

## FEDONE DI ELIDE

a) *la biografia*. — b) *gli scritti*.a) *la biografia*

Alle notizie che le fonti antiche ci danno sulla vita di Fedone si è per lungo tempo dato ampio credito, e solo recentemente è stata rimessa radicalmente in questione la loro attendibilità.

Secondo le fonti antiche, Fedone, nato a Elide (Diog. Laert. II 105; Suid. *s.v.* Φαίδων; Strab. IX 1,8 [= III A 1] e così tutti gli altri), di nobile famiglia (τῶν εὐπατριδῶν in Diog. Laert. II 105 [= III A 1]), fu fatto prigioniero di guerra con la caduta della sua patria e ridotto in schiavitù (*ibid.*; ma di ciò non c'è traccia in Gell. *noct. att.* II 8,1-5 [= III A 3]); che egli fosse catturato ὑπὸ Ἰνδῶν, come dice Suida, è certamente un'invenzione). Ridotto in schiavitù e venduto ad un tenutario di un postribolo sarebbe stato costretto a prostituirsi, finché, entrato in contatto con Socrate, ne riuscì a guadagnare l'amicizia e la stima: e fu proprio Socrate che incaricò uno dei suoi discepoli di riscattarlo e di liberarlo (cfr. tutte le fonti raccolte in III A 1-4; chi fosse il discepolo incaricato da Socrate di liberarlo è incerto: Alcibiade o Critone in Diog. Laert. II 105 [= III A 1]; Critone in Diog. Laert. II 31 [= III A 2]; Cebete in Gell. *noct. att.* II 18,1-5 [= III A 3]).

Una volta liberato, Fedone si dedicò interamente a Socrate e alla filosofia; e di Socrate dovette diventare uno dei discepoli più intimi e affezionati, se a lui Platone intitolò l'omonimo dialogo dedicato a idealizzare le ultime ore di vita del comune maestro, introducendo in esso, durante una pausa della discussione, una scenetta che è generalmente parsa molto toccante, quella cioè in cui Socrate carezza il capo di Fedone e, come era solito fare, παίξει con i suoi lunghi capelli (cfr. III A 7).

Dopo la morte di Socrate, si può arguire che Fedone dovette tornare a Elide, dove avrebbe fondato la sua scuola di filosofia (ed è

ipotesi probabile, ma senza conferme, che egli dovette soggiornare per qualche tempo, prima di tornare ad Elide, a Megara presso Euclide, che lo avrebbe iniziato al proprio pensiero, come suggerisce E. Zeller<sup>1</sup>). Non sappiamo quando sia morto.

Rispetto a questo racconto la prima cosa che si deve notare è che la storia della prigionia, della schiavitù e della prostituzione di Fedone è del tutto ignorata da Platone. Questo silenzio tuttavia è stato generalmente interpretato come un velo pietoso steso sul passato di chi aveva saputo riscattarsi e guadagnarsi un posto di riguardo nella cerchia socratica. Più sorprendente è il fatto che Senofonte e Aristotele non ricordino mai Fedone. Comunque sia di ciò e malgrado questi silenzi, gli studiosi moderni hanno generalmente dato credito a ciò che dicono le altre fonti, divergendo piuttosto sulla loro interpretazione storica.

Naturalmente il primo tentativo è stato volto a determinare la circostanza storica in cui collocare l'episodio della cattura come prigioniero di guerra. Già L. Preller<sup>2</sup> aveva individuato due possibilità: o il saccheggio del territorio di Elide all'inizio della guerra del Peloponneso, nel 431 a.C., di cui si parla in Thucyd. II 25; o la guerra eliaca condotta da Sparta con l'aiuto di contingenti ateniesi nel 401-400 a.C., di cui si parla in Xenoph. *bell.* III 2,21-31 e in Diodor. XIV 17,4-12 (ma la cronologia di Senofonte non coincide con quella di Diodoro perché è di un paio d'anni più tarda). Di queste due possibilità Preller scelse nettamente la seconda, convinto che Fedone fosse ancora un giovinetto al momento della morte di Socrate: e questa convinzione egli traeva dal *Fedone* platonico e cioè dal «giocare» (così era interpretato *παίζειν*) di Socrate con i capelli lunghi sul collo di Fedone, dal momento che ad Atene erano proprio i giovani a portare i capelli lunghi. Si spiegherebbe così anche il silenzio di Senofonte, allontanatosi da Atene nel 401 a.C. e la data di nascita di Fedone andrebbe collocata nel 417/6 a.C.<sup>3</sup>

Questa ricostruzione fu radicalmente contestata da G. Grote<sup>4</sup>, soprattutto sulla base del fatto che nessuna delle fonti storiche autorizza a supporre che nell'uno o nell'altro degli eventi bellici sopra ri-

<sup>1</sup> Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>a</sup> p. 275 n. 2.

<sup>2</sup> Cfr. L. Preller, «*Rhein. Mus.*», IV (1846) pp. 391-5.

<sup>3</sup> A parte la congettura sulla data di nascita, la ricostruzione di Preller è stata ripresa da E.I. Mc Queen-C.I. Rowe, «*Méthexis*», II (1989) pp. 1-18, che, oltre a dare una ricostruzione molto esauriente della guerra tra Elide e Sparta e a fissarne la cronologia sull'autorità di Diodoro (e non di Senofonte), ritengono abbastanza credibile, storicamente, il racconto di Diogene Laerzio e, quindi, la scelta platonica nell'omonimo dialogo.

<sup>4</sup> Cfr. G. Grote, *Plato* (1888<sup>2</sup>) III pp. 503-4.

cordati si fosse verificato qualcosa di analogo alla vendita come schiavi di giovani liberi e nobili. Ciò si verificò invece, e fu l'unica volta durante la guerra del Peloponneso, nella famosa distruzione di Melo nel 416 a.C. (cfr. Thucyd. v 84, 114 e 116). Se quindi la vicenda di Fedone narrata da Diogene Laerzio deve essere considerata come veritiera, essa deve essere assunta come conseguenza della distruzione di Melo. Perciò Fedone sarebbe nato a Melo (Μήλιος) e non a Elide (~Ηλειος), e in questo senso avrebbe dovuto essere corretto il testo di Diogene Laerzio (cfr. l'apparato a III A 1). Anche il ruolo di Alcibiade, che fu assente da Atene definitivamente dal 407 in poi, nella liberazione di Fedone diventerebbe così del tutto plausibile.

Soprattutto in base alla considerazione che Fedone è nativo di Elide anche secondo Gellio e Strabone, la tesi di Grote fu respinta da E. Zeller, che accreditò la ricostruzione di Preller. E da allora questa è diventata l'opinione comunemente condivisa<sup>5</sup>.

Tuttavia qualche motivo di incertezza sui dati della tradizione non era mancato: già L. Robin<sup>6</sup> aveva sottolineato il fatto che sulla personalità di Fedone non vi sono, per noi, che incertezze e oscurità e per di più contestava<sup>7</sup> che il termine *παίζειν* nel *Fedone* platonico significasse «giocare»: in realtà Socrate «canzona», «si burla» di Fedone per i suoi lunghi capelli e con ciò allude non al fatto che Fedone era giovinetto, ma al fatto che Fedone era un uomo maturo, che portava i capelli lunghi secondo l'uso spartano adottato anche in Atene dai laconizzanti, ma che tuttavia ad Atene restava una stranezza. Lo stesso Humbert<sup>8</sup> non escludeva l'ipotesi che tutto il racconto della prigionia e della schiavitù potesse essere un'invenzione di qualche peripatetico denigratore e comunque osservava che, nella ricostruzione tradizionale (quella di Preller), il tempo che intercorre tra la sua cattura e la morte di Socrate è troppo breve per contenere tutti gli avvenimenti narrati e per rendere plausibile la posizione eminente guadagnata da Fedone nel circolo socratico.

Ciò può farci capire perché nei due studi più recenti su Fedone la ricostruzione di Preller sia stata respinta: da un lato, riprendendo le osservazioni di Robin e di Humbert, L. Rossetti<sup>9</sup> ripropone gli av-

<sup>5</sup> Cfr. E. Zeller, *Philos. d. Griech.*, II 1<sup>5</sup> p. 275 n. 2; Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II p. 660; F. Ueberweg-K. Praechter, *Grundriss*, I (1929<sup>12</sup>) p. 158; W. Nestle, *Sokratiker* (1922<sup>2</sup>) pp. 43-4; K. von Fritz, s.v. *Phaidon* (n. 3) in *RE* XIX 2 (1938) coll. 1538-9 e J. Humbert, *Socrate* (1967) p. 278.

<sup>6</sup> Cfr. L. Robin, *Platon. Phédon* (1952<sup>3</sup>) pp. IX-XI.

<sup>7</sup> Cfr. L. Robin, *Platon. Phédon* (1952<sup>3</sup>) p. 54 n. 1; le stesse osservazioni in L. Parmentier, «Bull. de l'Assoc. G. Budé», I (1926) pp. 22-3.

<sup>8</sup> Cfr. J. Humbert, *Socrate* (1967) pp. 277-8.

<sup>9</sup> Cfr. L. Rossetti, «Studi Urbinati», XLVII (1973) pp. 364-8.

venimenti del 431 a.C. come quelli che avrebbero causato la prigionia e la schiavitù di Fedone; dall'altro, M. Montuori<sup>10</sup> è tornato alla tesi di Grote (anche se non ritiene necessario emendare il testo di Diogene Laerzio: pur essendo «melio» di nascita, Fedone fu denominato con il toponimo della scuola da lui fondata e non della città natale, che evocava le sventure della prigionia e della schiavitù: così come, in tempi a noi vicini, Benedetto Croce è comunemente ricordato come «il filosofo napoletano», pur essendo nato a Pescasseroli) e ha sostenuto che Fedone fu bensì preso prigioniero e venduto schiavo al tenentario di un postribolo ma che nel postribolo egli fece lo schiavo e non il prostituto.

Non entro ulteriormente nei dettagli di queste interpretazioni non tanto perché esse siano comunque destinate a rimanere congetturali, quanto perché esse appaiono tentativi di razionalizzare e di rendere storicamente verosimile un racconto che è chiaramente romanzesco come prova anche la variante che leggiamo in Suida, e cioè che Fedone fu catturato ὑπὸ Ἰνδῶν, mentre altre fonti si limitano a ricordare la sua schiavitù e il suo riscatto, ignorando la prigionia di guerra e la prostituzione. Ritorniamo così a quella letteratura che ha variamente idealizzato la «conversione» alla filosofia, prendendo soprattutto spunto da personaggi delle scuole «socratiche» e che è stata analizzata da O. Gigon<sup>11</sup> (per altri casi — Euclide, Aristippo, Antistene, Diogene — cfr. le relative note).

Già L. Preller, approvato da E. Zeller, aveva pensato che la fonte del racconto fosse il Περὶ τῶν διαστρεφάντων ἐν παιδείᾳ δούλων di Ermippo e W. Croenert<sup>12</sup>, parlando del violento attacco di Epicuro (cfr. fr. 235 Usener p. 175 in Cicer. *de nat. deor.* I 33,93 [= III A 14]) contro Fedone, osservava che l'immagine di questo socratico dovette deteriorarsi nel tempo. Il peripatetico Ieronimo di Rodi (fr. 24 Wehrli, in Diog. Laert. II 105 [= III A 1]) καθαπτόμενος δούλον αὐτὸν εἶρηκε e alla sua schiavitù allude anche, in un contesto di violenti attacchi contro Platone, Egesandro (fr. 1 F.H.G., IV p. 413 in Athen. XI 507 c [= III A 4]), il quale accenna alla schiavitù di Fedone, non senza fare un pesante riferimento ad un supposto tentativo di Platone per farlo tornare schiavo. Quindi, conclude Croenert, sulla λύτρωσις ἐκ δουλείας dovette essere inventata una storia, che è quella che leggiamo in Diogene Laerzio e che Cicerone trovava nella lettera di Epicuro: forse l'origine della storia può essere stato lo stesso Ieronimo, che spesso colorì i suoi racconti con particolari piccanti.

<sup>10</sup> Cfr. M. Montuori, «Atti dell'Accad. Pontaniana», n.s. xxv (1976) pp. 1-14.

<sup>11</sup> Cfr. O. Gigon, «Mus. Helv.», III (1946) pp. 1-21.

<sup>12</sup> Cfr. W. Croenert, *K.u.M.* (1906) p. 22.

Anche F. Wehrli<sup>13</sup> osserva che Egesandro e Gellio sembrano ritenere che Fedone fosse schiavo per nascita e non in seguito ad un'operazione bellica e aggiunge che entrambe le versioni scaturirono dalla letteratura dialogica socratica e furono determinate da rivalità di scuola.

Ciò è sufficiente a togliere fondamento storico all'insieme del racconto laerziano (non esclusa la stessa schiavitù)<sup>14</sup>. Resta l'unico fatto incontrovertibile e cioè la scelta fatta da Platone per il suo dialogo (che si cercò di screditare in modo analogo a quella fatta per il *Gorgia*: cfr. Athen. XI 505 E [= III A 5]). Ma questa scelta, come non ci dice nulla sull'età di Fedone (il *παίξειν* di Socrate, comunque lo si interpreti, acquista significato — e anche valore estetico — solo in riferimento al fatto che Fedone, l'indomani, avrebbe dovuto pur tagliarsi i capelli in segno di lutto), così non implica un particolare rilievo di Fedone all'interno della cerchia socratica: al contrario, proprio perché Fedone non doveva avere un tale rilievo, fu scelto da Platone per un dialogo che doveva ribadire, sotto la forma di un testamento filosofico, di un vero e proprio lascito dottrinale, la piena legittimità della propria interpretazione del socratismo, in contrapposizione a quelle di Euclide, di Aristippo e di Antistene. Questo scarso rilievo della figura di Fedone, oltre a essere l'unico motivo valido che renda plausibile il silenzio di Senofonte e di Aristotele, trova del resto conferma nel poco che sappiamo della sua attività di scrittore e del suo pensiero.

#### b) *gli scritti*

Per ciò che riguarda gli scritti (problema del tutto trascurato da Zeller) Diogene Laerzio (II 105 [= III A 8]) e Suida (*s.v.* Φαίδων [= III A 8]) ci tramandano due cataloghi, di cui il secondo, oltre a contenere la variante Ἀντίμαχος ἢ Πρεσβύτης (invece di Πρεσβύτας di Diog. Laert.), ignora gli *σχυτικοὶ λόγοι* e invece aggiunge un Σιμμίας, un Ἀλκιβιάδης e un Κριτόλαος. Nell'impossibilità di decidere in positivo o in negativo su questi ultimi titoli, fermiamoci sul catalogo laerziano, il quale distingue nettamente i *διάλογοι* autentici (*γνησοί*) e cioè il Ζώπυρος e il Σίμων da quelli la cui autenticità era contestata (*δισταζόμενοι*), e cioè il Νικίας, il Μήδιος (ma è molto probabilmente esatta la correzione in Μήδειος proposta da Croenert e approvata da Gigante: cfr. apparato *ad loc.*), l'Ἀντίμαχος ἢ Πρεσβύτας. Un problema a

<sup>13</sup> Cfr. F. Wehrli, *S.A.*, x (1959) p. 35.

<sup>14</sup> Cfr. anche E. Dupréel, *La légende socratique* (1922) p. 369 n. 1.

parte è costituito, come vedremo, dagli *σχυτικοὶ λόγοι*. A prescindere da notazioni di carattere lessicale fatte a proposito dello *Zopiro* da Polluce e dall'Antiatticista (cfr. III A 9-10), due frammenti autentici, cioè due citazioni letterali, si riconoscono concordemente, in Theon, *progymn.* 3 [= III A 11] e in Senec. *ad Lucil. epist.* xv 2 [= xciv] 41 [= III A 12] ed è probabile che anche Iulian. *epist.* 59 Hartl. p. 445 A [= III A 2] abbia alla base un testo genuino di Fedone: discuteremo più avanti la loro collocazione.

Gli scritti di Fedone dovevano essere letterariamente validi e perciò poterono salvarsi per un certo periodo: ancora Gellio (*noct. att.* II 18,5 [= II A 3]) poteva scrivere: *sermonesque eius de Socrate admondum elegantes leguntur*; si trattava dunque di *λόγοι Σωκρατικοί* di fattura particolarmente elegante e forse furono proprio i pregi artistici che indussero Panezio (*ap.* Diog. Laert. II 64 [= I H 9]) a dubitare soltanto della loro autenticità e non a respingerla decisamente<sup>15</sup>. L'eco di questi dubbi è nel catalogo laerziano: ma ciò dà più forza all'asserita autenticità dello *Zopiro* e del *Simone*.

Ma prima di parlare di questi due dialoghi è opportuna qualche osservazione sul resto del catalogo laerziano. Innanzi tutto è da condividere il giudizio di R. Hirzel<sup>16</sup>, che ritiene autentici solo lo *Zopiro* e il *Simone*. Solo un'ipotesi senza conferma resta invece l'altra tesi di Hirzel, che il *Nicia*, menzionato nei cataloghi di Diogene Laerzio e di Suida, sia da ritenere identico al dialogo di Pasifonte (cfr. III C 2), accusato (cfr. Diog. Laert. II 61 [= III C 1]) di falsificare opere altrui. Certo è comunque che *Nicia* è una figura fissa nella letteratura socratica<sup>17</sup>. Quanto poi agli *σχυτικοὶ λόγοι* da Diog. Laert. II 122 sappiamo che con tale nome erano designati scritti composti da un calzolaio (e non quindi scritti che avevano un calzolaio come personaggio): è difficile quindi che potessero essere opere di Fedone o di Eschine. Non è quindi superflua, secondo Hirzel, la correzione di *σχυτικοί* in *Σχυθικοί* (cfr. apparato *ad loc.*) e da questi *Σχυθικοὶ λόγοι* potrebbero derivare le cose che leggiamo in Diog. Laert. I 102-4 (le espressioni di Anacarsi), in Maxim. Tyr. *philosoph.* xxv 1 [= *dissert.* xxxi 1], in Dio Chrysost. *orat.* xxxii (15) 44 e in Sext. Emp. *adv. math.* vii 55-7.

Alla ricostruzione del *Simone* dette un contributo importante Wilamowitz<sup>18</sup>, il quale tra l'altro ha osservato che il calzolaio Simone non è una figura storica, ma la personificazione dei calzolai con i

<sup>15</sup> Cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) p. 111 n. 1.

<sup>16</sup> Cfr. R. Hirzel, *op. cit.* (1895) p. 111 n. 2.

<sup>17</sup> Cfr. O. Gigon, *Kommentar*, II (1957) p. 123.

<sup>18</sup> Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Hermes», xiv (1879) pp. 187-93 [= *Kl. Schr.*, III (1969) pp. 41-52].

quali Socrate era solito intrattenersi: tutta la lussureggiante leggenda su di lui è dunque da ricondurre ad un λόγος Σωκρατικός, che può essere solo il *Simone* di Fedone; ciò rende la figura di Fedone importante per la storia letteraria e per la storia spirituale del Peloponneso. Sul contenuto del *Simone* possiamo sapere qualcosa dall'*epist.* XII [= III A 15] e dall'*epist.* XIII [= IV A 224] della raccolta che va sotto il nome di *Socratis et Socraticorum epistulae*.

Per ciò che riguarda più da vicino il contenuto delle due epistole, nella XII, che si immagina scritta da Simone ad Aristippo, Simone dice di essere venuto a sapere che Aristippo deride la sua σοφία davanti a Dionigi di Siracusa; riafferma di essere uno σκυτοτόμος e di occuparsi di σοφία, ma anche di essere pronto a σκύτη τέμνειν per correggere chi (come Aristippo) conduca la sua vita μετὰ πολλῆς χλιδῆς e παρὰ τὴν Σωκράτους βουλήν: di costui in ogni caso Antistene sarà σωφρονιστής e perciò è a lui che deve scrivere Aristippo, κωμωδῶν le διατριβαί di Simone, e infine lo ammonisce a non dimenticare la fame e la sete, cose che δύναται μεγάλα per coloro che perseguono la σωφροσύνη. Nella XIII c'è la risposta di Aristippo: non è lui ma Fedone a κωμωδεῖν Simone nel dirlo più sapiente di Prodicò (e la σοφία di Prodicò era divenuta proverbiale! cfr. Aristoph. *nub.* 361 e *aves* 692 e Plat. *Protag.* 315 E) per aver confutato il suo elogio di Eracle. La vera ammirazione è invece quella di Aristippo, che lo loda per la sapienza per cui induce Socrate, i migliori dei giovani, come Alcibiade, Fedro e Eutidemo e persino alcuni uomini politici, a frequentarlo. Quanto ad Antistene, egli va scalzo e vorrebbe che tutti andassero scalzi: molto più amico gli è dunque Aristippo e se Simone facesse attenzione e fosse coerente loderebbe Aristippo e riderebbe di coloro che vanno in giro barbuti, col bastone, sudici, pidocchiosi con le unghie lunghe e ἐναντίας σου τῆς τέχνης ὑποτιθέμενοι ὑποθήκας.

Da queste due epistole emerge dunque, secondo Wilamowitz, una figura di Simone che tiene una posizione intermedia tra Antistene e Aristippo e che quindi si presenta come il vero αὐτάρκης, in senso socratico. Secondo Wilamowitz che l'autore di queste epistole avesse presente il dialogo di Fedone (e non soltanto che ne avesse una notizia indiretta, come quella che l'autore dell'*epist.* IX [= IV A 222] ha dell'*Eracle* di Antistene) è evidente dal fatto che entra nel merito del contenuto e conosce nomi poco noti come quelli di Epicrate e di Eurittolmo. Infine, al contenuto del *Simone* è da riportare anche la polemica contro Prodicò: ma poiché una polemica contro un sofista del V sec. è poco plausibile come scopo dell'opera, allora tale polemica deve essere intesa come diretta contro Senofonte, e il suo rifacimento della favola prodicea di Eracle al bivio (cfr. *mem.* II 1, 21-34).

La tesi di Wilamowitz sul *Simone* come fonte di Socratic. epist. XII e XIII veniva accolta quasi unanimemente dagli studiosi posteriori. Anche R. Hirzel<sup>19</sup>, che pure era convinto dell'esistenza storica di Simone metteva in luce gli elementi di una descrizione scenica piena di vita e le tracce di umorismo che è possibile ricavarne e che fanno di questo dialogo qualcosa di analogo al *Protagora* platonico. Tuttavia il contenuto del dialogo resta ignoto: Wilamowitz aveva supposto che fosse la polemica con Prodico, e ciò non è esatto, secondo Hirzel (e in ciò egli ha ragione), perché in quest'opera Simone doveva discutere con lo stesso Socrate e certo con piena indipendenza di giudizio, come prova il passo di Sinesio [= III A 17]. Se fosse perciò vera la tesi di Wilamowitz, si dovrebbe pensare che Socrate sostenesse le idee di Prodico e fosse confutato: il che è difficile che un socratico come Fedone potesse fare. In effetti non regge ciò che sostiene Wilamowitz e cioè che Simone concordi con Prodico quando questi rampogna l'ἡδονή ma dissenta da lui nel concetto di ἀρετή, nel senso che intende non quella ἀρετή che consiste nei disagi della vita guerresca e nell'educazione militare, ma quella che anche un calzolaio può esercitare: e non regge, perché è falso attribuire a Prodico un tale ristretto concetto di virtù (come mostra ciò che Ἀρετή dice in Xenoph. *mem.* II 1; 32). Inoltre, osserva Hirzel, tutto ciò non si concilia con la lode di Prodico fatta da Simone e che si legge nell'epist. XIII (σὺ δὲ ὁμολογῶν εὐλόγως ἐρωτᾶν Πρόδικον) e per la quale, se fosse coerente, Simone dovrebbe collocarsi più dalla parte di Aristippo che da quella di Antistene. Ciò che Simone doveva rimproverare a Prodico doveva essere analogo a ciò che si legge in Massimo di Tiro (*philosoph.* xxv 7 [= *dissert.* xxxi 7]: ἀλλ' οὐδὲ τὸν Ἡρακλέα ἔγωγε ἡγοῦμαι ἄγευστον καὶ ἀμέτοχον ἡδονῆς διαβιῶναι· οὐ πείθομαι παντάπασι τῷ Προδίκῳ· ἀλλ' εἰσὶν γὰρ ἀνδρὸς ἡδοναὶ παραμυθούμεναι τοὺς δι' ἀρετῆς πόνους, οὐ διὰ σαρκῶν, οὐδέ γε δι' αἰσθήσεων ἐπίρρυτοι ἀλλ' αὐτοφυεῖς τινες καὶ ἔνδοθεν διανιστάμεναι ἐθιζομένης τῆς ψυχῆς χαίρειν τοῖς καλοῖς καὶ ἔργοις καὶ ἐπιτηδεύμασιν καὶ λόγοις). Di Prodico, invece, doveva lodare il fatto che egli non doveva condannare, come facevano i Cinici, ogni godimento come un male (cfr. Xenoph. *mem.* II 1, 33). Da tutto ciò Hirzel concludeva che la polemica con Prodico non era il contenuto del dialogo ma un elemento della scena introduttiva in cui Fedone o forse lo stesso Socrate facevano l'elogio della straordinaria saggezza di Simone.

<sup>19</sup> Cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) p. 111 n. 2 e pp. 112-4. Su Simone, cfr. pp. 102-4.

Sulla questione è tornato J. Sykutris<sup>20</sup>, il quale è stato l'unico a contestare il riferimento delle epist. XII e XIII al *Simone* di Fedone, sostenendo, attraverso un puntuale raffronto testuale, che esse dipendono piuttosto dalle epistole pseudodiogeniane 29 e 32 [= v B 559 e 562] le quali non mostrano alcun riferimento a Fedone. Ma contro Sykutris è da vedere la convincente replica di K. von Fritz<sup>21</sup>. Secondo K. von Fritz il rapporto con Antistene è un po' diverso da come lo presenta Wilamowitz, che anzi lo nega: è possibile che egli comparisse e prendesse parte al dialogo; più probabile è che egli apparisse in un dialogo-cornice, forse come narratore di un dialogo da lui stesso udito. Per suo conto, L. Rossetti<sup>22</sup> richiama l'attenzione, per la cornice del dialogo, su Plutarch. *maxime cum princip. philos. esse disser.* 1 p. 776 A e accetta, in generale, l'impostazione di Wilamowitz e di K. von Fritz. Tuttavia egli ritiene impossibile una polemica contro il rifacimento senofonteo dell'*Eracle al bivio* di Prodicò per la sua ispirazione antistenica che anche Fedone condivideva. Forse Senofonte ridusse il ruolo di *Καρία* rispetto alla versione originale di Prodicò, contro la cui ambivalenza Fedone probabilmente polemizzò. Non potrebbe Fedone, congettura Rossetti, aver assegnato a Socrate il ruolo di «apologista» di Prodicò (per fornire un interlocutore a Simone) analogo a quello di «apologista» di Protagora che Platone gli assegna nel *Teeteto*? Ed è domanda che potrebbe apparire ragionevole solo a condizione che si dimostrasse l'ispirazione antistenica del *Simone*. È tuttavia curioso che Rossetti respinga poi l'ipotesi che Antistene comparisse come personaggio del dialogo. Rossetti ha invece certamente ragione nel respingere il collegamento tra il *Simone* e la critica a Prodicò che si legge in Ps. Plat. *Eryx.* 397 E-398 E e che fu ipotizzato da K. Gaiser<sup>23</sup>.

Anche se non porta ulteriori contributi al problema specifico dell'opera di Fedone, merita di essere ricordato qui lo studio su Simone fatto da R.F. Hock<sup>24</sup> per le considerazioni svolte sulle epistole dei Socratici. Questo studioso, innanzitutto, si schiera con R. Hirzel e con H. Hobein<sup>25</sup> nel sostenere — contro Wilamowitz e altri (l'elen-

<sup>20</sup> Cfr. J. Sykutris, *Die Briefe...* (1933) pp. 45-57. E cfr. ancora O. Schering, diss. Greifswald (1917) pp. 34-6.

<sup>21</sup> Cfr. K. von Fritz, «Philologus», xc (1935) pp. 240-4; dello stesso autore cfr. l'articolo *Phaidon* (n. 3) in *RE* xix 2 (1938) coll. 1541-2.

<sup>22</sup> Cfr. L. Rossetti, «Studi Urbinati», XLVII (1973) pp. 372-8.

<sup>23</sup> Cfr. K. Gaiser, *Protrepik u. Paränese* (1959) pp. 62-3.

<sup>24</sup> Cfr. R.F. Hock, «Greek-Roman and Byzantine Studies», xvii (1976) pp. 41-53.

<sup>25</sup> Cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) pp. 102-4 e H. Hobein, s.v. *Simon* (n. 6) in *RE* III A 1 (1927) coll. 163-73.

co è a p. 42 n. 3 e n. 4) — che Simone è un personaggio storico realmente esistito, sia perché il silenzio di Senofonte e di Platone non è argomento probante, sia perché, come aveva supposto F. Duemmler<sup>26</sup>, anche Antistene doveva parlare di Simone nel suo *Eracle* (cfr. la successiva nota 32) e dunque, essendo menzionato da due scrittori, è inverosimile che sia una creazione letteraria di uno dei due.

Tuttavia del Simone storico sappiamo pochissimo, mentre la figura tradizionale di Simone è stata forgiata piuttosto per scopi filosofici e sulla base delle discussioni in cui essa ebbe un ruolo importante.

La fisionomia cinica del ritratto di Simone è stata notata più volte<sup>27</sup>, ma Hock ne vede il significato preciso nel quadro delle discussioni sul rapporto tra «filosofo» e «re» e nel ruolo che la figura di Simone vi giuocò, in quanto quelle discussioni si riferivano ai Cinici stessi, divisi tra una tendenza rigoristica e una tendenza edonistica. Di ciò è documento, oltre quanto si legge in Diog. Laert. II 122 (Simone non è disposto a rinunciare alla sua *παρρησία*) e in Plutarch. *maxime cum princip. philos. esse disser.* I p. 776 B, il *corpus* delle lettere dei Socratici: in *epist.* VIII [= V A 207] Antistene scrive ad Aristippo che οὐκ ἔστι τοῦ φιλοσόφου τὸ παρὰ τυράννοις ἀνδράσι εἶναι. Le cinque lettere successive (IX-XIII) discutono questa tesi con Aristippo che si oppone ad Antistene e Simone che esemplifica il punto di vista di Antistene (e sbaglia Wilamowitz a ritenere che Simone abbia una posizione mediana). Dai numerosi casi che sono ricavabili da Diogene Laerzio si vede chiaramente che l'esempio di Socrate che rifiuta l'invito di Archelao ecc. (II 25) non fu seguito dai suoi discepoli, ad eccezione di Simone e dei Cinici. Di qui anche i frequenti rapporti di Cinici con calzolai, come Cratete (cfr. V H 42) o come anche Cinisco nel *Cataplus* di Luciano. Tuttavia riportare Simone al cinismo non è semplice, perché il cinismo è qualcosa di complesso e il tema se il filosofo debba avere rapporti con il re lo divise, come si è detto, in due tendenze, una più rigorista e una edonistica. Documento di tutto ciò è la letteratura aneddótica ed epistolare che contrappone un cinico (Diogene o Antistene) e Aristippo. Cfr. innanzi tutto lo scambio di battute in Diog. Laert. II 68 [= IV A 44], ripreso da molte altre fonti (cfr. IV A 45-48 e Ps. Diog. *epist.* 32 [= V B 562]; ed è partico-

<sup>26</sup> Cfr. F. Duemmler, *Antisthenica* (1882) p. 37 n. 1 [= *Kl. Schr.*, I (1901) p. 42 n. 2].

<sup>27</sup> Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Hermes», XIV (1879) p. 190 [= *Kl. Schr.*, III (1969) pp. 47-8]; R. Hirzel, *Dialog* (1895) p. 104 n. 4; K. Jöel, *Der echte u. d. xenoph. Sokrates*, II 1 (1901) p. 307; G.A. Gerhard, *Phoinix* (1909) p. 36; O. Schering, diss. Greifswald (1917) p. 37; O. Lau, diss. Bonn (1967) p. 193.

larmente interessante la versione in cui Antistene prende il posto di Diogene [= IV A 46]). Questo aneddoto sintetizza i punti di vista del cinismo rigoristico e del cinismo edonistico e fornisce lo sfondo di quello scontro epistolare tra Antistene e Aristippo, nel quale Antistene interpreta il cinismo rigoristico e Aristippo interpreta quello edonistico. In questo scontro Simone è introdotto come modello ideale del cinico, secondo il punto di vista rigoristico. Quindi, indipendentemente da ciò che è stato il Simone storico e l'ultima fonte letteraria della tradizione su di lui, dobbiamo riconoscere questo dibattito come responsabile della tradizione.

Riguardo allo *Zopiro*, non è dubbio che esso, come il *Physiognomicus* di Antistene (cfr. la successiva nota 29), riguardasse la caratteristica ἀτομία di Socrate, cioè lo sconcerto provocato dal palese contrasto tra la bruttezza del suo aspetto esteriore e la bellezza del suo animo e delle sue parole, e l'interpretazione che Zopiro avrebbe dato del suo carattere (*stupidus, mulierosus*) sulla base della sua fisiognomia e che lo stesso Socrate avrebbe, almeno in parte, confermato. Questa tradizione fisiognomica è ampiamente attestata da Cicer. *de fato* 5,10; *tusc. disp.* iv 37,80; Schol. ad Pers. *sat.* iv 24; Ps. Plutarch. Περὶ ἀρετῆς p. 527; Alex. Aphrod. *de fato* 6; Euseb. *praep. evang.* vi 9,22 e Maxim. Tyr. *philosoph.* xxv 3 [= *dissert.* xxxi 3] ecc., e R. Foerster<sup>28</sup> (p. vii n. 1) ritiene probabile l'identificazione di Zopiro con il mago della Siria che, secondo Aristotele (fr. 27 Rose, *ap.* Diog. Laert. ii 45), avrebbe predetto a Socrate una morte violenta.

Che di tutta questa tradizione sia fonte lo *Zopiro* di Fedone (più che non lo scritto di Antistene) hanno sostenuto, oltre Preller e Wilamowitz, R. Hirzel, R. Foerster (ma con minore sicurezza)<sup>29</sup> e ancora R. Hirzel<sup>30</sup>, il quale contesta altresì la tesi di Wilamowitz che Socrate abbia dato un suo contributo allo sviluppo di questa scienza (giacché ciò contraddirebbe al suo disinteresse per le ricerche naturalistiche): Socrate doveva invece sostenere che l'indole di un uomo si conosce dai suoi pensieri e dai suoi discorsi (e un'eco di ciò, forse tratta dallo *Zopiro* di Fedone, si può rintracciare in quanto dice Maxim. Tyr. *philosoph.* xxv 3). Per raccontare ciò e renderlo stimolante Fedone dovette scegliere un tipo di rappresentazione che non disdegnava l'ornamento di piccole narrazioni opportunamente distribuite, come quella riferita da Teone [= III A 11] in cui colui che parla

<sup>28</sup> Cfr. R. Foerster, *Script. physiognom.*, I (1893) pp. vii-xii.

<sup>29</sup> Oltre gli scritti più volte citati di Preller, di Wilamowitz e di Foerster, cfr. R. Hirzel, «Rhein. Mus.», XLV (1890) p. 426.

<sup>30</sup> Cfr. R. Hirzel, *Dialog* (1895) p. 116 n. 1.

non è Socrate, ma Zopiro (e si ricordi che Zopiro era nome persiano: cfr. Herod. III 153 e 160 e ciò che egli racconta dichiara di averlo ascoltato dai Persiani).

Non ci sono elementi di prova per verificare la supposizione di Th. Gomperz<sup>31</sup>, e cioè che una citazione letterale dello *Zopiro* di Fedone si trovi nel passo di Joann. Cassian. *conlat.* XIII 5,3: *denique famosissimus ille ipsorum (philosophorum) Socrates hoc, ut ipsi concelebrant, de se non erubuit profiteri, nam cum intuens eum quidam physiognomon dixisset: ὄμματα παιδεραστοῦ, hoc est oculi corruptoris puerorum, et inruentes in eum discipuli inlatum magistro vellent ultum ire convicium, indignationem eorum hac dicitur compressisse sententia: παύσασθε, ἑταῖροι· εἰμὶ γάρ, ἐπέχω δέ, id est: quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo.* Sta di fatto che questo passo è incluso tra i frammenti di Fedone da W. Nestle<sup>32</sup>.

In ogni caso lo *Zopiro* di Fedone è la fonte della tradizione su Socrate e Zopiro<sup>33</sup>.

Da ultimo, sullo *Zopiro* è tornato L. Rossetti<sup>34</sup>, il quale ha raccolto tutte le fonti antiche, direttamente o indirettamente connesse con il dialogo di Fedone e il personaggio di Zopiro, ricercandone gli echi fin nella più tarda letteratura fisiognomonica e in testi arabi noti da traduzioni latine (ma tutti già inclusi dal Foerster nella sua edizione). Ma che tutti e ventidue i testi che egli raccoglie siano un'eco e neppure troppo deformata del dialogo di Fedone non persuade, così come non persuade il ragionamento che egli svolge sull'ispirazione antisteniciana di Fedone e sul concetto socratico di ψυχή: la socratica «cura dell'anima» non è altro che il «prendersi cura della virtù» e questo tema non è stato ripreso in modo esclusivo da Antistene. Si tratta, anzi, di un tipico tema socratico, come di recente ha ribadito anche H.D. Rankin<sup>35</sup>.

Sulla filosofia di Fedone non abbiamo alcuna informazione e ciò

<sup>31</sup> Cfr. Th. Gomperz, *Griech. Denker* (1893-1909) trad. ital. II p. 429 n. 3.

<sup>32</sup> Cfr. W. Nestle, *Sokratiker* (1922) p. 178.

<sup>33</sup> Cfr. H. Maier, *Sokrates* (1913) trad. ital. II p. 49 n. 1; A. von Mess, «Rhein. Mus.», LXXI (1916) p. 89 n. 2; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philos.*, III (1969) pp. 397-8; K. Ziegler, s.v. *Zopyros* (n. 2) in *RE* X A (1972) coll. 767-9; L. Rossetti, «Studi Urbinati», XLVII (1973) pp. 371-2; H. Toole, «Athena», LXXV (1974-5) pp. 303-17, che allo *Zopiro* attribuisce la comparsa nel *Simposio* e nel *Teeteto* del tema della bruttezza di Socrate che è invece assente nei dialoghi giovanili di Platone. Cfr. ancora G. Reale, *Storia della filos. ant.*, I (1979<sup>3</sup>) pp. 427-9.

<sup>34</sup> Cfr. L. Rossetti, «Hermes», CVIII (1980) pp. 183-98.

<sup>35</sup> Cfr. H.D. Rankin, *Sophists* (1983) pp. 180-3, il quale — anche sulla base del *Simposio* platonico e dell'omonima opera senofontea — ritiene di poter congetturare che l'opera di Fedone dovesse essere stata composta attorno al 383 a.C.

indusse Wilamowitz ad asserire che «die Philosophie mag von Phaidon schweigen müssen»<sup>36</sup>. Non è fondata comunque<sup>37</sup> la conclusione che si è voluto trarre dal fr. 28 di Timone [= Π Λ 34] (richiamato in III A 13) e cioè che Fedone, affiancato all'ἐριδάντης Euclide, sia da considerare anche lui un dialettico: Timone in realtà lo qualifica soltanto come φλέδων, evidentemente scherzando con il suo nome. Più probabile è ciò che è detto in Themist. *orat.* xxxiv 5 (riportato in IV A 166) e cioè che egli rimase fermo a quell'ambito dei problemi morali che già Socrate aveva fissato. Ma il contenuto di questo interesse per la morale ci resta sconosciuto, anche se da ciò che abbiamo visto dagli scritti si può arguire che particolare rilievo avessero i temi dell'ἐγκράτεια e della θεραπεία τῆς ψυχῆς, senza perciò dover necessariamente vedervi una particolare affinità con Antistene, trattandosi di temi comuni a tutta la cerchia dei cosiddetti Socratici<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Hermes», xiv (1879) p. 189 [= *Kl. Schr.*, III (1969) p. 46].

<sup>37</sup> Cfr. H. Humbert, *Socrate* (1967) p. 280.

<sup>38</sup> Sul tema della θεραπεία cfr. L. Rossetti, «Theta-Pi», III (1974) pp. 147-8.