

**ALMA MATER STUDIORUM – UNIVERSITÀ DI BOLOGNA**  
**DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E MEDIOEVALE**

**Dottorato di Ricerca in Filologia Greca e Latina**

CICLO XXI – SETTORE DISCIPLINARE L-FIL-LET/02

**ALCIBIADE TRA LETTERATURA E STORIA**

Studio sulle rappresentazioni letterarie di Alcibiade  
Con una appendice sull'omonima *Vita* plutarchea

**TESI DI DOTTORATO IN FILOLOGIA GRECA**

**Presentata da**  
**COSTANZA PACINI**

**Relatore**  
**PROF. VINICIO TAMMARO**

**Coordinatore**  
**PROF. RENZO TOSI**

## ALCIBIADE TRA LETTERATURA E STORIA

*Studio sulle rappresentazioni letterarie di Alcibiade  
tra V e IV secolo a.C.*

*Con una appendice sull'omonima Vita plutarchea*



*Qu'est-ce que l'Histoire,  
sinon une fable sur laquelle  
tout le monde est d'accord?*

(Napoléon Bonaparte)

# Indice

<b>Indice .....</b>	<b>1</b>
<b>Introduzione .....</b>	<b>7</b>
<b>Cap. 1: Alcibiade in Tucidide .....</b>	<b>11</b>
<i>Alcibiade e la questione tucididea .....</i>	<i>11</i>
<i>L'ambasceria spartana ad Atene .....</i>	<i>14</i>
<i>La spedizione in Sicilia .....</i>	<i>16</i>
Confronto tra Nicia e Alcibiade: aspetti formali .....	17
Originalità dei discorsi .....	17
Confronto tra Nicia e Alcibiade: contenuto .....	21
Confronto tra Alcibiade e Pericle .....	27
Comportamento dell'uomo politico .....	28
L'imperialismo ateniese .....	32
<i>La mutilazione delle Erme e la profanazione dei Misteri .....</i>	<i>34</i>
Il racconto dei Tirannicidi .....	41
Conclusioni sulle accuse di tirannia .....	42
<i>Alcibiade a Sparta .....</i>	<i>44</i>
<i>La congiura oligarchica del 411 .....</i>	<i>47</i>
Allontanamento dalle congiure oligarchiche .....	48
Il Governo dei Cinquemila e il richiamo di Alcibiade ad Atene .....	53
<i>Giudizio di Tucidide su Alcibiade .....</i>	<i>56</i>
<i>Conclusioni .....</i>	<i>58</i>
<b>Cap. 2: Alcibiade nelle orazioni .....</b>	<b>61</b>
<i>Introduzione .....</i>	<i>61</i>
<i>Contro Alcibiade dello Pseudo Andocide (IV) .....</i>	<i>65</i>
Ambientazione .....	65
Data di composizione .....	67
Attribuzione .....	71
<i>Il riaccendersi dell'imperialismo ateniese .....</i>	<i>73</i>
Accuse contro l'imperialismo di Alcibiade .....	73
Accuse contro gli ἐπιτηδεύματα di Alcibiade .....	76
Alcibiade contrasta e capovolge il nomos .....	84
<i>Conclusioni .....</i>	<i>87</i>
<i>Sulla Biga di Isocrate (XVI) .....</i>	<i>89</i>
Datazione .....	90
<i>Contro Alcibiade per diserzione di Lisia (XIV) .....</i>	<i>91</i>
Datazione .....	92
Il processo .....	93
Problemi di attribuzione .....	95
<i>Il dibattito su Alcibiade .....</i>	<i>96</i>
Passi paralleli .....	96
Eccezionalità di Alcibiade .....	99
Gli Alcmeonidi .....	102

L'attività politica di Alcibiade.....	104
<i>Conclusioni</i> .....	115
<b>Appendice: il processo a Socrate .....</b>	<b>119</b>
<i>Il processo del 399 .....</i>	<i>120</i>
Un processo religioso o politico?.....	124
<i>La Κατηγορία Σωκράτους di Policrate .....</i>	<i>126</i>
Diverse fasi delle accuse contro Socrate.....	133
<i>Una risposta platonica a Policrate? .....</i>	<i>133</i>
<i>Conclusioni</i> .....	135
<b>Cap. 3: La rappresentazione 'platonica' di Alcibiade .....</b>	<b>139</b>
<i>Premesse</i> .....	<i>139</i>
Problemi sull'autenticità platonica dell'Alcibiade I .....	139
Sostenitori dell'autenticità platonica del dialogo.....	142
Obiettivi del capitolo .....	143
<i>La descrizione di Alcibiade .....</i>	<i>144</i>
Alcibiade una natura filosofica? .....	146
<i>Confronto tra la παιδεία ateniese e quella persiana e spartana .....</i>	<i>148</i>
Critica all'educazione ateniese .....	149
Il giudizio platonico su Pericle.....	150
<i>Un ridimensionamento dell'immagine di Alcibiade .....</i>	<i>152</i>
<i>Gli obiettivi dell'educazione socratica.....</i>	<i>154</i>
<i>Conclusioni</i> .....	155
<i>Un ulteriore passo in avanti: Alcibiade nel Simposio .....</i>	<i>156</i>
<b>Appendice: la Vita di Alcibiade di Plutarco.....</b>	<b>161</b>
<i>Problemi metodologici .....</i>	<i>161</i>
Il valore storico dell'aneddoto plutarco .....	162
Le fonti classiche di Plutarco.....	163
<i>L'ἀνωμαλία di Alcibiade.....</i>	<i>164</i>
<i>Il confronto con Coriolano.....</i>	<i>169</i>
<i>La παιδεία di Alcibiade .....</i>	<i>171</i>
<i>Socrate e Alcibiade.....</i>	<i>172</i>
<i>Alcibiade demagogo.....</i>	<i>175</i>
<i>Eloquenza di Alcibiade.....</i>	<i>181</i>
<i>Alcibiade φιλόδοξος .....</i>	<i>183</i>
<i>Conclusioni</i> .....	185
<b>Conclusioni generali.....</b>	<b>187</b>
<b>Indice dei nomi antichi e dei luoghi.....</b>	<b>193</b>
<b>Indice dei passi citati.....</b>	<b>197</b>

<b>Bibliografia delle fonti.....</b>	<b>199</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>201</b>

## Introduzione<sup>1</sup>

Nell'estate del 405 a.C. la flotta ateniese venne quasi completamente distrutta ad Egospotami, sull'Ellesponto, dall'armata peloponnesiaca guidata da Lisandro, e questa sconfitta determinò la completa rovina militare per Atene; gli Spartani vincitori imposero infatti la rinuncia da parte di Atene a tutti i possedimenti esterni, l'abbattimento delle Lunghe Mura e delle fortificazioni del Pireo, la consegna dell'intera flotta, eccezion fatta per dodici navi ed il richiamo degli esuli; infine un presidio militare spartano venne installato sull'Acropoli. Nel frattempo una rivolta oligarchica – promossa, o almeno appoggiata, da Lisandro – abbatté l'ordinamento democratico della città ed il compito di redigere una costituzione che si rifacesse alle 'leggi patrie' venne affidato a trenta Arconti scelti tra gli oligarchi partigiani di Sparta: questi, capeggiati da Crizia e da Teramene, ben presto si abbandonarono ad una crudele epurazione di tutti gli oppositori politici, veri o presunti tali, che valse loro il titolo di Trenta Tiranni. Questo periodo venne ricordato come tra i più bui per la città, che aveva fatto un vanto del proprio ordinamento politico democratico: la sconfitta militare di Atene contro Sparta aveva infatti finito per coincidere con il fallimento della democrazia come sistema politico; era dunque venuto meno l'intero sistema di rappresentazioni che definiva l'identità di ogni individuo abitante nella *polis* in quanto membro della comunità dei πολῖται.

Di questa terribile sconfitta militare e della crisi che succedette – la quale interessò ogni ambito della vita della città, politico, sociale ed economico – venne da taluni ritenuto responsabile, almeno in parte, Alcibiade, uomo politico e comandante militare discendente dalla potente famiglia degli Alcmeonidi, che aveva, per un certo periodo, dominato la scena politica della città. Egli era stato

---

<sup>1</sup> La mia riconoscenza va a quanti, in modi diversi, mi hanno guidata ed incoraggiata durante questo percorso. Innanzi tutto, ringrazio il Professor Vinicio Tammaro, per la disponibilità, la scrupolosità e la pazienza con cui ha letto ogni pagina di questo elaborato. Desidero inoltre esprimere tutta la mia riconoscenza alla Professoressa Claude Mossé, con la quale ho più volte discusso durante i miei periodi di studio a Parigi: i suoi consigli sono stati una guida fondamentale per la comprensione delle dinamiche storiche ed ideologiche sviluppatesi ad Atene tra V e IV secolo, e mi hanno aiutata a definire i contorni delle problematiche affrontate. Sono inoltre grata al Professor Giovanni Giorgini le cui riflessioni sulla tirannia mi sono state di grande aiuto per la comprensione di questo fenomeno in relazione alle rielaborazioni di Alcibiade. Diversi professori hanno inoltre contribuito, ciascuno a suo modo, alla stesura di alcune parti dell'elaborato e desidero ringraziarli per il tempo dedicatomi e per i preziosi suggerimenti: il Professor Antonio Carlini, la Professoressa Pauline Schmitt ed il professor Renzo Tosi. Un ringraziamento particolare va infine al professor Riccardo Di Donato, che ha indirizzato i miei primi passi nella ricerca con un metodo critico e rigoroso. Degli errori e delle omissioni, chiaramente, sono la sola responsabile. Un pensiero va infine a mia madre e mia sorella, alle quali devo continuo affetto e supporto, non solo morale, e agli amici con i quali, nel corso di questi anni, ho condiviso bei momenti ed ho scambiato idee all'interno del dipartimento.

infatti il principale fautore della spedizione in Sicilia, il cui fallimento aveva comportato, per Atene, l'inizio della fine della propria supremazia militare; era inoltre apparso implicato in una serie di scandali religiosi che, alla vigilia della partenza del contingente diretto in Sicilia, avevano sconvolto la città; ritenuto colpevole, era stato invitato a presentarsi di fronte ai tribunali ateniesi, ma era fuggito e si era rifugiato a Sparta, ed in seguito presso il satrapo persiano Tissaferne, attirando, con queste defezioni, i sospetti di aver contribuito non poco alle scelte militari di questi due nemici di Atene. Aveva successivamente ripreso le parti della propria patria, ottenendo alcuni importanti risultati nell'Egeo; si era inoltre opposto ai Quattrocento e grazie a questi meriti era riuscito ad ottenere il permesso di rientrare in patria. Eletto stratego, era dunque ripartito a capo della flotta ateniese, che però sotto la guida di Antioco, un suo luogotenente, subì al largo di Nozio una durissima sconfitta. Fuggito ancora una volta per timore delle ripercussioni, gli ultimi anni della sua vita erano avvolti in una sorta di alone quasi leggendario.

Le fonti letterarie dell'epoca testimoniano le oscillazioni di cui godette la sua fama: da un lato egli era stato acclamato come il salvatore della patria, dall'altro condannato come il principale responsabile della sua rovina. Un importante studio di David Gribble (*Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999) ha analizzato le fonti letterarie che testimoniano la reazione degli Ateniesi di fronte alle vicende di questo personaggio, mostrando come, attraverso tali testimonianze, egli incarni il modello del *great individual*, cioè di un individuo che agisce in costante contrasto con le norme della *polis* accettate e riconosciute da tutti. Oggetto del presente lavoro sarà invece quello di cercare di individuare le modalità attraverso cui tale immagine viene modificata ed adattata di volta in volta in relazione ai diversi contesti letterari, culturali, politici e storici in cui viene ricordata. Punto di partenza saranno dunque gli stessi testi usati da Gribble: si tratta infatti di fonti letterarie selezionate su criterio cronologico (ed in tale ordine verranno quindi analizzate, a differenza dello storico inglese), si collocano cioè tra la fine della guerra del Peloponneso ed i primi anni del IV secolo; condividono dunque temi e preoccupazioni derivanti da un comune contesto storico-culturale. All'interno di ciascuna di queste opere la figura di Alcibiade ricopre un ruolo importante, ed è pertanto possibile analizzare le rielaborazioni a cui essa fu di volta in volta sottoposta al fine di rispondere alle diverse esigenze, allontanandosi in questo modo sempre di più dalla realtà storica e facendosi espressione dei dibattiti contemporanei. I testi analizzati sono dunque alcuni passi tratti dalle *Storie* di Tucidide (libri V, VI e VIII); un gruppo di tre orazioni aventi come oggetto Alcibiade, e databili approssimativamente al primo decennio del IV secolo (l'orazione *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide, l'orazione *Sulla biga* di Isocrate e l'orazione *Contro Alcibiade per diserzione* di

Lisia); il dialogo platonico *Alcibiade Maggiore*. L'ultima tappa di questo percorso è costituita dalla *Vita di Alcibiade* di Plutarco, presente in parallelo con la *Vita di Coriolano*, che determina in larga parte la fortuna di questo personaggio presso i posteri, fino ai giorni nostri. Nonostante il profondo divario cronologico e culturale che separa il biografo dalla tradizione classica, si può tuttavia dimostrare l'utilizzo che quest'ultimo fa di materiale di V e IV secolo, e l'analisi delle modalità attraverso cui l'autore modella le testimonianze a sua disposizione potrebbe mettere in luce alcuni elementi delle rielaborazioni di età classica e della loro evoluzione e recezione in epoca posteriore.

All'interno di questo elenco, che non ha alcuna pretesa di completezza, emergono tre grandi assenze, cioè tre gruppi di testi che considerano la figura di Alcibiade e che la stretta contiguità cronologica avrebbe voluto vedere inclusi, ma che ne sono stati lasciati fuori per motivi diversi: si tratta delle commedie di Aristofane, di alcuni trattati attribuiti agli allievi di Socrate, e del primo libro delle *Elleniche* di Senofonte. Per quanto riguarda le commedie aristofanee, pur essendo Alcibiade di tanto in tanto nominato, egli non compare mai sulla scena. Diversi tentativi sono stati fatti per identificare ora l'uno ora l'altro dei protagonisti delle commedie con Alcibiade, ma si tratta di ipotesi che non hanno trovato alcun riscontro e che rendono pertanto vano e assolutamente incerto ogni tentativo di analizzare i testi nell'ottica proposta. Larga fortuna godette invece Alcibiade fra gli allievi di Socrate: sono conosciuti diversi trattati in cui il suo nome compare nel titolo, tuttavia la conoscenza di queste opere è frammentaria e per lo più indiretta; dunque, al di là di una generica trama, che vede il protagonista conversare con Socrate, non è possibile ricostruire tematiche e argomenti affrontati. Infine l'opera di Senofonte, per la sua stessa natura, non permette di delineare gli aspetti di una rielaborazione peculiare di Alcibiade.

Attraverso l'analisi di tali rappresentazioni letterarie mi propongo dunque di individuare alcuni aspetti della crisi e delle tensioni suscitate dall'emergere di un nuovo sistema di valori basato sull'indipendenza e sulla superiorità dell'individuo rispetto alla *polis*: le rielaborazioni letterarie di Alcibiade trasmesse da questi testi diventano infatti un mezzo per esprimere le tensioni e le ambiguità della società ateniese in quegli anni. Ciò che mi interessa non è quindi la Storia, cioè la successione degli eventi concreti di cui Alcibiade fu (o fu ritenuto) protagonista, né tanto meno una biografia di quest'ultimo, per cui insuperata resta quella di Jean Hatzfeld (*Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, Parigi 1940). Oggetto di questo lavoro saranno le forme di pensiero, storicamente determinate, che trovano nell'immagine di Alcibiade una loro oggettivazione.

Un'analisi di questo tipo comporta alcuni rischi, messi in luce da Edmond Lévy (1976, 4-5): il pericolo è da un lato quello di generalizzare il pensiero di un solo individuo come frutto di una riflessione condivisa dalla collettività, dall'altro

## *Introduzione*

quello di sistematizzare un pensiero in realtà molto più oscillante ed ambiguo, ed infine quello di uniformare testimonianze che appartengono a generi letterari diversi tra loro, e che presuppongono quindi un pubblico ed una modalità di fruizione differenti. Per questo motivo ogni capitolo prevederà una introduzione, che cerchi di illustrare brevemente le problematiche proprie del testo analizzato al fine di comprendere ogni autore all'interno del proprio contesto storico e letterario.

## Cap. 1: Alcibiade in Tucidide

La presente analisi si propone di delineare i caratteri dell'Alcibiade tucidideo: oggetto di indagine non saranno quindi gli aspetti storici relativi alle azioni di questo personaggio, ma gli elementi della sua rappresentazione letteraria e storica attraverso i quali Tucidide veicola tensioni ed ambiguità del complesso periodo di cui questo personaggio è in parte protagonista. La rappresentazione di Alcibiade va in effetti letta secondo due chiavi: dentro la storia e dentro le *Storie*. Da un lato egli fu infatti un personaggio che giocò un ruolo importante nelle vicende politiche e militari di Atene, e la sua rappresentazione è uno specchio di questa realtà; ma dall'altro questa rappresentazione risponde a intenti narrativi propri dell'opera di Tucidide. Tra le cause che determinarono la rovinosa sconfitta di Atene, lo storico individua infatti lucidamente il ruolo giocato dalla classe politica che succedette a Pericle: dopo la morte del grande statista che per anni aveva saputo controllare e mediare le tendenze estremiste di alcune fazioni politiche, l'equilibrio venne irrimediabilmente infranto. Il controllo dell'Assemblea ateniese fu assunto da demagoghi mossi solo da interessi personali<sup>2</sup>, e in questo contesto Alcibiade viene presentato in modo da apparire uno dei principali rappresentanti, se non addirittura un modello, di questa categoria.

Verranno quindi analizzati gli episodi delle *Storie* che costituiscono i momenti salienti della vita politica di Alcibiade. Nel corso della trattazione ho preferito seguire la traccia del racconto tucidideo, tenendo comunque conto che non necessariamente esso corrisponde alla ricostruzione più attendibile, poiché l'autore dispone i fatti secondo un proprio disegno storico. L'importanza di alcuni eventi rispetto ad altri, così come il loro susseguirsi logico, corrispondono quindi alla sua personale interpretazione, ma costituiscono comunque un punto di vista privilegiato in quanto contemporaneo ai fatti narrati, nonché, in molti casi, l'unico<sup>3</sup>.

### Alcibiade e la questione tucididea

Fin da una prima lettura degli ultimi tre libri delle *Storie*, emerge agli occhi l'importanza straordinaria che Tucidide riserva alla figura di Alcibiade.

---

<sup>2</sup> Vd. Thuc. II 65; anche l'*Athenaion Politeia* aristotelica (28.1) individua la morte di Pericle come momento di rottura nella vita politica ateniese.

<sup>3</sup> Cf. Fantasia 2003, 484-6.

Quest'ultimo è infatti protagonista di una serie di eventi determinanti per la Guerra del Peloponneso, soprattutto nell'ambito della spedizione in Sicilia, che nel racconto tucidideo costituisce un momento cardine per la comprensione globale di tutto il conflitto. Occorre tuttavia avanzare una prima riserva: la predominanza che lo storico riconosce ad Alcibiade potrebbe in realtà non essere supportata da fatti concreti. Il principale indizio di tale fraintendimento si percepisce nel racconto tucidideo della rivolta oligarchica del 411: Alcibiade, inizialmente presentato come il promotore stesso della congiura (in contrasto con il silenzio di tutte le altre fonti sul ruolo del personaggio), si allontana ben presto dai congiurati senza che a questa frattura faccia seguito alcun cambiamento nell'andamento del complotto (vd. *infra* pp. 47 ss.). Un altro elemento che ha suscitato non poche perplessità è la posizione di Alcibiade rispetto alla spedizione: in alcuni momenti egli pare indispensabile al successo dell'impresa (II 65 e VI 15), mentre altrove il suo ruolo pare assolutamente di secondo piano<sup>4</sup>; d'altro canto lo stesso Tucidide non segnala alcuna differenza nella gestione dell'impresa dopo il suo allontanamento dal campo.

Tali incongruenze hanno indotto alcuni studiosi a considerare questi passi in relazione alla più ampia questione della composizione delle *Storie* tucididee. All'origine di questo dibattito sta la constatazione di una ovvietà: Tucidide non poteva prevedere fin dall'inizio la durata quasi trentennale della guerra (V 26), né tanto meno avere percezione della sua unità; tale consapevolezza storica presuppone evidentemente uno stadio abbastanza avanzato del conflitto, se non addirittura la fine. A questo si aggiunge il problema della presenza del cosiddetto 'secondo proemio' (V 26), che farebbe presupporre una originaria suddivisione del testo, solo in un secondo momento unificato. A partire dai commentatori tedeschi di inizio Ottocento, l'opera di Tucidide è stata quindi variamente suddivisa in diverse fasi di composizione. Solo la fine della guerra avrebbe infatti permesso allo storico di avere un quadro generale di tutto il conflitto, e sulla base di questo egli avrebbe revisionato e in parte riscritto quanto redatto in precedenza<sup>5</sup>. Questa ipotesi è stata tuttavia rifiutata da quanti, pur riconoscendo un cambiamento nella comprensione del conflitto da parte dello storico, non condividono l'ipotesi di una rielaborazione successiva di materiale già in parte redatto. Questi studiosi presuppongono che i cambiamenti nell'interpretazione della guerra e nella pratica storiografica siano maturati di pari passo con la stesura

---

<sup>4</sup> Come sottolinea Gomme (1951), «no readers of books VI and VII alone would suppose that this was decisive of the fate of the expedition».

<sup>5</sup> Il problema viene posto per primo da Ullrich (1846), ha largo seguito nella critica tedesca ottocentesca, e vede come massimo esponente Schwartz (1919). Questo filone arriva tuttavia ad esaurimento, e lascia il campo alla critica anglosassone, interessata soprattutto all'esame di specifici passi e al loro collocamento cronologico in relazione al complesso delle *Storie*, vd. in particolare Gomme (1951), Westlake (1955) e Andrewes (1959). Un contributo originale quello di Canfora (1977), che individua parti di una redazione senofontea di appunti tucididei.

del testo<sup>6</sup>. Westlake (1968, 257-260) e Hornblower (1987, 146 s.), che concordano con la teoria unitaria, attribuiscono proprio ad Alcibiade un ruolo fondamentale in questo spostamento di prospettiva: a partire da un certo momento, lo storico avrebbe infatti enfatizzato il ruolo della volontà individuale a seguito di un mutamento della sua teoria sulla causalità storica, determinato proprio dall'esperienza di Alcibiade ad Atene. Tucidide avrebbe cioè posto maggiormente l'accento sulla volontà individuale dopo aver constatato come questo personaggio fosse riuscito a piegare la città – e non solo – alle proprie esigenze. All'interno di questo problema più generale l'immagine di Alcibiade costituisce quindi un aspetto controverso, che ben rispecchia le ambiguità della struttura globale del testo. Se da un lato le incongruenze sopra indicate si possono intendere come un cambiamento d'idea avvenuto in corso d'opera, dall'altro si può individuare un ulteriore indizio di una rielaborazione successiva del testo<sup>7</sup>.

La questione della rappresentazione di Alcibiade si interseca inoltre con un altro argomento della questione tucididea più generale, cioè lo statuto dei libri siciliani all'interno delle *Storie*: essi costituiscono infatti un problema per gli unitaristi in quanto, secondo alcuni studiosi, questi libri 'siciliani' (VI e VII) costituirebbero addirittura una monografia a parte<sup>8</sup>. In alcuni passi infatti Tucidide esprime una condanna generale sulla spedizione (per esempio in II 65.7 in cui lo storico rimprovera agli Ateniesi le iniziative espansionistiche intraprese dopo la morte di Pericle), mentre altrove il biasimo non va tanto alla spedizione, quanto alla sua cattiva gestione, con una probabile allusione al richiamo di Alcibiade (II 65.11). Questa duplice opinione riguardo la spedizione è stata ricondotta a diversi momenti di stesura del testo (vd. De Romilly 1947, 168-195). Si tratta tuttavia di

---

<sup>6</sup> Principale esponente di questa corrente è Meyer (1899), che data la composizione di tutta l'opera a dopo il 404. La teoria unitaria ha in effetti goduto di minore fortuna, vd. Patzer (1937) e soprattutto l'opera fondamentale di Finley (1967) che rimane tutt'oggi testo di riferimento. Per una sintetica ma esaustiva rassegna bibliografica sulla questione tucididea vd. Bianco 1992.

<sup>7</sup> Per giustificare il rilievo attribuito a questo personaggio, altri commentatori sono addirittura giunti a congetturare Alcibiade come testimone diretto dello storico: i due si sarebbero cioè conosciuti personalmente e lo storico avrebbe in parte modificato la stesura delle sue *Storie* in seguito ai racconti personali di uno dei principali protagonisti dei fatti narrati. Cf. Delebecque (1965) che, sviluppando un articolo di Brunt (1952), congetture che questo incontro fosse avvenuto in Tracia nel 408. Anche la De Romilly (1995) manifesta un'idea analoga, senza tuttavia prendere posizione in merito alla cronologia di questi incontri in relazione alla composizione delle *Storie*. Westlake (1989) confuta tale ipotesi sulla base di considerazioni storiche e narrative (per esempio lo storico pare più informato sull'attività di Alcibiade presso Tissaferne, meno su quella a Samo) e propone che Tucidide abbia piuttosto incontrato uno dei compagni di Alcibiade, fuggito insieme a lui in seguito agli scandali del 415, e giunto insieme a lui presso il satrapo persiano. Tra le persone in stretta relazione con Alcibiade e di cui abbiamo notizia che lo seguirono in Asia, Westlake ne individua quattro: il cugino Alcibiade di Fego, lo zio Assioco, Ademanto e Mantiteo (mostra forse una certa propensione per quest'ultimo).

<sup>8</sup> Cwiklinsky (1897) è il primo a considerare i libri VI e VII come una monografia a parte, seguito da molti altri, fra i quali Schwartz (1919). Una tendenza più moderata vuole questi due libri scritti separatamente, ma facenti comunque parte fin dal principio dell'insieme delle *Storie* (vd. Schadewaldt 1929).

supposizioni non avvalorate da nessun elemento, e, più in generale, ritengo che approcci di tal genere – che tentano di individuare strati diacronici nella stesura delle *Storie* sulla base di elementi controvertibili come l'interpretazione del giudizio dello storico nei confronti di Alcibiade – si rivelano metodologicamente rischiosi. Il problema della composizione delle *Storie* resta dunque aperto e, allo stato attuale, insoluto<sup>9</sup>. Resta un dato di fatto, cioè l'emergere di Alcibiade negli ultimi libri delle sue *Storie*. Gribble (1999, 194-204) ritiene che il primato di questo personaggio sia in realtà legato più ad esigenze narrative che storiche: egli costituirebbe per Tucidide un esempio della politica ateniese dopo la morte di Pericle, ma lo studioso esclude che questa importanza corrisponda ad una effettiva predominanza storica. Talvolta quindi lo storico avrebbe ricondotto ad Alcibiade fatti che nella realtà gli erano stati probabilmente estranei, e sui quali non avrebbe avuto alcuna influenza particolare. Tuttavia ritengo che, sebbene l'immagine di Alcibiade sia condizionata dalla narrazione fortemente soggettiva di Tucidide, l'importanza accordatagli dallo storico – contemporaneo ai fatti narrati – costituisca di per sé una garanzia della fama di cui egli realmente godette. Per quanto riguarda la presente analisi mi propongo di individuare i diversi aspetti della rielaborazione di Alcibiade, in relazione ai diversi contesti storico-culturali, evitando tuttavia di ricondurli ad eventuali fasi della redazione delle *Storie*.

### L'ambasceria spartana ad Atene

La prima apparizione di Alcibiade avviene nel V libro in occasione dell'ambasciata argiva ad Atene. Sin dalle prime parole con cui questo personaggio viene presentato si avverte l'ambiguità che lo accompagnerà per tutta l'opera:

V 43.2 ἀνὴρ ἡλικία μὲν ἔτι τότε ὄν νεός ὡς ἐν ἄλλῃ πόλει,  
ἀξιώματι δὲ προγόνων τιμώμενος.

«Uomo che per età sarebbe stato considerato giovane in un'altra città, ma che era onorato per la rinomanza dei suoi antenati»<sup>10</sup>.

La contraddizione rappresentata dalla sua giovane età viene solo in parte attenuata dalla fama che eredita dagli antenati; si tratta infatti di una dote doppiamente passiva: egli ne è investito non per i propri meriti, ma per nascita; inoltre la τιμή

<sup>9</sup> La De Romilly (1947, 12) ha definito la questione della genesi dell'opera «écrasante par sa bibliographie, nulle par ses résultats, la question de la genèse de l'œuvre peut donc actuellement passer pour le type même du problème vai net désespéré».

<sup>10</sup> Hatzfeld (1940, 27-28) colloca la data di nascita di Alcibiade tra il 452 e il 450 sulla base della sua partecipazione alla battaglia di Potidea (Isocr. XVI 29 e Plat. *Symp.* 219e).

di cui gode deriva dall'ὄξιωμα degli antenati, cioè dal prestigio riconosciuto sulla base del rango sociale; lo stesso Tucidide contrappone tale caratteristica all'ὄξιωσις, che assume invece il valore attivo di opinione pubblica basata sulla valutazione delle parole e delle azioni (II 37.1<sup>11</sup>). Tuttavia questa qualità costituisce la dote necessaria per i rapporti diplomatici, ed infatti è sulla base dei suoi rapporti familiari che Alcibiade orienta la propria condotta politica. Egli infatti decise paradossalmente di appoggiare l'alleanza con Argo contro la politica pro-spartana di Nicia<sup>12</sup>, poiché si ritenne disonorato dal fatto che, nonostante la prossenia ereditaria che, dopo una breve interruzione, egli aveva ripristinato con Sparta, non era stato coinvolto nelle trattative di pace<sup>13</sup>. Ritenendosi dunque implicitamente offeso da questo disinteressamento, e desideroso di far fallire l'alleanza con Sparta e di indurre invece un avvicinamento ad Argo in funzione anti-spartana, Alcibiade si mostra dunque disposto a tutto, e organizza uno stratagemma (V 45.2 μηχανᾶται). Egli riesce a persuadere gli ambasciatori spartani, giunti ad Atene per appianare le divergenze, a dichiarare di fronte all'Assemblea di non essere dotati dei pieni poteri, pur avendo già dichiarato di fronte al Consiglio di «avere pieni poteri per eliminare i motivi della discordia» (V 45.1). In questo modo, Alcibiade voleva «scacciarli da Nicia e calunniarli davanti al popolo come insinceri e come persone che non dicevano mai la medesima cosa, e fare lega con Argivi, Elei e Mantineesi» (V 45.3). Ed infatti questo avvenne, ma le trattative ateniesi con Argo vennero interrotte da un terremoto (V 45.4)<sup>14</sup>.

Da un punto di vista storico questo stratagemma suscita tuttavia qualche perplessità: Hatzfeld (1940, 89-91) ha giustamente sottolineato la difficoltà ad immaginare che degli ambasciatori spartani si fossero lasciati trarre in inganno da un giovane inesperto della vita pubblica, preferendo i suoi consigli a quelli di Nicia, il quale in più di una occasione si era dimostrato favorevole ad una intesa

---

<sup>11</sup> Per un commento su questo passo vd. Fantasia 2003, 378 che cita Loraux 1981, 190 e Musti 1995, 99-102 e 356. Vd. anche Frazier 2001.

<sup>12</sup> A seguito della mancata restituzione di Naupatto e Anfipoli, i rapporti tra Atene e Sparta si erano deteriorati. I Peloponnesiaci avevano quindi avviato una politica di alleanze, riuscendo ad avvicinare la Beozia (V 36-38), e cercavano ora un contatto con Argo. Accortosi di queste mosse, Alcibiade avrebbe dunque tentato di impedire l'alleanza tra queste Sparta ed Argo - che avrebbe messo in seria difficoltà la posizione di Atene nel Peloponneso - ed avrebbe inviato due ambasciatori privati ad Argo (V 43.3). Questi, avvalendosi delle simpatie del partito democratico, avrebbero convinto gli Argivi ad inviare un'ambasciata ufficiale ad Atene per avviare delle trattative (V 44.2). Venuti a conoscenza di ciò, anche gli Spartani inviarono ad Atene degli ambasciatori che giunsero contemporaneamente alla missione argiva (V 44.3). Su tutta la vicenda e per una dettagliata analisi storica e politica vd. Hatzfeld 1940, 83-92.

<sup>13</sup> Vd. V 43.2 ἀλλὰ καὶ φρονήματι φιλονικῶν ἠναντιοῦτο, ὅτι Λακεδαιμόνιοι διὰ Νικίου καὶ Λάχητος ἔπραξαν τὰς ἐπονδίας; la stessa motivazione viene ribadita da Alcibiade di fronte agli Spartani (VI 89.2).

<sup>14</sup> Le trattative vennero riprese e concluse successivamente (vd. V 47 in cui lo storico trascrive il trattato stipulato tra Ateniesi, Argivi, Mantineesi ed Elei; cf. *IG I<sup>2</sup> 86* che conserva parte del trattato ufficiale, con variazioni minime rispetto a Tucidide).

con Sparta. Inoltre nel 414/3 troviamo Alcibiade πάτριος ... ξένος di Endio (VIII 6.3), personaggio che va probabilmente identificato con l'ambasciatore spartano qua menzionato: la relazione tra i due difficilmente sarebbe sopravvissuta ad un tradimento del genere. Hatzfeld, sulla base di Plutarco (*Alc.* 14), ha quindi tentato di giustificare Tucidide suggerendo che i poteri di cui disponevano gli ambasciatori fossero in realtà molto limitati, e questa mancanza di disponibilità da parte degli Spartani, qualora presentata pubblicamente, avrebbe esasperato l'Assemblea ateniese. In tal caso il comportamento di Alcibiade andrebbe inteso non in senso ostile, bensì favorevole all'ambasceria. Andrewes (in *HCT IV* 53) si mostra scettico verso questa ipotesi, senza in realtà proporre altro che la possibilità che Tucidide utilizzi una versione ritoccata della vicenda «which admirably illustrated the qualities and defects of Alkibiades». Al di là della verità storica – che probabilmente Tucidide, impegnato ad analizzare il retroscena politico, finisce per fraintendere – ciò che risulta interessante è la rappresentazione che viene fornita di Alcibiade. Lo storico sottolinea infatti ben due volte (V 43.2 e 45.3) che le azioni del giovane politico erano determinate dal desiderio di opporsi a Nicia: fin da subito quindi l'immagine di Alcibiade viene costruita in contrapposizione a quella del suo avversario.

Inoltre, fin dalla sua prima entrata in scena, Alcibiade manifesta gli elementi caratteristici che ricorrono in tutte le *Storie*: egli gode cioè di uno *status* superiore all'interno della *polis*, dovuto fondamentalmente a caratteristiche individuali; confidando in questa eccezionalità, egli compie inoltre scelte politiche determinate da motivazioni esclusivamente personali e manifesta una particolare spregiudicatezza nell'agire politico.

## **La spedizione in Sicilia**

All'interno delle *Storie*, il ruolo di Alcibiade diventa determinante per la politica ateniese a partire dalla spedizione in Sicilia. In base al racconto tucidideo, egli si fa infatti promotore dell'invio di truppe in aiuto ai Segestani, che riesce a far approvare dall'Assemblea nonostante l'accesa opposizione di Nicia. La decisione viene presa dopo un lungo dibattito dettagliatamente riportato da Tucidide, durante il quale vengono tenuti tre interventi: il primo di Nicia, che cerca di dissuadere gli Ateniesi dall'invio di un aiuto in Sicilia, gesto che avrebbe segnato di fatto la fine della pace con Sparta, di cui pochi anni prima egli stesso era stato fautore (VI 9-14); nel secondo intervento Alcibiade mostra invece la necessità di inviare un contingente in aiuto agli alleati siciliani ed i presunti vantaggi che questa spedizione avrebbe comportato per Atene (VI 16-18); infine Nicia, in un ultimo disperato tentativo, cerca di spaventare gli Ateniesi con l'entità

della spedizione, ottenendo però l'effetto contrario di far incrementare i preparativi (VI 20-23).

### *Confronto tra Nicia e Alcibiade: aspetti formali*

È possibile individuare una corrispondenza abbastanza precisa tra il primo discorso di Nicia e la risposta di Alcibiade, da un punto di vista sia retorico – si avvertono cioè dei richiami tra le strutture dei due discorsi – sia contenutistico. La De Romilly (1947, 173 s.) ha perciò suddiviso ciascuno dei due discorsi in tre parti speculari tra loro<sup>15</sup>. Nella parte introduttiva Nicia giustifica il proprio intervento all'interno del dibattito sulla spedizione, e più in generale della vita politica di Atene, per il fatto di essere onorato più degli altri (προτιμᾶσθαι), e presenta la spedizione come un'azione azzardata (**1a**). Successivamente mostra gli inconvenienti che questa guerra avrebbe comportato sia nella Grecia continentale (ἐνθάδε) che in Sicilia (ἐκεῖ), ed esprime una serie di considerazioni sull'inopportunità e sui rischi reali che il riaccendersi delle ostilità con Sparta avrebbe portato ad Atene (**2a**). Infine attacca Alcibiade per il suo modo di vivere e riconduce il motivo del proprio dissenso al contrasto di fondo tra i giovani – privi di esperienza politica – e gli anziani, invitando questi ultimi a riprendere il controllo delle decisioni della città (**3a**).

Da parte sua Alcibiade prende avvio dalle accuse finali di Nicia, a cui risponde fornendo come giustificazione del proprio stile di vita e del proprio intervento nella politica ateniese elementi di prestigio individuale, quali le coregie e la partecipazione alle Olimpiadi (**1b**). Presenta quindi le possibilità di successo della spedizione in Sicilia (ἐκεῖ) ed i vantaggi che questa avrebbe portato in Grecia (ἐνθάδε) e compie una serie di considerazioni generali sull'imperialismo (**2b**). Nell'ultima parte invoca la tradizione ateniese di far deliberare giovani e anziani insieme nelle decisioni importanti per lo Stato e attacca l'ἀπραγμοσύνη di Nicia, mostrando invece come per Atene fosse più opportuno non restare inattiva (**3b**).

### *Originalità dei discorsi.*

La ripresa speculare fra questi due discorsi sembra un chiaro indizio della loro natura letteraria: Tucidide avrebbe quindi elaborato la sequenza in modo da accentuare la contrapposizione tra Alcibiade e Nicia. Il problema dunque è capire

---

<sup>15</sup> Caiani (1972) individua invece quattro sezioni, dividendo sostanzialmente in due quella che per la De Romilly è l'ultima parte.

quanto di vero ci sia in questo contrasto e rimanda perciò alla questione più generale riguardo l'autenticità dei discorsi. Occorre a questo punto introdurre un paragrafo fondamentale per comprendere il metodo osservato dallo storico:

**I 22.1** καὶ ὅσα μὲν λόγῳ εἶπον ἕκαστοι ἢ μέλλοντες πολεμήσειν ἢ ἐν αὐτῷ ἤδη ὄντες, χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι ἦν ἐμοί τε ὧν αὐτὸς ἤκουσα καὶ τοῖς ἄλλοθεν ποθεν ἐμοὶ ἀπαγγέλλουσιν· ὥς δ' ἂν ἐδόκουν ἐμοὶ ἕκαστοι περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων τὰ δέοντα μάλιτ' εἰπεῖν, ἐχομένῳ ὅτι ἐγγύτατα τῆς ζυμπάσης γνώμης τῶν ἀληθῶς λεχθέντων, οὕτως εἴρηται.

«E quanto ai discorsi che tennero gli uni e gli altri sia in procinto di fare la guerra che durante, tenere a mente le parole precise di quei discorsi era difficile tanto per me, nel caso in cui le avessi udite personalmente, quanto per quelli che me le riferivano da qualche altro posto; ma, a seconda di quanto ciascuno a mio parere avrebbe potuto dire nel modo più adatto nelle diverse situazioni successive, così si parlerà nella mia opera, ché io mi atterro il più possibile vicino al pensiero generale dei discorsi effettivamente pronunciati».

Questo brano, nel quale Tucidide presenta al lettore il metodo seguito nel ricostruire i discorsi tenuti dagli uomini politici di Atene prima delle azioni decisive e durante la guerra<sup>16</sup>, ha creato non pochi problemi di interpretazione, in quanto il periodo mostra in realtà una contraddizione interna: dopo aver dichiarato l'impossibilità a ricordare esattamente quanto espresso nei discorsi, lo storico afferma di essersi attenuto a quanto effettivamente pronunciato (τῶν ἀληθῶς λεχθέντων). La traduzione del periodo presenta dunque almeno tre punti problematici:

1. la corrispondenza del μὲν iniziale: con ὥς δ' ἂν ἐδόκουν, creando quindi una contrapposizione tra la soggettività dello stile e la storicità del contenuto (cf. Garrity 1998 e Gomme *HCT* I 141), o con il periodo successivo relativo alle azioni (cioè I 22.2 τὰ δ' ἔργα τῶν προχθέντων ἐν τῷ πολέμῳ οὐκ ἐκ τοῦ παρατυχόντος πυνηθάνομενος ἠξίωσα γράφειν, οὐδ' ὥς ἐμοὶ ἐδόκει, ἀλλ' οἷς τε αὐτὸς παρῆν καὶ παρὰ τῶν ἄλλων ὅσον δυνατὸν ἀκριβεῖα περὶ ἐκάστου ἐπεξελεθῶν), segnalando in questo modo una contrapposizione tra il metodo seguito nel ricostruire le azioni – più oggettivo – e quello seguito per i

<sup>16</sup> Così intende Canfora (1972) mentre secondo Steup (1897, 63) Tucidide si riferisce anche al periodo precedente al conflitto (435-431).

- discorsi – ricostruiti liberamente sulla base di ciò che, secondo lo storico, l'oratore aveva probabilmente pronunciato (cf. Nicolai 1992, 65).
2. il valore da attribuire a τὰ δέοντα, se relativo a ciò che era appropriato alla circostanza del discorso e all'intenzione dell'oratore (cf. Gomme *HCT* I 140, Nicolai 1992, 65 n. 59 e Hornblower 1987, 45 e 1991, 59 s.), o a ciò che, secondo Tucidide, era appropriato alla propria narrazione (cf. Macleod 1974 e Rokeah 1982).
  3. il valore di τῆς ξυμπάτης γνώμης, se vada inteso come il senso ideale a cui i discorsi dovevano aderire (cf. Egerman 1972, Canfora 1972), o il senso generale che lo storico cercava di ricostruire (cf. Gomme *HCT* I 139-148, Hornblower 1987, 45 e Nicolai 1992, 66 e n. 60).

Il problema è quindi cercare di capire se Tucidide affermi di attenersi quanto più possibile a quanto realmente pronunciato (questa la tesi sostenuta, tra gli altri, da Canfora 1972) o se piuttosto non riconosca di creare dei discorsi in base a ciò che egli aveva ritenuto più adatto alle circostanze. Nicolai (1992, 65-67) lega infatti questa dichiarazione metodologica di Tucidide a quella successiva relativa al metodo utilizzato per ricostruire τὰ ἔργα: «non sono tratti dai racconti del primo venuto né sono ricostruiti 'come a me sembrava' (οὐδ' ὡς ἐμοὶ ἐδόκει) ma sono oggetto di analisi e valutazioni accurate. L'intenzionale parallelismo, rafforzato dalla presenza di due costrutti pressoché identici, mostra che Tucidide voleva mettere in risalto che il suo intervento personale riguardava soprattutto i discorsi». In quest'ottica τὰ δέοντα finisce per indicare l'insieme delle argomentazioni che Tucidide riteneva più adatte alle circostanze, curando di non allontanarsi troppo dal senso generale (ξυμπάτης γνώμης) di ciò che era stato effettivamente pronunciato, ma che vengono rimodellate per rendere più evidente il vero pensiero dell'oratore.

Il problema a questo punto è capire quanto lo storico si sia sentito libero di intervenire nella sostanza dei suoi discorsi, sulla base di un personale criterio di verosimiglianza. Bisogna considerare infatti che, nel momento in cui venga riconosciuta una certa libertà di intervento, anche minima, diventa poi difficile definire precisamente i margini entro cui limitare tale intervento, e distinguere 'ciò che era stato realmente detto' da ciò che lo storico avrebbe ritenuto verosimile e adatto alla situazione<sup>17</sup>. L'ipotesi che Tucidide abbia cercato di attenersi il più possibile al pensiero proprio dell'oratore, intervenendo – con questo intento – sul materiale a sua disposizione con tagli, sintesi e condensazioni<sup>18</sup>, non esclude la possibilità che, così facendo, lo storico abbia,

<sup>17</sup> Garrity (1998) ipotizza per esempio che la seconda parte della frase riguardi il contesto storico del discorso, al quale Tucidide dichiarerebbe di volersi attenere.

<sup>18</sup> Cf. Ponciani 1999, secondo il quale l'accuratezza nel raccogliere le testimonianze per i discorsi sarebbe pari a quella utilizzata per gli ἔργα (*contra* Gomme *HCT* I 141).

anche involontariamente e in buona fede, modificato il contenuto dei discorsi, adeguandoli alla propria visione storica. Hornblower (1987, 45) riconosce quindi un contrasto irrisolto nel metodo dello storico tra oggettività storica e soggettività individuale, che lo porta ad utilizzare argomenti attuali e originali, ma a rielaborarli al fine di adattarli alla propria visione storica<sup>19</sup>. Tucidide avrebbe cioè utilizzato nei suoi discorsi gli argomenti che di volta in volta riteneva ‘utili’ all’argomentazione dell’oratore secondo quella che era la propria concezione storica, selezionando e modificando la realtà storica, e quindi modificando il contenuto dei discorsi. Ciò che leggiamo oggi non andrebbe dunque considerato come ciò che era stato realmente detto, ma ciò che, secondo Tucidide e la sua personale visione della storia, era più verosimile che l’oratore avesse detto (partendo in ogni caso da una base di documentazione storica). Ma al di là di qualunque valutazione generale sui discorsi, il metodo più sicuro resta quello di valutare caso per caso, poiché se è vero che in alcuni dibattiti – come per esempio in quello dei Plateesi (III 53.6) – l’attualità resta centrale, ed è quindi probabile che gli argomenti fossero realmente quelli esposti dagli oratori, in altri casi – come per esempio nell’*Epitafio* – il tono del discorso lascia aperto il sospetto che si tratti di un discorso scritto *ex post* da Tucidide, sulla base delle argomentazioni originali, che vengono comunque modificate<sup>20</sup>.

Riguardo ai discorsi in questione, il problema della loro autenticità non pare risolvibile. Infatti, se è vero che gli argomenti sono attuali e circostanziati, è anche vero che la loro ricercatezza retorica, con i richiami intertestuali, indicherebbe una rielaborazione tucididea. L’impressione che si riceve dalla loro lettura è che lo storico abbia in qualche modo rielaborato i discorsi al fine di radicalizzare le posizioni dei due protagonisti e creare una contrapposizione che riflettesse le tensioni presenti ad Atene. Nell’ottica della mia ricerca, il dato importante è dunque che Tucidide abbia creato un’immagine di Alcibiade come rappresentante di una politica imperialista aggressiva, in contrapposizione con la posizione più moderata di Nicia, esprimendo evidentemente un pensiero condivisibile dal proprio uditorio<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Lo storico nega tuttavia che questa contraddizione sia dovuta ad un difetto di Tucidide, perché è soltanto a partire da Aristotele (*Poet.* 1451a36 ss.) che i Greci prendono coscienza della distinzione tra oggettivo e soggettivo.

<sup>20</sup> Cf. Hornblower 1987, 52. A favore dell’autenticità dell’*Epitafio* cf. Fantasia 2003, 358-363, che cita numerosa bibliografia.

<sup>21</sup> La De Romilly (1947, 176 e n. 2, che cita Hatzfeld 1940, 149-158) ritiene assai probabile che questo dibattito traduca quelli che furono realmente gli argomenti presentati, che Tucidide avrebbe riordinato sulla base del proprio pensiero storico. La studiosa porta ad esempio il contrasto tra giovani ed anziani, che probabilmente costituì un argomento del confronto fra i due: nei *Demi* di Eupoli, infatti, l’attacco di Nicia ad Alcibiade si giocherebbe essenzialmente su questa caratteristica ed gli viene infatti più di una volta indicato come *μειράκιον* (fr. 104 Kassel-Austin). Tuttavia oggi l’identificazione del personaggio di Nicia è oggi del tutto respinta (vd. Telò 2007, 264), mentre si tende ad accettare nel riferimento ai *μειράκια κινούμενα* una allusione ad Alcibiade (Telò 2007, 255).

### Confronto tra Nicia e Alcibiade: contenuto

Da un punto di vista contenutistico il dibattito si articola essenzialmente intorno a due argomenti: il confronto tra lo stile di vita e l'atteggiamento politico dei due personaggi (a), e l'eventuale opportunità della spedizione (b).

(a) È lo stesso Nicia ad offrire una prima presentazione di Alcibiade (VI 12): senza nominarlo esplicitamente, egli accusa τις, ἄρχειν ἄρμενος αἰρεθεῖς ... ἄλλως τε καὶ νεώτερος ὢν ἔτι ἐς τὸ ἄρχειν (VI 12.2), ma di essere in realtà mosso solo da interessi personali<sup>22</sup>. Il suo individualismo viene dunque in qualche modo legato alla giovane età che, come abbiamo già avuto modo di notare, è tema ricorrente nella descrizione di Alcibiade (cf. V 43.2): Nicia utilizza questa caratteristica del proprio avversario per articolare una contrapposizione tra giovani e anziani, che viene trasformata in un contrasto più sostanziale tra ἐπιθυμία e πρόνοια (VI 13.1). Lo stratega esorta dunque gli anziani a riappropriarsi del diritto di prendere decisioni fidando dalla propria prudenza contro l'esuberanza incosciente dei giovani, mossi solo da impulsi passionali. La descrizione di Alcibiade si modella quindi in contrapposizione con quella di Nicia e si articola in questo caso su uno schema tipico, appunto quello delle classi di età (vd. Vattuone 1995). Tucidide sottolinea infatti gli aspetti negativi di Alcibiade legati alla sua giovinezza e alla spontaneità<sup>23</sup> e sulla base di queste caratteristiche lo storico può anticipare un motivo frequente nelle rappresentazioni successive di questo personaggio<sup>24</sup>:

**VI 15.4** φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παρανομίας ἐς τὴν δίκαιαν καὶ τῆς διανοίας ὧν καθ' ἕναστος ἐν ὅτῳ γίγνοιτο ἔπρασσαν, ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμοι καθέστασαν, καὶ δημοσία κράτιστα διαθέντι τὰ τοῦ πολέμου ἰδία ἕκαστοι τοῖς ἐπιτηδεύμασιν αὐτοῦ ἀχθεσθέντες, καὶ ἄλλοις ἐπιτρέψαντες, οὐ διὰ μακροῦ ἔσφηλαν τὴν πόλιν.

---

<sup>22</sup> Lo stesso Tucidide conferma poco dopo, attraverso un procedimento tipico del suo metodo storiografico, le motivazioni individuali che avrebbero spinto il giovane ad appoggiare la spedizione: VI 15.2 ἐνήγε δὲ προθυμώτατα τὴν στρατείαν Ἀλκιβιάδης ὁ Κλεινίου, βουλόμενος τῷ τε Νικίᾳ ἐναντιοῦσθαι, ὧν καὶ ἐς τᾶλλα διάφορος τὰ πολιτικά καὶ ὅτι αὐτοῦ διαβόλως ἐμνήσθη, καὶ μάλιστα στρατηγηαί τε ἐπιθυμῶν καὶ ἐλπίζων Σικελίαν τε δι' αὐτοῦ καὶ Καρχηδόνα λήψεσθαι καὶ τὰ ἴδια ἅμα εὐτυχῆσας χρήμασι τε καὶ δόξῃ ὠφελήσειν.

<sup>23</sup> Vd. per esempio l'uso di ἐπιθυμῶν per introdurre le motivazioni che portarono ad appoggiare la spedizione (VI 15.2).

<sup>24</sup> Si tratta infatti di un elemento che torna nella narrazione tucididea in relazione allo scandalo del 415 (VI 53.3 e 54-59, vd. *infra* p. 42), ma si trova anche altrove, per esempio negli oratori, vd. [And.] IV 24 e Isocr. XVI 37, 38.

«Giacché i più, temendo la grande eccentricità della sua persona e la grandezza delle vedute che si manifestavano successivamente in ciascuna delle imprese a cui si accingeva, gli si fecero nemici come se aspirasse alla tirannide e, adiratisi con le sue maniere per quanto riguardava il suo procedere di privato cittadino, sebbene pubblicamente avesse curato nel modo migliore le questioni relative alla guerra, ne affidarono il governo ad altri, e non tardò molto che rovinarono la città».

Come lo storico stesso riconosce, i sospetti dei concittadini non erano suscitati dalle sue azioni politiche, quanto piuttosto dalla sua ambizione (di ingrandire l'impero, ma soprattutto di migliorare la propria condizione) e dai suoi atteggiamenti παρόνομοι<sup>25</sup>. Tali comportamenti eccessivi ed individualistici rievocavano per associazione d'idee uno dei momenti più drammatici della storia ateniese, che, a quasi cento anni di distanza, suscitava ancora una paura irrazionale ed incontrollabile: le azioni del giovane ricordavano infatti, per l'individualismo di cui erano espressione, quelle dei tiranni (cf. I 17.1).

Alcibiade riprende le accuse ma, invece di contestarle o difendersi, le conferma, ribaltandole provocatoriamente a proprio favore: egli cioè giustifica il proprio intervento nella vita politica ateniese ed il proprio stile di vita in base agli stessi elementi di prestigio personale per i quali era stato attaccato da Nicia, riuscendo tuttavia a trasformarli in fattori positivi. Afferma che ciò per cui veniva accusato – riferendosi alle sue eccessive spese – costituiva in realtà motivo di vanto per lui e per la sua famiglia e che per di più aveva procurato dei vantaggi alla città (VI 16.1-3), e porta ad esempio le vittorie ottenute ad Olimpia<sup>26</sup>. Il fatto che la vittoria olimpica contribuisse ad accrescere non solo la τιμή e la δόξα del vincitore ma anche quella della sua città di origine costituisce un elemento abbastanza tipico dell'ideologia agonale<sup>27</sup>; tuttavia, in questo caso Alcibiade si appropria di tale elemento tradizionale per rivendicare una sorta di riconoscenza che la città avrebbe dovuto dimostrare nei suoi confronti e affermare ancora una volta il proprio primato. Si tratta dell'affermazione di una nuova morale,

---

<sup>25</sup> Il termine παρόνομος non indica un'azione illegale nel senso stretto del termine: ciò che spaventa gli Ateniesi non sono cioè dei reati veri e propri ma i suoi comportamenti contrari al *nomos*, cioè a quelle norme di comportamento universalmente riconosciute, e che esprimeva attraverso comportamenti eccessivi

<sup>26</sup> Sulla partecipazione di Alcibiade alle Olimpiadi del 416 (per la data vd. *infra* n. 209) vd. [And.] IV 32, Plut. *Alc.* 11,3 = Eur. *PMG* 755; cf. Hatzfeld 1940, 130-131.

<sup>27</sup> Vd. VI 16,2 οἱ γὰρ Ἕλληνας καὶ ὑπὲρ δύναμιν μείζω ἡμῶν τὴν πόλιν ἐνόμισαν τῷ ἐμῷ διαπρεπεῖ τῆς Ὀλυμπιάζε θεωρίας. Sul valore che le vittorie olimpiche assumono a livello civico vd. anche Pind. *O.* 4.11, 8.20 e *P.* 7.1-4, Lys. XIX 63. Cf. Bowra 1964, 177-8. Hornblower (2004, 259-261) mostra come lo sfoggio della ricchezza di Alcibiade si debba collocare all'interno del sistema di rappresentazioni tradizionale della classe aristocratica. Vd. anche Gentili, che studia il legame tra poeta, committente e pubblico (2006, in particolare n.43 e 186-236).

completamente incentrata sul soddisfacimento di bisogni individuali che finiscono per subordinare quelli della città<sup>28</sup>.

Grazie a questo rovesciamento Alcibiade si difende dunque dall'accusa di cercare vantaggi personali nella carica pubblica: non era stato lui ad arricchirsi ai danni della città, ma quest'ultima aveva acquistato vantaggi grazie alle sue spese personali<sup>29</sup>. Questa deformazione della morale permette ad Alcibiade di controbattere anche alle accuse di superbia che gli erano mosse, proponendo un ragionamento sofisticato, ma apparentemente convincente. Egli crea infatti un parallelo paradossale tra il destino dello sventurato che non condivide con gli altri la propria sorte infelice e il destino dei fortunati che, in base allo stesso principio, non sono tenuti a condividere i propri beni con nessuno<sup>30</sup>, in parziale contrapposizione con quanto attribuito a Pericle nel suo ultimo discorso agli Ateniesi. Lo statista aveva infatti promosso un ideale di condivisione tra il bene dell'individuo e quello della comunità, accordando tuttavia un primato a quest'ultima: quindi, mentre un uomo prospero finiva per essere trascinato dalla rovina dello Stato, lo sfortunato poteva trovare aiuto all'interno di una città ricca (II 60.3). Alcibiade si presenta dunque come un personaggio spregiudicato che persegue il proprio interesse personale senza interessarsi del bene della *polis*, disposto anche a stravolgere le norme morali tradizionali pur di raggiungere il proprio scopo.

Un'altra testimonianza di questo atteggiamento è la risposta alle accuse di Nicia riguardo la sua età, che lo avrebbe reso inadatto al ruolo di stratego nella spedizione:

**VI 17.1** καὶ ταῦτα ἢ ἐμὴ νεότης καὶ ἄνοια παρὰ φύσιν δοκοῦσα εἶναι ἐς τὴν Πελοποννησίων δύναμιν λόγοις τε πρόπουσιν ὠμίλησε καὶ ὀργῇ πίστιν παρασχομένη ἔπεισεν. καὶ νῦν μὴ πεφόβησθε αὐτήν, ἀλλ' ἕως ἐγὼ τε ἔτι ἀκμάζω μετ' αὐτῆς καὶ ὁ Νικίας εὐτυχῆς δοκεῖ εἶναι, ἀποχρήσασθε τῇ ἐκατέρου ἡμῶν ὠφελίᾳ.

<sup>28</sup> Lévy (1976, 117) sottolinea questo capovolgimento dei valori tradizionali: non è più la *τιμή* a giustificare il potere, ma è quest'ultimo a generare la *τιμή*.

<sup>29</sup> *Contra* Nicia in VI 12.2; cf. Alcibiade in VI 16.1-4 λαμπρόνομαι ε τοῖς ἰδίοις τέλει ... ὠφελῆ.

<sup>30</sup> Vd. VI 16.4. Macleod (1975) individua in realtà un salto logico nel ragionamento di Alcibiade: nella prima parte infatti πρὸς οὐδένα ... ἰσομοιρεῖ è la constatazione di un dato di fatto (lo sventurato non può condividere la propria sorte con nessuno), nella seconda parte invece μὴ ἴσον εἶναι indica una scelta (chi è fortunato non vuole essere uguale a nessun altro); ciò nonostante il discorso risulta convincente (un ragionamento simile è espresso anche da Senofonte nel *Simposio* 4.51). Per i Greci infatti la sfortuna era conseguenza di una punizione divina a seguito di qualche peccato personale o degli antenati, e la pietà non faceva quindi parte della morale tradizionale (cf. *HCT* IV 247 s.).

«E fu la mia giovinezza e la mia pazzia, che è considerata tale da superare ogni limite naturale, a trattare con discorsi adatti con le potenze del Peloponneso e a persuaderle col suo ardore che ispirava fiducia. E ora non dovete temerla, questa pazzia, ma finché io insieme ad essa sono nel colmo delle mie forze e Nicia sembra fortunato, approfittate del vantaggio che vi proviene da entrambi noi».

Alcibiade afferma infatti che è proprio grazie alla propria giovinezza che egli avrebbe ottenuto la vittoria, ed aggiunge un'altra caratteristica, solitamente negativa, ma che in questo contesto diventa un elemento positivo, cioè l'ἄνοια. Già precedentemente, parlando delle spese effettuate in favore della *polis* Alcibiade aveva definito tale il proprio comportamento (VI 16.3). L'uso volutamente sfrontato di questo termine si allontana da quello più tradizionale, nel quale si definisce in contrapposizione alla decisione presa saggiamente (vd. III 42, 48, V 111)<sup>31</sup>; in bocca ad Alcibiade invece l'ἄνοια, unitamente alla giovinezza, viene considerata utile al successo e tale da renderlo degno della fiducia dei concittadini. Il tono appare provocatorio e anche il riferimento all'εὐτυχία di Nicia assume un valore paradossale e quasi sarcastico<sup>32</sup>. Si tratta infatti di un elemento abbastanza tipico di questo personaggio (V 16.1 e VII 77.2), insieme all'εὐκέρεια<sup>33</sup>; tuttavia in questo contesto assume un tono quasi canzonatorio, e Macleod (1975) avverte come un'allusione maliziosa alla presunta mancanza di altre qualità (militari o non) dell'avversario. Forse proprio a causa di questo tono provocatorio, Nicia nella sua risposta respinge l'εὐτυχία come elemento utile per il successo della spedizione (VI 23.3). D'altro canto lo stesso Alcibiade riconosce il carattere effimero di questa caratteristica<sup>34</sup>.

Il tema della giovinezza viene infine ripreso alla fine del proprio intervento da Alcibiade: per Nicia il contrasto giovani/vecchi si riconduceva all'antinomia desiderio/premeditazione (VI 13.1), mentre Alcibiade stravolge il ragionamento spostando la contrapposizione tra τὸ πάνυ ἀκριβές (che indica la precisione, caratteristica tipica degli anziani, cf. Aristot. *Rhet* 1390a 15) e τό φασῶλον (con riferimento al comportamento irresponsabile dei giovani), tra cui pone come terzo elemento una via di mezzo (τὸ μέσον) come la soluzione migliore (VI 18.6),

<sup>31</sup> Vd. inoltre VI 89, in cui Alcibiade definisce tale la democrazia, cf. *infra* p. 44.

<sup>32</sup> Vd. VI 17.1. La Luppino Manes (2003, 246 s.) mostra in quali termini la gioventù e la fortuna, argomenti solitamente dibattuti, in questo caso siano considerati come valori positivi.

<sup>33</sup> Cf. Sordi 1991, 34 e più diffusamente Prandi 1978, che analizza «i presupposti e i metodi impiegati da Nicia per costruire e garantire la fama della propria εὐτυχία e studiare attraverso la reazione dell'opinione pubblica l'esito di questo tentativo di utilizzare politicamente la fortuna».

<sup>34</sup> Come conferma l'uso della sintassi, vd. ἕως ... ἔτι. Cf. Macleod (1975) in contrasto con Gomme (in *HCT* IV 249), secondo il quale εὐτυχία deve avere un senso costante.

snaturando in questo modo la contrapposizione creata da Nicia<sup>35</sup>. È stato mostrato come quella di Alcibiade possa essere intesa come una possibile risposta ad un aspetto della crisi di fine V secolo, cioè la frattura avvenuta tra giovani e vecchi, percepita come una delle cause nascoste della disfatta finale di Atene. Attraverso un parallelo con il discorso di Cleone (III 37,1-3), in cui veniva promossa l'unione tra ἀμαθία e σωφροσύνη, Vattuone (1995) mostra infatti come Tucidide veda nell'unione tra le diverse classi d'età – che corrispondono alle classi politiche – una possibile soluzione alla crisi; questa unione viene qua auspicata anche da Alcibiade, e forse proprio da questa proposta deriva il giudizio non del tutto negativo sul giovane e quello non del tutto positivo su Nicia.

Alcibiade ribalta a tal punto le accuse mossegli dall'avversario da concludere il proprio intervento con un'implicita accusa di illegalità:

**VI 18.7** καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀσφαλέστατα τούτους οἰκεῖν οἱ  
ἀν τοῖς παροῦσιν ἤθεσι καὶ νόμοις, ἦν καὶ χεῖρω ἤ, ἤκιστα  
διαφόρως πολιτεύουσιν.

«(Sono deciso a credere) che nel modo più sicuro vivono quegli uomini che da cittadini meno si discostano dalle consuetudini e dalle leggi dei loro tempi, anche se meno buone».

Il richiamo ai costumi e alle leggi si riferisce infatti all'abitudine ateniese della guerra preventiva appena evocata (VI 18.6): attraverso quest'ultimo espediente retorico, Alcibiade suggerirebbe dunque che Nicia, promuovendo una politica pacifista, non rispetti la legge tradizionale di Atene che privilegiava la guerra rispetto alla tranquillità.

Alcibiade agisce quindi in base ad una scala di valori morali capovolta (rispetto a quella offerta da Pericle), che vede al primo posto il proprio bene individuale, e solo dopo l'interesse dei propri concittadini. Egli si presenta perciò come il principale rappresentante della nuova classe politica ateniese, di cui Tucidide dà una descrizione impietosa: dopo Pericle, infatti, la politica ateniese sarebbe stata dominata esclusivamente da individui senza scrupoli mossi solo dal desiderio della προετασία τοῦ δήμου<sup>36</sup>. Alcibiade costituisce una sorta di

---

<sup>35</sup> Macleod (1975) mostra come Tucidide compia uno scarto logico in questo ragionamento: nel discorso di Nicia a contrapporsi erano delle qualità individuali, mentre Alcibiade sposta il ragionamento sulle classi sociali.

<sup>36</sup> Vd. II 65.10. Gribble (1999, 169-175) – che analizza le modalità attraverso cui Alcibiade viene collocato all'interno di questo processo, che concede enfasi sempre maggiore all'individuo – individua da un lato alcune affermazioni esplicite del narratore (per esempio II 65, VI 1 e VIII 86) dall'altro la presentazione generale e la caratterizzazione del personaggio. Le caratteristiche di nuova classe politica vengono attentamente delineate nello studio di Connor (1971, soprattutto da

modello di questo modo di fare politica, poiché manifesta un atteggiamento individualista – che determina uno stravolgimento dell’etica tradizionale – giustificato sulla base della propria eccezionalità. Al tempo stesso quindi Alcibiade si eleva al di sopra di questi demagoghi proprio grazie alla sua eccezionalità (che deriva dalla discendenza e dall’età) che basta a giustificare il suo comportamento arrogante e provocatorio nei confronti della comunità dei concittadini, spingendolo al soddisfacimento di ambizioni personali. Questa rappresentazione giustifica quindi il richiamo tucidideo al comportamento tirannico che, alla luce degli avvenimenti successivi, non appare privo di malizia.

**(b)** Lo scopo ufficiale del dibattito non è tuttavia valutare Alcibiade e Nicia come strateghi, ma prendere una decisione riguardo l’opportunità o meno della spedizione in Sicilia. Nel corso dei suoi due interventi, Nicia mostra quali fossero i rischi concreti della spedizione<sup>37</sup> ed esprime il proprio progetto di politica estera, improntato ad un ideale di tranquillità e di consolidamento dell’impero attuale (VI 10.5). Le idee espresse da Nicia sono dunque quelle della classe oligarchica della città, che puntava a conservare quanto già in possesso, attuando una politica prudente e conservatrice (cf. Hatzfeld 1940, 77 e 152). Secondo il vecchio politico, poteva a buon diritto definirsi un buon cittadino colui che, con il proprio successo, recava vantaggio alla città:

**VI 9.2** νομίζων ὁμοίως ἀγαθὸν πολίτην εἶναι ὃς ἂν καὶ τοῦ σώματός τι καὶ τῆς οὐσίας προνοῆται· μάλιστα γὰρ ἂν ὁ τοιοῦτος καὶ τὰ τῆς πόλεως δι’ ἑαυτὸν βούλοιτο ὀρθοῦσθαι.

«(Non temo per la mia incolumità personale) sebbene io pensi che sia ugualmente buon cittadino anche chi si piglia cura del suo corpo e delle sue sostanze, dato che costui vorrà che per causa sua anche gli affari della città vadano bene».

Attraverso queste parole Nicia suggerisce di adeguarsi ad un ideale di vita tranquilla, centrato sulla cura dei propri affari, ed esorta quindi all’immobilismo politico e a rifiutare quelle alleanze che non procuravano alcun vantaggio immediato ad Atene (VI 13.2). Il pensiero dello stratego non si allontana molto da

---

p. 151), tuttavia vd. le precisazioni di Claude Mossé (1995), secondo la quale il cambiamento non si ha tanto in senso sociale, quanto di competenze specifiche.

<sup>37</sup> Lo studio della De Romilly (1947, 177 s.) evidenzia il fatto che tutte le previsioni di Nicia sulla catastrofe siciliana si sarebbero realizzate, ed anzi esse costituiscono una sorta di struttura narrativa per un’analisi della catastrofe attraverso le testimonianze che lo storico riporta: Nicia prevede infatti i problemi che gli Ateniesi avrebbero incontrato nel convincere i Siciliani a passare dalla loro parte (VI 21.1 cf. 33.4-5 e 37.2), gli ostacoli per la conquista delle città siciliane (21.2 cf. 33.5 e 22 cf. 33.5), la difficoltà di far pervenire i rifornimenti a causa della lontananza dalla madre patria (21.1 cf. 31.7) e le conseguenze catastrofiche della eventuale sconfitta in territorio nemico.

quello dell'ἀπραγμοσύνη che Pericle aveva definito non adatto ad una città come Atene<sup>38</sup> (vd. *infra* pp. 32 ss.), ma trova comunque delle giustificazioni di carattere strategico. Da parte sua Alcibiade, che pure agiva mosso solo da interessi privati, presenta invece la situazione siciliana come favorevole ad una spedizione ateniese<sup>39</sup> ed incita gli Ateniesi ad adottare un atteggiamento politico aggressivo. Egli afferma, in evidente polemica con Nicia, che Atene aveva creato il proprio impero portando aiuto a chiunque glielo avesse chiesto (VI 18.2)<sup>40</sup>, legittimando con questa sorta di diritto consuetudinario l'intervento in Sicilia. Inoltre afferma il principio della guerra preventiva: per Atene si poneva infatti l'alternativa tra il governare e l'essere governata<sup>41</sup>; per questo motivo l'atteggiamento passivo di cui Nicia si era fatto portavoce viene completamente contestato e ritenuto anzi causa di completa rovina per la città (VI 18.6-7)<sup>42</sup>.

A questo punto, la disputa sulla politica estera ateniese, sulla funzione e sulla natura dell'imperialismo, sollecita un ampliamento della riflessione che includa le idee espresse da colui che fu il rappresentante ed il portavoce di questa ideologia durante il periodo di massima espansione di Atene, cioè Pericle. Non è solo il suo ruolo istituzionale a giustificare questo confronto, ma anche il rapporto che lo legava ad Alcibiade: cugino della madre, ne divenne infatti il tutore alla morte del padre Clinia<sup>43</sup>.

### *Confronto tra Alcibiade e Pericle*

I discorsi politici di Pericle costituiscono una delle migliori espressioni dell'ideologia di quell'Atene democratica e imperialista della seconda metà del V

---

<sup>38</sup> Vd. II 63.2-3, cf. VI 18.7 In realtà il ragionamento di Pericle è più sottile: l'ideale di tranquillità non è rifiutato del tutto, ma viene ritenuta adatto per le città soggette. Il termine ἀπραγμοσύνη ha un valore ambiguo nel V secolo, e Fantasia (2003, 472) esprime l'ipotesi che sia stata proprio l'esperienza ateniese a dare un significato negativo di ozio e disimpegno, in contrapposizione con l'attivismo imperialista, determinato dal bisogno di conservare l'ἀρχή.

<sup>39</sup> Già lo stesso Tucidide esprimeva dei dubbi sull'effettiva conoscenza della situazione siciliana (VI 1); per una valutazione moderna della questione vd. Smith 2004.

<sup>40</sup> Tucidide mostra di credere effettivamente a questa versione dei fatti, e non è da escludere che questa fosse effettivamente la versione ufficiale, cf. Thuc. I 75.2-3 (vd. Asheri 1997).

<sup>41</sup> Vd. VI 18.3 ἀλλ' ἀνάγκη, ἐπειδήπερ ἐν τῷδε καθέσταμεν, τοῖς μὲν ἐπιβουλεύειν, τοὺς δὲ μὴ ἀνιέναι, διὰ τὸ ἀρχθῆναι ἂν ὑφ' ἐτέρων αὐτοῖς κίνδυνον εἶναι, εἰ μὴ αὐτοὶ ἄλλων ἄρχομεν.

<sup>42</sup> Uno studio lessicale effettuato da Caiani (1972) rivela l'incomprensione di fondo fra le due posizioni, dovuta ad un cambiamento nell'orizzonte di riferimento etico: la posizione di Alcibiade supera infatti il sistema di valori di Nicia, e i due finiscono per parlare due lingue diverse e non capirsi.

<sup>43</sup> Vd. Plat. *Prot.* 320a, *Alc.* 122b; Plut. *Alc.* 1, 104. Cf. Hatzfeld 1940, 28-32.

secolo di cui questi era stato per lungo tempo il capo<sup>44</sup>. Il confronto tra questi discorsi e quelli di Alcibiade lascia dunque emergere punti di contatto e altri di divergenza sia per quanto riguarda la condotta individuale dell'uomo politico, sia per quanto riguarda il concetto di imperialismo, mostrando come il giovane parta da posizioni vicine a quelle del suo tutore, ma finisca poi per oltrepassarle. Diversi studiosi hanno messo in evidenza una ripresa puntuale (e quindi letteraria) degli stessi elementi di pensiero nei discorsi di Pericle e in quelli di Alcibiade<sup>45</sup>, ma la De Romilly mette in guardia dalla tendenza diffusa a considerare queste concordanze come riferimenti intenzionali tra i discorsi, riconoscendovi piuttosto un'omogeneità di pensiero dovuta ad una prossimità di date di composizione, e riconduce quindi la questione al problema della redazione delle *Storie*<sup>46</sup>. Tuttavia, come abbiamo già visto, considerazioni che cerchino di individuare una ipotetica data di composizione delle diverse parti del testo non portano ad alcun risultato utile; ritengo piuttosto che le analogie e le differenze tra elementi della rappresentazione di entrambi questi personaggi siano indizio utile per comprendere la funzione che Tucidide attribuì loro all'interno della propria interpretazione dei fatti.

In questo confronto tra l'immagine di Pericle e quella di Alcibiade che emerge dai rispettivi discorsi ho ritenuto utile inserire anche la valutazione che Tucidide esprime sul grande politico ateniese dopo la sua morte (II 65), in quanto contribuisce a delineare l'ideologia da cui Alcibiade si distacca.

### *Comportamento dell'uomo politico*

All'interno delle *Storie* tucididee Pericle rappresenta l'ideale del cittadino dell'Atene democratica della metà del V secolo, il quale dedica tutto se stesso al bene della città. Egli incarna infatti una serie di qualità che avevano fatto sì che gli Ateniesi gli affidassero il governo della città allo scoppio della guerra. Egli stesso, nell'*Epitafio*, si definisce φιλόπολις e superiore al denaro (II 60.5); era inoltre ritenuto ᾄξειος di occuparsi della città (II 65.4), che aveva retto μετρώως, aveva mantenuta sicura e aveva resa la più grande in pace, mentre in tempo di guerra era

---

<sup>44</sup> Sono tre i discorsi di Pericle nelle *Storie*: un primo in cui espone la strategia militare che Atene avrebbe dovuto seguire nella guerra contro Sparta (I 140-144); l'*Epitafio* per i caduti durante il primo anno di guerra (II 40-44); un ultimo discorso, in cui giustificava il proprio comportamento davanti agli Ateniesi (II 60-64). Torna il problema dell'autenticità di questi discorsi, ma resta valida la considerazione fatta precedentemente (pp. 17 ss.), cioè che, per lo scopo della mia analisi, ciò che conta è che Tucidide abbia ritenuto questi discorsi adatti alla circostanza e all'oratore.

<sup>45</sup> Vd. per esempio Macleod (1975), che analizza il discorso di Alcibiade confrontandolo con i discorsi di Pericle e di Nicia.

<sup>46</sup> Vd. De Romilly (1947, 182 s.), che confronta il discorso di Alcibiade solo con l'ultimo discorso tenuto da Pericle (II 60-64).

stato in grado di prevedere la gravità della situazione, dimostrando in ogni campo la propria competenza politica (II 65.5). Grazie dunque all'autorità che scaturiva dal prestigio personale di cui godeva, dall'intelligenza e dall'incorruttibilità aveva potuto tenere la massa sotto controllo, guidando e controllando i suoi eccessi (II 65.8). Tucidide osserva infine che, finché Pericle fu in vita, Atene si poté considerare di nome una democrazia, ma fu di fatto una sorta di principato:

**II 65.9** ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

«Vi era così ad Atene una democrazia, ma di fatto il potere era affidato al primo cittadino».

Questa affermazione, che esprime la tensione esistente tra le istituzioni democratiche di Atene e l'innegabile supremazia esercitata da Pericle, non deve tuttavia essere eccessivamente enfatizzata. Infatti, questa sorta di principato rispecchiava una situazione che si era venuta a creare, e che era accettata nel sistema democratico, ma non era stata istituzionalizzata (vd. Fantasia 2003, 32 e 499 s): ciò che aveva reso questa situazione accettabile era il fatto che il prestigio di Pericle derivava – oltre che dalle qualità sopra menzionate, cioè intelligenza e incorruttibilità – dal primato che egli stesso accordava a τὰ κοινά rispetto a τὰ ἴδια, e per questo motivo il suo ruolo di guida del popolo poteva essere integrato all'interno del sistema democratico<sup>47</sup>.

L'*Epitafio* esprime in modo efficace il primato del bene collettivo sulla felicità individuale, che si concretizza con il sacrificio dei soldati ateniesi per il bene della patria (II 44-6). Per enfatizzare il legame reciproco esistente tra τὰ κοινά e τὰ ἴδια, Pericle introduce infatti il confronto con il tema della *belle mort*: felice è solo chi muore in modo decoroso (II 44.1 τῆς εὐπρεπεστάτης ... τελευτῆς), ed è evidente che non vi può essere morte più decorosa di quella per la patria<sup>48</sup>. Città e cittadino diventano quindi inseparabili e indispensabili l'uno all'altra, e questo legame viene esemplificato attraverso due metafore che pongono l'accento proprio sull'aspetto della reciprocità:

**II 43.1** τοὺς δὲ λοιποὺς χρὴ ἀσφαλετέραν μὲν εὔχεσθαι, ἀτολμοτέραν δὲ μηδὲν ἀξιοῦν τὴν ἐς τοὺς πολεμίους διάνοιαν ἔχειν, κκοποῦντας μὴ λόγῳ μόνῳ τὴν ὠφελίαν, ἣν ἂν τις πρὸς οὐδὲν χεῖρον αὐτοὺς ὑμᾶς εἰδόμενος, μηδὲν, ἀλλὰ τὴν ἀποφασίαν.

<sup>47</sup> Non bisogna inoltre ricordare che Pericle venne eletto stratego per quindici anni (vd. Plut. *Per.* 16.3) e questa nomina costituisce un riconoscimento formale del suo primato all'interno della città.

<sup>48</sup> Un precedente letterario per un uso simile del tema della *belle mort* in ambito civico è presente in Erodoto (I 30.4): si tratta dell'episodio di Tello l'Ateniese, e contiene un riferimento ai figli dei caduti e alla morte gloriosa ottenuta combattendo per la patria.

λέγων ὅσα ἐν τῷ τοῦς πολεμίους ἀμύνεσθαι ἀγαθὰ ἔνεστιν, ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ' ἡμέραν ἔργῳ θεωμένους καὶ ἐῤαϭὰς γιγνομένους αὐτῆς, καὶ ὅταν ὑμῖν μεγάλη δόξη εἶναι, ἐνθυμουμένους ὅτι τολμῶντες καὶ γιγνώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυνόμενοι ἄνδρες αὐτὰ ἐκτήσαντο, καὶ ὁπότε καὶ πείρα του σφαλεῖεν, οὐκ οὖν καὶ τὴν πόλιν γε τῆς σφετέρως ἀρετῆς ἀξιοῦντες στερίσκειν, κάλλιστον δὲ εἶῤα νον αὐτῇ προϊέμενοι.

«I superstiti debbono invece invocare di avere contro i nemici un piano dall'esito più che sicuro, ma non debbono volerne uno meno audace, vedendo il vantaggio non solo a parole (ad esempio, se uno si dilungasse a parlare di questo vantaggio a voi che lo conoscete non meno di me, mostrando tutto quello che c'è di bello nel respingere i nemici), ma piuttosto ammirando nell'attività giornaliera la potenza di questa città e divenendone amanti. E quando essa vi sembrerà grande, considerate che con l'audacia, col pretendere i necessari provvedimenti e, nell'agire, col lasciarsi guidare dall'onore, degli eroi conquisteranno tale potenza, e che se anche talvolta fallirono nel loro tentativo, non per questo ritennero giusto privare la città del loro valore, ma elargirono ad essa i migliori servizi».

Il rapporto tra cittadino e città viene quindi paragonato ad un rapporto erotico (ἔρωϭὰς) o conviviale (κάλλιστον ... ἔρωνον). Per comprendere il peso di queste due metafore, ritengo utile un breve approfondimento sulla natura delle realtà culturali evocate:

- Il termine ἔρωϭ, che indica normalmente il desiderio amoroso come forza invincibile (vd. Calame 1996, 23 s.), in Tucidide viene utilizzato solitamente per indicare una passione malsana che porta a gesti avventati<sup>49</sup>. In questo caso Fantasia (2003, 411) giustifica l'uso di un termine così forte con la straordinarietà dell'oggetto di questa passione, Atene, che era ampiamente in grado di ricompensare una tale dedizione; l'espressione doveva comunque risultare audace all'orecchio dell'uditorio<sup>50</sup>.
- L'ἔρωνον assume nel tempo valori diversi, ma si riferisce sostanzialmente ad una pratica sociale di tipo conviviale, che metteva l'accento sull'idea di reciprocità e di dono gratuito e che creava legami sociali<sup>51</sup>. Questa metafora<sup>52</sup>

<sup>49</sup> Ad esempio per la spedizione in Sicilia (VI 24.3) e l'assassinio di Ipparco (VI 54.2).

<sup>50</sup> Fantasia ritiene inoltre che potrebbe trattarsi di una metafora autenticamente periclea.

<sup>51</sup> Vd. Gernet 1954, 191-196; Longo 1987; Schmitt Pantel 1992, 56s. Un'ampia documentazione sull'ἔρωνον è raccolta da Vonderling 1961.

pone dunque l'accento sul carattere collettivo e liberale, ed in questo senso va inteso il parallelo con il sacrificio della propria della vita per la salvezza della città: si tratta infatti di un'offerta collettiva e gratuita fatta alla città, la quale da parte sua ricambiava con la gloria e l'encomio che serbava ai propri cittadini morti per la patria<sup>53</sup>.

Nell'ultimo discorso pronunciato davanti agli Ateniesi, infine, Pericle torna ancora sull'argomento della propria totale dedizione alla causa comune, esprimendo l'idea che il benessere individuale dipendesse dal benessere della *polis* (II 60.2-3 cf. 61.4). Il cittadino ha dunque una funzione attiva nella *polis*, ne è al tempo stesso dipendente, e la città costituisce a sua volta l'orizzonte di riferimento in ogni azione<sup>54</sup>.

Alcibiade manifesta invece una visione antitetica del rapporto tra città e individuo: al primo posto della scala di valori egli pone infatti il soddisfacimento di desideri personali. Il primato dell'individuo sulla comunità dei concittadini si manifesta fin dalle prime battute: nel giustificare il proprio intervento nella politica ateniese Alcibiade si avvale di elementi di prestigio personale come le coregie e l'allestimento dei carri da corsa alle Olimpiadi, mentre la considerazione di cui la città finiva per godere costituisce un aspetto secondario e dipendente (VI 16.1-3). Queste affermazioni richiamano in qualche modo le parole di Nicia il quale, in modo meno egoistico, aveva affermato che il successo individuale non poteva che arrecare vantaggio alla città (VI 9.2), giustificando con queste parole la cura dei propri interessi. Anche Nicia manifesta dunque un attaccamento verso τὰ ἴδια, atteggiamento che Tucidide prevede rovinoso per la città (II 65), ma il tono è assai meno deciso e superbo di quello usato da Alcibiade, ed è indicativo che Nicia senta il bisogno di trovare una giustificazione al proprio comportamento<sup>55</sup>. Alcibiade invece, come abbiamo visto, afferma la propria superiorità sulla base di due qualità anomale, cioè l'ἄνοια e la νεότης (vd. *supra* p. 23); egli affida cioè la vittoria (personale e di Atene) a delle caratteristiche individuali e temporanee (VI 17.1). La vittoria non è quindi quella collettiva ottenuta grazie al sacrificio eroico della comunità dei πολῖται – celebrata nell'*Epitafio* di Pericle (II 35.1) – ma è un successo personale, ottenuto grazie alle qualità individuali dei comandanti.

Tra l'ideologia periclea, centrata sulla cura degli interessi della *polis*, e quella di Alcibiade, imperniata sull'interesse personale, si è dunque verificato un

---

<sup>52</sup> Che compare anche in altri contesti metaforici in cui il referente concreto è la partecipazione alla vita democratica di Atene (vd. Aristoph. *Lys.* 648-55, rappresentata nel 411).

<sup>53</sup> «La città, che ha ricevuto l'offerta collettiva delle vite dei combattenti, restituisce a ciascuno di essi, singolarmente, un controvalore maggiorato, che sarà la 'gloria immortale', il *kleos*, assicurato dall'encomio» (Longo 1987, cf. Longo 2000, 21).

<sup>54</sup> Si tratta di un tema ricorrente, vd. per esempio Eur. *Heracl.* 503-34, Soph. *Ant.* 184-190, Hdt. I 30.4.

<sup>55</sup> Cf. Frazier 2001.

mutamento radicale nella concezione dell'individuo; per questo motivo, anche quando vengono affrontati argomenti comuni, il risultato è antitetico. Entrambi per esempio esprimono una riflessione sul fatto che l'odio provocato mentre si è in vita si trasforma spesso in ammirazione una volta morti<sup>56</sup>: tuttavia nel caso di Pericle l'incomprensione è determinata dall'ignoranza da parte della folla, che non comprende le azioni dell'uomo politico, mentre al morto vengono riconosciuti i meriti di aver preso sagge decisioni, che gli garantiscono così gloria imperitura; per Alcibiade invece l'odio dei vivi pare dettato solo dall'invidia per la fortuna e la λαμπρότης<sup>57</sup>, entrambi elementi che scompaiono una volta morti.

Ma è soprattutto nell'ideologia imperialista che queste differenti impostazioni danno esito a riflessioni contrastanti fra loro.

### *L'imperialismo ateniese*

Alcibiade e Pericle esprimono delle idee sull'imperialismo ateniese inizialmente molto simili, tali da indurre la De Romilly (1947, 210-12 cf. Gomme 1951, Macleod 1975) a parlare di assoluta omogeneità di pensiero. Entrambi attribuiscono l'origine dell'impero ateniese alle grandi battaglie dei loro antenati contro i Persiani (vd. II 62.3 cf. VI 17.7, 18.6); inoltre individuano come causa dei loro sforzi bellici il desiderio 'altruistico' di recare aiuto agli alleati, così da guadagnarne la riconoscenza (e renderli, di fatto, sudditi)<sup>58</sup>. Essi esprimono delle considerazioni analoghe anche sugli aspetti pratici del loro dominio, basato essenzialmente sulla potenza della flotta<sup>59</sup>, che permetteva loro di trascurare i rischi derivati da un'invasione del territorio attico (II 62.3 cf. VI 17.8). Entrambi inoltre rifiutano uno stile di vita ozioso ed esaltano l'attivismo politico e militare di Atene, motivato dal bisogno di mantenere un impero tanto vasto: in questo senso, quindi, le parole di Alcibiade confermano la politica imperialistica di Pericle contro quella espressa da Nicia che si può associare all'idea di ἀπραγμοσύνη. Le tensioni interne alla città si trovano dunque polarizzate intorno a questi due atteggiamenti: da un lato un modello di vita contrassegnato dalla ricerca del quieto vivere e dalla cura degli interessi privati, espresso da Nicia (VI 9.2); dall'altro l'attivismo politico e militare che per Pericle è motivato dalla devozione alla *polis*, mentre per Alcibiade dal soddisfacimento di interessi

---

<sup>56</sup> Vd. II 64.5, cf. VI 16.5. La De Romilly (1947, 219) vede in VI 16.5 un richiamo anche a II 45.1.

<sup>57</sup> Vd. VI 16.5. Alcibiade con τοῖς ὁμοίοις si riferisce a Nicia (cf. VI 17.1), con l'intento forse di insinuare il sospetto che le parole del suo avversario fossero dettate solo dall'invidia.

<sup>58</sup> Vd. VI 18.1-2, che si ispira a II 40.4. Cf. Isocr. IV 52 e 80.

<sup>59</sup> Vd. I 141.3-4 (ed in generale tutto il piano militare di difesa espresso nel primo discorso di Pericle, I 140-144) e II 65.7; cf. VI 17.7; lo stesso pensiero viene espresso riguardo alla prima spedizione in Sicilia (III 115.4).

privati<sup>60</sup>. L'abilità di Pericle consistette dunque nel riuscire a conciliare insieme prudenza e audacia (II 65.9) e nel presentare questo come una dimostrazione del potere della città (I 143-4, II 63-4).

Cominciano dunque a profilarsi le differenze tra l'atteggiamento di Pericle e quello di Alcibiade, che si manifestano in modo ancora più evidente quando, a queste considerazioni di carattere pratico, si aggiungono delle riflessioni più generali sull'impero e sulla sua ineluttabilità. Entrambi concordano nel riconoscere che per Atene l'alternativa fosse governare o essere governata, e questa riflessione costituisce il presupposto pratico per l'impero<sup>61</sup>; a questo punto però emergono delle divergenze sostanziali: Pericle infatti mette in guardia dai rischi di una guerra di attacco, poiché obiettivo di Atene doveva essere la conservazione e il rafforzamento dell'impero, e per questo rifiuta ogni progetto di ampliamento<sup>62</sup>; Alcibiade porta invece l'imperialismo ateniese al suo limite estremo, presentando un progetto espansionistico senza pari<sup>63</sup>. La differenza fondamentale tra questi due atteggiamenti consiste nel tentativo di Pericle di trovare una giustificazione morale all'impero. Lo statista infatti riconosce l'ingiustizia intrinseca nel concetto stesso di imperialismo ateniese (che definisce infatti simile ad una tirannia vd. II 63.2)<sup>64</sup>, ma cerca un'attenuante – seppur debole – nella straordinarietà di Atene, che costituisce un esempio per tutta la Grecia<sup>65</sup>, e nella superiorità degli Ateniesi (II 62.4); nel discorso di Alcibiade manca invece ogni pretesto morale alla sua politica imperialistica aggressiva, che appoggia solo in vista dei vantaggi che questo può procurargli<sup>66</sup>. In questo modo l'imperialismo

---

<sup>60</sup> Cf. Fantasia 2003, 459: si tratta ovviamente di una semplificazione retorica.

<sup>61</sup> Vd. Pericle in I 140.5-141.1, II 61.1, II 63.2, con il quale concorda Alcibiade in VI 18.3 (cf. anche Nicia VI 9.2).

<sup>62</sup> Vd. I 144.1, I 120.3-4, II 13.2, II 61.1, II 65.7, e VI 11.1 (Nicia), *contra* VI 86.3 (Alcibiade).

<sup>63</sup> Il progetto viene brevemente esposto da Tucidide prima della partenza della spedizione (VI 15.2) e confermato dallo stesso Alcibiade nel discorso tenuto di fronte all'assemblea degli Spartani (VI 90 cf. *infra* p. 46).

<sup>64</sup> Nel discorso dei Corinzi e in quello di Ermocrate ai Siracusani lo stesso concetto di città-tiranna si trova sempre connesso al riconoscimento di ineluttabilità, che fornisce in qualche modo una giustificazione (I 124.3 e VI 85.1). D'altra parte Giorgini (1993, 231) sottolinea che Pericle aveva introdotto questa idea con la congiunzione *ὥς* che limitava ad un campo ancora ideale la metafora; due anni più tardi Cleone elimina ogni indugio e riconosce la 'tirannicità' del potere di Atene (III 37.2).

<sup>65</sup> Vd. II 41.1: λέγω τήν τε πᾶσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι. Tuttavia Hornblower (1991-1996 I 308) mette in guardia dal rischio di sovra-interpretare: questa immagine, che ebbe molta fortuna nel IV secolo (vd. Isocr. IV 50 e Plat. *Prot.* 337d), va intesa in senso esclusivamente politico, le città della Grecia dovrebbero cioè rifarsi all'esempio politico della democrazia ateniese, idea già espressa in II 37.1, in cui i νόμοι di Atene sono definiti παρὰδειγμα per gli altri (cf. Harding 1986 e Fantasia 2003, 298).

<sup>66</sup> Vd. VI 18.3. Macleod (1975) pone l'accento sulle differenze tra l'obiettivo pericleo di non rinunciare, e quello di Alcibiade, di non avere limiti: quello che per il primo era una constatazione di fatto, per il secondo diventa una legge. Lo studioso individua come causa di questa contrapposizione lo slittamento della riflessione sull'ἡγεσία dall'ambito dell'amministrazione interna della città a quello della politica estera, che porta come conseguenza l'obbligo per Atene ad ingrandirsi. Questa concezione di imperialismo comportava infatti il rischio di venire attaccata non

ateniese perde ogni giustificazione morale e diventa pura espressione della legge del più forte.

Attraverso questa contrapposizione tra gli atteggiamenti politici di Pericle, di Alcibiade e di Nicia, Tucidide esprime, semplificandole, tensioni intrinseche all'idea stessa di imperialismo: Nicia manifesta una posizione prudente ed attendista, che rifiuta la guerra d'attacco e privilegia la cura degli interessi privati; Alcibiade difende invece una posizione più aggressiva e interventista; Pericle era stato invece il sostenitore dell'unica posizione accettabile, intermedia tra le due, che cercava delle giustificazioni ad un comportamento riconosciuto moralmente ingiusto<sup>67</sup>. Sulla base di questa immagine, che incarna gli eccessi dell'imperialismo, gli scrittori successivi finirono per associare Alcibiade alla decisione dell'eccidio dei Meli, episodio che costituisce l'espressione più rappresentativa di questa politica prepotente (vd. *infra* pp. 68 e 75).

### La mutilazione delle Erme e la profanazione dei Misteri

Poco prima della partenza della spedizione<sup>68</sup>, Atene è sconvolta da un fatto che viene subito percepito come un presagio infausto: una mattina infatti tutte le Erme della città vengono trovate mutilate. Si tratta di un evento che sconvolge gli Ateniesi, e che dà l'avvio ad una serie di indagini che comprometteranno larga parte della classe politica ateniese, provocando, come vedremo, conseguenze devastanti per la città, e per Alcibiade in modo particolare.

**VI 27.1** ἐν δὲ τούτῳ, ὅσοι Ἑρμαῖ ἦσαν λίθινοι ἐν τῇ πόλει τῇ Ἀθηναίων (εἰςὶ δὲ κατὰ τὸ ἐπιχώριον, ἢ τετραγῶνον ἐργασία, πολλοὶ καὶ ἐν ἰδίοις προθύροις καὶ ἐν ἱεροῖς), μιᾷ νυκτὶ οἱ πλεῖστοι περιεκόπησαν τὰ πρόσωπα.

---

solo dai popoli sottomessi, ma da chiunque, e per questo motivo era costretta ad una politica aggressiva.

<sup>67</sup> D'altra parte esistono dei dubbi sul carattere esclusivamente difensivo della politica periclea, così come espressa nel primo discorso tucidideo (I 140-144), vd. Fantasia 2003, 24-30.

<sup>68</sup> La datazione di questo evento è oggetto di una annosa questione. Plutarco (*Alc.* 20,8) e Diodoro (XII 2,3-4) riferiscono che la profanazione ebbe luogo in una notte di luna nuova, mentre Andocide (*Sui Misteri* 30) dice che era una notte di luna piena. Basandosi su Plutarco e Diodoro, Droysen (1835) propone la notte fra il 10 e l'11 maggio, Goetz (1875-6) 8/9 giugno, Hatzfeld (1940, 161) 7/8 giugno. Keil (1894) ritiene tuttavia più attendibile Andocide, per cui ipotizza la notte del 25 di aprile o di maggio, o il 23 di giugno o di luglio, con due giorni di approssimazione per eccesso o difetto, mentre Dalmeyda (1930 III) concorda con Lipsius che propone la fine di maggio. Dover (*HCT* IV 271-6) propone il 16 *munichion*, cioè il 25 aprile (seguito da Torres Esbarranch 1992), Sartori (1957 n. 24) la notte fra il 6 e il 7 giugno, seguito da Aurenche (1974, 155-8).

«Intanto, quante erano le erme di pietra che si trovano nella città degli Ateniesi (queste, di struttura quadrata, secondo l'usanza locale sono numerose nei vestiboli privati e nei luoghi sacri) in una sola notte furono per la maggior parte mutilate al volto».

Le conseguenze che questa profanazione religiosa ebbe sul piano politico testimoniano, una volta di più, l'assenza di una netta separazione tra questi due ambiti dell'attività del cittadino nell'Atene del V secolo. Tuttavia l'insistenza da parte dello storico nel sottolineare che queste accuse erano state create e ingigantite da chi aveva motivi di risentimento privato nei confronti di Alcibiade (VI 27.3 μειζόνως e 28.2 ἐμεγάλουν) insinua il sospetto che proprio questo caso fosse percepito come eccezionale, e spinge a proseguire dunque nell'analisi.

La comprensione del gesto che scatenò lo scandalo è legata al passo tucidideo sopra citato, che tuttavia presenta alcuni problemi: (1) in primo luogo viene da chiedersi come mai lo storico senta il bisogno di spiegare che cosa fossero le Erme e dove si trovassero, dato che, come sappiamo, si trattava di un elemento tipico della religiosità attica<sup>69</sup> e se ne trovavano in gran numero, sparse per tutto il territorio, dentro Atene e lungo le strade che portavano ai demi<sup>70</sup>; (2) riguardo la natura della mutilazione: una battuta di Aristofane allude al fatto che ad essere stato colpito non fosse stato il volto (τὰ πρόσωπα), ma il fallo di cui queste Erme erano dotate<sup>71</sup>; (3) infine Tucidide non concorda con Andocide, secondo il quale tutte – πάντες, non πλεῖστοι – le Erme erano state mutilate, eccetto quella della tribù Egeide posta di fronte alla casa dello stesso Andocide – e questo fatto avrebbe costituito per Eufileto la prova della partecipazione dello stesso Andocide alla congiura<sup>72</sup>. Non bisogna sottovalutare questo elemento, che costituisce un punto importante dell'impianto accusatorio, poiché è proprio l'universalità della profanazione a indurre il sospetto che non si fosse trattato di un gesto estemporaneo, opera di un gruppetto di giovani ebbri<sup>73</sup>, ma di un'azione coordinata e organizzata da un gruppo sovversivo.

La comprensione di elementi che paiono secondari non è tuttavia mossa solo da pedanteria filologica: Tucidide non spiega infatti in modo chiaro la relazione esistente tra la scoperta della profanazione (che si scopre essere

<sup>69</sup> Cf. Hdt. II 51, Paus. I 24.3, IV 33.3.

<sup>70</sup> Dopo le steli funerarie, le Erme sono l'elemento più rappresentato sui vasi attici, ed esiste un'ampia casistica dei luoghi in cui è possibile trovarle, cf. *LIMC* V 1 (1990) 377.

<sup>71</sup> Aristoph. *Lys.* 1093-4 (rappresentata pochi anni dopo i fatti descritti) XO. Εἰ κορρονεῖτε, θαιμάτια λήψεσθ', ὅπως/ τῶν ἐρμιοκοπιδῶν μή τις ὑμῶς ὄψεται. Le altre testimonianze che riportano il fatto (And. I 15, 34, 37, Dem. XXI 147 e Diodoro XIII 332 c2) non specificano, mentre Plutarco (*Alc.* 18) legge come Tucidide. Sulle Erme vd. *LIMC* V 1 (1990) 374-379.

<sup>72</sup> And. I 62; vd. *Lys.* VI 11-1. Da allora in poi quest'unica Erma superstite sarebbe stata chiamata 'Erma di Andocide', vd. Aeschin. I 125, Harp. 34.5 Dind. s.v. Ἀνδοκίδου Ἐρμῆς.

<sup>73</sup> Vd. Thuc. VI 28 sulle Erme profanate precedentemente, Plut. *Alc.* 18.

accaduta anche precedentemente, senza tuttavia aver provocato alcuno scandalo), e l'isteria generale che scatenò una vera e propria caccia alle streghe (VI 53.2), di cui Andocide, nell'orazione *Sui Misteri*, riporta gli elementi più inquietanti, e che ebbe conseguenze tanto importanti per l'andamento della guerra. In questa prospettiva ritengo quindi rilevante analizzare nel dettaglio il testo per cercare elementi che permettano di comprendere dettagliatamente il tipo di reato commesso e la sua percezione.

(1) Per quanto riguarda la descrizione delle Erme che Tucidide fornisce inaspettatamente, taluni editori hanno espunto ἡ τετραγώνος ἐργασία sulla base dello scolio di Patmos (οἱ Ἑρμαῖ λίθινοι : ἡ τετραγώνος ἐργασία) che quindi non avrebbe letto queste parole nel testo, entrate solo successivamente come glossa intrusiva<sup>74</sup>. Tuttavia queste parole sono conservate da tutta la tradizione manoscritta<sup>75</sup>; inoltre Dover ha mostrato la scarsa attendibilità di questo scolio, che più volte spiega i lemmi con parole già presenti nel testo<sup>76</sup>. La maggior parte degli editori mantiene quindi il testo tradito<sup>77</sup>. Tuttavia bisogna riconoscere che grammaticalmente il testo presenta qualche difficoltà: innanzitutto queste parole sono al singolare, mentre tutto il resto del periodo si riferisce alle Erme al plurale; inoltre anche la posizione dell'articolo pare anomala. Infine alcuni commentatori hanno avanzato l'ipotesi che κατὰ τὸ ἐπιχώριον non si riferisca a εἰς ... πολλοί, come viene solitamente inteso, ma a ἡ τετραγώνος ἐργασία<sup>78</sup>. Ma le maggiori perplessità sono dovute al fatto che, come accennato, pare insolito che Tucidide senta il bisogno di specificare la forma di questi oggetti, assai diffusi ad Atene ed in tutta la regione, come se si trattasse invece di oggetti non ben riconoscibili (alludo dunque al sospetto che la venerazione verso questi oggetti fosse a tal punto desueta, da rendere la loro identificazione incerta). L'inciso può inoltre intendersi in senso descrittivo: dopo aver parlato delle Erme della città in generale (ἐν τῇ πόλει τῇ Ἀθηναίων), Tucidide riferirebbe l'uso attico di porre questi oggetti di fronte alle abitazioni private e ai santuari. Il testo non permette tuttavia di comprendere se questa precisazione abbia valore avversativo o inclusivo, cioè se Tucidide intenda dire che anche le Erme della città, fra cui quelle private e quelle sacre, erano state mutilate, o se, oltre a quelle mutilate, ve ne erano anche altre sacre e private, che quindi non rientrerebbero nel gruppo di quelle mutilate. Fonti antiche testimoniano infatti l'esistenza di Erme pubbliche: nell'Agorà esisteva infatti una Stoà delle Erme<sup>79</sup>, presso la quale Cimone aveva dedicato delle Erme dopo la vittoria ad Eione<sup>80</sup>. Anche la

<sup>74</sup> Si tratta di editori ottocenteschi, quali Bauer (1804, 42-43), Haacke (1831, 369), Bloomfield (1842-1843, 51-52), Hude (1925, 105).

<sup>75</sup> Cf. Hesych. η 939 L. ἡ τετραγώνος ἐργασία: οἱ Ἑρμαῖ; anche Latte (1966 299) concorda tuttavia sulla natura intrusiva di queste parole, sulla base dello scolio di Patmos.

<sup>76</sup> Dover (1955) porta gli esempi di I 96.2, IV 40.2, IV 53.2 e conclude: «there are no good grounds for attaching to the slight stigma 'non legit Schol. Patm.' in the *app.crit.* of Thucydides or the more serious stigma 'non legit Schol.' in L.S.J.». La stessa opinione esprime Maurer sulla base di considerazioni linguistiche (1995, 50; cf. anche 68).

<sup>77</sup> Cf. Alberti 2000, Bodin-De Romilly 1970, Smith 1965-1969, Powell 1942.

<sup>78</sup> Cf. Dover (1955) e Bloomfield (1829, 51 s.) che trovano conferma in Paus. IV 33.3 (Ἀθηναίων γὰρ τὸ σχῆμα τὸ τετραγώνον ἔστι ἐπὶ ταῖς Ἑρμαῖς); secondo Dover questo parallelo spiegherebbe anche l'articolo ἡ (sul quale Bauer e Bredow avanzavano dubbi) che avrebbe lo stesso valore di τὸ per σχῆμα.

<sup>79</sup> Gli scavi dell'Agorà non l'hanno portata alla luce, ma è stata ritrovata un'iscrizione che ne testimonia l'esistenza, cf. Harrison 1965, 109 s., e Camp 1986, 74-77.

<sup>80</sup> Aeschin. III 183-5, Plut. *Cim.* 7.

testimonianza di Andocide, per quanto scarna, può fornire indirettamente degli elementi: dopo aver accennato alle Erme in generale, aggiunge che, secondo i piani, egli stesso avrebbe dovuto occuparsi di un'Erma posta presso un santuario, ed inoltre che l'Erma situata nei pressi di casa sua non era stata mutilata per errore (I 62), senza tuttavia specificare se fosse o no ἐν ἰδίῳις προθύροις<sup>81</sup>. La mutilazione avrebbe dunque interessato anche le Erme dei santuari, mentre niente si può dire riguardo quelle private<sup>82</sup>.

(2) Riguardo alla natura della mutilazione, per giustificare τὰ πρόσωπα i commentatori adducono solitamente il pudore dello storico<sup>83</sup>. Dover (*HCT* IV 289) documenta invece l'esistenza alla fine del V sec. di Erme senza fallo: queste, dunque, sarebbero state tutte mutilate al volto, e quelle che ne erano munite anche al fallo. Anche il valore più generico di 'facciata' può giustificare l'utilizzo del termine πρόσωπον<sup>84</sup>.

(3) Infine, per quanto riguarda il numero delle Erme mutilate, Andocide riferisce chiaramente che tutte le Erme erano state mutilate (I 62.5 πάντες), tranne quella di fronte casa sua. Risulta difficile decidere chi, tra Tucidide e Andocide, debba essere ritenuto più degno di fede. Se Andocide era sicuramente più addentro alla faccenda, la sua testimonianza - resa durante un processo intentatogli proprio a seguito di questi fatti - è sospetta; da parte sua Tucidide, che ha una prospettiva più imparziale, usa informazioni di seconda mano, in quanto durante il periodo degli scandali non si trovava ad Atene. Si tratta, come abbiamo già avuto modo di dire, di un dato non secondario in quanto la diffusione del gesto poteva essere un elemento per avvalorare l'ipotesi della congiura<sup>85</sup>, e gli storici moderni si dividono dunque su chi abbia ragione<sup>86</sup>. Aurenche (1974 166) osserva tuttavia che, dato il gran numero di Erme ad Atene, è difficile ritenere che non se ne fosse salvata neanche una.

L'analisi del testo tucidideo non permette dunque di approfondire la sostanza dello scandalo: la mutilazione delle Erme - pubbliche e/o private e/o sacre, tutte o solo in parte - costituiva un fatto illecito, e per questo turbò l'animo degli Ateniesi. Tuttavia, al di là di questa sensazione diffusa, restano i dubbi su quali Erme fossero state mutilate, informazione che potrebbe aiutare a comprendere il vero significato politico, sociale e culturale di questo gesto.

I timori suscitati dalle mutilazioni si volgevano da un lato alla spedizione che stava per partire (in quanto le Erme erano in qualche modo protettrici dei viaggi) e dall'altro alla democrazia ateniese come istituzione politica (VI 27.3).

---

<sup>81</sup> Le parole di Andocide (I 62.3 ὁ Ἐρμῆς ὃν ὀρᾶτε πάντες) hanno indotto gli studiosi a ritenere che l'Erma in questione si trovasse nell'Agorà: il processo si teneva infatti nella στοὰ βασιλείου da cui l'Erma doveva essere visibile, cf. Dalmeyda 1930, 37.

<sup>82</sup> Resta inspiegata la testimonianza indiretta di Cratippo (fr. 3 Jacoby *FGH* II A n. 64 = [Plut.] *And.* 5), storico del V secolo, secondo il quale solo le Erme dell'Agorà sarebbero state mutilate.

<sup>83</sup> Cf. Hatzfeld 1940, 161, che la definisce «formule pudique».

<sup>84</sup> Sulla base di Eur. *Io.* 189, cf. *LSJ*<sup>9</sup> 1533 e *DELG*<sup>7</sup> 942. D'altro canto Osborne (1985) sottolinea l'importanza del volto delle Erme, attraverso il quale si attua la comunicazione tra l'uomo, il viandante, e Erme, appunto dio della comunicazione e del passaggio.

<sup>85</sup> Le altre testimonianze antiche non aiutano: Diodoro afferma che furono mutilate tutte (XIII 2), mentre Plutarco segue Tucidide nella *Vita di Alcibiade* (18), e Andocide nella *Vita di Nicia* (13). Cf. Hatzfeld 1940, 161 s. e Aurenche 1974, 166 e soprattutto 174.

<sup>86</sup> Hatzfeld (1940, 161), Aurenche (1974, 166) e MacDowell (1962, 103) danno ragione a Tucidide, Allen (1951, 61 e 141) ad Andocide.

Cominciarono dunque delle indagini, a seguito delle quali si scoprì che anche in precedenza erano avvenute delle mutilazioni di Erme, ed inoltre che erano state compiute delle celebrazioni profane dei Misteri Eleusini: in quest'ultimo scandalo pareva coinvolto anche Alcibiade (VI 28.2). A questo punto il clamore sorto intorno a tali fatti aumentò, essi vennero associati e ritenuti entrambi prove dell'esistenza di un complotto anti-democratico, facente capo a Alcibiade:

**VI 28.2** ἐπιλέγοντες τεκμήρια τὴν ἄλλην αὐτοῦ ἐκ τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δημοτικὴν παρανομίαν

«Citavano contro di lui la prova della sua continua non democratica illegalità verso le istituzioni pubbliche».

Da un lato pare evidente (e ancora di più dalla testimonianza di Andocide) come tutta la faccenda sia in larga parte legata alla lotta tra le diverse eterie, mosse dal desiderio di prevalere l'una sull'altra, e probabilmente anche da un comune intento anti-democratico<sup>87</sup>. Gli scandali, le indagini ed i processi furono dunque manipolati da questi gruppi in lotta fra di loro, con la conclusione ben nota dell'allontanamento di Alcibiade da Atene<sup>88</sup>. Riguardo al ruolo di quest'ultimo in questa vicenda, si assiste all'instaurarsi di un rapporto di reciprocità tra ambito politico e religioso: le profanazioni religiose, manifestazione di un complotto politico-sociale, ebbero conseguenze politiche, le quali a loro volta fecero sì che Alcibiade venisse coinvolto nelle accuse religiose (probabilmente a torto)<sup>89</sup>.

Per comprendere lo slittamento, determinato dalla particolare situazione particolare di Atene e di Alcibiade, può risultare utile soffermarsi sul passaggio che lega le profanazioni religiose alle accuse di rivolte politiche. Aurenche sottolinea come queste due profanazioni vadano analizzate separatamente, in quanto di natura ben diversa l'una dall'altra<sup>90</sup>. Occorre quindi analizzare il significato delle Erme e dei Misteri all'interno del sistema culturale ateniese di fine V secolo.

---

<sup>87</sup> Come conferma il ricorrere del termine συνωμοσία. Lo studio più ampio e circostanziato su queste forme associative è quello di Sartori (1957, 30-32): etimologicamente indicava un giuramento tra i membri del gruppo, ed un tale legame era giustificato dalla sua funzione sovversiva.

<sup>88</sup> Lo studio di Aurenche (1974) analizza il ruolo svolto rispettivamente dalle eterie di Alcibiade, Teucro e Leogora in questa *affaire*.

<sup>89</sup> Secondo Sartori (1957, 84) era stata proprio la presenza di Alcibiade, stratego in carica, durante le parodie dei Misteri ad allargare la violazione dall'ambito religioso a quello politico; ma in realtà il sospetto era nato prima che venisse fatto il nome di Alcibiade (VI 27.3 cf. 28.2).

<sup>90</sup> Vd. Aurenche 1974, 171-6; cf. anche MacDowell 1962, 192, Ellis 1989, 58 s., Todd 1993, 314, Prandi 1996, 66.

I **Misteri** pongono per definizione un problema: si trattava infatti di cerimonie segrete alle quali partecipavano i soli iniziati, i quali avevano il divieto assoluto di rivelare particolari delle cerimonie ai non iniziati. In realtà bisogna distinguere tra due diverse cerimonie segrete: quella di iniziazione, e quella che si svolgeva alla fine della processione – pubblica – delle Grandi Dionisie. Grazie a testimonianze successive al periodo del quale ci stiamo occupando<sup>91</sup> sappiamo che durante queste cerimonie venivano mostrate agli iniziati le statue delle due dee a cui questo culto era indirizzato, cioè Demetra e Persefone, e altri oggetti sacri. La profanazione poteva dunque riguardare l'esposizione di questi oggetti sacri anche a non iniziati, all'interno di una celebrazione parodica<sup>92</sup>. Secondo Aurenche (1974, 171 s.), questo scandalo contribuì a mettere in cattiva luce il gruppo degli iniziati, di cui facevano parte anche famiglie aristocratiche come quella di Alcibiade; tuttavia non si hanno elementi per dire che i Misteri avessero carattere aristocratico, si sa invece che la partecipazione era aperta a tutti, schiavi e stranieri inclusi (solo i sacerdoti erano scelti all'interno di una ristretta cerchia di famiglie aristocratiche). MacDowell (1962, 192) esclude quindi che la parodia dei Misteri potesse avere un significato politico, ma riconosce alla profanazione un certo grado di illegalità e segretezza che ben si prestava ad essere sfruttato per scopi politici.

Anche per quanto riguarda le **Erme**, la questione non è ben definita. Come abbiamo accennato, si trattava di monumenti rettangolari, dotati di sporgenze che ricordavano, in modo più o meno accurato, il volto, il fallo, e talvolta gli arti superiori, e si trovavano sparsi nella città e in tutto il territorio attico. Un dialogo pseudo-platonico (*Ipparch.* 228c-229d) racconta che era stato il tiranno Ipparco a introdurre nella regione le Erme e che vi aveva fatto incidere delle norme di saggezza. La loro introduzione farebbe dunque parte della politica culturale dei Pisistratidi ed assolverebbe il compito di mediatore culturale tra la città e la campagna. Questa funzione di comunicazione tra due mondi costituiva inoltre una rielaborazione simbolica di valori tradizionali solitamente attribuiti a Ermete, dio del viaggio, dello scambio e del contatto<sup>93</sup>. Esse vennero in seguito adottate dalle istituzioni politiche di Atene, che ne fecero un simbolo democratico, come testimonia la dedica delle Erme di Cimone nella Stoà (vd. *supra* n. 80). Si trattava dunque di oggetti pervasi di una religiosità arcaica, legata alle forme di contatto con l'altro e all'idea del viaggio e della comunicazione<sup>94</sup>, che al contempo avevano assunto un significato politico all'interno dell'Atene democratica. È probabile dunque che la loro posizione all'interno della città

---

<sup>91</sup> Vd. Philoch. *FGH* 328 F 69-70, Theo Sm. 14-5, Tert. *adv.Val.* I 1-2, Hippol. *Haer.* V 8.39-40, Psell. *Opusc.* 44.1-2 Duffy. Cf. anche Aristoph. *Thesm.* 1148-52 che pare fare allusione a questo tipo di cerimoniale. Per una raccolta completa delle fonti sui Misteri Eleusini si veda Scarpi 2002, 3-220.

<sup>92</sup> Così Plut. *Alc.* 22.4. Cf. anche [Lys.] VI 51, che fa riferimento alla stessa profanazione, ma con riferimento ad Andocide, e pare alludere all'esposizione di oggetti sacri: οὗτος γὰρ ἐνδὸς στολήν μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυ τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα.

<sup>93</sup> Cf. *LIMC* V 1 (1990) 376 e soprattutto Frontisi-Ducroux 1986.

<sup>94</sup> Cf. Osborne 1985. Aurenche (1974, 171-6) sottolinea comunque che la mutilazione, oltre ad essere un gesto genericamente di cattivo augurio, comportava anche una implicita amputazione del supporto religioso della democrazia. Un ulteriore significato simbolico è proposto da Eitrem (1912), che collega le Erme alla pace di Nicia, stipulata in nome di Ermete pacificatore, e questa associazione attribuirebbe al gesto un ulteriore significato politico.

mettesse l'accento su un valore piuttosto che su un altro, ma, come abbiamo visto, non è possibile definire con precisione quali Erme furono mutilate.

Si tratta dunque di due fenomeni religiosi diversi che attingono a due tipi di religiosità diversi, la cui profanazione assumeva quindi scopi e significati differenti: la pretenziosità dei tentativi fatti per accomunarli (VI 27.3) è infatti confermata dalla prosecuzione delle indagini. Dopo la partenza di Alcibiade le indagini proseguirono in un clima di terrore e di 'caccia alle streghe'. Tucidide racconta che gli Ateniesi sospettavano che questi fatti fossero indizio di una congiura anti-democratica a carattere oligarchico e tirannico ed introduce un *excursus* sulla fine della tirannide ad Atene (VI 53.3). Tuttavia la menzione di oligarchia e tirannide all'interno della medesima congiura crea qualche problema poiché storicamente si tratta di due regimi normalmente contrapposti l'uno all'altro (vd. Mossé 1969, 134-138). In un primo momento sono entrambi gli scandali a far nascere il sospetto di una rivolta genericamente anti-democratica (VI 27.3 e 28.2), ma con il proseguire delle indagini solo ai profanatori dei Misteri è attribuita una *κυρωμοσία* oligarchica e tirannica (VI 60.1)<sup>95</sup>. Anche gli esiti dell'inchiesta si rivelano differenziati: grazie alla delazione di un prigioniero<sup>96</sup>, vengono svelati i nomi dei profanatori delle Erme (VI 60.2-3); quindi, dopo aver risolto questa prima parte, gli inquisitori si occuparono dei Misteri. Sulla effettiva responsabilità di queste profanazioni gli studiosi hanno avanzato numerose ipotesi, senza tuttavia trovare un accordo<sup>97</sup>. Sono invece tutti concordi nell'individuare due gruppi come responsabili delle profanazioni, forse in parte sovrapposti, ma almeno inizialmente ben distinti l'uno dall'altro; non bisogna inoltre dimenticare che, mentre la profanazione dei Misteri era stata un evento ripetuto, la mutilazione delle Erme, data la natura stessa del gesto, non poteva che essere stata occasionale. In base al racconto di Tucidide quindi i colpevoli delle mutilazioni alle Erme sembrano motivati dall'intenzione precisa e contestuale di bloccare la partenza della spedizione, mentre coloro che parodiarono i Misteri, fra

---

<sup>95</sup> Secondo Sartori (1957, 94) la parodia dei Misteri va intesa in senso iniziatico, serviva cioè a creare un legame tra i congiurati.

<sup>96</sup> Probabilmente Andocide, cf. And. I 48 ss.

<sup>97</sup> Hatzfeld (1940, 187) ritiene colpevole della mutilazione delle Erme l'eteria di Eufiletto: si tratta per lo più di proprietari terrieri, come si vede dall'iscrizione degli espropri (*IG I<sup>2</sup> 421-430* e *IG I<sup>2</sup> 325 6*), contrari alla guerra, contrari quindi anche al progetto di Alcibiade; inoltre alla congiura non sarebbe forse stato estraneo Nicia. Secondo Sartori (1957, 86), invece, Alcibiade era estraneo all'affare delle Erme ma non a quello dei Misteri, ed individua come 'mandante' Iperbolo. Aurenche (1974, 175 s.) ritiene responsabili della mutilazione delle Erme Andocide e il gruppo di Leogora, mentre della celebrazione sacrilega dei Misteri le eterie di Alcibiade, di Leogora e di Teucro (168-170). Prandi (1996, 67) osserva che scopo degli scandali, probabilmente combinati insieme di proposito, era di eliminare Alcibiade, e sottolinea che le indagini furono convenientemente gestite non dai tribunali, che forse lo avrebbero assolto dato che non esistevano prove certe di una sua reale colpevolezza, ma dall'Assemblea, che era molto più facile da manipolare (vd. VI 27.2, 29.3, 61.4, 61.7).

i quali era forse coinvolto anche Alcibiade, il massimo fautore della spedizione, sembravano essere sospettati di più specifiche congiure oligarchiche e tiranniche.

### ***Il racconto dei Tirannicidi***

Sul parallelo tra il racconto della caduta dei tiranni (VI 54-59) e la situazione del 415 si è a lungo dibattuto. Tucidide infatti giustifica il sospetto e il timore che questi scandali avevano suscitato negli Ateniesi con due elementi: il peggioramento della tirannide dopo l'uccisione di Ipparco e il fatto che non erano stati Armodio e Aristogitone né gli Ateniesi ad abbattearla, bensì gli Spartani (VI 53.3). Quindi con un γὰρ – che introduce normalmente una spiegazione per quanto detto prima (cf. Pearson 1949, Denniston 1950, 58-60, 58 ss.) – introduce il racconto del tirannicidio. Questa digressione è caratterizzata da un tono polemico riguardo quattro punti:

1. sulla natura privata dell'episodio che avrebbe determinato l'uccisione di Ipparco e che escluderebbe quindi la sommossa anti-tirannica (VI 54.3 e 57.1);
2. sulla credenza ateniese che Ipparco fosse tiranno: per due volte Tucidide ribadisce che quando costui fu ucciso era tiranno il fratello maggiore Ippia (VI 54.2 e 55.1-3), e con questa precisazione pare avvalorare la tesi del carattere privato dell'omicidio;
3. sul giudizio generalmente positivo espresso nei confronti della tirannide – che aveva mantenuto le istituzioni e migliorato le condizioni di vita degli Ateniesi (VI 54.5-7) – fino a prima dell'omicidio: il tirannicidio viene infatti definito ἡ ἀλόγιστος τόλμα (VI 59.1), poiché avrebbe determinato il peggioramento del regime;
4. sul fatto che la tirannide non fosse terminata a causa del tirannicidio, ma solo grazie all'intervento spartano.

Quella riportata è dunque la versione alcmeonide della caduta della tirannide, che attribuisce a questa famiglia (di cui faceva parte anche Alcibiade) il merito di aver ristabilito la libertà scacciando il tiranno Ippia con l'aiuto degli Spartani<sup>98</sup>. Grazie a fonti secondarie<sup>99</sup>, conosciamo anche un'altra versione

---

<sup>98</sup> A questa versione Tucidide fa brevemente riferimento anche nella sua *Archeologia* (I 20), ed essa coincide in parte con la versione erodotea, vd. Hdt. V 55-65, VI 123.

<sup>99</sup> Per un'analisi delle diverse versioni del tirannicidio si vedano Dover (in *HCT* IV 317-329) e Podlecki (1966), il quale suggerisce di far risalire la versione dei tirannicidi al periodo fra le due guerre persiane, durante il quale si diffuse una accesa propaganda anti-alcmeonide, che provocò alcuni ostracismi tra i componenti di questa famiglia, sospettata di aver sabotato la battaglia di

ufficiale, che attribuiva ad Armodio ed Aristogitone il merito di aver ucciso il tiranno, determinando con questo gesto la fine del regime oppressivo, ed è a quest'ultima che Tucidide contrappone evidentemente la propria versione<sup>100</sup>.

Quindi, in base al testo tucidideo, gli Ateniesi erano sospettosi e timorosi poiché ricordavano la cacciata dei tiranni. Tuttavia il nesso tra le due situazioni non è chiaro. Secondo Pearson (1949), il parallelo era determinato dal fatto che, in entrambe le due situazioni, l'inasprimento del regime era succeduto a questioni private. Tuttavia lo storico ribadisce più volte che si trattava di una versione sconosciuta agli Ateniesi: non è dunque al racconto alcmeonide che si riferivano i sospetti. Dovendosi necessariamente trattare di un parallelo che Tucidide aveva ritenuto comprensibile ai propri contemporanei, bisogna quindi far riferimento a quanto indicato all'inizio della digressione, cioè all'inasprimento del regime a seguito dell'uccisione di Ipparco, e all'intervento spartano (VI 53.3). I fatti avvenuti facevano cioè temere un peggioramento della situazione ed un intervento da parte degli Spartani nella politica ateniese. L'*excursus* quindi non sarebbe strettamente legato ai sospetti degli Ateniesi, ma costituirebbe un'occasione per Tucidide per insistere e confermare la sua disapprovazione verso le ingerenze private nelle questioni pubbliche<sup>101</sup>.

#### *Conclusioni sulle accuse di tirannia*

Anche alla luce di queste riflessioni il legame tra tirannia e oligarchia all'interno della medesima congiura politica resta ingiustificato. Se l'esistenza di un'attività anti-democratica di stampo oligarchico poteva essere svelata dagli scandali che presupponevano l'attività organizzata di uno o più gruppi di congiurati (συνωμοσία), l'aspetto tirannico della congiura non è ancora chiaro. Bisogna dunque capire cosa si intendesse per tirannide, se in senso costituzionale o ideale. L'uso del termine συνωμοσία (VI 27.3 e 60.1) indicherebbe un sospetto radicato in una realtà storica tangibile, accresciuto dai movimenti delle truppe lacedemoni sul confine con la Beozia, che avrebbe indotto gli Ateniesi a dormire in armi nel ThesEione per paura di un tradimento (VI 61.2); per lo stesso motivo

---

Maratona per favorire un ritorno del tiranni (HDT. VI 121-124; cf. *supra* n. 217), e dietro alla quale è forse intravedere l'iniziativa di Temistocle.

<sup>100</sup> Vd. VI 54.1 Τὸ γὰρ Ἀριστογείτονος καὶ Ἀρμόδιου τόλμημα δι' ἐρωτικὴν ξυντυχίαν ἐπεχειρήθη, ἣν ἐγὼ ἐπὶ πλεόν διηγησάμενος ἀποφανῶ οὔτε τοὺς ἄλλους οὔτε αὐτοὺς Ἀθηναίους περὶ τῶν σφετέρων τυράννων οὐδὲ περὶ τοῦ γενομένου ἀκριβὲς οὐδὲν λέγοντας.

<sup>101</sup> Gribble 1999, 188-193. Dover (HCT IV 329) pone maggiormente l'accento sull'interesse puramente documentaristico dello storico, che non avrebbe resistito alla tentazione di correggere la tradizione; l'*excursus* non sarebbe pertanto pertinente al racconto. Secondo Palmer (1981), Tucidide avrebbe introdotto questo aneddoto per mostrare l'infondatezza dei timori ateniesi riguardo la tirannide.

anche gli ospiti di Alcibiade ad Argo vennero sospettati di ordire trame contro la democrazia (VI 61.3 τῷ δήμῳ ἐπιτίθεσθαι). Tuttavia la συνωμοσία indica in genere un complotto oligarchico, e non tirannico (vd. Sartori 1957, 26-32). D'altro canto il fatto che, quasi un secolo dopo la fine della tirannide ad Atene e in tutto il Peloponneso, essa costituisca ancora una minaccia così temibile, non può non suscitare qualche perplessità<sup>102</sup>.

In realtà è l'insistenza sulla partecipazione di Alcibiade alla congiura a fornire la soluzione: Tucidide stesso rivela infatti che ciò che faceva paura era il suo comportamento (VI 28.2), che lo storico aveva precedentemente paragonato a quello di chi aspirasse alla tirannide (VI 15.4 ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι). Altre testimonianze attestano che Alcibiade fu prima oggetto di un tentativo di ostracismo, procedura intentata contro coloro che costituivano un pericolo per la democrazia ateniese<sup>103</sup>. Sono quindi i suoi comportamenti a suscitare i sospetti, non delle azioni politiche vere e proprie; la tirannide in questo caso non va dunque intesa come fenomeno istituzionale, ma piuttosto in senso ideale, cioè come un tipo di comportamento che si articola in contrasto con l'idea di democrazia (vd. Giorgini 1993, 33, 220 ss., 272-3). La tirannide avrebbe cioè perso il suo significato istituzionale, ma indicherebbe piuttosto un modo di comportarsi e per questo sarebbe stata attribuita ad Alcibiade: il suo comportamento richiamava infatti quello del tiranno in quanto spinto dal più assoluto individualismo<sup>104</sup>. In questo senso si capisce inoltre come possa essere avvenuta l'associazione con l'oligarchia, giacché entrambe avevano funzione anti-democratica. Esse non sono ovviamente equivalenti e vanno anzi visti come due regimi tradizionalmente contrastanti tra di loro, tuttavia dopo un secolo di democrazia il concetto di tiranno è sfumato ed oligarchia e tirannide finiscono per essere considerate parallelamente come antitesi della democrazia.

Si può quindi proporre un'ipotesi che ricostruisca il percorso mentale che portò ad associare oligarchia e tirannide in un medesimo complotto anti-democratico: a seguito dei fatti del 415 sarebbe sorto il sospetto di una congiura oligarchica e anti-democratica, in cui sarebbe stato coinvolto, più o meno a ragione, Alcibiade. Questo personaggio, a causa dei suoi atteggiamenti egocentrici e individualistici, aveva un'immagine percepita come tirannica (VI 15.4), ed ecco dunque che, per suo tramite, tirannide e oligarchia si trovarono associati nel comune intento anti-democratico. Il richiamo alla tirannide accrebbe

---

<sup>102</sup> Cf. Mossé 1962b e Giorgini 1993, 28. Il ricorrere nella commedia di riferimenti alla tirannide mostra chiaramente che questa poteva essere ancora percepita come una minaccia (cf. per esempio Aristoph. *Vesp.* 502, *Av.* 1074, *Lys.* 619-620, *Th.* 338-9).

<sup>103</sup> L'orazione *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide farebbe riferimento proprio a questo tentativo di allontanare Alcibiade da Atene, vd. *infra* pp. 65 ss.

<sup>104</sup> È lo stesso Alcibiade ad articolare questo pensiero: VI 89.4 πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὀνόμαται.

poi il sospetto e gli Ateniesi finirono per trovare conferma dei propri timori nei movimenti delle truppe sul confine, attuando di fatto una confusione tra piano ideale e piano pratico.

Al di là delle considerazioni storiche su quello che con ogni probabilità fu un complotto ordito contro Alcibiade stesso, l'elemento interessante per la presente ricerca è che queste profanazioni contribuirono a creare un'immagine di Alcibiade caratterizzata da atteggiamenti individualistici, interpretati come tirannici.

## Alcibiade a Sparta

A seguito di queste indagini Alcibiade, che era nel frattempo partito per la Sicilia (VI 29.3), viene richiamato in patria; tuttavia, temendo una condanna, fugge (VI 61.7) e trova rifugio a Sparta (VI 88.9). Egli vi giunge contemporaneamente ad una delegazione di Corinzi e Siracusani che volevano convincere gli Spartani ad intervenire contro Atene. Alcibiade, presentatosi a parlare di fronte agli Spartani, appoggia le richieste della delegazione con un discorso che costituisce un capolavoro di retorica (VI 89-93). Con una sorta di *captatio benevolentiae* egli ricorda la prossenia che legava la sua famiglia a Sparta (e che egli aveva curato di ripristinare, dopo una breve interruzione<sup>105</sup>). Cerca quindi di creare una sintonia con l'uditorio attraverso il ricordo della politica anti-tirannica della propria famiglia – con evidente richiamo all'attività dell'antenato Clistene<sup>106</sup> – atteggiamento che li accomuna alla politica spartana<sup>107</sup>. La democrazia viene dunque inizialmente presentata come l'unica alternativa al potere dispotico<sup>108</sup> e come la forma di governo che aveva reso Atene grande e libera<sup>109</sup>. Tuttavia Alcibiade prende le distanze dall'ordinamento politico della propria città, ed esprime un'accesa condanna di questo regime regolato

---

<sup>105</sup> Cf. V 43.2 con probabile riferimento ai contrasti tra Atene e Sparta intorno al 462 (vd. Andrewes *HCT* IV 49).

<sup>106</sup> Questo tema è sviluppato da Isocr. XVI 25 s. ma contestato in Lys. XIV 39 e [And.] IV 34, dove sono invece ricordati gli ostracismi di Megacle e Alcibiade (II), rispettivamente nonno materno e nonno paterno di Alcibiade: questi provvedimenti sarebbero infatti prova della tendenza anti-democratica degli Alcmeonidi (vd. *infra* pp. 102 ss.).

<sup>107</sup> Tucidide stesso ricorda (VI 53.3) che gli Spartani avevano scacciato i tiranni da Atene, ed in precedenza aveva dato credito alla propaganda che voleva Sparta impegnata a scacciare i tiranni dalla Grecia (I 18.1). Per una discussione su questa propaganda vd. Hooker 1989.

<sup>108</sup> Espresso dal verbo *δυναστεύω*, che indica (*HCT* IV 362) l'esercizio del potere non regolamentato da norma: cf. III 62.3. Questa riflessione si sviluppa in modo parallelo a quella espressa altrove che metteva oligarchia e tirannide sullo stesso piano come conseguenza della comune funzione anti-democratica (cf. VI 60.1).

<sup>109</sup> La libertà è un tema centrale dell'*Epitafio* di Pericle (vd. II 36.1, 37, e soprattutto 43.4), ripreso anche nel suo ultimo discorso (cf. II 62.2).

dall'ἀκολασία dei demagoghi<sup>110</sup>, mostrando la propria adesione come dettata da calcoli puramente opportunistici<sup>111</sup>; egli inoltre definisce la propria politica 'più moderata' (VI 89.5 μετριώτεροι) in contrasto con la democrazia, definita invece una 'follia riconosciuta' (VI 89.6 ὁμολογουμένης ἀνοίας). Ripudia dunque la democrazia e si fa promotore di un ideale oligarchico o democratico moderato, impostato sulla μετριότης e sulla capacità di adattamento dell'uomo politico all'ἀνάγκη. Si tratta dunque di una dichiarazione politica che si allontana dagli ideali democratici ateniesi, ma si avvicina piuttosto ad una politica oligarchico-moderata. Tuttavia, più che motivate da veri orientamenti politici, le parole di Alcibiade sono da intendersi come dettate dal bisogno, personale e contingente, di creare una base di comunicazione con il pubblico spartano.

L'immagine di Alcibiade che risulta da questo discorso si allontana notevolmente da quella che era emersa nel dibattito tenuto di fronte all'Assemblea degli Ateniesi. Le motivazioni di tale dissonanza sono ovvie: mentre ad Atene l'obiettivo era quello di convincere i propri compatrioti a votare una spedizione di conquista, e faceva quindi appello agli ideali imperialistici ateniesi, in questo caso si rivolge ad un pubblico ben più ostile, composto da Spartani, verso i quali aveva fino ad allora mostrato una politica alquanto aggressiva (sia al tempo dell'accordo con gli Argivi che della spedizione in Sicilia). Doveva dunque convincerli non solo a dimenticare la precedente condotta, cercando di porla sotto una luce diversa, ma soprattutto doveva essere accettato fra di loro, dimostrando di avere gli stessi interessi. Non si può tuttavia valutare se questo cambiamento sia da imputarsi effettivamente ad Alcibiade, o se faccia parte dell'abilità di Tucidide nel creare discorsi 'verosimili', che forzano in parte la realtà per adeguarsi alla sua visione della Guerra del Peloponneso (vd. *supra* pp. 17 ss.). Anche in questo caso lo scopo della presente indagine permette di ignorare la questione e di porre l'attenzione solo sull'immagine di Alcibiade, che a questo punto delle *Storie* è passato alla fazione opposta: fino ad ora infatti Alcibiade era stato rappresentante di una politica democratica radicale, di cui la spedizione era stata l'impresa più arditata; in questo discorso egli si fa invece portatore di un'ideologia politica oligarchica. Nessuno dei tentativi svolti fino ad oggi per ricondurre questo trasformismo politico ad un piano unico è riuscito a tenere conto di tutti i vari cambiamenti di Alcibiade, che sembrano di volta in volta determinati da esigenze contingenti ed individuali, che in questo caso si possono in parte intuire (necessità

---

<sup>110</sup> È interessante notare che proprio questa sarà l'accusa che gli verrà mossa in seguito, vd. [And.] IV 24; Isocr. XVI 37, 38; Plat. *Alc.* 134e8-135b5.

<sup>111</sup> Vd. VI 89.6 ἐπεὶ δημοκρατίαν γε καὶ ἐγγινώσκωμεν οἱ φρονοῦντές τι, καὶ αὐτὸς οὐδενὸς ἂν χεῖρον, ὅφρ καὶ λοιδορήσῃμι. La congettura proposta da Hude (δημοκρατίας γε κατεγγινώσκωμεν) è allettante per il senso di condanna espresso dal verbo καταγγινώσκω, ma non se ne vede la necessità ed inoltre non concorda con il valore né causale, né concessivo di ἐπεὶ.

di farsi accettare dagli Spartani), e che in parte vengono svelate dallo stesso Alcibiade poco oltre (cioè il desiderio di fare ritorno in patria, cf. VI 92).

Una volta creata una base di comunicazione, Alcibiade svela i progetti degli Ateniesi in Sicilia (che erano già stati sommariamente presentati al momento del dibattito per la spedizione vd. VI 15.2, 18.3), mettendo gli Spartani al corrente del pericolo che il successo di quei piani avrebbe comportato per il Peloponneso (VI 90.3). Li consiglia dunque sulle decisioni strategiche da prendere: l'invio di una spedizione di soccorso a Siracusa e l'occupazione di Decelea (VI 91). Tuttavia è strano notare che questi consigli non ebbero grandi effetti: i rinforzi inviati da Sparta furono infatti irrisonanti (VI 104.1), e bisognerà attendere un anno per l'invio di truppe spartane a Decelea (VIII 19.1)<sup>112</sup>.

Infine Alcibiade spiega le ragioni di quello che si presenta come un tradimento della propria patria attraverso un ragionamento sofisticato, nel quale si riscontrano tutte le caratteristiche già presentate di questo personaggio. All'interno del suo sistema di valori, orientato al soddisfacimento egoistico dei propri desideri, l'idea di patriottismo assume un significato nuovo. Alcibiade stravolge cioè il senso della partecipazione politica e la πόλις diventa il palcoscenico sul quale recitare il proprio ruolo da protagonista:

**VI 92.3-4** καὶ πολεμιώτεροι οὐχ οἱ τοὺς πολεμίους που βλάβαντες ὑμεῖς ἢ οἱ τοὺς φίλους ἀναγκάσαντες πολεμίους γενέσθαι. τό τε φιλόπολι οὐκ ἐν ᾧ ἀδικοῦμαι ἔχω, ἀλλ' ἐν ᾧ ἀσφαλῶς ἐπολιτεύθην. οὐδ' ἐπὶ πατρίδα οὔσαν ἔτι ἡγοῦμαι νῦν ἰέναι, πολὺ δὲ μᾶλλον τὴν οὐκ οὔσαν ἀνακτᾶσθαι. καὶ φιλόπολις οὗτος ὀρθῶς, οὐχ ὅς ἂν τὴν ἑαυτοῦ ἀδίκως ἀπολέσας μὴ ἐπίη, ἀλλ' ὅς ἂν ἐκ παντὸς τρόπου διὰ τὸ ἐπιθυμεῖν πειραθῆ ἀυτὴν ἀναλαβεῖν.

«E i nemici peggiori non sono quelli che, come voi, colpiscono il nemico, ma quelli che costringono gli amici a divenire nemici. E l'amor di patria io non l'ho quando sono offeso, ma quando posso con sicurezza vivere da cittadino. E ora non penso di andare contro quella che è la mia patria, ma piuttosto di riprendere quella che non è più mia. E ama giustamente la patria non quello che non assale la sua dopo averla ingiustamente perduta, ma colui che con tutti i mezzi, per l'amore che le porta, cerca di riprenderla».

<sup>112</sup> Ancora una volta viene da chiedersi quale fu il reale peso di Alcibiade nelle decisioni spartane, e quanto fu invece frutto di voci malevole, adirate per il tradimento (cf. Hatzfeld 1940, 211 s.).

Si tratta di una concezione ben diversa dall'ideale altruistico del cittadino disposto a sacrificare la propria vita per il bene della *polis* democratica, che trova espressione, come abbiamo visto, nell'*Epitafio* di Pericle (II 60.2). L'amore per la patria non costituisce un valore assoluto, ma si trova sottoposto alla condizione di poter esercitare i propri diritti; il corollario logico è che, per esercitare questi diritti, l'individuo sia autorizzato a fare qualunque cosa. Si tratta dunque di una *summa* degli elementi caratteristici dell'Alcibiade tucidideo. Il ragionamento è speculare a quello presentato agli Ateniesi alla vigilia della partenza per la Sicilia, in cui ogni azione era sottomessa al soddisfacimento dei desideri personali, e le conseguenze per la città erano considerate secondarie: così aveva inteso la propria decisione di non appoggiare la pace con Sparta (V 43) e le vittorie olimpiche (VI 16). Anche in questo caso dunque la volontà di ritornare ad Atene non deve essere intesa come il desiderio patriottico di venire riammesso nella propria patria, ma si tratta ancora una volta di bisogno assolutamente personalistico.

### La congiura oligarchica del 411

Con la sconfitta della spedizione ateniese in Sicilia la situazione sia politica che militare di Atene peggiora, e si aggrava ancora a seguito dei tradimenti degli alleati, aiutati dai satrapi dell'Asia Minore, Farnabazo e Tissaferne (VIII 2-5). Alcibiade riesce a convincere gli Spartani ad appoggiare quest'ultimo (VIII 6.3) e a farsi mandare nell'Egeo al seguito di una spedizione guidata da Calcideo (VIII 12.3). Dopo una serie di successi spartani in campo diplomatico (che portano alla defezione di Chio, Eretria e Clazomene vd. VIII 14), una rivolta militare instaura a Samo la democrazia (VIII 21); gli Ateniesi cominciano quindi a riguadagnare terreno nell'Egeo, inoltre in un combattimento sotto le mura di Mileto viene ucciso Calcideo, il comandante spartano (VIII 24.1). A seguito di questi eventi gli Spartani cominciarono a nutrire qualche sospetto nei confronti di Alcibiade; egli era inoltre nemico personale di Agide<sup>113</sup> che lo considerava ἄπιστος, e per questo avrebbe addirittura inviato una lettera ad Astioco con l'ordine di ucciderlo (VIII 45.1). Alcibiade è dunque costretto ad allontanarsi dai Lacedemoni, e trova rifugio

---

<sup>113</sup> La tradizione più tarda tramanda l'esistenza di una relazione tra Alcibiade e Timea, la moglie del re Agide, alla base dei dissapori che portarono all'allontanamento di Alcibiade da Sparta (vd. Plut. *Alc.* 23.7-9). Queste voci spiegherebbero i sospetti riguardo la paternità di Leotichida (Xen. *Hell.* 3.2). Tuttavia è probabile che questo episodio sia una invenzione successiva, poiché Tucidide non ne fa parola, e anche Senofonte che riporta le voci dell'adulterio della regina, non nomina Alcibiade (*Hell.* III 3,2); un frammento adespoto comico (fr. ad. 123 Kassel-Austin = Athen. XIII 574e) tramanda la fama di Alcibiade, desiderato ed adultero, ma non nomina le amanti. Per questo motivo Hatzfeld (1940, 43-44.) ipotizza che tale episodio sia entrato tardi nella tradizione aneddotica su Alcibiade (cf. Duride di Samo *FGH* 76 F 69 = Plut. *Ages.* 3.2, *Alc.* 23.7, Athen. XII 535b-c).

presso Tissaferne, di cui riesce subito ad ottenere la fiducia (VIII 45.2 διδάσκαλος πάντων γιγνόμενος). Alcibiade mette quindi in atto una politica volta a danneggiare il più possibile gli Spartani, e riesce a convincere il satrapo a limitare il pagamento ai soldati lacedemoni. Ma, soprattutto, gli consiglia di adottare una politica temporeggiatrice nei confronti dei Greci, lo esorta cioè a non favorire apertamente né Spartani né Ateniesi, ma a lasciarsi logorare a vicenda (VIII 46.1); scopo di questa tattica, come spiega Tucidide, sarebbe stato quello di poter rientrare a Atene da salvatore (VIII 47.1). A questo scopo egli si fece quindi promotore di una rivolta oligarchica ad Atene e a Samo, per scacciare i πονηροί che lo avevano esiliato (VIII 47.2). È Frinico, comandante ateniese della flotta a Samo, a svelare il vero intento di Alcibiade, cioè rientrare ad Atene, senza alcun vero interesse se sotto una oligarchia o una democrazia (VIII 48.4). Ancora una volta lo storico svela, attraverso le parole di un altro personaggio, quali fossero i veri progetti personali dietro le intenzioni dichiarate di Alcibiade. Si manifesta ancor più chiaramente l'egoismo di questo personaggio che, pur di soddisfare il proprio desiderio di tornare ad Atene, si dimostra disposto a distruggerla, sia militarmente (grazie all'aiuto di Tissaferne), che politicamente (determinando la caduta della democrazia). Lo scopo non è dunque quello di essere riammesso nella comunità civica, ma quello di soddisfare un proprio desiderio individuale.

### ***Allontanamento dalle congiure oligarchiche***

Nel corso dei preparativi delle rivolte oligarchiche, avvengono delle rotture tra Alcibiade e i gruppi dei congiurati. In proposito la narrazione tucididea non è chiara, ma questa parte del racconto è contenuta nell'ottavo ed ultimo libro delle *Storie*, che presenta diversi problemi sia stilistici che contenutistici, dovuti probabilmente ad una mancata revisione definitiva da parte dell'autore (vd. Andrewes in *HCT* V 1-4 e 361-383). A Samo la rottura è legata alla delazione di Frinico: egli si era infatti pronunciato contro la rivolta, mettendo in guardia i compagni sulle vere intenzioni di Alcibiade. Tuttavia, rimasto non ascoltato, decise di denunciare la politica di Alcibiade ad Astioco (VIII 50.2). Questi, a sua volta, sperando di ottenere vantaggi personali, denunciò le manovre di Frinico a Tissaferne ed Alcibiade, i quali inviarono emissari a Samo per sbarazzarsi del traditore. Frinico, avvertito, si mise nuovamente in contatto con Astioco, proponendo di consegnargli la flotta di Samo, ma Astioco, ancora, denunciò la manovra ad Alcibiade, che inviò una lettera a Samo, denunciando il tradimento; nel frattempo però Frinico aveva avuto il tempo di far fortificare l'accampamento ed era riuscito a conquistarsi la fiducia dell'esercito: la lettera di Alcibiade non fu quindi ritenuta degna di fiducia (VIII 51.3 οὐ πιστὸν εἶναι). Tutta la faccenda

appare improbabile: non si capisce infatti come Frinico, dopo il tradimento di Astioco, abbia cercato un nuovo contatto, e come Alcibiade, dopo la seconda delazione, lasci a Frinico il tempo di preparare una difesa. Inoltre Tucidide non spiega i motivi della perdita di fiducia dei Samii in quello che era stato precedentemente indicato come il promotore della rivolta. Nel frattempo anche l'alleanza con Tissaferne si era rivelata una illusione: giunti gli ambasciatori Ateniesi guidati da Pisandro alla corte del satrapo, vengono intavolate le trattative, che falliscono dopo poco (VIII 56.4). Tucidide svela i retroscena che avrebbero impedito l'accordo<sup>114</sup>: Alcibiade, poiché si era ormai reso conto di aver perso la propria influenza sul satrapo, il quale non avrebbe più aiutato gli Ateniesi<sup>115</sup>, aveva macchinato in modo che il fallimento delle trattative fosse imputabile agli ambasciatori e non a se stesso. Egli avrebbe dunque esagerato a tal punto le richieste persiane che gli ambasciatori, sentendosi traditi, si allontanarono dalle trattative. Alcibiade aveva quindi perso la propria utilità per la congiura (VIII 63.4 ἐπιτήδειονε ... ἐς ὀλιγαρχίαν), e la rottura è questa volta definitiva

Ciò nonostante i preparativi per la rivolta oligarchica proseguono sia a Samo che ad Atene, senza apparentemente risentire dell'allontanamento di Alcibiade. D'altro canto Tucidide è l'unico a parlare del suo intervento nella rivolta. In realtà egli non pare avere avuto alcun ruolo attivo nello svolgimento degli eventi, e viene menzionato solo in occasione dell'omicidio di Androcle – demagogo che aveva contribuito a farlo esiliare nel 415<sup>116</sup> – commesso dai suoi partigiani che ancora non sapevano del suo allontanamento (VIII 65.2). Si affaccia dunque il sospetto che Alcibiade non avesse realmente preso parte alla rivolta, ma che l'iniziativa gli fosse stata attribuita dai suoi contemporanei o dallo stesso Tucidide. Secondo Gribble (1999, 194-204), infatti, l'importanza di Alcibiade pare più narrativa che storica, e nell'VIII libro la sua immagine apparirebbe addirittura superflua: egli costituirebbe il collegamento narrativo tra i diversi fili della storia, ma non avrebbe avuto alcun ruolo effettivo nello svolgimento degli eventi. Comunque sia, l'elemento importante da sottolineare è che un suo coinvolgimento fosse ritenuto verosimile: rappresentava infatti il prototipo dell'individuo mosso solo dall'interesse privato, disposto a tutto per raggiungere i propri scopi; era dunque verosimile che avesse preso parte ad una congiura anti-democratica allo scopo, come aveva rivelato Frinico e affermato anche dallo stesso Alcibiade (VIII 47.2), di rientrare ad Atene.

---

<sup>114</sup> Vd. VIII 56.3, che introduce il racconto con δοκεῖ δέ μοι.

<sup>115</sup> Secondo Gribble (1999, 200 s.), l'influenza di Alcibiade su Tissaferne non ha mai una sostanza effettiva, ma è solo una proiezione senza una reale validità; in effetti, almeno in questa ultima parte, è lo stesso Tucidide a mostrare la vacuità di tali pretese.

<sup>116</sup> Cf. And. I 27, che accusa esplicitamente Androcle e Pitonico di aver avallato l'ipotesi del complotto antidemocratico.

La congiura oligarchica prosegue quindi separatamente ad Atene e a Samo. In patria si realizza in due fasi: inizialmente alcuni oppositori politici vengono segretamente (κρύφα) uccisi (VIII 65.2), mentre apertamente (ἐκ τοῦ φανεροῦ) viene diffuso un programma in cui la μισθοφορία veniva riservata alle sole cariche militari e la partecipazione politica (μεθεκτέον τῶν πραγμάτων) veniva limitata ai Cinquemila che «potevano offrire maggiore utilità col loro denaro e le loro persone» (VIII 65.3); i congiurati inoltre avevano preso il controllo della Boulè e dell'Assemblea (VIII 66.1)<sup>117</sup>. La rivolta vera e propria ha luogo solo al ritorno di Pisandro. L'Assemblea viene radunata a Colono<sup>118</sup>, dove è proposta e accettata l'abolizione della γραφή παρανόμων e della μισθοφορία; inoltre vengono nominati i Quattrocento, dotati di pieni poteri (αὐτοκράτορες), e vengono incaricati di radunare l'Assemblea dei Cinquemila quando fosse loro piaciuto (VIII 67). I Quattrocento si presentano quindi al *Buleuterion* armati, e, presone possesso (VIII 69), vi compiono le cerimonie sacre di rito (VIII 70.1)<sup>119</sup>. Pur trattandosi di una rivoluzione per certi aspetti violenta<sup>120</sup>, i congiurati cercano dunque una sorta di legalizzazione passando attraverso il riconoscimento istituzionale (dell'Assemblea e della Boulè) e quello religioso. Il nuovo governo si pone tuttavia in netto contrasto con le istituzioni democratiche non solo per il restringimento della cittadinanza ai soli che potessero provvedere autonomamente al proprio armamento, ma anche a seguito dell'abolizione di una serie di procedure che garantivano, per quanto possibile, la democraticità delle istituzioni. Vennero soppresse, come già ricordato, la γραφή παρανόμων e la μισθοφορία, e venne anche abolita la pratica di sorteggiare le magistrature; i Quattrocento annunciarono infatti che da allora in avanti ἐνταῦθα δὴ λαμπρῶς ... ἤδη μῆτε ἀρχὴν ἄρχειν μηδεμίαν ἔτι ἐκ τοῦ αὐτοῦ κόσμου (VIII 67.3)<sup>121</sup>. Inoltre essi

<sup>117</sup> Questa versione della rivolta oligarchica, segnata da un clima di terrore ed intimidazione, contrasta con quella fornita da Aristotele nell'*Athenaion Politeia* (cf. Vlastos 1952, Rhodes 1981, Harris 1990, Taylor 2002). De Sanctis (1939, 365-6) mette in luce come la lontananza della massa dei marinai e la sfiducia generalizzata provocata dal disastro in Sicilia determinarono l'incapacità del *demos* di opporsi a questi complotti. Sartori (1957, 115) mette in luce come anche il teatro contemporaneo rifletta le tensioni del momento.

<sup>118</sup> Presso il santuario di Poseidon (VIII 67) in luogo della Pnice, ed è facile che questo spostamento, oltre che un significato simbolico (l'Assemblea viene infatti chiamata fuori dalla città) avesse anche un motivo più concreto: un luogo chiuso era infatti più facilmente controllabile e probabilmente meno capiente. È interessante notare il valore simbolico che gli spazi religiosi assumono nei momenti di crisi: durante i disordini che portarono alla caduta del governo oligarchico, gli opliti del Pireo si riunirono nel teatro di Dioniso a Munichia, dove decisero, come gesto simbolico per manifestare la riappropriazione del potere, di depositare le armi nell'Anaceo (VIII 93.1), altare dei Dioscuri situato nell'Agorà (Paus. I 18.1). Infine il ritorno della democrazia viene sancito dalla convocazione dell'Assemblea di nuovo sulla Pnice (VIII 97.1).

<sup>119</sup> La monografia di Sartori (1957) mette in luce come questa rivolta sia in realtà il frutto di decenni di tentativi da parte delle eterie oligarchiche di prendere il potere ad Atene, obiettivo raggiunto solo nel 403.

<sup>120</sup> Vennero infatti uccisi molti oppositori, vd. VIII 70.2.

<sup>121</sup> Questa versione differisce da quella fornita dall'*Athenaion Politeia* in diversi punti. Quest'ultima infatti riporta il testo di due diverse costituzioni, una redatta per il futuro governo dei

non richiamarono gli esiliati, a causa di Alcibiade, ed esercitarono il proprio governo κατὰ κράτος. In campo di politica estera il loro primo passo fu poi quello di tentare un riavvicinamento con Sparta (VIII 71). Il giudizio di questo regime è quindi sostanzialmente negativo, nonostante le parole anche benevole che Tucidide riserva per i capi oligarchici: essi furono, oltre a Pisandro, Antifonte, di cui Tucidide loda l'abilità politica e retorica<sup>122</sup>, Frinico, mosso soprattutto dalla paura di una vendetta di Alcibiade, qualora fosse riuscito a tornare in patria, e Teramene, ἀνὴρ οὔτε εἰπεῖν οὔτε γνῶναι ἀδύνατος (VIII 68). Le parole di ammirazione verso questi personaggi (definiti ξυνετοί) si rivelano in realtà essere un (insolito) riconoscimento all'attaccamento alla libertà degli Ateniesi:

**VIII 68.4** χαλεπὸν γὰρ ἦν τὸν Ἀθηναίων δῆμον ἐπ' ἔτει ἑκατοστῷ μάλιστα ἐπειδὴ οἱ τύραννοι κατελύθησαν ἐλευθερίας παῦσαι, καὶ οὐ μόνον μὴ ὑπήκοον ὄντα, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ χρόνου τούτου αὐτὸν ἄλλων ἄρχειν εἰωθότα.

«Difficile infatti era togliere la libertà al popolo d'Atene circa cento anni dopo la caduta dei tiranni, popolo che non solo non era soggetto, ma che per la metà di questi anni si era avvezzato a comandare gli altri».

Occorre infine sottolineare che si trattava di individui ostili ad Alcibiade – che infatti non venne richiamato dall'esilio – ed è quindi difficile accettare l'idea che Alcibiade fosse stato il promotore di questa congiura a cui costoro avrebbero spontaneamente aderito.

A Samo invece la congiura oligarchica viene sventata<sup>123</sup> e i soldati decidono di mantenere la costituzione democratica, perdonando i congiurati (VIII 73.6 τοῖς δ' ἄλλοις οὐ μνησικακοῦντες δημοκρατούμενοι τὸ λοιπὸν ξυνεπολίτευον).

---

Cinquemila (30), e l'altra promulgata per il presente (31). Tuttavia la maggior parte degli studiosi concorda ormai nel ritenere almeno il primo dei due testi citati semplicemente un progetto, adottato dalla propaganda, ma mai effettivamente applicato (vd. Mathieu 1922 VIII, Rhodes 1981, 61-63, Ruzé 1993). Inoltre l'autore dell'*Athenaion Politeia* non fa alcuna allusione ad Alcibiade. Esecutori dei cambiamenti della democrazia sarebbero stati Melobio, Pitodoro di Anaflisto e Clitofonte, che realizzarono, secondo Aristotele, un ritorno alla democrazia di Solone (29). I provvedimenti presi sono gli stessi di cui parla Tucidide, cioè l'abolizione della γραφή παρόνομος, la limitazione della μισθοφορία alle cariche militari, e la limitazione del potere politico ai Cinquemila cittadini che potevano servire lo Stato con il denaro ed il proprio corpo. In realtà il giudizio di Aristotele sui Quattrocento è abbastanza neutro, contro il giudizio negativo dello storico.

<sup>122</sup> La sua ostilità nei confronti di Alcibiade aveva trovato espressione nel 418 con una serie di λοιδοροίαι, cf. Antiph. fr. 4 Gernet, Plut. *Alc.* 3.1 e Athen. XII 525 b.

<sup>123</sup> Tuttavia i congiurati, spronati da Pausania e aiutati da Carmino e da alcuni Ateniesi, riuscirono ad uccidere Iperbolo (vd. VIII 73.3), come prova della loro fedeltà alla causa oligarchica (così intende Sartori 1957, 122 con Calhoun 1913, 35).

Mandano quindi ambasciatori ad Atene, ma, quando questi tornano annunciando la rivolta oligarchica, la reazione dei democratici di Samo è molto più dura, e viene attuata una vera e propria sommossa di stampo democratico<sup>124</sup>: viene radunata l'Assemblea dell'esercito e dei Samî, che afferma la propria legittimità in contrapposizione al governo oligarchico instaurato ad Atene (VIII 76.6); inoltre ai partecipanti viene fatto fare un giuramento che li impegnava nel comune obiettivo anti-oligarchico. A capo di questa democrazia 'fuori sede' sono Trasibulo, difensore dell'ideale pericleo di democrazia<sup>125</sup>, e Trasillo, un semplice oplita. L'esperienza samia costituisce un episodio unico nella realtà istituzionale dell'antichità: l'Assemblea dell'esercito afferma infatti la propria legittimità come governo ateniese, si identifica cioè con la città come istituzione politica<sup>126</sup> e Tucidide stesso pare rivelare i diritti dell'esercito (VIII 76.6). Il concetto di patria perde quindi il suo significato geografico, e ne assume uno politico e militare: l'Assemblea dei democratici di Samo può infatti rivendicare la propria ufficialità perché in possesso della flotta (VIII 76.4) e fedele alle leggi patrie (VIII 76.6).

Uno dei primi atti di questa Assemblea democratica è paradossalmente quello di richiamare uno dei personaggi che, come abbiamo visto, con il suo comportamento contrastava maggiormente con l'idea stessa di democrazia, cioè Alcibiade (VIII 76.7 e 81), il quale portava in cambio l'amicizia di Tissaferne<sup>127</sup>. Richiamato a Samo, egli si presenta di fronte all'Assemblea e, dopo aver brevemente ricordato le circostanze del proprio esilio<sup>128</sup>, si dilunga sulla situazione politica attuale, affermando la propria influenza su Tissaferne e infondendo speranza nei Samî, i quali gli affidano tutti gli affari (VIII 82.1). Ottenuta la loro fiducia, Alcibiade si affretta a tornare presso Tissaferne; tuttavia Tucidide, con un costrutto simmetrico di grande effetto, rivela come a questo punto l'intesa fra i due sia del tutto sfumata e basata ormai solo sulla finzione:

**VIII 82.3** ξυνέβαινε δὲ τῷ Ἀλκιβιάδῃ τῷ μὲν Τιτσαφέρῳ  
τοὺς Ἀθηναίους φοβεῖν, ἐκείνοις δὲ τὸν Τιτσαφέρῳ.

«Avvenne che Alcibiade spaventava gli Ateniesi per mezzo di  
Tissaferne, e Tissaferne per mezzo loro».

<sup>124</sup> Cf. VIII 75.2 ἐς δημοκρατίαν ... μεταστῆναι (cf. VIII 48.4), subito dopo si riferisce a Trasibulo e Trasillo con queste parole οὗτοι γὰρ μάλιστα προειστήκεσαν τῆς μεταβολῆς.

<sup>125</sup> Cf. Sordi 2000 che riprende la monografia fondamentale di Buck 1998.

<sup>126</sup> Essi si sostituiscono alla città e ne assumono gli incarichi: eleggono i nuovi strateghi e prendono decisioni importanti come quella di continuare la guerra (VIII 77) e di richiamare Alcibiade (VIII 81), reclamano il diritto di prendere tributi da città (VIII 76.4); vd. Mossé 1964.

<sup>127</sup> Sebbene, come abbiamo visto, i rapporti con il satrapo persiano non fossero più molto stretti, vd. *supra* p. 49.

<sup>128</sup> È interessante notare che Alcibiade non cerca giustificazioni, ma accusa e lamenta (VIII 81 τὴν τε ἰδίαν ξυμφορὰν τῆς φυγῆς ἐπητιάσατο καὶ ἀνωλοφύρατο ὁ Ἀλκιβιάδης), manifestando una perfetta sintonia con l'atteggiamento arrogante mostrato nei precedenti discorsi (VI 16-18 e VI 89-92).

Alcibiade riesce tuttavia a giocare una politica ambigua e a far sì che i Peloponnesi sospettassero una rinnovata intesa fra i due (VIII 83-84)<sup>129</sup>. Senza aver in realtà ottenuto niente, torna a Samo dove accoglie la delegazione inviata dai Quattrocento ed intima agli oligarchi di Atene di ristabilire la normale Boulè dei Cinquecento; inoltre per la seconda volta (anche in VIII 82), frena l'esercito dal navigare contro Atene. Tucidide esprime a questo punto un elogio di Alcibiade che aveva salvato la patria da una guerra civile:

**VIII 86.4** καὶ δοκεῖ Ἀλκιβιάδης πρῶτον τότε καὶ οὐδενὸς ἔλασσον τὴν πόλιν ὠφελῆσαι·

«E allora, a quanto sembra, Alcibiade per la prima volta e più di ogni altro salvò la patria».

La sua attività politica è a questo punto orientata in senso nettamente anti-oligarchico (cf. VIII 81.2), e si avverano, di fatto, le previsioni di Frinico (VIII 48.4). In realtà le parole dell'oppositore di Alcibiade costituiscono l'unica spiegazione di questo repentino cambiamento di schieramento. Infatti Tucidide, di solito molto attento nel cercare le motivazioni psicologiche, non offre in questo caso un'analisi del comportamento di Alcibiade, ma si limita a riportare i fatti. Si tratta tuttavia di un momento molto importante per la storia dell'immagine di Alcibiade, poiché è partire da questo momento che egli ricopre un ruolo positivo nella città, diventandone addirittura il salvatore.

### *Il Governo dei Cinquemila e il richiamo di Alcibiade ad Atene*

Ad Atene il governo dei Quattrocento ebbe vita breve poiché, di fronte alle prime difficoltà militari, la coalizione si spezzò. Già al ritorno dell'ambasciata da Samo che recava il messaggio di Alcibiade, una parte degli oligarchi – guidati da Teramene, Aristocrate e altri (VIII 89) – cominciò a dare segni di scontentezza, in parte per timore dell'esercito di Samo e di Alcibiade e in parte per mancanza di fiducia nell'alleanza con Sparta. Essi preferivano infatti che il potere venisse conferito ai Cinquemila e che venisse adottata una πολιτεία ἰσαπέρα. L'analisi dello storico rivela in realtà come essi fossero mossi solo da interessi privati: pubblicamente dicevano di volere una costituzione, ma in realtà ognuno voleva

---

<sup>129</sup> Grazie a questa politica fatta di ambiguità, egli riuscirà ad attribuirsi il merito della mancata consegna delle navi fenicie ai Lacedemoni (VIII 108).

solo diventare προστάτης τοῦ δήμου, sull'esempio di Alcibiade a Samo<sup>130</sup>. Contrari al cambiamento erano invece Frinico (sempre in contrasto con Alcibiade), Aristarco (ἐναντίος τῷ δήμῳ), Pisandro, Antifonte ed altri (VIII 90), i quali premevano invece per stipulare un accordo con Sparta ed erigere un muro a Eetionea<sup>131</sup>. Mentre questi dissapori maturavano, avvenne l'uccisione di Frinico a seguito di una congiura (VIII 92)<sup>132</sup>. Vedendo che questo fatto non aveva conseguenze, Teramene, Aristocrate e altri che erano d'accordo passarono all'azione: deposero i Quattrocento (VIII 92) e, approfittando dello scontento provocato da una sconfitta subita davanti a Eretria (VIII 95), instaurarono il governo dei Cinquemila (VIII 97), verso il quale Tucidide esprime apertamente il proprio consenso<sup>133</sup>:

**VIII 97.2** καὶ οὐχ ἤκιστα δὴ τὸν πρῶτον χρόνον ἐπὶ γε ἐμοῦ Ἀθηναῖοι φαίνονται εὖ πολιτεύσαντες· μετρία γὰρ ἢ τε ἐς τοὺς ὀλίγους καὶ τοὺς πολλοὺς ξύγκρασις ἐγένετο καὶ ἐκ πονήρων τῶν πραγμάτων γενομένων τοῦτο πρῶτον ἀνήνεγκε τὴν πόλιν.

«E questa fu la prima volta in cui ai miei tempi gli Ateniesi abbiano mostrato di governarsi bene: avvenne infatti una moderata mescolanza di oligarchia e di democrazia e, da quando la situazione era divenuta brutta, questi furono i primi provvedimenti che risollevarono la città».

Non è facile tuttavia valutare l'orientamento politico di questo regime, se cioè vada inteso in senso più democratico o oligarchico<sup>134</sup>. È lo stesso Tucidide a

---

<sup>130</sup> Cf. VIII 89.3 ἐκ δὲ δημοκρατίας αἰρέσεως γιγνομένης ῥᾶον τὰ ἀποβαίνοντα ὡς οὐκ ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἐλασσοῦμενός τις φέρει. L'analisi di Tucidide mostra il difetto di ogni oligarchia, cioè l'eccessiva competitività che si sviluppa tra individui che si ritengono non uguali. Da questo punto di vista la democrazia, che si basava sull'uguaglianza di tutti, diminuiva il rischio di contrasti.

<sup>131</sup> Cf. VIII 91: il muro era ritenuto pericoloso perché favoriva attacchi da parte dei Persiani, e per questo motivo Teramene era contrario.

<sup>132</sup> Secondo Calhoun (1913, 110), questo omicidio fu opera di una vera e propria eteria democratica, ma Sartori (1957, 124) non esclude un intervento da parte di Alcibiade. Da notare che in questo caso per indicare il complotto non viene usato il termine συνωμοσία, che indica normalmente le congiure oligarchiche, ma ἐπιβουλή.

<sup>133</sup> Un giudizio positivo è espresso anche nell'*Athenaion Politeia* (33.2) ma secondo una valutazione diversa: Tucidide apprezza la combinazione di democrazia e oligarchia, mentre Aristotele il potere concesso agli opliti. Westlake (1973) vede in questa divergenza di opinioni una prova della soggettività di Tucidide, senza tuttavia dimenticare che si tratta di due opere diverse, che presentano scopi diversi, che si concretizzano in Tucidide in una maggiore attenzione ai fatti avvenuti, mentre l'*Athenaion Politeia* si concentra principalmente sulle istituzioni (cf. Rhodes 1981, 362).

<sup>134</sup> L'*Athenaion Politeia* sembra riconoscere una connotazione democratica al governo dei Cinquemila: elencando i regimi che si succedettero ad Atene, dopo il governo dei Quattrocento

dire infatti che sotto il nome di Cinquemila si nascondevano in realtà i democratici (VIII 92.11), tuttavia il principio stesso su cui si basa questa rivolta parte da una restrizione del diritto di cittadinanza<sup>135</sup>. Tucidide definisce questo regime una combinazione equilibrata «dei molti e dei pochi»: appare allora seducente il confronto con quel modello ideale di costituzione mista che tanta fortuna avrà nelle riflessioni politiche successive<sup>136</sup>, cioè una forma di democrazia posta sotto il controllo istituzionale di un individuo o di un gruppo riconosciuto<sup>137</sup>.

Uno dei primi decreti del nuovo governo fu quello di richiamare Alcibiade per affidargli gli affari dello Stato (VIII 97.3). A questo punto quindi l'immagine di questo personaggio è diventata positiva: completamente dissociato dal Governo dei Quattrocento, dai quali era addirittura temuto, egli era stato richiamato dai democratici di Samo, aveva evitato che questi scatenassero una guerra civile (ricevendo per questo un encomio da parte di Tucidide); finalmente era stato

---

cita una democrazia (41.2), ed è stato ritenuto improbabile che, dopo aver lodati i Cinquemila (33.2), l'autore del trattato si dimentichi di nominarli (intendendo queste parole come riferite alla democrazia successiva). Vlastos (1952) suggerisce che Aristotele abbia attinto alla tradizione oligarchica che tendeva ad identificare il regime dei Cinquemila con la successiva restaurazione della democrazia, ma in realtà si tratterebbe di due momenti separati (del parere contrario sono invece Donini 1969, sulla base di Tucidide, e von Fritz-Kapp 1950, sulla base di Aristotele). La confusione è determinata probabilmente dal fatto che, anche per i contemporanei la questione non era chiara. La Mossé (1964) suggerisce che l'ambiguità sia determinata dal fatto che secondo i promotori, la rivolta si indirizzava agli opliti, escludendo quindi i marinai, cioè quello strato di popolazione non in grado di armarsi ed impiegato nella flotta; con l'allargamento dell'impero ateniese e la crescente importanza della flotta, questo strato di popolazione, di fatto fino ad allora ignorato dalle riforme istituzionali, aveva infatti assunto un peso ed una coscienza maggiore, che aveva trovato espressione nella democrazia di Samo (non bisogna dimenticare che uno dei capi del governo democratico di Samo era Trasillo, un semplice oplita, vd. VIII 73.4, 76.2).

<sup>135</sup> Vd. VIII 72.1. Si pone il problema di capire quanto il numero di cinquemila cittadini fosse restrittivo, cioè se già non includesse tutti coloro che effettivamente esercitavano i diritti civili; la Mossé (1964) suggerisce una soluzione sottolineando il carattere oplitico di questa costituzione, in contrapposizione con la massa dei marinai che da questo conto sarebbe rimasto escluso, e che infatti si oppose agli ambasciatori e mantenne la democrazia a Samo. Il problema dunque non è nel cercare due schieramenti contrapposti, ma nel dare il giusto rilievo alle sfumature: tra i Quattrocento vi era una parte più radicale, e una più moderata che prospettava un passaggio al governo dei Cinquemila, e tra i democratici bisogna ugualmente distinguere coloro che militarmente costituivano gli opliti, da una parte, e dall'altra la massa dei nullatenenti che venivano usati per la flotta e che avevano acquistato un certo potere politico.

<sup>136</sup> Vd. soprattutto Plat. *Leg.* 744d ss. in cui il filosofo presenta i caratteri di una Costituzione che possa sfuggire al ciclo degenerativo delle costituzioni politiche, portando come esempio il regime spartano, e delinea in seguito una costituzione basata sulla partecipazione di 5040 cittadini (*Leg.* 755a), cf. Mossé 1962a, 368-70 e Rhodes 1972; si veda soprattutto la De Romilly (1976), che sottolinea il legame tra il linguaggio politico e quello medico nell'esprimere questo ideale di mescolanza e collaborazione tra le diverse parti sociali: già espresso attraverso le parole di Alcibiade (VI 18.6, cf. *supra* pp. 24 s.), ebbe scarsa fortuna sotto la democrazia, durante la quale si finì per concedere un peso sempre maggiore alla massa dei cittadini.

<sup>137</sup> Cf. Fantasia (2003, 35-7), che elimina la contrapposizione con il giudizio espresso sulla democrazia da Pericle (II 65.5-10): Tucidide, cioè, mostra di apprezzare quelle forme di democrazia controllata, prima da Pericle grazie al suo carisma, ed in seguito da organismi resi istituzionali nell'esperimento dei Cinquemila. Anche nell'*Epitafio*, infatti, che costituisce il maggiore encomio dell'ordinamento istituzionale di Atene, la democrazia vi compare corretta ed esaltata dal criterio dell'eccellenza (II 37.1).

richiamato in patria dai Cinquemila, verso i quali, come abbiamo visto, lo storico esprime un giudizio più che positivo. A partire da un momento non ben definibile durante le cospirazioni degli oligarchi, dunque, l'immagine di Alcibiade cambia in senso positivo, e si associa a quel movimento oligarchico moderato o democratico 'ristretto' che si concretizza con il governo dei Cinquemila. Si tratta ovviamente del punto di vista tucidideo, che corrisponde in parte a quello aristotelico: entrambi si fanno infatti portatori di una lettura dei fatti di matrice oligarchico-moderata. Grazie a questa nuova immagine, le stesse caratteristiche che avevano reso Alcibiade un pericolo per la democrazia, e quindi per Atene, assumono una connotazione positiva, senza perdere tuttavia niente della loro eccezionalità. Costui esercita infatti il proprio carisma sull'Assemblea di Samo, che domina, riuscendo ad evitare la guerra civile. Anche in questa nuova versione, dunque, Tucidide mette in luce la straordinarietà di Alcibiade, che esalta il proprio primato sulla folla: egli riesce dove nessun altro era riuscito e salva la patria più di chiunque altro.

Al contempo però l'immagine di Alcibiade resta ambigua: infatti Tucidide rivela l'ipocrisia della diplomazia di Alcibiade, basata sulla finzione (VIII 82.3). Ancora una volta, dunque, l'azione di Alcibiade, apparentemente riscattata, si rivela essere mossa solo dal perseguimento di interessi personali.

### **Giudizio di Tucidide su Alcibiade**

La rappresentazione che emerge di Alcibiade all'interno delle *Storie* presenta dunque una caratteristica costante: ogni suo gesto si rivela volto al perseguimento di obiettivi personali, per sua stessa ammissione o attraverso le parole di Tucidide o di un altro personaggio; tutta la sua attività pubblica pare diretta all'esaltazione di sé e al soddisfacimento dei propri desideri. Questo atteggiamento è espressione di una incrollabile sicurezza in se stesso, motivata dalla piena coscienza della propria eccezionalità, e costituisce una costante fondamentale di questo personaggio. Ma al di là di questa eccezionalità – che si manifesta in ogni sua azione – la sua immagine cambia continuamente così come la posizione che ricopre in relazione alla vita politica ateniese. La sua attività all'interno della narrazione tucididea è infatti caratterizzata da continui cambiamenti di fazione politica che rivelano l'assenza di un progetto politico unitario, sebbene gli storici moderni abbiano più volte tentato di intravederlo<sup>138</sup>. A queste continue oscillazioni politiche corrisponde una parallela disomogeneità del

---

<sup>138</sup> Fra i sostenitori dell'orientamento 'democratico' di Alcibiade vd. Sartori (1957) e Lévy (1976, 281 s.); Hatzfeld invece (1940) sostiene il carattere 'oligarchica' della maggior parte della sua carriera politica.

giudizio di Tucidide. Fin dalla prima presentazione il suo giudizio è, come abbiamo visto, ambiguo: l'autore non si esprime in prima persona, ma riporta delle riserve generali sulla sua giovane età, non attenuate dal ricordo della reputazione degli antenati (V 43.2). Lo storico esprime un biasimo più esplicito quando, introducendo la spedizione ateniese in Sicilia, attribuisce alla sua ἐπιθυμία la responsabilità della rovina di Atene (VI 15.3). Il giudizio su tale impresa, la più importante compiuta da questo personaggio, è ambigua: infatti lo storico afferma, in uno dei suoi rari interventi personali, che l'errore non fu tanto intraprenderla, quanto piuttosto prendere le decisioni sbagliate per chi era partito, a seguito di accuse personali (II 65.11 κατὰ τὰς ἰδίαις διαβολὰς). Questa riflessione, volutamente sospesa, ma che fa chiaramente riferimento al richiamo di Alcibiade a seguito dello scandalo dei Misteri, lascia trapelare il dubbio che, se fosse rimasto al comando della flotta, la spedizione sarebbe stata un successo ed avrebbe potuto realizzare le migliori previsioni. Tuttavia nel racconto della spedizione Tucidide non fa più allusione a queste considerazioni e non pare che dia molta importanza, dal punto di vista militare, al richiamo di Alcibiade. Il sospetto avanzato da Fantasia (2003, 484-6 e 503) è che questa opinione sulle ragioni che determinarono il crollo di Atene si sia sviluppata in un momento successivo agli avvenimenti drammatici che segnarono la storia di Atene tra il 413 e il 404, e che dunque i passi che enfatizzano il ruolo di Alcibiade (come II 65.11 e VI 15.4) negli eventi siano stati aggiunti in una redazione successiva delle *Storie*.

Una valutazione assolutamente positiva di Alcibiade è invece espressa nell'VIII libro, quando costui, richiamato a Samo dall'esercito in rivolta, riesce a trattenere i marinai dal navigare contro i Quattrocento ed impedisce quindi una guerra civile, meritando per questo una lode inaspettata da parte di Tucidide. D'altro canto il fatto stesso di essersi opposto ai Quattrocento e di essere stato richiamato dai Cinquemila, verso i quali lo storico esprime un elogio profondo, è indizio di una valutazione positiva. A questo atteggiamento favorevole fa tuttavia da contraltare l'attenzione di Tucidide nel rivelare, ogni volta che può, il doppio gioco di Alcibiade ed il fine personale che motiva ogni sua azione<sup>139</sup>. Alcuni storici quindi hanno dedotto un cambiamento dell'opinione che lo storico aveva di Alcibiade (forse dopo averlo conosciuto, o dopo aver constatato la rovina di Atene)<sup>140</sup>, ma in realtà ciò che cambia è l'immagine di Alcibiade presso i suoi contemporanei ed è a questa che Tucidide attinge. All'interno delle *Storie*, infatti, Alcibiade incarna il modello di uomo politico che succedette a Pericle, mosso solo da interessi personali, per il quale l'adesione ad uno schieramento o ad un altro

---

<sup>139</sup> Per esempio quando riporta i sospetti di Frinico a suo riguardo o le sue macchinazioni in campo diplomatico (al tempo dell'ambasciata di Argo, o nel rapporto con Tissaferne, del quale rivela l'infondatezza).

<sup>140</sup> Cf. Westlake 1968, Giuliani 1974 e 1977, Hornblower 1987, 150.

risulta dettata solo da calcoli opportunistici. Mentre Pericle era riuscito nell'intento di controllare la democrazia, e per questo aveva riscosso il favore dello storico<sup>141</sup>, Alcibiade, che avrebbe potuto svolgere lo stesso ruolo grazie alle proprie qualità, non aveva seguito le orme del tutore, ma aveva sfruttato le proprie doti per scopi personali; si può avanzare l'ipotesi che, dato il ricorrere di questo tema, lo storico attribuisca la responsabilità di questo fallimento alla sua giovinezza. Per questo motivo, da un lato Tucidide si mostra favorevole ad Alcibiade, poiché ne intuisce le doti notevoli, ma proprio per questo ne disapprova ancora di più il comportamento. Il giudizio dello storico quindi è ambiguo, e riflette l'immagine che di volta in volta percepisce<sup>142</sup>. Ciò che impedisce una condanna definitiva è che questo suo comportamento trova, almeno in parte, una giustificazione nella sua eccezionalità che lo pone al di sopra della massa dei propri concittadini<sup>143</sup>.

## Conclusioni

L'importanza di Alcibiade all'interno delle *Storie* è quindi essenzialmente narrativa, poiché incarna la crisi di Atene dopo la morte di Pericle, cioè il prevalere degli interessi privati sul bene della città, atteggiamento che determinerà, nella visione tucididea, il crollo di Atene<sup>144</sup>. Questa rappresentazione costituisce tuttavia una radicalizzazione dell'immagine di questo personaggio, che lo storico attua attraverso semplificazioni e fraintendimenti. È cioè probabile, come abbiamo visto, che non solo la sua posizione in relazione a Nicia, ma anche il suo ruolo all'interno della rivolta oligarchica siano stati enfatizzati, così come il peso del suo allontanamento dalla spedizione in Sicilia e la sua responsabilità nel crollo politico e militare di Atene.

Tuttavia non credo si possa negare che questa rilevanza narrativa corrisponda ad una effettiva importanza storica<sup>145</sup>. Infatti questa ricostruzione,

---

<sup>141</sup> Cf. Fantasia 2003, 34: Tucidide riteneva infatti che il *demos* avesse bisogno di un controllo esterno perché si evitasse l'anarchia (II 65.8-9).

<sup>142</sup> L'ambiguità del giudizio dei contemporanei sul personaggio è emblematicamente espressa da Aristofane (*Ra*. 1425): Ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν, vd. *infra* p. 180.

<sup>143</sup> Questo primato è confermato dal fatto che mantenne sempre la προσαξία τοῦ δήμου (VI 28.2 e 89.4). Anche Pericle mantenne sempre il controllo della città, ed è lo stesso Tucidide a riconoscere il suo 'principato', affermando che quella che a parole era una democrazia era in realtà il governo di uno solo, con una espressione che si avvicina molto a quella di tirannide (II 65.11 ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή); tuttavia Pericle, a differenza di Alcibiade, trova una legittimazione al proprio primato nel fatto di mettere tutto se stesso al servizio della città (II 13.1 e 60), vd. *supra* pp. 27 ss.

<sup>144</sup> Vd. II 65.12 καὶ οὐ πρότερον ἐνέδοσαν ἢ αὐτοὶ ἐν κρίσει κατὰ τὰς ἰδίας διαφορὰς περιπερόντες ἐσφάλησαν.

<sup>145</sup> Gribble (1999, 158-213) tende invece a minimizzare l'effettivo ruolo storico di Alcibiade e preferisce parlare di *prominence*, termine con il quale indica il ruolo ricoperto dall'individuo nella

seppur guidata dall'interpretazione storica di Tucidide, dovette corrispondere ad un reale oscillare di Alcibiade da uno schieramento – politico e militare – all'altro. Per questo motivo egli fu oggetto di sentimenti accesi e contrastanti: se da un lato godette di un largo appoggio da parte del popolo e di alcuni gruppi aristocratici, dall'altro lato suscitò sempre forti opposizioni determinate non esclusivamente da contrasti politici ma talvolta anche personali (cf. per esempio VI 28.3). Lo stesso Tucidide non pare dunque avere una visione unitaria di questo personaggio, ma nel corso della narrazione manifesta opinioni almeno apparentemente discordanti. L'atteggiamento *παράνομος* di Alcibiade trova tuttavia una giustificazione nelle sue qualità straordinarie, che lo avevano posto, realmente, in una posizione privilegiata rispetto ai suoi concittadini e che lo avevano reso determinante in alcune situazioni storiche. Ciò che rende questa figura nuova rispetto al passato, è che essa veicola nuovi valori, scaturiti dalla crisi della *polis*: le qualità che lo pongono sopra chiunque altro, non sono più quelle del cittadino democratico, che pone il bene della città sopra la propria stessa vita, ma sono qualità personali, dettate da una nuova concezione dell'individuo, che afferma se stesso come valore assoluto.

---

presentazione tucididea «without necessarily carrying implications for their causative power» (p. 167).



## Cap. 2: Alcibiade nelle orazioni

### Introduzione

Le orazioni *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide, *Sulla biga* di Isocrate e *Contro Alcibiade per diserzione* di Lisia formano una sorta di *corpus* unitario che ha per oggetto la figura di Alcibiade<sup>146</sup>. La discussione su tale personaggio non riguarda solo le decisioni e le azioni politiche di cui quest'ultimo sarebbe stato ritenuto responsabile, ma anche episodi estranei alla storia intesa in senso 'tucidideo', che forniscono una sorta di specchio 'privato' dell'atteggiamento – democratico o tirannico a seconda del caso – manifestato attraverso le azioni politiche e militari. L'analisi di questi testi deve costantemente tenere presente il genere letterario a cui essi appartengono: si tratta infatti di orazioni giudiziarie, cioè di discorsi scritti per essere recitati di fronte ad un pubblico che era tenuto ad esprimere un giudizio nei confronti dell'accusato. Per questo motivo l'oratore doveva fornire una visione unitaria, positiva o negativa a seconda del caso, che evitasse ambiguità e contraddizioni, e presentasse il caso in modo favorevole alla propria causa<sup>147</sup>. A questo occorre aggiungere un ulteriore livello di rielaborazione: con ogni probabilità non si tratta dei discorsi realmente pronunciati di fronte ad un tribunale o all'Assemblea, ma di *pamphlets* composti in un secondo momento sulla base delle orazioni effettivamente pronunciate, rielaborate in vista di una loro pubblicazione (vd. *infra*). Al destinatario 'ufficiale' se ne sovrapporrebbe dunque uno 'ufficioso', cioè il pubblico al quale questi rimaneggiamenti erano destinati – ovvero una determinata fazione politica – di cui occorre tenere conto. Le rappresentazioni che emergono di Alcibiade non corrispondono quindi necessariamente a criteri di realtà storica, ma costituiscono quelle che Todd definisce «the reinvention of historical memory»<sup>148</sup>. Quest'ultimo sostiene quindi l'utilità di una analisi attenta delle strategie tattiche e legali messe

---

<sup>146</sup> In realtà l'orazione di Lisia e quella di Isocrate sono ufficialmente indirizzate contro Alcibiade IV, omonimo figlio del più noto personaggio: tuttavia proprio sul padre si concentra la maggior parte di entrambe i testi. Sulla genealogia della famiglia di Alcibiade cf. Davies 1971, 9-22, vd. Figura 1.

<sup>147</sup> Occorre ricordare che nei processi ateniesi non esisteva l'istruttoria, quindi il giudizio si basava unicamente sulla capacità dell'oratore di convincere una giuria composta da cittadini non esperti di diritto. La calunnia (δισβολή), le deformazioni della verità, erano quindi una pratica frequente.

<sup>148</sup> Todd 2007, 2-3 che aggiunge «we can reasonably ask what shared assumption might have made it sensible to argue the case in this particular way»; cf Todd 1990, 174-5, in cui definisce l'oggetto di questa analisi *dicta obiter*.

in pratica nell'orazione al fine di ricostruire se non l'esatta verità storica, quanto meno l'opinione diffusa sul personaggio in questione<sup>149</sup>.

Oltre all'oggetto ed al genere letterario, l'elemento che rende queste orazioni strettamente connesse tra di loro è il contesto cronologico: nonostante le rispettive datazioni non siano state ancora stabilite con certezza, le ipotesi finora fatte si concentrano intorno al primo decennio del IV secolo a.C. (vd. *infra*). Si tratta di un periodo particolare nella storia di Atene, tormentata da una crisi che investì ogni aspetto della vita della *polis*<sup>150</sup>. A partire dagli anni Venti del V secolo infatti, l'ideologia di potere, che aveva reso Atene grande e modello di riferimento per tutta la Grecia, aveva cominciato a mostrare cenni di inasprimento ed imbarbarimento, che si resero evidenti in episodi drammatici come le violente soppressioni delle rivolte di Mitilene e di Melo (vd. Thuc. III 25-50, V 84-116). Da un lato gli eventi della guerra e dall'altro la critica pressante dei sofisti avevano prodotto infatti una crisi dei valori sui quali tale ideologia si fondava; uno dei principi fondamentali era infatti costituito dalla certezza della pena per le cattive azioni, e della ricompensa per le azioni valorose, ma la guerra e la peste avevano mostrato l'inattendibilità di tale credenza<sup>151</sup> e i sofisti avevano approfittato di questa frattura nell'ordine umano delle cose per mettere in crisi ogni aspetto della vita del cittadino, arrivando al punto di negare ogni valore al *nomos* in quanto puramente convenzionale<sup>152</sup>. Questa sfiducia aveva provocato la diffusione di una nuova ideologia, basata sulla legge del più forte, la quale aveva a sua volta determinato il peggioramento dell'imperialismo ateniese<sup>153</sup>, concretizzatosi in forme di brutale affermazione di potere, di cui l'episodio di Melo costituisce un tragico esempio; al tempo stesso aveva portato ad una crisi democratica, dovuta in parte anche alla morte di un personaggio come Pericle – che aveva unito nella sua persona superiorità aristocratica e consenso popolare (cf. Lévy 1976, 128-137) – e all'avvento di una nuova classe politica per la quale le

---

<sup>149</sup> Occorre infine menzionare la questione inerente il fatto che si tratta di testi composti da un logografo: la *persona loquens* non corrisponde quindi all'autore del testo e questo comporterebbe una serie di riflessioni riguardanti le tecniche di caratterizzazione adoperate da Lisia vd. Todd 2007 3. Tuttavia ritengo che questa precauzione non sia necessaria per lo studio che mi propongo di affrontare: oggetto di indagine sarà infatti l'elaborazione dell'immagine di Alcibiade in quanto veicolo di valori condivisi dalla collettività, o quanto meno da parti di essa, a prescindere, quindi, dall'individualità dell'autore del testo.

<sup>150</sup> Vasta è la bibliografia su questa crisi, vd. fra gli altri Cloché 1941; Mossé 1962a; Accame 1966; Lévy 1976 (specialmente 57-79, 147-169 sul crollo dell'ideologia democratica ateniese); Pečirka 1976, 5-29 (per la crisi prodotta dallo sviluppo economico); Strauss 1986; Musti 1990, 468-539.

<sup>151</sup> Vd. Lévy 1976, 83-4, che cita l'accusa sofoclea in *Phil.* 436-7 e 446-452, e la degradazione morale causata dalla peste ad Atene descritta da Tucidide (II 53).

<sup>152</sup> Vd. Antiph. DK II<sup>6</sup> 87 B 44 A 1. 23-27 τὰ μὲν γὰρ| τῶν νόμων| [ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ| τῆς φύσεως ἄ|[ναγ]καῖα. Cf. Lévy 1976, 96-103.

<sup>153</sup> Sull'evoluzione del consenso a proposito dell'imperialismo vd. soprattutto Lévy 1976, 57-79 e 111-128.

aspirazioni private prevalevano rispetto all'interesse pubblico e nella lotta per il potere ogni mezzo diventava legittimo (vd. Thuc. II 65 cf. *supra* pp. 25, 58). La sconfitta del 404 comportò il definitivo disgregamento dell'ideologia del potere e mostrò l'esigenza di un nuovo sistema di rappresentazioni che giustificasse la situazione attuale: occorreva dunque sbarazzarsi degli eccessi degli anni passati e cercare nuovi modelli. Il valore della legge come strumento necessario per la convivenza civile venne nuovamente affermato e divenne uno dei grandi temi del dibattito politico e filosofico<sup>154</sup>. Si afferma dunque progressivamente una nuova ideologia basata sulla conciliazione (ὁμόνοια) e sulla vita tranquilla, e la ricerca di un nuovo modello civico consacrato ad una vita lontana dalla politica (cf. Lévy 1976, 228-233), che divenne attività peculiare di una classe di specialisti (cf. Mossé 1995).

All'interno di questo nuovo contesto ideologico l'immagine di Alcibiade diventa una sorta di simbolo, di volta in volta manipolato attraverso modalità che non necessariamente riflettono la realtà storica, ma una rielaborazione di quest'ultima, e ne veicolano le tensioni storiche e politiche. Le orazioni in questione riflettono in modo particolare i dibattiti e le riflessioni che si svilupparono intorno alla ripresa dell'imperialismo e al bisogno di delineare i tratti del nuovo modello di identità politica. Nei primi anni del IV secolo si assisteva infatti al riaccendersi delle ambizioni imperialistiche ateniesi; questo particolare clima politico è testimoniato fra gli altri dallo storico delle *Elleniche di Ossirinco*, che presenta la classe politica ateniese divisa in due fazioni<sup>155</sup>: da un lato οἱ πολλοὶ καὶ δημοτικοί – guidati da Epicrate e Cefalo – che spingevano verso la ripresa della guerra, e dall'altro οἱ ... ἐπιεικεῖς καὶ τὰς οὐσίας ἔχοντες – guidati da Trasibulo, Esimo e Anito – favorevoli invece al mantenimento della pace (9.18-20 Chambers)<sup>156</sup>. All'interno di questo dibattito Alcibiade venne presentato come uno dei massimi esponenti dell'imperialismo del V secolo – che da un lato aveva reso grande Atene e dall'altro aveva contribuito alla sua rovina – e diventò quindi un simbolo di questa tendenza politica. Allo stesso tempo, attraverso le rappresentazioni di un personaggio come Alcibiade, che fin da vivo

---

<sup>154</sup> Il famoso processo a Socrate fu in modo particolare occasione per numerosi dibattiti a questo proposito, vd. per esempio Plat. *Crit.* 50-54; cf. Lévy 1976, 173-186.

<sup>155</sup> Sulla situazione politica ateniese nei primi anni del IV secolo, cf. Pareti 1912, 430-449, Cloché 1915, Bruce 1963, Pecorella Longo 1971, 53-59, Connor 1971, 151 ss., Strauss 1986. 90-104.

<sup>156</sup> Vd. Strauss (1986, 90-120) che sottolinea la rozzezza di questa divisione, poiché non tiene conto di diversi aspetti: bisogna infatti considerare un'ulteriore divisione, cioè quella tra gli uomini del Pireo e quelli della città, divisione che avrebbe portato ad ulteriori frazionamenti negli schieramenti (contro alcuni dei quali vennero intentati dei processi a vario titolo, vd. Lys. X, XI, XII, XIII, XX, XXX); la stessa appartenenza di Trasibulo ai Pochi non pare del tutto accettabile. Si tratta in sostanza di una divisione troppo semplicistica, che non tiene conto di una realtà ben più sfaccettata. D'altra parte, nonostante la sconfitta oligarchica molti degli uomini della città erano rimasti ad Atene trovando una collocazione all'interno dei diversi schieramenti. Lo storico individua quindi almeno sei fazioni: quelle dei due Trasibulo, di Agirrio, di Andocide, di Archino e di Epicrate e Cefalo.

aveva dato luogo a molteplici reazioni, vengono esplorate le diverse possibilità riguardo l'elaborazione di un nuovo modello di identità politica.

La struttura del presente capitolo seguirà quello che, sulla base di uno studio della Bianco (1993), ritengo essere il più probabile rapporto cronologico tra le tre orazioni: sarà dunque inizialmente analizzata l'orazione *Contro Alcibiade* attribuita allo Pseudo-Andocide, databile agli anni del dibattito che precede il risveglio delle attività imperialistiche di Atene (397/6 a.C.). Seguirà quindi uno studio in parallelo delle orazioni di Lisia e di Isocrate le cui redazioni finali ritengo con ogni probabilità essere strettamente legate e databili nel periodo immediatamente precedente la ripresa delle attività ostili di Atene nei confronti di Sparta (396-394 a.C.).

### **Contro Alcibiade dello Pseudo Andocide (IV)**

L'orazione *Contro Alcibiade* – attribuita ad Andocide da fonti lessicografiche<sup>157</sup> – contiene il discorso di un personaggio passibile di ostracismo insieme a Nicia e Alcibiade ([And.] IV 2). La datazione di questa ὀστρακοφορία è possibile grazie ad un riferimento alla presa di Melo, avvenuta nell'inverno a cavallo fra 416 e 415 (Thuc. V 116.1-3): poiché sappiamo che le procedure per l'ostracismo si tenevano in primavera<sup>158</sup> e che Alcibiade partì per la Sicilia nell'estate del 415, l'ostracismo in questione si verrebbe necessariamente a collocare nella primavera del 415.

#### **Ambientazione**

L'oratore ambienta dunque l'ostracismo nel 415 ma non fornisce informazioni utili per individuare le cause che portarono a questa iniziativa, né tantomeno l'identità del terzo candidato. In compenso Plutarco (*Alc.* XIII 8) riporta due versioni di un ostracismo che vide come protagonisti i due futuri comandanti della spedizione in Sicilia, e che si sarebbe comunque risolto con l'allontanamento di Iperbolo, uomo politico ateniese di parte democratica ed erede di Cleone, di cui le fonti antiche danno all'unanimità una valutazione negativa<sup>159</sup>; tale ostracismo sarebbe stato il risultato dell'alleanza tra Alcibiade e Nicia in un caso, fra Nicia e Feace nell'altro. Di questa stessa procedura il biografo parla anche nella *Vita di Nicia*, ed anche in questo caso sono presenti due differenti versioni: una secondo la quale Iperbolo sarebbe stato cacciato in seguito alla lotta tra Alcibiade e Feace, e l'altra secondo la quale lo scontro sarebbe avvenuto fra Alcibiade e Nicia (11); infine nella *Vita di Aristide*, il biografo sembra preferire nettamente la versione secondo la quale Iperbolo sarebbe stato ostracizzato in seguito all'alleanza tra Alcibiade e Nicia (7), anche se, per completezza di fonti, riporta anche la versione che introduce come quarto personaggio Feace.

---

<sup>157</sup> Vd. Harp. 112.5 Dind. s.v. ἐμποδόν, 139.4 Dind. s.v. εὐανδρία; Phot. *Bibl.* 261.488a 15-18 Henry. Cf. Cobetto Ghiggia 1995, 23-26.

<sup>158</sup> L'ostracismo si svolgeva in due momenti tra la VI e l'VIII pritanìa (da metà gennaio a fine marzo vd. Philoch. *FGrHist* 328 F20, Aristot. *Ath.* 43.5): durante una prima votazione preliminare (ἐπιχειροτόνια) si stabiliva se servirsi o meno per quell'anno della procedura; in caso affermativo dopo poco avveniva la votazione vera e propria (ὀστρακοφορία), cf. Carcopino 1935, 53ss. e Rhodes 1981, 267-271 e 526.

<sup>159</sup> Vd. Thuc. VIII 73.3 (μοχθηρὸν ἄνθρωπον); anche Plut. *Alc.* 13.4-5.

	Alcibiade	Nicia	Feace	Iperbolo (ostracizzato)
<i>Vita di Alcibiade</i>	X	X		X
		X	X	X
<i>Vita di Nicia</i>	X		X	X
	X	X		X
<i>Vita di Aristide</i>	X	X		X
		X	X	X

Le diverse versioni fornite da Plutarco testimoniano dunque l'ambiguità delle fonti utilizzate dall'autore: l'unico dato che si può considerare certo è l'ostracismo di Iperbolo a seguito di una lotta politica che coinvolse in vario modo Alcibiade (quasi sicuramente), Nicia e/o Feace.

Plutarco dichiara che questo sarebbe stato l'ultimo ostracismo effettuato ad Atene: l'applicazione di tale procedura ad un personaggio tanto miserabile l'avrebbe svilita al punto da farla cadere in disuso (Plut. *Nic.* 11.8 e *Aristid.* 7.4). Le testimonianze plutarchee non forniscono tuttavia indicazioni utili alla datazione, che viene collocata in un arco di tempo oscillante tra la primavera del 418 e quella del 417 sulla base di indicazioni esterne<sup>160</sup>. Diventa quindi difficile far coincidere la nostra orazione (che il riferimento alla presa di Melo colloca necessariamente dopo tale avvenimento, che si colloca nell'inverno a cavallo tra il 416 e il 415) con l'ostracismo di Iperbolo. Tuttavia l'affermazione di Plutarco, secondo il quale Iperbolo sarebbe stato l'ultimo ostracizzato, non implica necessariamente che l'istituzione fosse stata definitivamente abolita: si può infatti ammettere che ancora nel IV si potessero presentare al popolo proposte di ostracismo, le quali, non ottenendo il *quorum* dei voti, non sarebbero passate<sup>161</sup>.

<sup>160</sup> Neumann (1936) e altri propongono il 419/8 sulla base delle analisi delle condizioni di Atene dopo la sconfitta di Mantinea, mentre Cobet (1840, 143 ss.), Beloch (1884, 339; 1916, 351 n.1), Carcopino (1935, 192-196), e altri propongono il 418/7 sulla base di un frammento di Teopompo (*FGrHist* 115 F 96b = *Schol. ad Ar. V.* 1007), secondo il quale gli Ateniesi avrebbero ostracizzato Iperbolo «per sei anni» (ἕξ ἔτη). Questa indicazione, di per sé inspiegabile (l'ostracismo era infatti di durata decennale, vd. [And.] IV 5) trova una spiegazione grazie a Tucide (VIII 73.3) secondo il quale gli oligarchi uccisero Iperbolo a Samo nel 411: sarebbe stata quindi la morte a porre fine dopo sei anni all'ostracismo che risalirebbe in questo modo alla primavera del 418/7. Raubitschek (1948), sulla base di una iscrizione che vorrebbe Iperbolo ancora attivo ad Atene nel 418/7 (*IG I<sup>3</sup>* 85), propone invece il 416/5 per l'ostracismo di cui la nostra orazione costituirebbe un *pamphlet* coevo; tuttavia questa iscrizione, assai danneggiata, viene datata solo grazie ad un'integrazione (Woodhead 1949); inoltre quest'ultima data non spiegherebbe il frammento di Teopompo (è stato fatto un tentativo che presuppone tuttavia un pesante intervento: il testo andrebbe integrato per analogia con un altro passo - in cui si narra che Cleone, predecessore di Iperbolo, era stato capopolo per sette anni - : ἐξωστράκιαν τὸν Ὑπέροβλον ἕξ ἔτη <δημαγωγῆσαντα ἑλ πρωτεύσαντα ἑλ προεστάντα αὐτῶν>. Iperbolo sarebbe stato quindi ostracizzato dopo aver guidato il δῆμος per sei anni, che, aggiunti alla data della morte di Cleone, 422, darebbero il 416/5, anno del suo ostracismo). Da citare infine l'ipotesi della Bianchetti (1979) di considerare il calcolo inclusivo, che porterebbe al 417/6 (anche se l'autrice stessa ammette che non ci sono elementi concreti per preferire questo tipo di calcolo all'altro).

<sup>161</sup> Vd. Aristot. *Ath.* 43,5 cf. Rhodes 1981, 526 e Cobetto Ghiggia 1995, 61

L'identificazione fra l'ostracismo di Iperbolo e quello dell'orazione si basa infatti solo sulla testimonianza di Plutarco, che tuttavia non segue un ordine strettamente cronologico e non fornisce una versione univoca, ma rivela l'incertezza delle fonti a sua disposizione. È stato proposto quindi di distinguere la procedura per l'ostracismo di Iperbolo da quella sottintesa nell'orazione<sup>162</sup> e di delineare dunque un nuovo quadro storico: un primo ostracismo, avvenuto verso il 417, si sarebbe concluso con l'allontanamento di Iperbolo, a seguito della coalizione fra Alcibiade e Nicia, o fra Alcibiade e Feace; sarebbero quindi rimasti questi tre sulla scena, a contendersi il comando della spedizione in Sicilia o più in generale il controllo dell'Assemblea ateniese. Dalla lotta tra questi personaggi sarebbe scaturita una ulteriore procedura per ostracismo – a cui farebbe riferimento la nostra orazione – che tuttavia non avrebbe avuto alcun esito, probabilmente per il mancato raggiungimento del *quorum*, ma avrebbe determinato il declino dell'influenza di Feace, di cui da questo momento in poi si perdono le tracce.

### ***Data di composizione***

Ammettendo dunque questa ambientazione per l'ostracismo a cui l'orazione fa riferimento, resta il problema della sua composizione. Infatti, a seguito di un'analisi approfondita del testo si evidenziano delle imprecisioni ed incongruenze che inducono a dubitare della sua autenticità<sup>163</sup>. Il primo problema è costituito da una contraddizione in cui cade lo stesso oratore, che denuncia l'ingiustizia di una procedura come l'ὄστρακοφορία in cui era impossibile per l'imputato difendersi o accusare pubblicamente (3); questa affermazione contrasta ovviamente con l'orazione stessa che presuppone invece una discussione pubblica<sup>164</sup>. L'oratore pare comunque abbastanza informato sulla procedura: è

---

<sup>162</sup> Cf. Cobetto Ghiggia 1995, 60-67. A parziale conferma di tale ipotesi, si può citare la riflessione dell'oratore sulla sostanziale inutilità dell'ostracismo. In quanto esso allontanerebbe gli uomini malvagi, ma non impedirebbe loro di continuare a nuocere ad Atene anche da lontano (5): si potrebbe trattare di un riferimento, in realtà molto velato, ad Iperbolo, descritto dalle fonti come cittadino malvagio per eccellenza (vd. Ar. *Eq.* 1304 ἄνδρα μοχθηρὸν πολίτην, ὀξίνην Ὑπέροβλον), che facilmente poteva incorrere nella disapprovazione da parte di un oligarca come l'oratore.

<sup>163</sup> Todd (2007, 30-31) afferma inoltre la necessità di distinguere tra i problemi di autenticità in relazione all'autore, da quelli riguardanti la storicità dell'occasione, mostrando come in realtà solo questi ultimi siano importanti in relazione al valore storico delle orazioni stesse: in relazione all'analisi dei testi che verranno affrontati bisogna infatti sottolineare la differenza che intercorre tra una orazione pronunciata di fronte ad una giuria ed un *pamphlet*, sottoposto ad un diverso tipo di controllo dei contenuti da parte dell'auditorio.

<sup>164</sup> D'altra parte Carcopino mostra che l'orazione presenta un quadro dell'ostracismo non verosimile, che presuppone l'esistenza di una sorta di lista di candidati (2) e la possibilità di difendersi di fronte all'assemblea (1935, 53-110); *contra* Cobetto Ghiggia (1995, 78) che sottolinea come le obiezioni avanzate da Carcopino si basino esclusivamente su argomenti *ex*

infatti al corrente della durata decennale della pena (2), dello svolgimento della procedura (3), della sua origine ateniese (6), di alcuni celebri personaggi ostracizzati (32-34); è inoltre in grado di esprimere alcune interessanti considerazioni sulla natura della pena (5) e di individuare nelle eterie le forze principali che condizionavano tale procedura (3). Non si può quindi considerare troppo lontano dagli eventi narrati. Tuttavia alcune imprecisioni riguardo agli eventi narrati inducono a ritenere che fossero passati alcuni anni fra questi avvenimenti e la composizione dell'orazione: tali imprecisioni, motivate dall'intento malevolo dell'oratore o da una effettiva dimenticanza, presuppongono infatti un pubblico non più in grado di rilevare certe inesattezze. Sono stati pertanto compiuti alcuni tentativi di datazione sulla base di tali errori e analizzando alcune delle considerazioni espresse su istituzioni, procedure, personaggi e avvenimenti che possono essere indizio di un livello di conoscenza diverso da quello dell'oratore, ma tali indagini non hanno prodotto alcun risultato significativo.

La notizia che crea maggiori problemi è quella del νόθος che Alcibiade avrebbe avuto da una prigioniera di Melo (22-3, cf. Plut. *Alc.* 16.5-6): questo episodio viene citato come esempio della temerarietà dell'accusato, il quale, dopo aver proposto di ridurre in schiavitù tutti i Meli, avrebbe condannato il figlio nato da tale unione ad avere origini «ancora più immonde di quelle di Egisto», perché nato da due persone nemiche l'una dell'altra. Questa notizia presenta una fondamentale incongruenza cronologica, poiché la presa di Melo avvenne nell'autunno del 416 (Thuc.V 116.1-4), mentre la procedura descritta avrebbe avuto luogo nella primavera del 415, troppo presto perché il bambino fosse già nato; la composizione dell'orazione dovrebbe quindi porsi almeno qualche mese dopo l'ostracismo. Questo errore costituisce dunque il principale elemento a favore dell'artificiosità dell'orazione che sarebbe stata composta a qualche anno di distanza dai fatti narrati<sup>165</sup>.

---

*silentio*: l'inesistenza di una lista di candidati per l'ostracismo è infatti confermata solo dall'assenza di altre fonti.

<sup>165</sup> Un'altra ipotesi sostenuta da Raubitschek (1948) e da Cobetto Ghiggia (1995, 223-7) è che la terminologia utilizzata (οὐδὲν ἐξ αὐτῆς πεποιήται) indichi l'adozione e non la nascita di un figlio naturale: Alcibiade avrebbe riscattato la donna di Melo già incinta e ne avrebbe adottato il figlio. In questo modo si giustificherebbero da un lato anche il giudizio dato da Plutarco (*Alc.* 16.5-6), che definisce il suo comportamento φιλόανθρωπος, dall'altro il giudizio opposto di Andocide, secondo il quale egli avrebbe con questo gesto commesso un reato, avrebbe cioè adottato un bambino in presenza di una discendenza legittima: unico requisito richiesto dalla legislazione ateniese per l'adozione era infatti l'assenza di figli legittimi (cf. Harrison 1968, 84), ma Alcibiade IV doveva essere nato l'anno precedente (vd. Bizos 1989, 217-8). A distanza di qualche anno l'oratore potrebbe aver dimenticato il vero motivo dello scandalo suscitato da tale adozione, ed aver quindi creato il confronto col caso di Egisto, che infatti pare pretestuoso (quest'ultimo infatti nacque dal rapporto incestuoso fra Tieste e la figlia Pelopea, mentre nel nostro caso non si tratta di incesto; inoltre Egisto non si vendicò del padre, bensì dello zio Atreo – che aveva cacciato il fratello dal trono di Micene – e del cugino Agamennone). Si tratta ovviamente di una semplice ipotesi, e non vi è nel testo nessun elemento che possa confermarla. Tuttavia pare non aver ricevuto molta attenzione l'ipotesi che l'espressione usata (οὐδὲν ἐξ αὐτῆς πεποιήται) si possa

Inoltre Alcibiade viene accusato di aver aumentato il tributo degli alleati (11): è probabile che l'oratore faccia riferimento alla revisione del φόρος del 425/4<sup>166</sup>, anno in cui Alcibiade sarebbe stato ancora troppo giovane per poter partecipare a decisioni di tale importanza (cf. Thuc.V 43.2). Anche il racconto del comportamento tenuto da Alcibiade nei confronti della moglie e del cognato (14-15) presenta alcuni errori e imprecisioni: Ipponico viene infatti citato come stratego a Delion al posto di Ippocrate, inoltre l'oratore non nomina Ipparete, moglie di Alcibiade; infine, durante la narrazione delle vittorie olimpiche di Alcibiade, l'oratore nomina gli agonoteti e degli architeori al plurale (26, 29-31), mentre Meier (1861 282) fa notare, sulla base di un passo dell'*Athenaion Politeia* (56.3), che il compito di guidare tali rappresentazioni era affidato ad un solo magistrato, almeno fino al 375/4<sup>167</sup>. Tali imprecisioni, anche se non forniscono alcun indizio utile a datare la composizione dell'orazione, confermano l'ipotesi che si tratti di un'orazione fittizia, scritta qualche anno dopo il 415<sup>168</sup>.

I tentativi di stabilire l'esatta data di composizione di queste orazioni non consentono dei risultati positivi, ma forniscono come limiti estremi il 415 e il 349 (data della *Contro Midia* di Demostene, che trae alcune informazioni proprio dall'orazione pseudo-andocidea<sup>169</sup>). Si possono inoltre fare alcune considerazioni riguardo la verosimiglianza storica e letteraria del testo: non pare infatti credibile che, negli anni immediatamente successivi ai terribili reati di cui Alcibiade era stato accusato al tempo della spedizione in Sicilia, si potessero fare delle accuse contro tale personaggio senza alcun accenno alle profanazioni; manca inoltre ogni riferimento all'attività diplomatica di Alcibiade che portò alla creazione di una alleanza nel Peloponneso in funzione anti-spartana (vd. *infra* p. 75). Tali osservazioni, se anche non aiutano a chiarire la cronologia precisa – che tuttavia tende a scendere – confermano l'ipotesi della probabile natura fittizia di questo testo<sup>170</sup>.

---

riferire al concepimento del bambino, ma non ancora alla sua nascita, che sarebbe avvenuta nei mesi successivi.

<sup>166</sup> Per un'analisi di questa accusa cf. p. 74.

<sup>167</sup> Tuttavia il passo è corrotto e proprio il termine in questione, ἀρχ[ι]θέρω[ρον], è frutto di una congettura, seppur accettata da quasi tutti gli editori, anche su base codicologica, cf. Rhodes 1981, 626.

<sup>168</sup> Un ulteriore tentativo per individuare elementi utili alla datazione di questo testo sulla base delle leggi e delle procedure contenute nell'orazione è stato fatto da Gernet (1931). Tuttavia l'analisi delle leggi presenti nella nostra orazione, oltre a non fornire riferimenti cronologici molto precisi, presenta un altro difetto: la mancata citazione di leggi non ancora esistenti al tempo in cui l'orazione è ambientata, o la citazione di norme al tempo esistenti e poi scomparse, può far parte della ricostruzione fittizia del contesto storico-giuridico in cui l'oratore pone il suo discorso, non costituisce quindi una prova certa per una datazione nel IV secolo della *Contro Alcibiade*.

<sup>169</sup> La versione demostenica del comportamento tenuto da Alcibiade nei confronti di Taurea (XXI 147) pare infatti essere una reazione alle accuse dello pseudo-Andocide (IV 20 vd. *infra* p. 79 e ss.), cf. Cobetto Ghiggia 1995, 80-82.

<sup>170</sup> Raubitschek (1948) e Furley (1989) suggeriscono invece di considerare l'orazione fittizia ma contemporanea all'ostracismo.

Un altro tentativo per datare l'orazione è stato quello di confrontarla con l'orazione XVI di Isocrate e la XIV di Lisia, entrambe databili approssimativamente intorno alla metà del primo decennio del IV secolo e incentrate sulla figura di Alcibiade<sup>171</sup>. A partire da uno studio di Gernet (1931), infatti, molti hanno ritenuto l'orazione di Isocrate un *terminus ante quem* per l'orazione pseudo-andocidea: nel processo sull'appropriazione indebita di un carro da parte di Alcibiade l'accusa è mossa da un certo Tisia (Isocr. XVI 1) mentre nell'orazione pseudo-andocidea è un certo Diomede ad essere vittima della medesima truffa ([And.] IV 26). Per spiegare tale incongruenza è stata dunque avanzata l'ipotesi che Tisia potesse essere il successore legale di Diomede, morto nel frattempo: l'orazione dello Pseudo-Andocide andrebbe quindi considerata anteriore a quella di Isocrate. Tuttavia tale ipotesi è puramente congetturale, non avendo alcun elemento a sostegno e la questione sulla discordanza del nome tra queste due orazioni è tutt'altro che risolta<sup>172</sup>. Anche il discorso *Contro Alcibiade per diserzione* è stato considerato un *terminus ante quem* poiché entrambe le orazioni riferiscono la notizia degli ostracismi che colpirono gli antenati di Alcibiade:

[And.] 34 καὶ γὰρ ὁ τῆς μητρὸς πατὴρ Μεγακλῆς καὶ ὁ πάππος Ἀλκιβιάδης <δὶς> ἐξωστράκισθησαν ἀμφοτέρω.

δὶς add. Markland ex Lys. XIV 39

«Infatti sia Megacle, il nonno materno, sia Alcibiade, nonno paterno, vennero ostracizzati entrambi».

Lys. XIV 39 καὶ ἐνθυμηθῆναι ὅτι Ἀλκιβιάδην μὲν τὸν πρόπαππον αὐτοῦ καὶ τὸν πρὸς μητρὸς <πάππον> Μεγακλέα οἱ ὑμέτεροι πρόγονοι δὶς ἀμφοτέρω ἐξωστράκισαν.

πάππον add. Markland ex Harp. : τὸν <πατρὸς> πρὸς μητρὸς <πάππον> Sauppe

«(Bisogna) ricordare che i nostri avi ostracizzarono per due volte insieme Alcibiade, suo bisnonno, e il suo nonno materno, Megacle<sup>173</sup>».

<sup>171</sup> Per i problemi relativi alla datazione di queste orazioni cf. *infra* pp. 90 e 92.

<sup>172</sup> Cf. Cobetto Ghiggia 1995, 82-3; per una discussione dettagliata sulla questione vd. *infra* p. 82 e 89).

<sup>173</sup> L'identità di questo Megacle viene ricostruita per congettura, poiché il testo dei manoscritti (τὸν πρόπαππον αὐτοῦ καὶ τὸν πρὸς μητρὸς Μεγακλέα) necessita di una integrazione, proposta da Markland sulla base di Arpocrasione (22.13 Dind. s.v. Ἀλκιβιάδης). Tuttavia il nonno materno di Alcibiade IV era un Ipponico dei Kerykes sul quale non si hanno notizie di

Gernet (1931) avanza l'ipotesi che Lisia abbia tratto tale informazione proprio dall'orazione pseudo-andocidea, che andrebbe quindi ritenuta posteriore. Tuttavia tale dipendenza è tutt'altro che certa<sup>174</sup>, e l'unico elemento concreto è l'uso comune dello stesso argomento, cioè gli ostracismi degli antenati di Alcibiade.

L'analisi di queste orazioni metterà dunque in luce l'esistenza di diversi temi comuni: tale consonanza ha suggerito l'esistenza di un dibattito sulla figura di Alcibiade, che si sarebbe aperto in occasione del riaccendersi delle aspirazioni imperialistiche di Atene – che culminarono con la guerra di Corinto – e a ritenerle cronologicamente più o meno contemporanee tra loro. La maggior parte degli studiosi propone pertanto come limiti entro cui collocare la composizione della *Contro Alcibiade* il 397 e il 380<sup>175</sup>. La Bianco (1994) ritiene quest'ultimo limite tardo poiché comprende una fase in cui Atene avrebbe ormai ripreso in pieno la propria attività imperialista, e sarebbe quindi parso inappropriato e senza senso un dibattito sulla figura di Alcibiade; suggerisce dunque come datazione più probabile per l'orazione pseudo-andocidea il 397/396 circa.

### *Attribuzione*

Parallelo al problema della cronologia della *Contro Alcibiade* si presenta anche quello della sua attribuzione. Fonti lessicografiche attribuiscono infatti questa orazione ad Andocide<sup>176</sup>, e sono state effettivamente riscontrate delle analogie fra alcuni passi di questa orazione e altri di orazioni sicuramente andocidee<sup>177</sup>. Tuttavia, il problema principale posto da questa attribuzione è il fatto che le notizie autobiografiche fornite dall'oratore risulterebbero in contrasto con quelle riguardanti il delatore degli scandali del 415. Al momento

---

ostracismi; per questo Sauppe integra un *πατρὸς* grazie al quale si risale effettivamente al nonno Megacle, ostracizzato nel 487/6: vd. **Errore. L'origine riferimento non è stata trovata.**

<sup>174</sup> L'integrazione suggerita da Markland al testo dell'orazione pseudo-andocidea parrebbe dettata proprio dal preconcetto di una dipendenza di questa orazione rispetto a quella lisiana e andrebbe quindi rifiutata: l'oratore vorrebbe solo sottolineare che la famiglia di Alcibiade ha già subito degli ostracismi, a differenza della propria, cf. Crosara 1857, 174, Carcopino 1935, 113-114 e 145, Raubitschek 1948, 204, Cobetto Ghiggia 1995, 247.

<sup>175</sup> *Terminus ante quem* sarebbe costituito dalla data di composizione del *Panegirico* di Isocrate, che pare riecheggiare la *Contro Alcibiade*: cf. Dalmeyda (1930, 110), Carcopino (1935, 216-220 tra il 395 e il 384), Hatzfeld (1940, 80), Sartori (1957, 149-150) e Strauss (1986, 140).

<sup>176</sup> Cf. *supra* n. 157. Con questa attribuzione concorda anche l'analisi stilistica condotta dalla Feraboli (1972).

<sup>177</sup> Le accuse di *μυσοδημία* e *στασιωτεία* (16) coincidono con quelle che Plutarco ascrive ad Andocide (*Alc.* 21.1). Inoltre, nella *Sui misteri* Andocide introduce un paragone con Egisto che pare riecheggiare quello presente nella nostra orazione (I 129 cf. 22 vd. Furley 1989, 150-2 e Treves 1938). Tuttavia Cobetto Ghiggia (1995, 107) non esclude che sia Andocide a riecheggiare la nostra orazione e che proprio questa analogia abbia contribuito ad attribuire l'orazione ad Andocide.

dell'ostracismo l'oratore pare aver già ricoperto diverse cariche pubbliche e non essere più giovanissimo (1 e 41-2), e anche la critica dei costumi dei giovani (22) fa presupporre che l'oratore fosse anziano, mentre al momento dell'ostracismo Andocide doveva avere non più di venticinque anni<sup>178</sup>. D'altra parte l'attribuzione andocidea sarebbe plausibile solo ammettendo che l'orazione fosse stata composta prima della denuncia dei Misteri, e fosse quindi autentica; in seguito, infatti, Andocide venne messo in carcere (And. I 48), e ne uscì a seguito della celebre delazione. A questo punto pare inverosimile che potesse comporre un testo, anche fittizio, contro Alcibiade senza alcun riferimento ai crimini ben più gravi che lui stesso aveva contribuito ad attribuire al generale della spedizione siciliana. Anche una datazione nel 407 appare dubbia poiché, al tempo del ritorno di Alcibiade ad Atene, Andocide era ancora in esilio a causa del decreto di Isotimide (And. I 71,144).

Altre attribuzioni proposte sono a Feace<sup>179</sup>, ad Antistene<sup>180</sup> e ad Eschine Socratico<sup>181</sup>; tuttavia, nessuna delle ipotesi avanzate ha trovato finora sufficienti riscontri e conferme.

---

<sup>178</sup> [Plut.] *Vit. Dec. Orat.* 835 a9-b1. Vd. Cobetto Ghiggia 1995 163 n. 3.

<sup>179</sup> La paternità di Feace è sostenuta soprattutto da Carcopino (1935 *passim*), Treves (1938) e Furley (1989) sulla base di alcune analogie: Plutarco (*Alc.* XIII 3) nomina infatti un discorso *Contro Alcibiade* di Feace, del quale cita un episodio molto simile ad un passo della nostra orazione. Tuttavia la citazione non è letterale, ed il testo tradito non è chiaro. Esistono inoltre dei riscontri tra le informazioni biografiche fornite dall'oratore e quelle su Feace: Aristofane (*Eq.* 1375-80) fa allusione ad un processo precedente al 424 (data di composizione della commedia), in cui Feace avrebbe rischiato la vita; l'oratore afferma da parte sua di aver subito ben quattro processi per *μικοδημία* e *στασιωτεία*, rischiando la pena di morte e la confisca dei beni (8-9, 38). È probabile che si trattasse di processi politici per accuse più o meno pretestuose: l'oratore sarebbe quindi un personaggio politico di un certo rilievo, impressione confermata anche dalla sua conoscenza dell'ingerenza delle eterie nelle procedure per ostracismo (4). Queste notizie concorderebbero con quella che voleva Feace a capo di una eteria (Plut. *Alc.* 13.7-8). Infine, l'oratore fa riferimento ad ambascerie compiute in Italia e Sicilia, in Macedonia, Molossia e Tesprozia, ed in effetti siamo a conoscenza dei viaggi compiuti da Feace in Italia e Sicilia per riassicurare l'appoggio dei Greci d'Occidente ad Atene (Thuc. V 5.1). La paternità di Feace implicherebbe quindi di datare il *pamphlet* nel 415, data che come abbiamo visto, risulta incompatibile con l'accento alla presa di Melo. D'altra parte si riscontrano delle discrepanze tra le notizie riportate da Plutarco e il racconto della nostra orazione, che farebbero dubitare della effettiva conoscenza diretta di Plutarco dell'orazione, che tra l'altro il biografo non pare considerare molto attendibile (vd. Cobetto Ghiggia 1995, 32-35).

<sup>180</sup> Proposta da Crosara (1857, 153-5) sulla base dell'analogia fra una sua citazione in Ateneo (XII 534 c8-d7 = Antisth. Socr. fr. 198 Giannantoni) e un passo della nostra orazione che riporta lo stesso episodio (30). Tuttavia è difficile capire se Ateneo citi in questo passo Antistene o se prosegua la precedente citazione di Satiro (Giannantoni che esclude infatti questo episodio dalla citazione); inoltre, anche ammettendo che l'episodio facesse parte dell'orazione del filosofo, le differenze fra i due passi non consentono di accertare un'origine comune.

<sup>181</sup> Questa attribuzione è sostenuta da Cobetto Ghiggia (1995, 109-121) sulla base delle informazioni che Diogene Laerzio dà sulla vita del filosofo: a lui è infatti attribuito un dialogo socratico chiamato *Alcibiade*, che si collocherebbe all'interno della propaganda volta a scagionare Socrate da ogni responsabilità per le malefatte di Alcibiade (II 61). Inoltre, nell'*Assioco* Alcibiade viene attaccato sulla vita privata e definito ubriaccone e donnaiolo (Athen. V 220c 4-6 = Aeschin. Socr. fr. 56 Giannantoni cf. 10). Infine nel *Milziade* si parla di un Milziade figlio di Stesagora vincitore olimpico, non altrimenti conosciuto (2, 31, 23 = Aeschin. Socr. fr. 56 Giannantoni), che

## **Il riaccendersi dell'imperialismo ateniese**

I tentativi fatti per datare ed attribuire la presente orazione non hanno dunque fornito ad oggi risultati definitivi e soddisfacenti. Le pagine precedenti hanno comunque cercato di mettere in luce la natura di questo testo, con ogni probabilità ambientato in modo fittizio alla vigilia della partenza della spedizione in Sicilia e composto a circa un decennio di distanza dalla morte del suo protagonista; testimonia dunque il riaccendersi dell'interesse intorno a questo personaggio e riflette i dibattiti e le considerazioni che precedettero la ripresa delle ostilità contro Sparta: il personaggio di Alcibiade viene infatti presentato come un simbolo di quell'imperialismo aggressivo dell'Atene del V secolo, ed il ricordo della rovina che questa impresa aveva significato per Atene diventa monito per i contemporanei sui rischi dell'intraprendere la stessa politica estera.

### ***Accuse contro l'imperialismo di Alcibiade***

Ad una prima lettura lo scopo dell'orazione si presenta dunque squisitamente politico: l'accusatore propone di ostracizzare Alcibiade a causa dei crimini commessi 'contro la città' e presenta le sue azioni come orientate a quell'ideale di imperialismo aggressivo che aveva portato Atene alla rovina (12.4-6). La spinta espansionistica ateniese – che si era inizialmente giustificata con la necessità di difendere i propri interessi e la propria grandezza (vd. Thuc. I 76-77, II 63.3) – perse, a partire dagli anni '20, ogni giustificazione e divenne pura espressione della legge del più forte<sup>182</sup>. L'oratore attinge dunque ad un tema già oggetto di numerose discussioni – quello della responsabilità di Alcibiade nelle scelte sulla politica estera ateniese<sup>183</sup> – e ne amplifica le conseguenze al fine di farne il principale responsabile di tale atteggiamento aggressivo: viene pertanto accusato di aver proposto l'aumento del φόρος (11) e l'eccidio dei Meli (22-23). Si tratta di due episodi ritenuti emblematici di quella condotta 'tirannica' dell'Atene post-periclea che portò la città ad inimicarsi tutti i precedenti alleati. Secondo l'oratore, infatti, l'aumento del tributo – stabilito inizialmente da Aristide, che l'oratore definisce cittadino ἀγαθὸς καὶ δίκαιος (12) per accrescere

---

potrebbe coincidere con quello dell'orazione (33). Potrebbe tuttavia trattarsi anche di un comune errore dovuto alla confusione tra Miliade III, figlio di Cipselo e vincitore olimpico, e Milziade IV, vincitore di Maratona e nipote di Stesagora.

<sup>182</sup> Lévy (1976, 119-128) descrive il processo di degenerazione che portò l'impero ateniese, nato come forma di difesa dell'interesse comune, ad essere semplice espressione del desiderio di potere fine a se stesso, individuando come momento di rottura la soppressione della rivolta di Mitilene.

<sup>183</sup> Il resoconto tucidideo del dibattito tra Nicia e Alcibiade a proposito della spedizione in Sicilia (VI 9-23 vd. *supra* pp. 16 ss.) costituisce un esempio di analisi della questione.

il contrasto con l'accusato<sup>184</sup> – avrebbe provocato la fuga degli alleati da Turi<sup>185</sup> e la defezione progressiva di tutti alleati da Atene. Ma è soprattutto l'eccidio dei Meli l'episodio che rappresenta in modo più drammatico gli effetti dell'imperialismo assolutistico di Atene<sup>186</sup>.

In realtà nessun'altra testimonianza contemporanea segnala l'intervento di Alcibiade in tali decisioni del governo ateniese, ed inoltre si riscontrano alcune incongruenze cronologiche che contribuiscono a far sorgere il sospetto che si tratti unicamente di calunnie, volte ad accrescere il dissenso degli Ateniesi nei confronti di Alcibiade.

La revisione del φόρος a cui fa riferimento l'oratore è probabilmente quella stabilita nel 425/4 a.C., a seguito della vittoria di Sfacteria ottenuta da Cleone (provvedimento attestato dal ritrovamento di una iscrizione, il decreto di Teudippo *IG I<sup>2</sup> 63*, che testimonia 1460 talenti come cifra pagata dagli alleati, invece dei 460 stabiliti da Aristide). Tuttavia a quel tempo Alcibiade era troppo giovane perché potesse effettivamente avere avuto una qualche responsabilità in questo provvedimento (vd. Thuc.V 43.2). Inoltre è probabile che tale provvedimento si debba ricondurre ad una iniziativa di Cleone<sup>187</sup>. Vi è infine un'ultima imprecisione: rispetto alla somma stabilita da Aristide, quella imposta nel 425/4 non sarebbe duplicata, ma triplicata. Tale congruenza può tuttavia essere giustificata: dal 422 il φόρος venne infatti diminuita fino ad arrivare, nel 418/7, a meno di 1000 talenti, circa il doppio della somma originaria; l'oratore avrebbe dunque potuto confondere le due cifre<sup>188</sup>.

Inoltre abbiamo già esposto i problemi di incoerenza cronologica che comporta l'episodio del figlio che Alcibiade avrebbe avuto da una prigioniera di Melo (22), problemi che costituiscono l'elemento fondamentale per dubitare dell'autenticità e della conseguente datazione dell'orazione<sup>189</sup>.

---

<sup>184</sup> Inoltre il *phoros* era ritenuto dagli ateniesi fondamentale per la loro stessa sopravvivenza, e non era dunque intenzione dell'oratore di criticarne la sua istituzione ma solo l'aumento sconsiderato.

<sup>185</sup> Su questo episodio non esistono altre testimonianze, ma è stata ritenuta una informazione utile all'identificazione dell'autore dell'orazione: infatti, secondo Tucidide (V 5.1), Feace visitò questa colonia e potrebbe quindi essere stato a conoscenza di questa vicenda, altrimenti sconosciuta; cf. Cobetto Ghiggia 1995, 42-3 e 202-3.

<sup>186</sup> Di questo episodio esiste un drammatico resoconto nelle *Storie* di Tucidide (V 84-116, vd. Isocr. *Paneg.* IV 100 e 110, *Panath.* XII 6 e 89), che mette in mostra lo scontro tra le ragioni della forza e quelle della giustizia, cf. Cagnazzi 1983, 1-82, de Romilly 1947, 230-259, Lévy 1976 *passim* (per il quale questo episodio diventa emblematico della crisi ideologica a cui l'imperialismo ateniese era andato incontro), Canfora 1992, 115-168, Treu 1954, Ferrara 1956 e Andrewes in *HCT* 155-192 per un'analisi del testo tucidideo.

<sup>187</sup> Il Teudippo promotore del decreto è quasi certamente il genero di Cleone (vd. Meiggs-Lewis 1969, 197); inoltre negli *Acarnesi* del 425 Aristofane si rivolge a Cleone alludendo probabilmente proprio a questo provvedimento (5-6, vd. *Schol. ad Ar. Ach.* 6 = Theop. *FGrHist* 115 F 94).

<sup>188</sup> Per un'ampia bibliografia e discussione su questo episodio vd. Cobetto Ghiggia 1995, 198-201.

<sup>189</sup> Lo stesso episodio è riportato anche da Plutarco (*Alc.* 16.6): tuttavia, secondo Cobetto Ghiggia (1995, 224 n. 255), l'analogia non sarebbe dovuta ad fonte comune; *contra* Hatzfeld 1940, 126 n.1, De Romilly 1947, 230 n.1. Inoltre Flacelière (1964, 24) sottolinea come nella biografia gli episodi di Taurea, di Agatarco e del figlio avuto dalla donna di Melo siano nello stesso ordine

L'accusa di aver aumentato il φόρος può dunque essere scaturita dal desiderio di avvalorare una generica imputazione di appropriazione dei beni dello Stato, usata dai suoi detrattori per screditarlo di fronte ai sostenitori, e di associarlo ad una decisione che avrebbe allontanato Atene dai suoi alleati<sup>190</sup>. Anche l'accusa di essere stato il promotore dell'eccidio dei Meli costituirebbe un tentativo di associare Alcibiade ad uno degli episodi più drammatici della storia recente di Atene e si inserirebbe quindi nella medesima tendenza<sup>191</sup>. L'oratore avrebbe pertanto coscientemente modificato la tradizione sull'imputato attribuendogli colpe in realtà infondate al fine di presentarlo come massimo esponente dell'imperialismo aggressivo dell'Atene post-periclea e quindi responsabile della sconfitta di Atene<sup>192</sup>.

Con queste accuse si conclude l'arringa sulle iniziative politiche di Alcibiade: come si è potuto vedere, manca ogni accenno alla sua attività precedente alla spedizione in Sicilia, cioè la partecipazione alla battaglia di Potidea e il suo intervento diplomatico a favore dell'alleanza con Argo e contro la pace con Sparta<sup>193</sup>. Questa omissione è in parte giustificata da motivi di verosimiglianza storica (l'orazione è ambientata prima della spedizione in Sicilia, cioè prima dell'ingresso vero e proprio di Alcibiade nella vita politica ateniese) ma anche di opportunità letteraria: l'attività politica dell'imputato veniva in questo modo orientata completamente in senso imperialistico e questo contribuiva

---

dell'orazione pseudo-andocidea (Plut. *Alc.* 16.5, cf. [And.] IV 17, 20, 22) che andrebbe pertanto considerata fonte di Plutarco.

<sup>190</sup> Generiche accuse di essersi appropriato di beni dello Stato tornano anche successivamente (31); ad accuse ben più precise fa riferimento Lisia, che lo accusa di aver sottratto duecento talenti alla città (XIV 37), con riferimento al modo disinvolto con cui aveva fatto fronte alle necessità di mantenimento della flotta (vd. Plut. *Comp. Alc. Cor.* 3 e *Alc.* 36); Frohberger (1868, 38) suggerisce che l'oratore faccia riferimento al tentativo di prelevare denaro per il pagamento della flotta (vd. Thuc. VIII 108.2, Xen. *Hell.* I 3.8, Lys. XIX 52, Plut. *Alc.* 35, Diod. XIII 69.5), ma cita a discolpa Isocrate (XVI 20), secondo il quale Alcibiade avrebbe pagato i salari della flotta con le proprie risorse.

<sup>191</sup> Sulla sua responsabilità gli storici moderni si sono variamente espressi: Hatzfeld (1940, 126-7), de Romilly (1947, 230), Mc Gregor (1965, 30), Westlake (1968), Meiggs (1973, 355), Bloedow (1973, 4-5) non escludono che Alcibiade potesse essere intervenuto in qualche modo a favore di questa decisione, nell'ottica di arrivare ad uno scontro aperto con Sparta e minarne l'egemonia nel Peloponneso; Musti (1990, 423-26) ed Ellis (1989, 49-50) propendono per attribuire l'iniziativa di questa decisione a Nicia; Canfora (1992, 25-9) esclude invece ogni responsabilità diretta da parte di entrambi, ma avanza l'ipotesi di un loro sostegno, almeno verbale, alla proposta (vd. Cobetto Ghiggia 1995, 224 n. 254). Resta il fatto che, oltre a questa testimonianza di natura evidentemente tendenziosa, non esistono altre fonti coeve che colleghino Alcibiade a questa vicenda.

<sup>192</sup> Queste considerazioni confermano inoltre l'ipotesi di una redazione posteriore rispetto all'ambientazione: affinché tali accuse infondate potessero essere pronunciate in pubblico, occorre infatti che la memoria emotiva di questi fatti fosse ancora viva, ma che si fosse offuscata quella precisa degli eventi.

<sup>193</sup> La partecipazione di Alcibiade alla battaglia di Potidea è testimoniata da Isocr. XVI 29 e Plat. *Symp.* 220e; il racconto delle trattative con gli ambasciatori argivi è riportato da Thuc. V 43-5.

ad accrescere il discredito nei confronti di un tale personaggio, i cui progetti parevano indirizzati interamente alla rovina della patria.

### *Accuse contro gli ἐπιτηδεύματα di Alcibiade*

Il resto dell'orazione è occupata dalla descrizione della vita (βίος) di Alcibiade: l'oratore elenca cioè quei comportamenti (ἐπιτηδεύματα) che non riguardavano la sua attività politica ma che ebbero comunque forti ripercussioni sulla sua immagine pubblica. Egli sostiene infatti che proprio per questi comportamenti Alcibiade sarebbe meritevole di morte (16), e che del resto la stessa procedura – politica – di ostracismo veniva decisa sulla base di tali atteggiamenti 'privati' (33), che riflettevano la sua indole dispotica e contraria alla democrazia<sup>194</sup>. Questa impostazione delle accuse presuppone il principio in base al quale i comportamenti 'personali' costituirebbero uno specchio del comportamento politico. In realtà la distinzione pubblico/privato, normalmente applicata per indicare questo tipo di comportamenti rispetto alle decisioni politiche, non è pertinente nella religione greca: non vi è infatti soluzione di continuità tra questi due ambiti poiché la *polis* tende a controllare e regolamentare ogni aspetto della vita dei cittadini<sup>195</sup>; lo scandalo rappresentato dai comportamenti dell'imputato pare essere dunque il tentativo (non solo suo, a onor del vero) di invertire tale rapporto e di rendere la città assoggettata ai propri desideri.

Con una formulazione retorica abbastanza frequente<sup>196</sup> l'oratore dichiara quindi di non voler elencare le colpe commesse dall'imputato, data la scarsità di tempo a sua disposizione:

10 περὶ μὲν οὖν μοιχείας καὶ γυναικῶν ἀλλοτρίων ἀρπαγῆς  
καὶ τῆς ἄλλης βιαίότητος καὶ παρανομίας καθ' ἕνακτον εἰ  
δεήσειε λέγειν, οὐκ ἂν ἐξαρκέσειεν ὁ παρὼν χρόνος.

«Sui suoi adulterî, sui rapimenti delle donne altrui, sulle violenze di ogni altro tipo e sul disprezzo per la legge se dovessi

---

<sup>194</sup> Questa attenzione nei confronti dei comportamenti privati favorisce anche il confronto con il tiranno (vd. 27 cf. *supra* p. 42 e *supra* p. 85), cf. Gribble (1999, 135-136), secondo il quale la sovrapposizione tra ambito pubblico e privato, tipica delle rappresentazioni di Alcibiade, sarebbe determinata dal suo stesso comportamento. Sull'ostracismo come controllo del comportamento della vita privata e dei comportamenti pubblici vd. Siewart 1991.

<sup>195</sup> La Schmitt (2005) mostra per esempio come, a partire dal V secolo, non siano insoliti gli episodi in cui la costruzione dell'immagine pubblica di un personaggio passi attraverso gesti religiosi 'privati' (vd. anche Schmitt 1998, 1999 e 2006).

<sup>196</sup> Durante i processi il tempo a disposizione delle parti veniva calcolato con una clessidra, vd. Lys. XII 1, Isocr. XVI 11, 21, Dem. XXI 129, Dinarch. I 31.

parlarne enumerando ciascun caso, non mi basterebbe il tempo che mi è concesso».

Grazie a questo artificio retorico l'oratore allude all'esistenza di altri reati come prova della malvagità di Alcibiade, senza doverli neanche nominare. L'accusatore dichiara quindi di voler elencare solo i reati commessi contro la città

**10** ἂ δὲ περὶ τὴν πόλιν εἴργασται καὶ τοὺς προσήκοντας καὶ τῶν ἄλλων ἀετῶν καὶ ξένων τοὺς ἐντυγχάνοντας, ἀποδείξω.

«Invece io vi mostrerò le sue malefatte contro la città, contro i suoi parenti e contro quegli altri, cittadini e stranieri, che ebbero la sventura di avere a che fare con lui».

In realtà, nei paragrafi successivi vengono riferiti proprio quei tradimenti e quel tipo di colpe che aveva precedentemente dichiarato di non voler citare data la mancanza di tempo, ma grazie a tale premessa l'oratore riesce a presentarli come reati commessi contro la città, e non contro singoli individui, e pertanto a rendere ammissibile la richiesta di ostracismo. L'esposizione di questo genere di episodi risponde in primo luogo ad una esigenza letteraria: lo scopo dell'orazione, seppur fittizio, è infatti quello di mostrare la necessità di allontanare Alcibiade, e tale procedura, come lo stesso oratore riconosce, veniva applicata proprio sulla base dei comportamenti e non solo dei reati<sup>197</sup>. L'attenzione verso questo tipo di aneddoti risponde inoltre ad una tendenza più generale del pensiero greco negli anni a cavallo tra il V ed il IV secolo a.C.: si assiste infatti allo sviluppo di un nuovo sistema di rappresentazioni in cui il rapporto tra individuo e società viene invertito e attraverso le immagini di questo personaggio emerge un nuovo modello di individuo straordinario che condiziona e determina la storia della πόλις ed il suo sistema di valori. Questa tendenza giustifica inoltre lo sviluppo, proprio in questi anni, di un nuovo genere letterario (a cui probabilmente l'orazione in questione non è del tutto estranea) che riflette un nuovo interesse nei confronti del singolo individuo, cioè la biografia<sup>198</sup>.

L'oratore elenca dunque le relazioni extra-coniugali dell'imputato: più che sulle infedeltà in sé (del resto la fedeltà non era considerata un requisito essenziale

---

<sup>197</sup> L'oratore attribuisce all'ostracismo il merito di punire chi si poneva al di sopra della legge e riusciva a sfuggire alle normali procedure (35). Rhodes (1981, 260 *ad* Aristot. *Ath.* 22.3) definisce «the ostracism as a democratic device to check those who were too powerful» e non come pena per un reato, cf. Cobetto Ghiggia 1995, 177-8.

<sup>198</sup> Cf. Momigliano 1974, 48. Lo stesso oratore dichiara di voler esporre τὸν ἄλλον βίον τὸν τοῦ πατρὸς (22).

alla riuscita di un matrimonio ateniese<sup>199</sup>), l'attenzione pare volta a dimostrare, talvolta anche in modo pretestuoso, la prepotenza dell'imputato. Il primo episodio riguarda la richiesta di una doppia dote da parte di Alcibiade a Callia, fratello della moglie, richiesta che viene implicitamente ritenuta illegale (13, ed anche Plut. *Alc.* 8,3); tuttavia, al di là del tono sospettoso dell'oratore, pare che non vi siano elementi validi per sospettare della legittimità di tale richiesta<sup>200</sup>. Questa clausola anomala potrebbe del resto essere giustificata dalla considerevole ricchezza di Ipponico<sup>201</sup>, e dallo statuto eccezionale di Alcibiade; inoltre anche la mancanza di precisione da parte dell'oratore presta adito al sospetto che si trattasse di un semplice tentativo di insinuare nell'uditorio il dubbio che tale patto non esistesse.

Un altro esempio della medesima tendenza a screditare l'immagine di Alcibiade è costituito dal racconto del tentativo di divorzio da parte della moglie Ipparete: il comportamento dissoluto del marito avrebbe esasperato a tal punto la donna da costringerla a chiedere il divorzio. Tuttavia quest'ultima, recatasi dall'arconte per la notificazione dell'atto, sarebbe stata fermata e riportata a casa dal marito aiutato dai compagni di eteria (14). Anche in questo caso l'oratore insiste sulla violenza di Alcibiade, che avrebbe mostrato disprezzo nei confronti degli arconti, delle leggi (νόμοι) e degli altri cittadini (ἄλλοι πολῖται); tuttavia Plutarco (*Alc.* 8,4-5), che pare documentato sulle procedure di diritto greco, giustifica il comportamento del marito il quale, riprendendosi la moglie, avrebbe solo esercitato un diritto sancito dalla legge ateniese<sup>202</sup>. Ancora una volta, quindi, l'oratore pare manipolare i dati al fine di accentuare la παρανομία di Alcibiade, che in questo caso non avrebbe commesso alcun reato. Per concludere il crescendo degli episodi di prepotenza dell'imputato nei confronti dei familiari, l'oratore insiste sui timori che tali atteggiamenti avrebbero suscitato in Callia, il quale, in pensiero per la propria vita, avrebbe addirittura deciso di fare testamento a favore del popolo (15)<sup>203</sup>.

Dopo il racconto dell'atteggiamento di Alcibiade nei confronti dei familiari, vengono elencati una serie di episodi in cui destinatari delle violenze sarebbero stati i concittadini e gli stranieri. Il primo episodio riguarda il sequestro del pittore

---

<sup>199</sup> Inoltre Cobetto Ghiggia (1995, 196) mostra come le presunte μοιχεῖαι di Alcibiade fossero in realtà tutt'altro che inconfutabili: secondo la legge ateniese erano infatti considerati reati solo i rapporti al di fuori del matrimonio o del concubinato (Harrison 1968 32-8). Sugli adulteri di Alcibiade vd. Xen. *Hell* III 3.2, Plut. *Alc.* 8,4 (ἐταίρῳ ξέναις καὶ ἄρτῶν συνόντος); 39,1 (sull'ἐταίρα Timandra), 23.7-9, *Lys.* 22.3-4, *Ages.* 3.1-2, Athen. XIII 574 d 6-12.

<sup>200</sup> Harrison (1968, 50) sottolinea l'unicità di tale accordo; questo non pare costituire tuttavia una prova valida per confutare la giustificazione fornita dal giovane. Vd. Plut. *Alc.* 8.3

<sup>201</sup> Testimoniata dai contemporanei, vd. *Lys.* XIX 48; [And.] IV 15; vd. anche Plut. *Arist.* 5.

<sup>202</sup> Vd. Hatzfeld 1940, 137 ed Ellis 1989, 33-4.

<sup>203</sup> Cf. Plut. *Alc.* 8.4 che dà voce ai timori di Callia, ma non fa alcun accenno ad eventuali propositi omicidi di Alcibiade nei confronti del cognato.

Agatarco (17), che aveva rifiutato di dipingergli la casa; solo dopo quattro mesi di prigionia la vittima avrebbe ottenuto la libertà fuggendo. La sfrontatezza del giovane sarebbe a questo punto stata tale da accusare il pittore di aver commesso una ᾠδικία e da minacciarlo affinché portasse a termine l'impegno. Tuttavia esistono altre testimonianze su questo episodio che sembrano in parte ridimensionare il biasimo che si avverte nelle parole dell'oratore: Plutarco (*Alc.* 16,5) racconta infatti che, al termine del lavoro, Agatarco avrebbe ricevuto un regalo: questa testimonianza è ambigua, perché se da un lato sembra quasi giustificare il comportamento di Alcibiade, dall'altro può intendersi ancora come un episodio della sua proverbiale παρανομία, in quanto il regalo potrebbe intendersi come un tentativo di corruzione affinché il pittore non lo denunciassero. Anche Demostene (*Mid.* XXI 147) racconta lo stesso episodio ma trova una giustificazione legittima al sequestro: il pittore sarebbe stato trattenuto poiché scoperto a commettere un torto, e lo scoliasta spiega che Agatarco sarebbe stato colto nell'atto di commettere violenza su una concubina di Alcibiade, nei confronti della quale il padrone aveva dovere di vendetta al pari di una moglie o di una figlia (*Schol. ad Dem.* XXI 506 Dilts). Ancora una volta, dunque, l'oratore avrebbe fornito una versione parziale e tendenziosa dei fatti al fine di presentare Alcibiade come un individuo prepotente e violento. La condanna verso questo comportamento è accompagnata dalla denuncia della condiscendenza colpevole dei propri concittadini, i quali a seguito di tali azioni – che violavano sia la legge ateniese che i trattati stipulati con altre città – non solo non avrebbero punito il colpevole di tali reati, ma avrebbero finito per considerarlo σεμνότερος e φοβερώτερος (18). Alcibiade si sarebbe cioè mostrato talmente superiore alla città e sprezzante delle sue leggi da porsi al di fuori di queste e da riuscire nonostante questo ad evitare la punizione. La denuncia indignata dell'oratore costituisce una reazione alla crisi dei valori tradizionali avvenuta a seguito della sconfitta ateniese: il *nomos* ateniese, indebolito dalla critica sofistica e dagli eventi disastrosi della guerra, aveva perso la propria efficacia e forza coercitiva (vd *supra* p. 62), ed in mezzo al degrado morale che ne era conseguito Alcibiade sarebbe riuscito ad affermare la propria volontà e ad evitare la giusta punizione, riuscendo addirittura ad aumentare il proprio potere personale. L'oratore denuncia dunque l'ingiustizia del criterio di valutazione adottato dagli Ateniesi suoi contemporanei, che avrebbero premiato coloro che, con le proprie azioni, si ponevano al di sopra delle norme della πόλις e quindi della comunità stessa.

L'oratore prosegue dunque nel tentativo di screditare ogni azione di Alcibiade: a tale scopo presenta un episodio che in qualche modo contraddice la

tradizione che celebrava la generosità pubblica dell'imputato<sup>204</sup>. Durante l'esecuzione di un coro di fanciulli Alcibiade avrebbe cacciato a bastonate Taurea, il corega straniero rivale, nonostante la legge vietasse di interrompere una coregia già iniziata<sup>205</sup>. Nonostante la disapprovazione del pubblico, Alcibiade sarebbe stato comunque giudicato vincitore (20-21).

L'esegesi di questo passo tuttavia presenta alcune incongruenze:

20 ἐνθυμήθητε δὲ Ταυρέαν, ὃς ἀντιχορηγὸς ἦν Ἀλκιβιάδῃ παιδί. Κελεύοντος γὰρ τοῦ νόμου τῶν χορευτῶν ἐξάγειν ὃν ἄν τις βούληται ξένον ἀγωνιζόμενον, οὐκ ἐξὸν ἐπιχειρήσαντα κωλύειν, ἐναντίον ὑμῶν καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων τῶν θεωρούντων καὶ τῶν ἀρχόντων ἀπάντων παρόντων [ἐν τῇ πόλει] τύπτων ἐξήλασεν αὐτόν.

«Pensate a Taurea, che fu corego avversario di Alcibiade nella competizione dei cori dei fanciulli. Poiché la legge permette di cacciare, a proprio piacimento, il coreuta straniero in competizione, ma vieta di bloccarlo se egli ha già cominciato la recitazione, davanti a voi, agli altri Greci, che assistevano allo spettacolo, cacciò via Taurea a bastonate».

La legge citata si riferisce ai coreuti, mentre Taurea viene definito corego avversario (ἀντιχορηγός). Meier (1861, 253-254) proponeva perciò di riferire ἐπιχειρήσαντα κωλύειν a Taurea: sarebbe stato quest'ultimo ad interrompere l'esibizione di un coreuta straniero presente nel coro avversario (infrangendo in questo modo la legge che vietava di interrompere un coro già iniziato), di cui era corego Alcibiade, il quale sarebbe a sua volta intervenuto per scacciare l'intruso, cioè Taurea<sup>206</sup>. Questa spiegazione presenta tuttavia un inconveniente in quanto rende incomprensibile l'inserimento di questo episodio nella nostra orazione, il cui scopo era quello

<sup>204</sup> Isocr. XVI 35; Plut. *Alc.* 16; cf. anche [And.] IV 20 in cui l'episodio relativo alla coregia sovvenzionata da Alcibiade conferma implicitamente la sua partecipazione al finanziamento delle attività pubbliche.

<sup>205</sup> Questa legge – secondo la quale non era possibile scacciare un coreuta straniero a rappresentazione già iniziata – non è attestata altrove (vd. Cobetto Ghiggia 1995, 218, che segue Crosara 1857, 172), ma trova ampia giustificazione nell'ottica religiosa greca: il coro era un servizio sacro e la sua interruzione costituiva quindi un sacrilegio.

<sup>206</sup> Questa interpretazione concorda con la testimonianza di Demostene (XXI 147, da cui dipendono Plut. *Alc.* 16.5 e Liban. *Decl.* XII 2.48) secondo la quale Alcibiade non avrebbe agito illegalmente, ma sarebbe stato Taurea a iniziare la rissa, violando la legge: quest'ultimo, accortosi della presenza di un coreuta straniero nel coro di Alcibiade, sarebbe intervenuto a cacciarlo a spettacolo iniziato. Da questa interruzione sarebbe scaturita una rissa a cui forse Alcibiade avrebbe reagito con troppa violenza, senza tuttavia violare alcuna legge. È possibile tuttavia che Demostene faccia riferimento ad una legge non ancora esistente nel V secolo e che quindi Alcibiade non poteva aver violato (non quella sull'espulsione dei coreuti stranieri, di cui la nostra orazione testimonia l'esistenza, ma è difficile fare ipotesi positive); per le possibili ipotesi cf. Cobetto Ghiggia 1995, 219-220.

di dimostrare che l'imputato aveva violato la legge; invece, accettando l'interpretazione di Meier, Alcibiade si troverebbe al più colpevole di una reazione eccessiva<sup>207</sup>.

Ancora una volta l'oratore avrebbe dunque volontariamente modificato la tradizione su Alcibiade aggravandone la posizione e mostrando un particolare intento provocatorio. La conclusione di questo aneddoto presenta inoltre una interessante considerazione: l'oratore denuncia infatti il ribaltamento del sistema di valori tradizionali, poiché grazie al proprio comportamento l'imputato sarebbe riuscito ad imporre la propria δύναμις sulle pratiche sociali:

21 εἰκότως δέ μοι δοκοῦσιν οἱ κριταὶ ὑπέρχεσθαι Ἀλκιβιάδην, ὀρῶντες Ταυρέαν μὲν τοσαῦτα χρήματα ἀναλώσαντα προπηλακίζομενον, τὸν δὲ τοιαῦτα παρανομοῦντα μέγιστον δυνάμενον. Αἴτιοι δ' ὑμεῖς, οὐ τιμωρούμενοι τοὺς ὑβρίζοντας, καὶ τοὺς μὲν λάθρα ἀδικοῦντας κολάζοντες, τοὺς δὲ φανερώς ἀελογαίνοντας θαυμάζοντες.

«Capisco dunque che i giudici cerchino di guadagnarsi la benevolenza di Alcibiade, avendo davanti agli occhi l'esempio di Taurea che, dopo aver speso tanto denaro, fu oltraggiato, mentre Alcibiade, che aveva violato a tal punto la legge, dimostrava di essere potente al massimo grado. I responsabili però siete voi, che non avete vendette contro gli arroganti prevaricatori, mentre perseguitate coloro che commettono qualche reato di nascosto e state a guardare con ammirazione coloro che si comportano impudentemente alla luce del sole».

L'oratore sottolinea la responsabilità dei giudici non solo per non aver punito il comportamento violento dell'imputato, ma per averlo addirittura premiato: si tratta di una critica analoga a quella espressa poco prima contro gli Ateniesi che non lo avevano punito per il rapimento di Agatarco e lo avevano addirittura ossequiato (18 *supra* p. 79). I colpevoli di ὑβρις vengono divisi in due categorie:

---

<sup>207</sup> Sussiste inoltre un altro problema cronologico: l'*Athenaion Politeia* (pseudo-)aristotelica (56.3) cita una legge che prescriveva per la coregia di un coro di fanciulli quarant'anni come età minima, mentre Alcibiade, nato nel 452-450, avrebbe avuto questa età solo dopo il 412-410; in quel periodo si sarebbe trovato già lontano da Atene, ed è improbabile che, al tempo del suo rientro ad Atene nel 407, egli abbia avuto il tempo di occuparsi di una coregia. Anche ammettendo che si tratti di una imprecisione dell'autore dell'orazione fittizia – scritta nei primi anni del IV secolo, che avrebbe pertanto anticipato un episodio avvenuto successivamente – risulta comunque difficile collocare cronologicamente questo episodio. Hatzfeld (1940, 130 n. 1, seguito da Cobetto Ghiggia 1995, 220 n. 236.) suggerisce dunque che questa norma fosse attiva solo nel IV secolo (vd. Lys. XXI 1).

da un lato coloro che commettono reati di nascosto e, qualora scoperti, vengono giustamente puniti, e dall'altro coloro che hanno l'arroganza di comportarsi manifestamente in modo violento e sregolato (come Alcibiade) suscitando l'ammirazione pubblica. Questa suddivisione non solo serve a sottolineare la sfacciataggine dell'imputato e ad enfatizzarne l'arroganza, ma soprattutto esprime condanna nei confronti degli Ateniesi che accettavano tale sistema. L'oratore delinea dunque una contrapposizione tra due modelli di comportamento: quello di Alcibiade, che agisce prepotentemente, e quello più umile del cittadino sottomesso al controllo delle leggi dello stato (cf. Lévy 1976, 228-235).

L'episodio successivo è legato ad uno dei momenti più drammatici della storia ateniese, cioè la presa di Melo, e costituisce, come abbiamo già visto, l'elemento fondamentale per la datazione dell'ostracismo (vd. *supra* p. 68). L'oratore racconta che Alcibiade, dopo aver proposto la schiavitù per tutti gli abitanti dell'isola, avrebbe riscattato una prigioniera e avrebbe avuto da lei un figlio, dando così prova della propria sfrontatezza: infatti, riconoscendo il figlio avuto da una donna che egli stesso aveva reso schiava, avrebbe costretto quest'ultimo ad odiare il proprio padre (22). In questo modo l'oratore ottiene il doppio risultato di associare Alcibiade a questo episodio, espressione dell'imperialismo 'tirannico' che aveva portato Atene alla rovina, e di attribuirgli un gesto, il riconoscimento del figlio, che, pur non violando in sé alcuna legge<sup>208</sup>, costituiva in sé una colpa morale gravissima. Ciò che conta per la presente indagine non è tuttavia indagare l'eventuale veridicità di tali accuse, ma comprenderne le conseguenze ideologiche: attraverso queste accuse l'oratore delinea un'immagine di Alcibiade che richiama su di sé diverse caratteristiche negative, e che diventa simbolo sia dell'atteggiamento tirannico dell'imperialismo post-pericleo, sia dell'empietà che caratterizza un certo modello negativo di individuo. Comportamento immorale ed imperialismo finiscono dunque per sovrapporsi e confondersi.

Dopo aver raccontato i crimini commessi contro gli stranieri, l'oratore si dedica a quelli compiuti contro gli stessi Ateniesi. Il primo reato viene collocato durante i giochi olimpici e si può considerare una risposta polemica ad uno dei temi fondamentali della propaganda favorevole ad Alcibiade: costui avrebbe infatti partecipato alla gara con i carri ai giochi del 416<sup>209</sup>, ottenendo una vittoria

---

<sup>208</sup> L'ipotesi secondo la quale Alcibiade avrebbe adottato il figlio della donna di Melo, commettendo reato in quanto già dotato di discendenza legittima (cf. *supra* n. 165) non ha finora ricevuto alcuna conferma.

<sup>209</sup> Hatzfeld (1940, 130 n.3) ricava questa data per esclusione: nel 424 a.C. Alcibiade si stava verosimilmente preparando per la spedizione in Beozia (riguardo alla quale vd. Plat. *Symp.* 221a e Plut. *Alc.* 7, 3-4); nel 420 a.C. il vincitore fu Lichas (Thuc. V 50.4; Paus. VI 2.2; Xen. *Hell.* 3.2.21); in seguito Alcibiade venne mandato in esilio. Inoltre la violenza con la quale Nicia si scaglia contro le *ἱπποτροφίαι* di Alcibiade nella primavera del 415 a.C. (Thuc. VI 12.2) mostra

insuperata e ricevendo per questo il privilegio di usufruire del vitto gratuito al Pritaneo (13)<sup>210</sup>. Scopo dell'oratore è dunque quello di ribaltare l'effetto di tale vittoria: invece di rappresentare un vanto per l'atleta e per la sua patria - che veniva ricordata nell'elogio del vincitore - la vittoria ottenuta in un modo disonesto diventa motivo di vergogna<sup>211</sup>. L'oratore racconta infatti che, in occasione di questa gara, Alcibiade avrebbe sottratto ad un certo Diomede, cittadino ateniese, i cavalli con i quali avrebbe vinto la corsa (26)<sup>212</sup>. Per accentuare il biasimo viene istituito un confronto con Callia di Didimia: anch'egli era stato infatti vincitore olimpico ed aveva pertanto recato gloria e fama alla patria, ma tale onore non era bastato a salvarlo dall'ostracismo (32)<sup>213</sup>; a maggior ragione occorreva dunque ostracizzare Alcibiade, che per di più non aveva recato alcun onore alla città a causa del suo comportamento violento ed illegale. L'oratore trova così spunto per un'ulteriore invettiva contro il giovane, accusato di considerarsi tanto superiore ai propri concittadini (27) da non permettere a nessuno di gareggiare contro di lui (28).

Un'altra testimonianza dello stesso atteggiamento superbo è rappresentato dal comportamento tenuto ad Olimpia dopo la vittoria: Alcibiade si sarebbe fatto consegnare dagli architettori i vasi sacri delle cerimonie cittadine e li avrebbe utilizzati durante i festeggiamenti per le proprie vittorie cosicché il giorno successivo, quando quegli stessi oggetti vennero utilizzati durante le celebrazioni pubbliche, gli spettatori pensarono che fosse stato Alcibiade a prestarli alla città e non viceversa (29). La condanna colpisce dunque l'arroganza di Alcibiade, ed inoltre, descrivendo il riso di coloro che si accorsero che «un solo uomo era più potente della città intera», prende implicitamente di mira anche i concittadini che avrebbero permesso tale comportamento. La medesima condanna verso l'adulazione nei confronti di Alcibiade è implicita anche nel racconto dei doni offerti a quest'ultimo dalle città alleate nella medesima occasione: Efeso avrebbe

---

che l'episodio doveva essere recente. La partecipazione di Alcibiade alle Olimpiadi è ricordata anche in Thuc. VI 16.2, Isocr. XVI 34, Plut. *Alc.* 11.2-3.

<sup>210</sup> Tale onore veniva conferito a determinate categorie di uomini, di cui una iscrizione del V secolo (IG I<sup>3</sup> 131) fornisce un elenco, vd. Thompson 1971.

<sup>211</sup> Vd. ἡτιμακός (31), riferito ad Alcibiade, ed ἐτίμησε (32) riferito a Callia, sul quale vd. *infra* n. 213.

<sup>212</sup> Questa accusa sarà poi oggetto di un processo da parte di un certo Arcestratide contro il figlio di Alcibiade, per il quale Isocrate scrisse l'orazione *Sulla biga* (XVI). Per un'analisi dettagliata vd. pp. 89 ss.

<sup>213</sup> Callia, avversario politico di Pericle, avrebbe ottenuto numerose vittorie ai giochi panellenici (IG I<sup>2</sup> 606, vd. Moretti 1953 n. 15, 33-5) ma solo una ad Olimpia nella specialità del pancrazio, durante la settantaseiesima edizione (nel 472 a.C., vd. Paus. V 9.3 e VI 6.1). Il suo ostracismo è testimoniato solo da questa orazione, e questo induceva Meier (1863) e Carcopino (1935, 119) a dubitare della notizia; tuttavia gli scavi dell'agorà di Atene hanno portato alla luce degli ὄστρακα recanti il nome di Callia di Didimia: sebbene questo ritrovamento non testimoni necessariamente l'ostracismo avvenuto, indica quanto meno che fu implicato in tale procedura (vd. Rhodes 1981, 271).

donato una tenda persiana «più grande di quelle pubbliche», Chio vittime per i sacrifici e foraggio per i cavalli, Lesbo vino e altro ancora (30). Questi doni – citati anche da altre fonti allo scopo di descrivere la fastosità di Alcibiade, che viene presentato forse come un personaggio un po' arrogante, ma senza alcun intento polemico<sup>214</sup> – in questa orazione vengono introdotti come prove del suo atteggiamento tirannico nei confronti degli alleati e della sua volontà di emergere al di sopra dei propri concittadini e della città stessa. L'atteggiamento dispotico viene suggerito soprattutto da un particolare: l'autore dell'orazione definisce infatti *περσική* la tenda ricevuta in dono dagli Efesini. Si tratta di una tenda particolare, presso la quale i satrapi persiani erano soliti accogliere i propri sudditi (cf. Plut. *Alc.* 12.1), che rimanda dunque ad un sistema di potere gerarchico estraneo alla realtà greca e proprio invece dei popoli cosiddetti 'barbari'<sup>215</sup>. Tiranno o despota orientale, Alcibiade assume dunque i connotati dell'uomo politico autocratico, che contrasta con l'ideale democratico del cittadino ateniese. La denuncia dell'oratore costituisce dunque una reazione – negativa – ad un modello di comportamento basato sull'affermazione dell'individuo che tende a sostituire la propria volontà alle leggi della comunità e risponde quindi a quell'ideale di tranquillità e vita lontana dalla politica che prende piede in questi anni (cf. *supra* p. 62).

### ***Alcibiade contrasta e capovolge il nomos***

Attraverso tali episodi viene dunque messa in evidenza l'eccezionalità di questo personaggio – riconosciuta anche dai contemporanei – che determina il suo atteggiamento *παράνομος*. Tutta l'orazione tende infatti a presentare ogni sua azione come una infrazione della norma, sia quella scritta della città che quella morale. La *παράνομία* non rappresenta dunque solo un effetto della sua eccezionalità, ma una delle cause stesse: egli non solo avrebbe rifiutato di sottomettersi alle norme tradizionali dei contemporanei, ma avrebbe preteso addirittura di sostituire a queste i propri 'capricci'<sup>216</sup>. Tale superbia risulterebbe determinata dal costante desiderio di emergere al di sopra della comunità civica e

---

<sup>214</sup> Plutarco (*Alc.* 13.3) racconta dell'uso delle suppellettili sacre della città, ma senza far riferimento alle Olimpiadi; anche l'abuso dei doni degli alleati è riportato sia da Plutarco (*Alc.* 12.1-2, che attinge da Satiro, il quale mette in luce la *φιλοτιμία* della città per ingraziarsi il vincitore), sia da Ateneo (XII 534d, che interviene con delle modifiche: aggiunge infatti anche i Ciziceni, i quali offrirono le vittime per i sacrifici e le distribuzioni di carne al posto dei Chii) come esempio della fastosità di Alcibiade, ma senza censure.

<sup>215</sup> Vd. Schmitt 2007 che cita, a proposito di questo tipo di tenda, Briant 1966, 267-9 e 1988.

<sup>216</sup> 19 ὑμᾶς τοῖς αὐτοῦ τρόποις ἀκολουθεῖν ἀξιῶν: il termine *τρόπος* ha generalmente valore neutro, ma in questo caso assume una connotazione negativa a causa dei comportamenti sregolati di Alcibiade: si tratta di un tema frequentemente ricordato, vd. Xen. *Mem.* I 2.40-46, Plut. *Alc.* 7.3, 16.1-2.

non solo (vd. 16, 27, 28), e questo atteggiamento costituisce una costante nelle rappresentazioni del personaggio (vd. per esempio *supra* p.23). In tal senso viene dunque introdotto il parallelo, che assume un tono quasi paradossale, con gli Spartani, la cui politica finisce per apparire liberale a confronto con il dispotismo di Alcibiade: mentre i primi avrebbero infatti accettato la competizione e avrebbero addirittura permesso agli alleati di condizionare la propria politica estera, Alcibiade avrebbe preteso di emergere in ogni campo senza accettare di mettersi in gioco (28). Proprio questo atteggiamento autoritario, che si delinea attraverso l'elenco dei comportamenti 'privati', avrebbe determinato, in ambito di politica estera, l'inasprimento dell'ἀρχή di Atene sugli alleati, che avevano finito per chiedere aiuto ai nemici. Già il Pericle ed il Cleone della narrazione tucididea avevano riconosciuto la tirannia dell'impero ateniese (vd. Thuc. II 27 e III 37): a circa vent'anni dai fatti in questione l'autore dell'orazione ne attribuisce la responsabilità ad Alcibiade.

Questo comportamento giustifica dunque la proposta di ostracismo. L'oratore critica la procedura, poiché non permetteva all'imputato di difendersi né all'accusa di presentare le proprie recriminazioni; si era inoltre mostrata inefficace dato che, nonostante l'intento democratico, era diventata uno strumento della lotta politica fra le eterie<sup>217</sup>, ed infine non avrebbe garantito la sicurezza di Atene, poiché l'ostracizzato poteva continuare ad agire anche dall'estero (3-5)<sup>218</sup>. Al tempo stesso riconosce tuttavia il suo ruolo come un'arma di coercizione nei confronti di personaggi come Alcibiade, poiché difendeva la πόλις dalla prepotenza di chi rifiutava di sottoporsi alle leggi della città (35)<sup>219</sup>. L'oratore introduce quindi un ulteriore argomento di accusa nei confronti di Alcibiade:

27 οὐδενὸς ἀξίαν τὴν δημοκρατίαν ἀποφαίνει, τοὺς μὲν λόγους δημαγωγῶ τὰ δ' ἔργα τυράννου παρέχων, καταμαθὼν ὑμᾶς τοῦ μὲν ὀνόματος φροντίζοντας, τοῦ δὲ πράγματος ἀμελοῦντας.

---

<sup>217</sup> Sull'attività delle eterie nel V secolo vd. soprattutto Ghinatti (1970, 128-146), che individua negli ostracismi inflitti tra le due guerre persiane ad alcuni personaggi di rilievo l'azione organizzata di un gruppo eterico che faceva riferimento a Temistocle.

<sup>218</sup> Tali parole possono essere una allusione all'ostracismo di Iperbolo, cf. n. 162.

<sup>219</sup> La stessa teoria viene sviluppata e articolata nell'*Athenaion Politeia* (22.6): l'applicazione di questa procedura avrebbe conosciuto due tappe, una prima nella quale sarebbe stata utilizzata come strumento per allontanare dalla scena politica gli amici dei tiranni, ed una successiva in cui avrebbe finito per diventare uno strumento contro personaggi troppo in vista (cf. Mossé-Schnapp 1998, Carcopino 1935, 179-190).

«(Alcibiade) dimostra che la democrazia non ha alcun valore, poiché parla da demagogo e agisce da tiranno, insegnandovi a badare alle parole e a non preoccuparvi dei fatti»<sup>220</sup>.

L'oratore realizza dunque un passaggio ideale che dalla demagogia porta alla tirannide e che viene così sintetizzato: «il tiranno nasce [...] come προστάτης τοῦ δήμου ο δημαγωγός, protettore del popolo e ostile all'aristocrazia, [...] si trasforma in τύραννος quando incontra un ὄχλος che si lasci persuadere»<sup>221</sup>. Nel caso di Alcibiade, la tirannia, come abbiamo già visto (*supra* pp. 42 ss.), non costituì probabilmente una minaccia storica effettiva; venne tuttavia utilizzata come modello di riferimento per descrivere il suo comportamento. Per giustificare il consenso di cui evidentemente continuò a godere, l'oratore introduce dunque il tema della demagogia: le sue ambizioni 'tiranniche' sarebbero state dissimulate al δῆμος dalla sua abilità retorica<sup>222</sup> e dal suo atteggiamento demagogico.

In questa rappresentazione di Alcibiade si può individuare una reazione alla crisi dell'ideologia del potere che aveva turbato Atene negli ultimi anni della guerra del Peloponneso: venuti meno quei requisiti aristocratici che limitavano di fatto l'accesso al potere, chiunque disponesse dei mezzi necessari – economici, politici o caratteriali – poteva accedere ai vertici del potere. Si assiste dunque all'ascesa di una nuova classe politica in cui a prevalere sono gli interessi privati rispetto a quelli della *polis* (cf. Connor 1971, 151 ss.). L'oratore denuncia dunque questa nuova categoria – di cui Alcibiade è visto come simbolo e massimo esponente – che pare basare il proprio potere solo sul consenso momentaneo delle masse, mostrando un totale disinteresse nei confronti del bene di Atene:

12 ἐγὼ δὲ νομίζω τὸν τοιοῦτον πονηρὸν εἶναι  
προστάτην, ὅστις τοῦ παρόντος χρόνου ἐπιμελεῖται,  
ἀλλὰ μὴ καὶ τοῦ μέλλοντος προνοεῖται, καὶ τὰ ἥδιστα τῷ  
πλήθει, παραλιπὼν τὰ βέλτιστα, συμβουλεύει.

«Dal canto mio, ritengo che sia un cattivo capo colui che si cura del presente, ma non pensa anche al futuro e propone le misure che allettano oltre modo la massa tralasciando quelle che sono veramente utili»<sup>223</sup>.

<sup>220</sup> Questo stesso atteggiamento, a parole democratico, ma di fatto dispotico, Tucidide lo riconosce nei capi-fazione (III 82.3) e Lisia in Teramene (XII 78).

<sup>221</sup> Cf. Cobetto Ghiggia 1995 234 n.290 (cita Plat. *Resp.* 565d4-566a4 e Aristot. *Pol.* 1305a7-a36).

<sup>222</sup> L'abilità retorica di Alcibiade è ricordata anche in Dem. XXI 145, Plut. *Alc.* 10.4, in senso negativo da Ar. *Ach.* 716 e Lys. XIV 38. È inoltre celebrata anche da Cicerone *De orat.* 2.93.

<sup>223</sup> Interessante la coincidenza lessicale con la definizione che Aristofane dà del demagogo Iperbolo: (il demos) αὐτῷ πονηρὸν προστάτην ἐπεγράψατο (*Pax* 684).

L'immagine di Alcibiade diventa dunque simbolica di questa nuova classe politica e ne assume tutte le caratteristiche negative: il suo comportamento assume connotati demagogici e viene presentato pronto ad adulare il πλῆθος senza curarsi delle conseguenze<sup>224</sup>. In tal modo si inserisce nella tradizione che aveva fatto di questo personaggio un modello e il massimo rappresentante del tipo di uomini politicisucceduti a Pericle, demagoghi e uomini mossi solo da avidità ed alterigia (cf. Thuc. II 65 *supra* p. 25, 58), due qualità che si distaccavano alquanto dall'ideale di partecipazione che stava alla base del concetto stesso di democrazia.

13 θαυμάζω δὲ τῶν πεπεισμένων Ἀλκιβιάδην δημοκρατίας ἐπιθυμεῖν, τοιαύτης πολιτείας ἢ μάλιστα κοινότητα δοκεῖ ἡρῆσθαι, οἷ οὐδ' ἀπὸ τῶν ἰδίων αὐτὸν θεῶνται, ὀρῶντες τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν ὑπερηφανίαν.

«Mi sorprendo poi di quelli che si sono fatti convincere che Alcibiade sostenga ardentemente la democrazia, cioè quella forma di governo che sembra prediligere soprattutto la partecipazione popolare, poiché costoro neppure lo giudicano in base al suo comportamento privato, osservandone la soverchiante avidità di guadagno e l'alterigia»<sup>225</sup>.

## Conclusioni

La rappresentazione di Alcibiade che emerge da questa orazione delinea dunque un modello di comportamento negativo in ambito sia 'pubblico' – cioè politico – che 'privato'. Da un lato infatti incarna il massimo rappresentante di una politica estera aggressiva che aveva, secondo l'oratore<sup>226</sup>, finito per portare la città alla rovina. Dall'altro attraverso i propri comportamenti Alcibiade avrebbe violato tutte le norme, scritte e non, che regolavano la vita della πόλις. La denuncia dell'illegalità di questo atteggiamento riflette il processo di riabilitazione del νόμος che si attua all'inizio del IV secolo: il governo dei Trenta aveva infatti mostrato i rischi che l'eccessivo relativismo, derivato dal riconoscimento dei limiti del νόμος, comportava per la vita della comunità; con il ritorno della democrazia e la ricerca di un nuovo equilibrio la legge torna ad essere riconosciuta come uno strumento fondamentale per il mantenimento dell'ordine civico (cf. Lévy 1976, 173-191).

<sup>224</sup> Già Tucidide aveva legato in qualche modo la sua rappresentazione di Alcibiade a questa nuova classe politica, ma lo aveva al tempo stesso differenziato, vd. *supra* p. 25.

<sup>225</sup> κοινότης nel senso di 'uguaglianza sociale e politica' è un *hapax* per il V e IV secolo. Altre definizioni simili di democrazia sono in Thuc. II 36. 1-3 e Aristot. *Pol.* 1291 b 30-1292 a 7.

<sup>226</sup> Ma si tratta di un sentimento diffuso, cf. Lévy 1976, 57-79.

Attraverso le parole dell'oratore si delinea dunque un modello di anti-cittadino per eccellenza da cui prendere le distanze; a queste accuse si intreccia una costante polemica dell'oratore nei confronti dei propri contemporanei e contro quelle istituzioni che avrebbero permesso l'emergere di tale personaggio.

### ***Sulla Biga di Isocrate (XVI)***

L'orazione *Sulla biga* contenuta nel *corpus* delle orazioni di Isocrate contiene una parte della difesa pronunciata da Alcibiade IV in un processo intentato per un reato commesso dal padre. Quest'ultimo sarebbe stato accusato da un certo Diomede di avergli sottratto il carro con il quale aveva partecipato e vinto alle Olimpiadi del 416. La partenza per la Sicilia, l'esilio ed infine la morte dell'imputato avrebbero impedito lo svolgersi del processo, malgrado un tentativo effettuato durante il periodo del rientro ad Atene nel 407 (vd. Diod. XIII 74). L'accusa sarebbe stata ripresa contro il figlio di Alcibiade, una volta diventato maggiorenne, ma questa volta da Tisia, cognato di Caricle e antico consigliere sotto i Trenta (1 e 42).

Il problema principale di tale ricostruzione è costituito dal nome dell'accusatore che compare nell'orazione in questione, cioè Tisia, mentre le altre testimonianze (Diodoro e lo Pseudo-Andocide) nominano Diomede<sup>227</sup>: già Plutarco, citando l'orazione di Isocrate (*Alc.* 12.2-3), notava l'incongruenza tra i nomi senza tuttavia tentare una spiegazione. Alcuni editori (per es. Blass) hanno ipotizzato un errore di Eforo, fonte di Diodoro, tuttavia tale errore non spiegherebbe come mai anche nello Pseudo-Andocide compaia lo stesso nome; Frohberger suppone che Tisia fosse il figlio di Diomede ma non esiste alcuna documentazione in proposito, mentre Mathieu propone che Diomede e Tisia fossero soci nell'affare, tanto più che Diomede nel 408 aveva chiesto otto talenti di risarcimento, e Tisia solo cinque<sup>228</sup>. L'incongruenza dei nomi resta dunque, allo stato attuale della documentazione, problema insoluto.

La contestazione del reato faceva evidentemente parte di una orazione precedente (1), infatti Isocrate non si sofferma a lungo sulle accuse del processo. La maggior parte dell'orazione è dunque occupata da un elogio di Alcibiade III, descritto come fedele democratico e ottimo cittadino. Vengono esaltati i meriti ottenuti attraverso le imprese diplomatiche e politiche precedenti e successive all'esilio, al fine di allontanare qualunque sospetto di tradimento. Ampio spazio è inoltre dedicato alla difesa dei comportamenti 'privati' di Alcibiade, cioè di quelle

---

<sup>227</sup> Ritengo utile schematizzare brevemente le testimonianze su questo fatto:

- Isocrate (XVI 1) afferma che Alcibiade avrebbe comprato i cavalli ad Argo, e che non li avrebbe rubati a Tisia.
- L'oratore della *Contro Alcibiade* ([And.] IV 31) afferma che Alcibiade si sarebbe impossessato dei cavalli di Diomede grazie alla sua influenza sugli agonoteti;
- Diodoro (XIII 74.3) racconta che Diomede avrebbe affidato il tiro ad Alcibiade perché lo accompagnasse ai giochi; quest'ultimo li avrebbe invece registrati a proprio nome, e, dopo la vittoria, non più restituiti.
- Plutarco (*Alc.* 12.2-3) racconta che Diomede avrebbe fatto comprare un tiro di cavalli ad Argo dall'amico Alcibiade (per i rapporti che legavano quest'ultimo alla città), il quale poi li avrebbe iscritti a nome proprio.

<sup>228</sup> Cf. Frohberger 1868, 7, Blass 1892, 224, Mathieu 1928, 47-8.

azioni che, pur non avendo come palcoscenico la scena politica ateniese, avevano comunque un certo riscontro nell'immagine pubblica del personaggio (cf. *supra* p. 76). L'oratore effettua inoltre un elogio degli Alcmeonidi, antenati di Alcibiade e fondatori della democrazia, la cui discendenza costituirebbe di per sé una sorta di garanzia dell'atteggiamento politico dell'erede. Vengono inoltre ripercorse alcune delle vicende di cui era stato protagonista e che erano state utilizzate dalla propaganda a lui ostile per descriverlo in modo negativo; attraverso questo elogio si costruisce un'immagine 'nuova' rispetto alle precedenti, in cui viene presentato come fedele alla causa democratica al punto di aver scelto volontariamente di condividere le disgrazie di Atene.

### ***Datazione***

Per quanto riguarda la data di composizione, gli studiosi sono abbastanza concordi: l'orazione è infatti pronunciata da un Alcibiade IV giovane ma pur sempre dotato di responsabilità giuridica, quindi maggiorenne; l'accusato ricorda di essere stato ancora un neonato quando il padre partì per l'esilio (45), e che a meno di quattro anni avrebbe rischiato di essere messo a morte per l'indignazione degli Ateniesi contro il padre (cf. *Lys. XIV 17*). Tali indicazioni fanno probabilmente allusione alla fuga di Alcibiade a seguito degli scandali del 415 e alla reazione degli Ateniesi dopo l'occupazione di Decelea nel 413. Ciò collocherebbe la nascita del giovane verso il 417/6<sup>229</sup>. Il processo sarebbe dunque posteriore al 399/8, anno in cui il giovane avrebbe compiuto la maggiore età. Inoltre lo stesso Isocrate lascia intuire che non si tratta del primo processo a cui il giovane avrebbe preso parte (1). Vi è inoltre un elemento di cronologia negativa da non sottovalutare: manca cioè qualunque accenno alla guerra di Corinto, mentre è ben noto che Alcibiade IV partecipò alla prima campagna di questa guerra svoltasi ad Aliarto nel 395 (vd. *infra* n. 235)<sup>230</sup>. Infine il modo in cui l'oratore richiama la sconfitta del 404, la conseguente amnistia (43) e deplora la distruzione delle Lunghe Mura (40), induce a ipotizzare il periodo di tensioni che precedettero immediatamente lo scoppio della guerra di Corinto. I limiti cronologici entro cui collocare l'orazione sono dunque il 399/8 e il 396/5<sup>231</sup>.

---

<sup>229</sup> Cf. Bizos 1989 217-8.

<sup>230</sup> Il fatto che Alcibiade fosse stato arruolato per questa battaglia prova l'assoluzione del giovane: la pena richiesta era infatti il pagamento di cinque talenti (46), che il giovane dichiara di non poter pagare, rischiando pertanto l'*ἀτιμία* come conseguenza del mancato pagamento di un debito (Harrison 1971 174-5).

<sup>231</sup> Secondo Treves (1938) sarebbe da preferire il 397, mentre Mathieu (1928, 48), seguito da Medda (1991, 414) e Bianco (1993), ritiene più probabile il 396/5: alla maggiore età bisognerebbe infatti aggiungere i due anni di efebica (Aristot. *Ath.* 42.4-5); inoltre nel 396 il partito imperialista aveva ormai ottenuto il consenso della città ed in questo mutato clima politico risulterebbe più

Il testo tràdito riporta la seconda parte dell'orazione: mancano infatti la prima parte, che doveva riportare le accuse vere e proprie, alle quali l'oratore accenna solo brevemente (1), ed una terza ed ultima arringa conclusiva. La parte giunta fino a noi costituisce una sorta di encomio di Alcibiade padre, e ciò ha indotto gli studiosi a prendere in considerazione l'ipotesi che si tratti di una rielaborazione letteraria del discorso tenuto di fronte ai giudici. Questa ipotesi trova inoltre conferma nella constatazione di una serie di analogie tra il nostro testo e l'orazione *Contro Alcibiade* di Lisia (vd. *infra* pp. 96 ss.); Mathieu (1928, 49) ritiene tuttavia non ci sia bisogno di ritenere che l'elogio tramandato non sia mai stato pronunciato in quanto insolente nei confronti dei giudici<sup>232</sup>: in quel periodo si riaprì infatti un dibattito proprio intorno alla figura di questo personaggio, come conferma il *corpus* delle orazioni in questione, e il rinnovato interesse nei confronti di un individuo così controverso avrebbe permesso la declamazione di un discorso tanto partigiano.

### ***Contro Alcibiade per diserzione di Lisia (XIV)***

L'orazione *Contro Alcibiade per diserzione* tramandata dal *Corpus Lysiacum* fa parte di un processo intentato contro il giovane Alcibiade IV, il quale sarebbe stato richiamato fra gli opliti ma avrebbe trovato il modo di arruolarsi tra i cavalieri, senza sottoporsi alla necessaria δοκιμασία<sup>233</sup>. L'accusa si dimostra tuttavia un semplice pretesto per scagliarsi contro il padre dell'imputato, che sembra essere il vero bersaglio dell'orazione. La condanna nei confronti del figlio viene infatti aggravata dalla sua stretta parentela con un personaggio tanto discusso: invece di assumere un comportamento moderato per espiare almeno in parte le colpe del padre nei confronti della città (29), il giovane si sarebbe comportato in modo ancora più deplorabile. Nella valutazione delle accuse, tuttavia, non sempre i dati si possono ritenere storicamente attendibili, poiché spesso interviene una deformazione retorica, nota come διαβολή: le informazioni venivano cioè modificate o addirittura inventate per dare maggior credito alla tesi sostenuta. In effetti alcuni degli episodi circa il cattivo comportamento di

---

comprensibile l'elogio dei vantaggi apportati dalla politica di Alcibiade, l'insistenza sulla sconfitta del 404 e la distruzione delle Lunghe Mura.

<sup>232</sup> Cf. soprattutto editori tedeschi come Rauchenstein 1862, 277, Blass 1892, 227 e Drerup 1906 CXXIV.

<sup>233</sup> Si tratta dell'esame necessario per tutti coloro che volevano ricoprire cariche pubbliche, volto ad accertare che il candidato avesse le qualifiche legali per ricoprire tale carica, di cui *l'Athenaion Politeia* fornisce una descrizione dettagliata (45.3); cf. Harrison 1971, 200-207, Rhodes 1981, 542-3 e 624-9, Hansen 1991, 218-220. Esempi di processi per δοκιμασία sono le orazioni XVI (*Difesa per Mantiteo pronunciata di fronte al Consiglio per il suo esame*), XXV (*Apologia. Per un cittadino accusato di trame antidemocratiche*), XXVI (*Sulla docimasia di Evandro*), XXXI (*Contro Filone*) di Lisia.

Alcibiade IV non sembrano verosimili. L'oratore racconta per esempio che il comportamento del giovane sarebbe stato a tal punto scellerato che il padre, a quel tempo in esilio in Tracia, lo avrebbe richiamato presso di sé (25-6): sappiamo tuttavia che Alcibiade III si ritirò in Tracia al tempo del suo secondo esilio, nel 406/5 (Xen. *Hell.* I 5.17), e a quell'epoca il figlio, nato come abbiamo visto intorno al 417/6 a.C., doveva avere circa dieci anni, pochi per ritenere verosimile che avesse tenuto gli atteggiamenti descritti, al punto da scandalizzare i propri concittadini e giustificare il richiamo paterno. Poco dopo, Alcibiade IV avrebbe addirittura complottato contro il padre, consegnando ai nemici Ornoi<sup>234</sup>, ed in seguito avrebbe perso ai dadi tutte le proprie fortune: come nota giustamente Bizos, «ces anecdotes sont évidemment suspects» (1989, 218). Grazie a tali esagerazioni, Lisia avrebbe ottenuto il risultato di aumentare il disprezzo intorno alla figura del giovane, al quale si andrebbe ad aggiungere il biasimo sollevato dal ricordo dei crimini commessi dal padre. Lisia ricorda infatti le gravi colpe di quest'ultimo, il quale avrebbe consegnato la città agli Spartani favorendo così l'instaurazione del regime dei Trenta Tiranni (30 e 33). Vengono inoltre ricordati la profanazione dei Misteri, la mutilazione delle Erme, le empietà commesse contro gli dei, i torti verso la città e i rapporti incestuosi con sorelle e figlie. Il suo atteggiamento ostile al νόμος viene accresciuto infine dal suo rifiuto di sottoporsi a rendiconto dopo la sconfitta di Nozio e dalla successiva fuga (38).

### *Datazione*

La datazione di questa orazione non presenta problemi: è lo stesso oratore ad affermare che si tratta del primo processo militare dopo il 403 a.C. (4 ἐξ ὄ τήν εἰρήνην ἐποικιάμεθα). Inoltre fornisce informazioni riguardo alla campagna durante la quale Alcibiade avrebbe commesso i reati di cui era accusato: alla spedizione avrebbero partecipato anche contingenti provenienti da altre città (14), e il reparto inviato non avrebbe combattuto (5). Questi elementi suggeriscono che la spedizione in questione sia la campagna avvenuta nell'estate del 395 ad Aliarto<sup>235</sup>. Tale spedizione costituì il primo gesto di sfida da parte di Atene contro Sparta: Trasibulo avrebbe infatti convinto gli Ateniesi ad andare in aiuto a Tebe, invasa dall'esercito spartano (cf. Bianco 1993 vd. Xen. *Hell.* III 6.16). Tuttavia il contingente ateniese sarebbe giunto dopo la sconfitta che l'esercito dei Beoti era riuscito ad infliggere agli invasori, i quali avevano perso anche il comandante Lisandro, morto in combattimento, mentre un secondo contingente spartano,

---

<sup>234</sup> Una delle piazze fortificate da Alcibiade III sulla costa del Chersoneso Tracio, vd. anche Plut. *Alc.* 36 e Corn. *Nep. Alc.* 7.

<sup>235</sup> Questa datazione è accettata all'unanimità da commentatori ed editori, vd. per esempio Bizos 1989, 221, Carey 1989, 141, Medda 1991, 413.

guidato da Pausania, avrebbe rifiutato di ingaggiare la battaglia al sopraggiungere degli aiuti ateniesi<sup>236</sup>. Il processo si sarebbe dunque tenuto qualche mese dopo il rientro della spedizione<sup>237</sup>.

### *Il processo*

Movente del processo sarebbe dunque un reato previsto dalla legge, quello dell'ἀδοκίμαστος ἱππεύειν, per il quale era prevista come pena l'ἀτιμία, ovvero la privazione dei diritti di cittadinanza e di conseguenza l'esclusione dalla vita politica e religiosa, e quindi sociale, della città<sup>238</sup>. Si tratta di una pena molto severa, ma bisogna considerare il fatto che il rifiuto di sottostare alla δοκιμασία indicava di fatto una resistenza all'autorità stessa dello Stato. La tradizione manoscritta aggiunge inoltre la confisca dei beni (9 καὶ τὰ χρήματα αὐτοῦ δημευθῆναι), ma poiché le altre fonti non fanno cenno a questa ulteriore sanzione, la maggior parte degli editori espungono concordemente queste parole come interpolazione<sup>239</sup>.

Durante il processo che Arcestratide intentò contro il giovane, all'accusa di ἀδοκίμαστος ἱππεύειν vengono aggiunte altre tre imputazioni ben più gravi (7), cioè diserzione (λιπατάξιον), renitenza alla leva (ἀστρατεία) e viltà (δειλία)<sup>240</sup>.

Il testo dei manoscritti in questo punto è danneggiato e, nonostante i diversi tentativi di risanarlo, non si coglie più l'esatta relazione tra le tre incriminazioni.

7 ἀστρατείας μὲν γὰρ δικαίως ἂν αὐτὸν ἀλῶναι, ὅτι καταλεγείς ὀπλίτης οὐκ ἐξῆλθε μεθ' ὑμῶν <λιποταξίου δὲ ὅτι ἐν τῷ> στρατοπέδῳ μόνος οὐ παρέσχε μετὰ τῶν ἄλλων

<sup>236</sup> Per un resoconto della battaglia vd. Xen. *Hell.* III 5.22, Diod. XIV 81.2, Plut. *Lys.* 28-29. Sull'importanza di questa battaglia per la fazione anti-spartana, vd. Westlake 1985.

<sup>237</sup> Normalmente i crimini militari venivano risolti all'interno dell'esercito stesso (vd. Harrison 1971 32): in questo caso il tribunale è infatti composto di soldati e strateghi (XIV 5 e XV 1) che vengono chiamati ad essere giudici (per diciannove volte l'oratore si rivolge loro chiamandoli ὁ ἄνδρες δικασταί), ma il procedimento, invece di svolgersi all'interno dell'esercito stesso, ebbe probabilmente luogo ad Atene, al ritorno della spedizione, forse proprio per la straordinarietà dell'imputato, cf. Harrison (1971, 46), Bizos (1989, 219) e Medda (1991, 419) che in tal senso traducono περὶ τούτου τοὺς στρατιώτας δικάζειν (XIV 5); *contra* Bertazzoli 2001, secondo il quale Lisia alluderebbe semplicemente al fatto che i giudici dovevano aver svolto il servizio militare.

<sup>238</sup> Vd. [Dem.] LIX 27, Aeschin. III 176, cf. Harrison 1971, 169-176.

<sup>239</sup> Secondo Andocide (I 74), i colpevoli di reati militari non sarebbero sottoposti a confisca dei beni. Bizos (1989, 121) accetta pertanto la proposta del Lipsius (1905-15, 455) di considerare questa pena come una intrusione. Carey (1989, 155) propone di considerare la confisca come una pena per una ulteriore accusa di malversazione.

<sup>240</sup> Sullo statuto giuridico di queste accuse vd. Harrison 1971, 32.

ἑαυτὸν τάξαι, δειλίας δέ, ὅτι δεῖν αὐτὸν μετὰ τῶν ὀπλιτῶν  
κινδυνεύειν ἰππεύειν εἴλετο.

λιποταξίου δὲ ὅτι ἐν τῷ add. hic Dobree : μεθ' ὁμῶν  
στρατοπεδευόμενος <λιποταξίου δε ὅτι> οὐ Lipsius

«Sarebbe giusto infatti che fosse condannato per renitenza, perché, pur essendo stato arruolato come oplita, non è partito con voi (per partecipare alla spedizione); per diserzione, in quanto al campo della fanteria lui solo non si è presentato per essere inserito nei ranghi; per viltà infine, perché, pur avendo il dovere di combattere assieme agli opliti, ha preferito prestare servizio come cavaliere».

Il testo dei codici richiede una integrazione: Lipsius propone di correggere στραπέδῳ μόνος in στρατοπεδευόμενος e di integrare λιποταξίου δὲ ὅτι ἐν τῷ sulla base del Laur. Plut. 57.4 (C) che riporta queste parole prima di οὐκ ἐξῆλθε. Carey accetta invece la proposta di Dobree che conserva στραπέδῳ μόνος e anticipa l'integrazione λιποταξίου δὲ ὅτι ἐν τῷ.

L'oratore era probabilmente cosciente dell'aiuto che gli strateghi avrebbero fornito all'imputato (XIV 21, XV 1-8) e temeva che con il loro appoggio sarebbe riuscito a farsi assolvere; per questo motivo avrebbe aggiunto queste accuse supplementari che, in realtà, appaiono del tutto pretestuose: le prime due infatti non trovano giustificazione, in quanto Alcibiade si sarebbe presentato al campo e non avrebbe lasciato lo schieramento. Riguardo all'accusa di δειλία, esistono dei problemi sulla sua esatta definizione: da un lato, infatti, alcune testimonianze antiche sembrano citarla come reato vero e proprio (vd. 11, And. I 74, Aeschin. III 175 δειλίας γραφαί); dall'altro questo termine talvolta non sembra indicare un reato in sé, ma in modo generico e non definito un'azione vile (vd. Aeschin. I 29)<sup>241</sup>. Inoltre questo termine pare suggerire un comportamento tenuto in battaglia (Lys. XIV 11 προσιόντων τῶν πολέμιων), mentre ad Aliarto l'esercito ateniese non combatté. È dunque probabile che questa accusa sia utilizzata dall'oratore proprio per il suo valore ambiguo, in modo da enfatizzare il più possibile il biasimo nei confronti dell'imputato.

<sup>241</sup> Bizos (1989, 220: insiste sull'uso consapevole di questo termine vago) e Carey (1989, 143-4) ritengono, sulla base di Plat. Lex. XII 943d, che la legge sui reati militari indicasse per terzo, oltre a ἀτρατεία e λιποτάξιον, l'abbandono dello scudo (ἀποβεβληκέναι τὰ ὅπλα, vd. anche Ar. Ach. 1129, Eq. 368, nonché Poll. VIII 40 e Lex. Segu. V 276). Nella sua accezione più generale, invece, il termine δειλία indicherebbe il comportamento vile di chi abbandona i ranghi o fugge di fronte al nemico (vd. lo stesso Lys. XIV 5 e 11). È dunque probabile che questa ambiguità abbia permesso all'oratore di utilizzare la δειλία come terzo reato (dal momento che, non essendoci stato combattimento, non poteva accusare Alcibiade di aver abbandonato le armi).

La sostanziale inconsistenza di queste accuse avvalorava dunque l'idea che non si trattasse di un processo mosso per desiderio di giustizia, ma che facesse parte di un piano politico, forse contro Trasibulo ed i suoi alleati<sup>242</sup>, supposizione che pare confermata dal fatto che solitamente i reati militari venivano risolti all'interno dell'esercito, mentre in questo caso l'oratore parla di fronte ad un'assemblea (5)<sup>243</sup>.

### **Problemi di attribuzione**

All'interno del *Corpus Lysiacum* la *Contro Alcibiade per diserzione* è seguita dalla *Contro Alcibiade per renitenza all'obbligo militare* (XV), più breve, che fa con ogni probabilità parte del medesimo processo. Quest'ultima orazione poco aggiunge alle accuse contro l'imputato, e condanna in particolar modo il comportamento degli strateghi che avrebbero permesso ad Alcibiade di includersi nella lista dei cavalieri (XV 1-8 cf. XIV 21). Lo stile del discorso è più semplice del precedente, e ciò ha indotto alcuni studiosi a dubitare della sua autenticità<sup>244</sup>. La differenza fra queste due orazioni è riconosciuta anche da uno studio di Usher e Najock (1982), i quali tuttavia propendono per accettarne l'autenticità, data l'evidente contiguità storica e tematica. La stessa posizione hanno anche i commentatori più recenti, che concordano sulla mancanza di argomenti validi per negare l'autenticità di entrambe le orazioni<sup>245</sup>.

Ritengo che il problema dell'autenticità di queste due orazioni possa trovare un valido argomento nel confronto con l'orazione XVI di Isocrate: si riscontra infatti una serie di somiglianze, che hanno indotto gli studiosi a supporre una eventuale rielaborazione dell'orazione redatta per il dibattito in tribunale in vista di una pubblicazione che replicasse ad Isocrate. È infatti probabile che queste due orazioni, scritte originariamente per il processo, siano state in seguito riscritte

---

<sup>242</sup> Trasibulo era stato infatti un promotore della spedizione ad Aliarto (Xen *Hell.* III 5.16); inoltre era stato proprio lui a richiamare Alcibiade III a Samo (Thuc. VIII 76), ed è probabile che l'appoggio dato al figlio fosse legato proprio a questo accordo.

<sup>243</sup> Vd. *supra* n. 237.

<sup>244</sup> Vd. in particolare Blass (1892, 493), il quale nega la paternità lisiana, ma concorda sull'autore unico per entrambe; Nowack (1890, 12) rifiuta quest'ultima ipotesi per motivi di stile; del resto i dubbi sull'autenticità di queste orazioni risalgono ad Arpocrazione, che cita solo la XIV (e non la XV) e la considera spuria (22.14 s.v. Ἀλκιβιάδης). Tuttavia Bizos (1989, 222) osserva che il grammatico, nonostante l'indubbia autorità in campo oratorio, prende talvolta degli abbagli, come nel caso dell'orazione *Sull'invalido*, che giudica a torto spuria, probabilmente per rispettare l'opinione che giudicava i soggetti minori indegni del grande oratore.

<sup>245</sup> Vd. Treves 1937, 113 e Bizos 1989, 222. Cf. Medda 1991, 415: «i sostenitori della inautenticità peraltro non hanno prodotto argomenti linguistici decisivi per togliere a Lisia le due orazioni e neppure per dimostrare che XIV e XV sono frutto di due mani diverse, tantomeno possono valere le considerazioni sui rapporti che potevano legare Lisia alla cerchia di Alcibiade (argomenti su cui ha fatto chiarezza Dover [1968] 52). Pertanto, fino ad una decisiva prova contraria, mancano ragioni cogenti per negare la paternità lisiana di entrambi i discorsi».

all'interno di una polemica sulla figura di Alcibiade sviluppatasi all'inizio del IV secolo, e di cui è espressione anche la *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide. In questo modo si spiegherebbe l'ampio spazio dato all'attacco contro Alcibiade III nella XIV e le differenze di stile tra la XIV e la XV<sup>246</sup>.

## **Il dibattito su Alcibiade**

L'Atene dei primi anni del IV secolo sarebbe dunque stata teatro di un dibattito sorto intorno alla figura di Alcibiade, di cui le orazioni in questione sarebbero un effetto. Gli oratori avrebbero infatti avuto a disposizione una serie di luoghi comuni e temi ricorrenti su Alcibiade e su altri argomenti riguardanti la situazione attuale di Atene, di cui avrebbero fatto uso nel comporre i rispettivi discorsi. I parallelismi esistenti tra l'orazione di Isocrate e quella di Lisia fanno inoltre supporre che gli oratori fossero a conoscenza l'uno dell'orazione dell'altro, e che i discorsi tenuti in fase giudiziaria fossero stati rielaborati in vista di una pubblicazione come *pamphlets* politici, in modo che l'uno costituisse una risposta polemica all'altro. Attraverso l'analisi dei temi da esse trattati, emergono dunque immagini di Alcibiade contrastanti fra loro, che riflettono il dibattito in corso. Proprio quest'ultimo costituisce l'oggetto della nostra ricerca: le diverse rappresentazioni di questo personaggio si fanno infatti veicolo delle tensioni che nacquero a seguito della crisi del sistema democratico ateniese, e le rappresentazioni di Alcibiade esprimono le riflessioni sullo statuto dell'individuo il quale, a seguito del crollo del sistema politico e ideologico dell'Atene democratica del V secolo, esigeva un nuovo orizzonte di riferimento nel quale collocare le proprie azioni.

### ***Passi paralleli***

Di volta in volta le due orazioni presentano i due Alcibiadi - padre e figlio – come vittime di ingiustizie o come cause della rovina di Atene, utilizzando talvolta le stesse argomentazioni, ma dando loro un taglio ed un significato diverso.

---

<sup>246</sup> La maggior parte degli studiosi moderni concorda nel ritenere il processo dell'orazione di Lisia successivo alla pubblicazione dell'orazione di Isocrate (vd. Saeger 1967, Carey 1989, 148-150, Medda 1991, 414, Bianco 1993, Usher 1999, 85-7 e 120-122). La scuola tedesca ottocentesca era invece più propensa a dare a questi paralleli un significato opposto: secondo Frohberger (1868, 7 n. 60.3), Bruns (1896, 494-5) e Blass (1892, 227) è l'orazione di Isocrate a rispondere alle accuse di Lisia.

Isocrate ricorda per esempio l'ingiustizia subita dal giovane, che al tempo della fortificazione spartana di Decelea – di cui il padre venne ritenuto responsabile (vd. Thuc. VI 91) – aveva già rischiato la vita (vd. Lys. XIV 17), che era stato per di più esiliato dai Trenta (vd. 45-6), e che con il processo in corso avrebbe addirittura rischiato di venire punito per l'esilio del padre, mentre proprio quest'ultimo avrebbe ricevuto dei doni come risarcimento per le confische del 415 (11: vd. Plut. *Alc.* 33). Da parte sua Lisia pare controbattere questo argomento, ricordando che sarebbero stati proprio gli Ateniesi a pretendere la restituzione degli stessi doni quando si furono resi conto di «averli assegnati ingiustamente», cioè dopo la sconfitta di Nozio e la fuga di Alcibiade in Tracia (XIV 31)<sup>247</sup>.

Ma vi è un altro argomento in particolare che, esaminato da entrambi gli autori, pare troppo specifico per potersi intendere come una semplice coincidenza testuale: Isocrate, tentando di minimizzare la portata del tradimento di Alcibiade, istituisce un parallelo tra le azioni di quest'ultimo e quelle che avrebbero permesso ai democratici di File di rientrare ad Atene: anche questi ultimi, infatti, avrebbero tentato con qualunque mezzo di rientrare in patria occupando il Pireo, devastando le campagne, incendiando i sobborghi e addirittura assaltando le mura della città (XVI 13)<sup>248</sup>. Da parte sua Lisia utilizza lo stesso argomento come aggravante: egli esorta infatti i giudici a condannare Alcibiade IV proprio a causa del tentativo oltraggioso di giustificare la malvagità del padre confrontandola con le imprese valorose compiute dagli Ateniesi che avevano lottato per far ritorno in patria e cacciare i nemici occupanti. L'accusatore mostra l'inadeguatezza del parallelo spostando il confronto sul piano politico: mentre gli esuli erano tornati per cacciare gli Spartani e liberare coloro che erano stati ridotti in schiavitù, Alcibiade viene associato proprio ai nemici scacciati, che erano rientrati ad Atene con l'aiuto di Sparta per consegnare a quest'ultima il dominio sul mare e tenere per sé il potere (ἀρχή) sui propri concittadini (XIV 32-33).

**Isocr. XVI 12-13** ἐξ ὧν ἐνθυμείσθαι χρῆ, πῶς ἕκαστος ὑμῶν διέκειτο καὶ τίνα γνώμην εἶχεν καὶ ποῖον κίνδυνον οὐκ ἂν ὑπέμεινεν ὥστε παύσασθαι μὲν μετοικῶν, κατελθεῖν δ' εἰς τὴν πατρίδα, τιμωρήσασθαι δὲ τοὺς ἐκβαλόντας. Ἐπὶ τίνα δ' ἢ πόλιν ἢ φίλον ἢ ξένον οὐκ ἦλθετε δεηρόμενοι συγκαταγαγεῖν ὑμᾶς; Τίνος δ' ἀπέσχεσθε πειρώμενοι κατελθεῖν; Οὐ καταλαβόντες τὸν Πειραιᾶ καὶ τὸν εἶτον τὸν ἐν τῇ χώρᾳ διεφθείρετε καὶ τὴν γῆν ἐτέμνετε καὶ τὰ

<sup>247</sup> Secondo Isocrate, sarebbero stati i Trenta a confiscare questi beni (XVI 46) e Carey (1989, 168-9) propende per questa versione poiché dopo Nozio l'esilio di Alcibiade sarebbe stato volontario (Xen. *Hell.* I 5.16), mentre furono i Trenta a formalizzarlo successivamente (Xen. *Hell.* II 3.42).

<sup>248</sup> Vd. Xen. *Hell.* II 4. 12-17, 24-27.

προάστεια ἐνεπρήσατε καὶ τελευτῶντες τοῖς τείχεσιν  
προσεβάλετε;

«Perciò bisogna considerare in quale situazione si trovava ciascuno di voi, quali sentimenti nutriva e quale rischio non avrebbe affrontato pur di cessare di vivere all'estero, rientrare in patria e vendicarsi di chi lo aveva bandito. A quale città o amico o ospite non ricorreste per pregarli di aiutarvi a tornare? Da che cosa vi asteneste nel tentativo rimpatriare? Dopo aver occupato il Pireo, non distruggevate i raccolti del contado, non devastavate la terra, non incendiaste i sobborghi e infine non deste l'assalto alle mura?»

**Lys. XIV 32-33** τολμᾷ γὰρ λέγειν ὡς Ἀλκιβιάδης οὐδὲν δεινὸν εἴργασται ἐπὶ τὴν πατρίδα στρατεύσας· καὶ γὰρ ὑμᾶς φεύγοντας Φυλὴν καταλαβεῖν καὶ δένδρα τεμεῖν καὶ πρὸς τὰ τείχη προσβαλεῖν, καὶ ταῦτα ποιήσαντας οὐκ ὄνειδος τοῖς παισὶ καταλιπεῖν, ἀλλὰ τιμὴν παρὰ πάντων ἀνθρώπων κτήσασθαι, ὡς τῶν αὐτῶν ὄντας ἀξίους ὅσοι φυγόντες μετὰ τῶν πολεμίων ἐπὶ τὴν χώραν ἐστράτευσαν, καὶ ὅσοι κατήρεσαν Λακεδαιμονίων ἐχόντων τὴν πόλιν.

«Ha il coraggio di sostenere infatti che Alcibiade non ha fatto nulla di male marciando in armi contro la patria; anche voi, dice, durante il vostro esilio, avete preso File, avete tagliato gli alberi e avete preso d'assalto le mura, e pur avendo fatto questo non lasciate certo una taccia di infamia ai vostri figli, anzi vi siete acquistati onore presso tutti gli uomini. Come se si potesse valutare allo stesso modo coloro che, esuli, hanno marciato insieme ai nemici contro la nostra terra e coloro che invece i sono entrati mentre la occupavano gli Spartani».

Ritengo si possa affermare senza troppe esitazioni che l'accusa di Lisia costituisca una risposta polemica all'argomento sollevato da Isocrate<sup>249</sup>: il tentativo di associare Alcibiade ai democratici viene smentito, e viene anzi creata una netta contrapposizione che si struttura in base all'antitesi tra schiavitù e libertà. L'oratore della *Contro Alcibiade per diserzione* ottiene in questo modo il doppio

---

<sup>249</sup> Carey (1989, 149 s.) aggiunge inoltre una considerazione strategica: «Since it is most unlikely that a praise of Alcibiades senior would use arguments already attacked in a speech hostile to him without seeking to anticipate and weaken the attempted refutation, it is reasonable to conclude that the publication of Isok. 16 preceded the present trial (*i.e.* Lys. XIV)».

risultato di conquistare le simpatie del pubblico con un elogio della democrazia e di associare implicitamente Alcibiade ai Trenta.

### *Eccezionalità di Alcibiade*

Le orazioni analizzano dunque le accuse che fanno parte del dibattito sulla responsabilità di Alcibiade nella sconfitta di Atene: già Tucidide aveva menzionato le accuse secondo le quali l'esule avrebbe consigliato agli Spartani di fortificare Decelea ed inviare rinforzi a Siracusa (vd. Thuc. VI 91). A queste accuse si aggiungevano inoltre i sospetti sulla sua attività nell'Egeo, dapprima come alleato degli Spartani e in seguito di Tissaferne (vd. Thuc. VI 88-93 e VIII 45 cf. *supra* pp. 44 ss., 47).

**Lys. XIV 30** <ὄς> ἔπεισε μὲν Δεκέλειαν Λακεδαιμονίους ἐπιτειχίσαι, ἐπὶ δὲ τὰς νήσους ἀποστήσων ἔπλευσε, διδάσκαλος δὲ τῶν τῆς πόλεως κακῶν ἐγένετο, πλεονάκις δὲ μετὰ τῶν ἐχθρῶν ἐπὶ τὴν πατρίδα ἐστρατεύετο ἢ μετὰ τῶν πολιτῶν ἐπ' ἐκείνους.

«(Alcibiade) colui che ha suggerito agli Spartani di fortificare Decelea, che ha navigato verso le isole per sollevarle, che è stato la prima causa delle sventure della città, che ha marciato più volte al fianco dei nemici contro la propria patria piuttosto che con i suoi concittadini contro i nemici».

**Isocr. XVI 10-11** καὶ διαβάλλειν ἐπιχειροῦσιν ὡς Δεκέλειάν τ' ἐπετείχισεν καὶ τὰς νήσους ἀπέστησεν καὶ τῶν πολεμίων διδάσκαλος κατέστη. Καὶ ἐνίοτε μὲν αὐτοῦ προσποιοῦνται καταφρονεῖν, λέγοντες ὡς οὐδὲν διέφερε τῶν ἄλλων, νυνὶ δ' ἀπάντων αὐτὸν τῶν γεγενημένων αἰτιῶνται καὶ φασι παρ' ἐκείνου μαθεῖν Λακεδαιμονίους ὡς χρὴ πολεμεῖν, οἳ καὶ τοὺς ἄλλους διδάσκουν τέχνην ἔχουσιν. Ἐγὼ δ' εἴ μοι χρόνος ἰκανὸς γένοιτο, ῥαδίως ἂν αὐτὸν ἐπιδείξαιμι τὰ μὲν δικαίως πράξαντα, τῶν δ' ἀδίκως αἰτίαν ἔχοντα.

«E cercano di far credere che fece fortificare Decelea, spinse alla ribellione le isole e diventò consigliere dei nemici. E talvolta fingono di disprezzarlo, dicendo che non era in nulla superiore agli altri, adesso invece lo accusano di tutto ciò che è accaduto e affermano che da lui i Lacedemoni appresero come bisognava condurre la guerra, loro che possono insegnare

quest'arte anche agli altri. Io, se avessi tempo sufficiente, dimostrerei facilmente che ebbe ragione a fare alcune cose e che altre gli sono imputate a torto».

Lisia si appropria dunque dell'accusa di tradimento esagerandone gli effetti: in realtà Alcibiade marciò contro Atene una sola volta – a Mileto nel 412 (vd. Thuc.VIII 26.3) – inoltre, come abbiamo visto (vd. *supra* pp. 46), si possono avanzare alcuni dubbi sull'effettiva influenza dei suoi consigli nelle decisioni militari di Sparta; per quanto riguarda la sua attività come consigliere di Tissaferne, occorre inoltre sottolineare che, secondo Tucidide, l'esule ateniese non avrebbe agito in aperta ostilità agli ex-compatrioti, ma avrebbe consigliato al satrapo persiano di mantenere un atteggiamento ambiguo nei confronti delle due città rivali (vd. Thuc. VIII 46-7 cf. *supra* p. 47). Per di più l'accusa pare ignorare completamente le imprese compiute da Alcibiade nell'Egeo a favore di Atene, che portarono alla riconquista di gran parte dei territori persi dopo il disastro in Sicilia (vd. Thuc. VIII 81-109, Xen. *Hell.* I 1-23). Da parte sua Isocrate contesta l'accusa di tradimento presentandola piuttosto come un esempio della ὑβρις degli accusatori: da un lato denuncia il paradosso implicito tra chi definiva Alcibiade maestro degli Spartani per le questioni militari (cf. διδάσκαλος δὲ τῶν τῆς πόλεως κακῶν: cf. Lys. XIV 3) – che proprio in quest'ambito potevano sentirsi superiori a chiunque – dall'altro mostra l'inconsistenza delle accuse che facevano di Alcibiade la causa principale delle disgrazie di Atene e che contemporaneamente ne sminuivano l'abilità (11). Proprio in questa precisazione si può individuare un riferimento ad un'affermazione di Lisia: nel tentativo di screditare l'immagine di Alcibiade, l'oratore era infatti arrivato al punto di negare le sue qualità straordinarie e di denunciare l'iniquità dell'imputato, che si vantava della straordinaria scelleratezza delle azioni compiute dal padre (vd. Isocr. XVI 42).

**Lys. XIV 35-37** ἀλλ' ὅμως τοσούτων συμφορῶν καὶ οὕτως αὐτῷ μεγάλων ὑπαρχουσῶν ἐπὶ τῆ τοῦ πατρὸς πονηρία φιλοτιμεῖται, καὶ λέγει ὡς οὕτως ἐκεῖνος μέγα ἐδύνατο, ὥστε τῆ πόλει πάντων <τῶν> κακῶν αἴτιος γεγένηται ... ὥστ' οὐ χαλεπὸν γινῶναι ὅτι Ἀλκιβιάδης δυνάμει μὲν οὐδὲν τῶν ἄλλων διέφερε, πονηρία δὲ τῶν πολιτῶν πρῶτος ἦν.

«Eppure, nonostante tutte le gravi disavventure che essa li ha causato, Alcibiade si fa un vanto dell'iniquità del padre e afferma che quell'uomo aveva tanta influenza da essere stato l'origine di tutti i mali per la città (...). Non è difficile capire che

Alcibiade non si distingueva affatto dagli altri per capacità, ma era il primo tra i cittadini per disonestà».

Quindi da un lato Isocrate pare replicare al ridimensionamento effettuato da Lisia, il quale a sua volta pare denunciare l'insolenza di Isocrate. Gribble (1999, 107-111) suggerisce che l'orazione di Isocrate, composta in origine per un processo cronologicamente precedente, fosse stata rielaborata in un secondo momento in risposta alle accuse di Lisia: in questo modo troverebbero una giustificazione sia la risposta di Lisia alla difesa di Isocrate, sia la reazione di Isocrate alle accuse di Lisia. Carey (vd. *supra* n. 249) ritiene tuttavia poco plausibile che un elogio di Alcibiade utilizzasse argomenti già contestati (nella *Contro Alcibiade per diserzione*) e propone di considerare l'ipotesi inversa, cioè che si tratti di una risposta di Lisia a Isocrate: l'accusatore avrebbe precisato che il danno compiuto da Alcibiade non sarebbe dovuto alla sua eccezionale abilità, in quanto chiunque avrebbe potuto dare agli Spartani le informazioni di cui avevano bisogno, ma solo alla sua malvagità (1989 150 n. 50).

Al di là del problema di cronologia relativa tra le due orazioni – che resta comunque irrisolto – questo tipo di coincidenze testuali conferma l'esistenza di un dibattito che si sviluppa intorno alla figura di Alcibiade e al suo modo di porsi in relazione alla *polis*. In questa prospettiva risulta interessante il tentativo di Lisia di sminuire l'eccezionalità del personaggio. Infatti, a partire dalle fonti coeve (come le *Storie* tucididee e le commedie di Aristofane, in cui viene nominato<sup>250</sup>), ogni sua rappresentazione mirava ad accentuarne le doti straordinarie, in senso sia positivo che negativo: il suo aspetto fisico, lo stile di vita, i comportamenti e qualsiasi sua azione erano visti ora con ammirazione ora con paura mista a invidia, ma mai suscitavano indifferenza. Lo stesso Lisia in alcuni passi sembra ricalcare questo schema di esaltazione della figura di Alcibiade (vd. *infra* p. 113); tuttavia, temendo forse che il ricordo della sua eccezionalità, anche se connotata negativamente, potesse risvegliare negli ascoltatori un sentimento di ammirazione verso l'accusato, si preoccupò di ridimensionare quella δύνωμις che aveva fatto di lui una sorta di eroe quasi mitico. Ciò che distingue dunque l'atteggiamento di Lisia dalle accuse dello Pseudo-Andocide è la tendenza a mostrare che, superato il complesso del carisma, Alcibiade si presentava vulnerabile sui fatti concreti: solo in questo modo, infatti, diventa possibile stabilire i termini della sua responsabilità (cf. Turchi 1984). Per questo motivo l'imputato viene caratterizzato attraverso una qualità priva di qualsiasi ambivalenza e totalmente negativa, come la πονηρία.

---

<sup>250</sup> Su Tucidide vd. *supra* cap. 1; Aristofane nomina Alcibiade nelle *Vespe* (44-6) per deridere la sua pronuncia blesa, lo insulta negli *Acarnesi* (716) e nei *Banchettati* (fr. 205.6 K.-A.), e viene menzionato ancora nelle *Rane* (1422-7 vd. *infra* p. 180); nonostante i tentativi di riconoscerlo in alcuni personaggi di fantasia, non compare mai sulla scena (limitatamente alle commedie sopravvissute).

Egli viene inoltre presentato come sostanzialmente incapace quale amministratore dei propri affari e quale comandante militare (36, *contra* Thuc.VI 9.2, VI 12.2, VI 15.3-4); anche il suo tradimento viene ridimensionato: l'oratore riconosce infatti che chiunque avrebbe potuto dare le informazioni necessarie al nemico, sminuendo quindi anche la portata negativa delle sue azioni (vd. p. 100). Infine anche il figlio viene qualificato in modo esclusivamente negativo:

**43-44** τίς οὖν ἐλπὶς ὑπὸ τούτου τι ἀγαθὸν πεῖσασθαι τὴν πόλιν, ὃν ὑμεῖς, ὅτι μὲν οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν, ἐπειδὴ ἀπολογῆται, εἴσεσθε, ὅτι δὲ πονηρός ἐστιν ἐκ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἤσθησθε; Ἄλλὰ μὲν δὴ οὐδ' ἂν ἐξελθὼν ἐκ τῆς πόλεως οὐδὲν δύναίτο κακὸν ὑμᾶς ἐργάσασθαι, δειλὸς ὢν καὶ πένης καὶ πρᾶττειν ἀδύνατος καὶ τοῖς οἰκείοις διάφορος καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων μισούμενος.

«Ma cosa sperate che possa ricevere di buono la città da costui, che, dopo la sua difesa, riconoscerete essere un uomo insignificante, mentre già avete capito da tutto il resto che è un disonesto? Ma certamente, anche andandosene lontano dalla città non potrebbe farvi alcun male, vile com'è, povero, incapace di agire, in rotta con i suoi familiari e odiato da tutti quanti».

Il rifiuto di riconoscere l'eccezionalità di Alcibiade si spiega pertanto con l'esigenza, da parte dell'oratore, di evitare ogni accenno che potesse richiamare qualunque forma di consenso verso l'imputato e la sua famiglia e che potesse risvegliare nei suoi ascoltatori un sentimento di ammirazione nei loro confronti; dall'altro lato, egli volle evitare che la paura di ripercussioni da parte degli amici potenti del padre dell'imputato potesse influenzare il giudizio.

### ***Gli Alcmeonidi***

Entrambe le orazioni richiamano l'autorità degli antenati per dimostrare, ciascuna in base alla propria prospettiva, l'ereditarietà delle tendenze politiche di Alcibiade. Isocrate ripercorre la versione tradizionale che dipingeva gli Alcmeonidi – di cui Alcibiade era discendente per via materna – come fondatori e protettori della democrazia ateniese; rievoca inoltre la politica anti-tirannica che avrebbe portato questa famiglia all'esilio sotto i tiranni (XVI 25) e ad essere sempre a capo del partito democratico (26). L'oratore si inserisce quindi nella

tradizione che riconosceva nell'intervento degli Alcmeonidi<sup>251</sup> la causa della fine della tirannia e riconosce a questa famiglia tre grandi meriti: quello di aver fondato la democrazia, «che fu per i cittadini una tale scuola di valore che da soli vinsero» a Salamina, di aver quindi conseguito «tanta fama di giustizia che gli Elleni consegnarono loro spontaneamente il dominio del mare» e di aver reso la città «così grande sia per potenza militare, sia per gli altri ordinamenti che chi la proclama capitale dell'Ellade e ha l'abitudine di usare simili iperboli, sembra dica la verità»<sup>252</sup>. Inoltre Alcibiade, erede di un tale patrimonio politico, era stato affidato a Pericle, che fu suo educatore e maestro: il grande statista ateniese, riconosciuto come il più moderato, giusto e abile dei cittadini (28 κοφρονέστατον καὶ δικαιοτάτον καὶ κοφώτατον γενέσθαι τῶν πολιτῶν<sup>253</sup>), costituirebbe una sorta di garanzia delle qualità democratiche del giovane<sup>254</sup>.

Anche Lisia si avvale dello stesso procedimento in base al quale l'orientamento politico di un individuo sarebbe determinato dall'eredità degli antenati, ma dà a questa dimostrazione una direzione totalmente opposta: egli riporta infatti l'ostracismo che i due antenati di Alcibiade subirono per ben due volte (δὶς) come testimonianza dell'ostilità nei confronti della πόλις di ogni membro di questa famiglia<sup>255</sup>. In realtà non si ha notizia del fatto che Megacle ed Alcibiade avessero subito l'ostracismo per ben due volte; Carey (1989 175-6) avanza dunque il sospetto che l'oratore abbia volontariamente confuso Alcibiade I e Megacle III – esiliati e non ostracizzati dal tiranno Pisistrato e rientrati con l'aiuto degli Spartani insieme a Clistene per provocare la caduta dei Pisistratidi<sup>256</sup>, secondo la tradizione alcmeonide – con Alcibiade II e Megacle IV, ostracizzati invece durante le lotte per l'egemonia al tempo di Temistocle<sup>257</sup>. Attraverso questa forzatura Lisia avrebbe cioè cercato di controbattere un elemento tipico della propaganda alcmeonide, che faceva della propria tradizione anti-tirannica un elemento centrale<sup>258</sup>.

---

<sup>251</sup> Cf. la tradizione che esaltava invece l'azione dei tirannicidi, vd. Thuc. VI 54-59 (cf. *infra* n. 258).

<sup>252</sup> Questa espressione è ripresa nell'*Antidosis* (XV) 299; vd. già Thuc. II 41.1 (λέγω τήν τε παῖσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παίδευσιν εἶναι).

<sup>253</sup> L'elogio di Pericle riflette probabilmente l'opinione personale di Isocrate, cf. XV (*Antidosis*) 234.

<sup>254</sup> Sul ruolo fondamentale della famiglia per la carriera di Alcibiade si veda Balestrazzi 1992.

<sup>255</sup> Cf. *supra* p. 70.

<sup>256</sup> Vd. Isocr. XVI 26.

<sup>257</sup> Su questi ostracismi cf. Ghinatti 1970, 128-146 e Rhodes 1981, 27. Per l'albero genealogico della famiglia di Alcibiade cf. Vanderpool 1968; Bicknell 1975 (vd. Figura 1).

<sup>258</sup> Lo stesso Alcibiade avrebbe ricordato la politica anti-tirannica della propria famiglia di fronte all'Assemblea spartana (vd. Thuc. VI 89-93). Questa versione, piuttosto che quella che attribuiva il merito di aver abolito la tirannia ai tirannicidi, pare essere quella preferita dallo storico, vd. *supra*. pp. 42 ss.

### *L'attività politica di Alcibiade*

Entrambe le orazioni ripercorrono dunque la vita di Alcibiade mettendo l'accento ciascuna su diversi episodi, al fine di presentare l'immagine di questo personaggio in modo favorevole alla propria causa.

Isocrate ripercorre tutta la sua carriera politica, cercando di presentare sotto una luce positiva gli episodi 'imbarazzanti' ed enfatizzando invece la portata di quelli positivi. Accenna dunque brevemente alle celebri profanazioni del 415, indicando come responsabili della congiura quel gruppo di oligarchi che qualche anno dopo avrebbe instaurato il governo dei Quattrocento; in tal modo, infatti, sarebbero riusciti a sbarazzarsi di Alcibiade che, fedele alla democrazia (πρὸς τὸ πλῆθος πιστῶς), avrebbe rischiato di ostacolare i loro piani (XVI 6-7). L'oratore insiste quindi sull'accanimento di tali nemici, che lo avrebbero spinto dapprima ad auto-esiliarsi ad Argo, dove avrebbe voluto restarsene tranquillo, ma anche là sarebbe stato raggiunto da un bando che lo esiliava da tutta la Grecia. Solo a questo punto, costretto dai suoi stessi concittadini, avrebbe cercato rifugio a Sparta (9). L'oratore confuta inoltre le accuse secondo le quali l'esule avrebbe consigliato gli Spartani sulle decisioni strategiche da prendere, e dichiara che ogni sua azione sarebbe stata motivata dal legittimo desiderio di tornare ad Atene (9)<sup>259</sup>. In modo particolare insiste nel tentativo di scagionare Alcibiade dalle accuse di tradimento: egli esprime infatti un principio fondamentale, in base al quale poteva considerarsi cittadino (πολίτης) solo colui che effettivamente risiedesse nella *polis*<sup>260</sup>; una volta venuto meno questo requisito essenziale (a causa dei complotti degli oligarchi) egli non avrebbe più potuto essere giudicato come cittadino<sup>261</sup>. Grazie a questa dimostrazione logica ma paradossale, l'oratore sarebbe riuscito ad evitare il rischio che avrebbe comportato la contestazione di fatti noti a tutti (e probabilmente ancora dolorosi per la memoria collettiva), ed avrebbe evitato che questi potessero essere utilizzati come elementi per giudicare l'attività di Alcibiade per Atene. Vengono invece menzionati la sua attività nel Peloponneso, che avrebbe portato alla formazione di una lega anti-spartana con Argo, Mantinea e l'Elide (cf. Thuc. V 52.2), e il suo contributo alla spedizione in Sicilia (15)<sup>262</sup>, al fine di presentare le imprese compiute a beneficio della città.

---

<sup>259</sup> Anche Tucidide insiste nell'attribuire questa motivazione ai presunti tradimenti di Alcibiade, vd. VI 92.4, VIII 47.1 cf. *supra* pp. 46 e 48.

<sup>260</sup> 14 οὐδ' ἐντεῦθεν ἀρξάμενους κρίνειν, ὁποῖός τις ἦν ὁ πατὴρ πολίτης ὅτ' οὐδὲν αὐτῷ τῆς πόλεως προσῆκεν. Un principio simile era espresso da Antifonte: δικαιοσύνη | <οὖν τὰ τῆς πόλ|λεω> νόμιμα, | <ἐν> ἢ ἂν πολ|ιτεύηταιί τις, μὴ | <παρ>αβαίνειν (DK II<sup>6</sup> 87 B 44 1, l. 6-11).

<sup>261</sup> Nel racconto tucidideo Alcibiade esprime un ragionamento molto simile si fronte all'Assemblea spartana per giustificare il proprio 'tradimento' (vd. Thuc. VI 89 *supra* p. 46).

<sup>262</sup> 15 καὶ ὅτι διακοσίους ὀπλίτας ἔχων τὰς μεγίστας πόλεις τῶν ἐν Πελοποννήσῳ Λακεδαιμονίων μὲν ἀπέστῃεν, ὑμῖν δὲ συμάχους ἐποίησεν, καὶ εἰς οἴους κινδύνους αὐτοὺς κατέστῃεν, καὶ ὡς περὶ Σικελίαν ἐστρατήγησεν.

L'oratore descrive quindi la situazione drammatica in cui si trovava Atene al tempo del suo rientro (16-19)<sup>263</sup>. L'insistenza su questo argomento svolge una doppia funzione: da un lato accresce l'elogio di Alcibiade, che sarebbe riuscito – secondo la difesa – a risollevare le sorti della città, dall'altro anticipa ed enfatizza il passaggio successivo, che ne esalta l'umiltà ed il merito poiché, pur potendolo, non avrebbe approfittato della situazione per fare richieste spropositate (19), ma avrebbe scelto «di sopportare qualunque sorte con la città piuttosto che dividere la buona fortuna con i Lacedemoni»<sup>264</sup>. Vengono quindi elencati i servizi resi alla città: egli avrebbe persuaso Tissaferne a non pagare più gli Spartani, avrebbe posto fine alla defezione degli alleati, pagato di tasca sua i soldati, restituito al popolo il potere politico (ἀπέδωκεν δὲ τῷ δήμῳ τὴν πολιτείαν) e riconciliato i cittadini (διήλλαξε δὲ τοὺς πολίτας); avrebbe inoltre fatto tornare indietro le navi fenicie (vd. Thuc. VIII 108 vd. *supra* n. 129); avrebbe catturato le triremi nemiche, vinto combattimenti, conquistato città con la forza o con la diplomazia. Questo elenco di imprese culmina con l'iperbolico riconoscimento della sua infallibilità (21 οὐδέποτε τοῦ πατρὸς ἡγουμένου τρόπαιον ὑμῶν ἔστησαν οἱ πολέμιοι). Infine l'oratore aggira le insinuazioni a proposito della sconfitta di Nozio e della sua successiva fuga, grazie ad un'abile forzatura cronologica: individua infatti come causa dell'allontanamento di Alcibiade da Atene l'instaurazione del governo dei Trenta Tiranni (40). In realtà Alcibiade fuggì da Atene dopo la battaglia di Nozio, quindi nel 407<sup>265</sup>, mentre l'instaurazione del governo oligarchico sarebbe avvenuta circa tre anni dopo. È tuttavia tipico delle orazioni di questo periodo richiamare alla memoria degli ascoltatori il governo oligarchico dei Trenta: l'esperienza fattane costituiva evidentemente un ricordo ancora molto acceso e doloroso nella memoria degli Ateniesi, che l'amnistia del 403 e l'affermarsi dell'ideologia della conciliazione non erano riusciti a calmare<sup>266</sup>; la semplice permanenza ad Atene durante il periodo del governo dei

<sup>263</sup> Riguardo alla data del rientro di Alcibiade ad Atene gli storici non concordano. Le fonti principali su questo evento sono da un lato Senofonte (*Hell.* I 4.8-21) che lo colloca sotto l'arcontato di Antigene (407/6, cf. *Hell.* I 3.1) e dall'altro Diodoro (XIII 68.2-69.3) che propone invece l'arcontato di Euctemone (408/7). Barbieri (1956, 51-68), Delebecque (1965, 228-9), Bengtson (1985, 402-3 e 408: rinvia a Sartori 1957, 131 n.11), Musti (1990, 444), Bearzot (1997a) propongono quindi l'estate del 408 per il rientro (e la battaglia di Nozio nella primavera del 407), mentre Hatzfeld (1940, 292), Robertson (1980, 282-301: concorda con Beloch 1916, 242), Ostwald (1986, 428), Ellis (1989, 207 n. 95 e 160), Prandi (1992, 311), de Romilly (1995, 163) accettano la datazione del 407 per il rientro (abbassando di conseguenza anche la battaglia di Nozio) sulla base dell'omissione da parte di Senofonte del passaggio tra gli anni 410 e 409, che finisce così per fondere insieme due anni (vd. Hatzfeld 1936, 153 ss.).

<sup>264</sup> Il principio di condivisione tra Alcibiade e Atene della medesima sorte costituisce un tema ricorrente in questa orazione, vd. *infra* p.108.

<sup>265</sup> Sulla cronologia di questa battaglia vd. *supra* n. 263

<sup>266</sup> L'oratore stesso nell'appello finale richiama i giudici all'antico obbligo di vendicare i morti (36 e 39), in evidente contrasto con l'amnistia imposta da Trasibulo nel 403 (vd. Xen. II 4.43 e Aristot. *Ath.* 40.2). Su questa amnistia vd. Bearzot 1997a, Mossé 1997a, sull'insufficienza di questa nuova

Trenta Tiranni era infatti sufficiente a legittimare un'accusa di atteggiamento filo-oligarchico, mentre il fatto di essersi allontanato costituiva una garanzia della propria fede democratica<sup>267</sup>. Grazie a questa forzatura cronologica l'oratore costruisce un'immagine democratica di Alcibiade in contrasto con quella presentata tradizionalmente dalle altre fonti coeve, e conforme al clima politico degli anni della restaurazione democratica che succedette alla caduta dei Trenta.

Dopo aver difeso l'agire politico di Alcibiade l'oratore si scaglia contro coloro che criticano τὸν ἄλλον βίον<sup>268</sup>. Egli denuncia l'illegalità della pratica di comporre opere diffamatorie contro i morti<sup>269</sup> e addirittura contro gli dei<sup>270</sup> (23), al fine di screditare le accuse contro Alcibiade. Ritengo si possa scorgere, nelle parole dell'oratore, un'allusione a quel genere di *pamphlets* sofisticati che costituivano oggetto di altre invettive di Isocrate: il testo dell'orazione *Contro i Sofisti*, che costituisce una sorta di manifesto programmatico della scuola da lui fondata ad Atene nel 390, contiene infatti una polemica nei confronti degli insegnamenti di questi 'falsi maestri' che «fingono di cercare la verità, ma subito, fin dall'enunciazione del loro programma, cominciano a mentire» (XIII 1-2)<sup>271</sup>. In tal modo le accuse contro Alcibiade verrebbero a collocarsi all'interno di questa corrente e ne condividerebbero la condanna.

La difesa dalle calunnie finisce per trasformarsi in realtà in un elogio, genere di cui lo stesso Isocrate rivendicava la paternità<sup>272</sup> e che giustifica il richiamo degli antenati: la genealogia costituisce infatti l'unico elemento fisso nella struttura dell'encomio, che per il resto segue alternativamente un criterio ora

---

ideologia della conciliazione cf. Lévy 1976, 221-222; sull'applicazione dell'amnistia nel corso della restaurazione democratica cf. Cloché 1915.

<sup>267</sup> Cf. Lateiner (1981), il quale analizzando le sette orazioni in difesa di uomini accusati di crimini politici individua tra i temi ricorrenti l'assenza di attività durante il governo oligarchico e il richiamo all'ὁμόνοια.

<sup>268</sup> La distinzione operata da Isocrate appare molto più rigorosa rispetto a quella operata da Andocide vd. *supra* p.76.

<sup>269</sup> Contro tale pratica esisteva una legge risalente a Solone, vd. Plut. *Sol.* 21.1.

<sup>270</sup> La religione tradizionale era infatti oppressa dalle critiche dei sofisti, vd. per esempio Trasimaco (DK II<sup>6</sup> 85 B8 οἱ θεοὶ οὐκ ὀρῶσι τὰ ἀνθρώπινα· οὐ γὰρ ἂν τὸ μέγιστον τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν παρείδον τὴν δικαιοσύνην· ὀρῶμεν γὰρ τοὺς ἀνθρώπους ταύτη μὴ χρωμένους.), Antifonte (DK II<sup>6</sup> 87 B12 τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν ἐν τοῖς ἐπιγεγραμμένοις Περὶ ἀληθείας), Protagora (DK II<sup>6</sup> 80 B4 περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν), che arrivavano a mettere in dubbio l'esistenza stessa degli dei: tali contestazioni sull'ordine divino mettevano in crisi anche l'ordine civico fondato sulle leggi e sulla morale, cf. Lévy 1976, 88.

<sup>271</sup> Analoghe accuse nei confronti delle calunnie dei sofisti verso gli dei sono rivolte contro Policrate, autore di un libello contro Busiride, re egiziano descritto falsamente come empio e malvagio, e oggetto di una accesa replica da parte di Isocrate (vd. XI 38).

<sup>272</sup> L'*Evagora* costituisce infatti il primo tentativo di comporre un encomio in prosa: segue infatti un ordine cronologico, ma non si può considerare una vera e propria biografia del protagonista; *contra* vd. Aristot. *Rhet.* 1368a 17, secondo il quale l'encomio di un certo Ippoloco costituirebbe il primo esempio di questo genere (cf. Momigliano 1974, 48-9)

cronologico, ora tematico (cf. Livingstone 2001, 114 ss.). Gli Alcmeonidi, antenati dell'imputato per parte di madre, vengono dunque presentati come i fondatori ed i difensori della democrazia (24-28). Tale discendenza costituirebbe già di per sé una qualità a garanzia da un lato delle tendenze democratiche di Alcibiade, dall'altro della sua educazione aristocratica, alla quale si aggiunge anche l'influenza positiva di Pericle (vd. p. 102).

Il ritratto che emerge dall'elogio di Isocrate delinea i tratti caratteristici dell'eccellenza aristocratica (29-35): oltre alla genealogia l'oratore ne esalta infatti la παιδεία, il valore militare, i comportamenti che si modellano secondo norme tradizionali (come la generosità pubblica e la partecipazione ai Giochi Olimpici)<sup>273</sup>. Alcibiade si sarebbe dunque fin da subito distinto con imprese degne dei propri antenati, rifiutando una vita di agi (29) e dimostrando il proprio valore militare durante la battaglia di Potidea, al punto da ricevere come riconoscimenti per le proprie azioni l'armatura e la panoplia (29)<sup>274</sup>. Anche il matrimonio con Ipparete costituirebbe un ἄριστεῖον, cioè un riconoscimento delle proprie qualità eccezionali (31): l'unione con la famiglia di Ipponico avrebbe infatti comportato la condivisione della sua fama legata alla straordinaria ricchezza<sup>275</sup> (anche attraverso la cospicua dote della figlia) e alla nobiltà di nascita. La partecipazione ai Giochi Olimpici costituisce un ulteriore momento di affermazione della sua eccellenza (32) e l'oratore insiste nell'elencare gli aspetti grazie ai quali gli atleti accrescevano la propria fama e la gloria: si trattava infatti di una competizione apprezzata ed ammirata, durante la quale i partecipanti sfoggiavano ricchezza, forza e cultura (πλούτου καὶ ῥώμης καὶ παιδεύσεως), tali da suscitare ammirazione ed invidia, e le città d'origine degli atleti acquistavano fama (δόξα). La partecipazione di Alcibiade ai Giochi Olimpici sarebbe quindi diventata occasione per recare gloria ad Atene di fronte a tutta la Grecia (33): nel riconoscimento di questo fine altruistico si può forse intravedere una replica alle accuse in base alle quali ogni sua azione pareva mossa solo dal desiderio di emergere al di sopra dei concittadini (per es. *supra* p. 23). L'oratore sottolinea inoltre il significato che implicava la scelta della specialità nella quale concorrere: Alcibiade avrebbe infatti disdegnato la ginnastica, che esaltava le qualità fisiche ma comprometteva quelle sociali (poiché era aperta anche ad atleti di 'bassa origine', provenienti da piccole città e con educazione modesta), e si sarebbe

---

<sup>273</sup> L'insistenza su questa connotazione si può forse intendere come una reazione al tentativo (compiuto per esempio dallo Pseudo-Andocide vd. *supra* p. 86 s.) di inserire Alcibiade all'interno della nuova classe politica emergente, estranea al circolo delle famiglie aristocratiche (vd. Connor 1971 soprattutto 151 ss.). Anche Platone fornisce una descrizione che rievoca gli stessi tratti aristocratici (vd. *infra* p. 144).

<sup>274</sup> A questa battaglia avrebbe preso parte anche Socrate, che salvò la vita stessa di Alcibiade e testimoniò affinché il giovane ricevesse i premi (Plat. *Symp.* 220e, Plut. *Alc.* 7.3). È interessante notare che l'oratore non fa invece il minimo accenno al filosofo.

<sup>275</sup> Cf. And. I 130, Corn. Nep. *Alc.* 2.1 e Plut. *Arist.* 25.4.

dedicato invece alla specialità aristocratica per eccellenza, cioè l'allevamento dei cavalli, con i quali «non solo superò i suoi concorrenti ma i vincitori di qualsiasi epoca» (34). La sua eccellenza avrebbe trovato espressione non solo nei Giochi Olimpici, ma anche nella generosità e magnificenza mostrate durante i festeggiamenti successivi: l'oratore ricorda infatti che tale sarebbe stato lo sfoggio delle sostanze di Alcibiade che queste sarebbero parse superiori a quelle pubbliche (34). Si può forse avvertire in queste parole un'allusione alle insinuazioni dell'anonimo oratore della *Contro Alcibiade* che avevano interpretato lo stesso sfoggio come una usurpazione ([And.] IV 29, vd. *supra* p. 82). Nell'elogio isocrateo la partecipazione ai Giochi Olimpici diventa invece un momento di celebrazione per l'intera città, che viene esaltata attraverso le gesta di uno dei suoi massimi rappresentanti; al tempo stesso la straordinaria eccezionalità di Alcibiade trova modo di esprimersi di fronte a tutta la Grecia, pur restando entro i limiti di esibizione personale concessi dalla *πόλις* democratica.

Tutti questi episodi concorrono quindi a delineare lo statuto straordinario ed irraggiungibile di Alcibiade che, pur mantenendo come riferimento l'universo sociale della *polis*, lo supera. Nonostante questo, il personaggio delineato da Isocrate non costituisce un pericolo per la città e diventa quasi una sorta di modello di comportamento per i cittadini<sup>276</sup>. Ciò che permette a questo individuo di trovare una collocazione legittima all'interno della comunità civica è proprio la sua volontaria sottomissione alla *polis* democratica: l'oratore riconosce infatti il desiderio di Alcibiade di non approfittare delle proprie risorse per sfuggire alla sorte dei concittadini (vd. 19, 41). L'affermazione di questo principio pare costituire una risposta alle accuse secondo le quali Alcibiade si sarebbe comportato in modo da evitare le disgrazie e trovarsi sempre dalla parte vincente (vd. Thuc. VI 16.4), e al contempo propone un modello di comportamento che ricorda quello contenuto nell'orazione funebre di Pericle che esortava i cittadini a partecipare alla vita pubblica non solo nei successi ma anche nelle avversità (II 36.4-43.1 e 60.3 cf. *supra* pp. 23).

La versione dell'attività politica di Alcibiade presentata da Lisia si orienta invece in senso diametralmente opposto: egli tace i benefici compiuti da quest'ultimo ed enfatizza invece le sue tendenze anti-democratiche. Ogni sua azione viene presentata in modo tale da costituire una delle cause che avrebbero portato alla sconfitta di Atene: in tal modo l'oratore tenta di attenuare il favore che la memoria del personaggio suscitava ancora fra i contemporanei<sup>277</sup>. La sua presentazione quindi ignora le azioni precedenti la spedizione in Sicilia (cioè la

---

<sup>276</sup> È l'educazione ricevuta a permettere ad un individuo di svolgere tale funzione esemplare: per Isocrate infatti l'impegno didattico resta sempre prioritario, cf. Yun Lee Too 1995 216-221.

<sup>277</sup> Tale consenso pubblico trova conferma anche nell'aiuto degli strateghi ad Alcibiade IV, vd. XIV 21 e XV 1-8. Cf. Bianco 1993.

sua partecipazione alla campagna di Potidea e l'attività diplomatica a favore dell'alleanza con Argo<sup>278</sup>), mentre ricorda gli scandali religiosi del 415 (XIV 42) e lo riconosce responsabile non solo della profanazione dei Misteri, ma anche della mutilazione delle Erme (in contrasto con le altre fonti coeve come Thuc. VI 27-9, 60 e And. I 47 e 52): entrambe queste profanazioni vengono presentate come esempi dei comportamenti empì e deplorabili di cui l'imputato si sarebbe reso colpevole. L'oratore inoltre rievoca la versione tradizionale del suo tradimento: per sfuggire al processo per le profanazioni, Alcibiade sarebbe fuggito a Sparta, dove avrebbe fornito al nemico informazioni tattiche (vd. Thuc. VI 91). Dietro suo suggerimento gli Spartani avrebbero infatti occupato la roccaforte di Decelea, da cui compirono periodiche incursioni in territorio attico, creando una minaccia che contribuì non poco alla rovina economica di Atene<sup>279</sup>; inoltre avrebbe contribuito in maniera decisiva a fomentare la rivolta delle isole dell'Egeo sotto il controllo ateniese; l'oratore esagera la portata del tradimento al punto da affermare che Alcibiade avrebbe marciato più spesso con i nemici contro la patria che con i propri concittadini contro i nemici (30 vd. *supra* p. 99): si tratta, come abbiamo visto, di una esagerazione che tuttavia contribuisce alla presentazione di Alcibiade come traditore. L'oratore omette quindi le conquiste compiute nell'Egeo<sup>280</sup> e attribuisce il merito del suo rientro ad Atene all'aiuto degli Spartani (34) e all'inganno (36 ἐξαπατήσας)<sup>281</sup>.

Il rientro di Alcibiade viene sovrapposto all'instaurazione del governo dei Trenta Tiranni (34): in realtà tale accostamento, volto a richiamare alla memoria dell'uditorio l'ostilità che il ricordo di quel periodo ancora suscitava, pare arbitrario<sup>282</sup>: infatti l'unico elemento che realmente pare avvicinarli è il patto che sia l'uno sia gli altri avrebbero stretto con Sparta per rientrare in città<sup>283</sup>, ma si tratta di due episodi distinti: Alcibiade sarebbe ricorso all'aiuto spartano nel 415 quando, a seguito delle denunce, fu costretto a fuggire da Atene e trovò rifugio a Sparta, dove rimase fino al 412, quando fuggì e cercò protezione presso

---

<sup>278</sup> Anche lo Pseudo-Andocide omette le stesse informazioni cf. *supra*, p. 75.

<sup>279</sup> Sulle catastrofiche conseguenze di questa occupazione per Atene vd. Thuc. VII 27-8, Lys. VII 6-7, XX 33, Isocr. XIV 31, Plut. *Alc.* 23.

<sup>280</sup> *Contra* vd. Xen. *Hell.* I 4-23, Diod. XIII *passim*, Plut. *Alc.* 27-31.

<sup>281</sup> Evidente allusione alle promesse di aiuti finanziari persiani fatte da Alcibiade in cambio del proprio rientro, che in seguito non aveva mantenute (cf. Thuc. VIII 81, 83.3 vd. *supra* p. 52).

<sup>282</sup> Anche Isocrate falsifica la realtà storica riguardo il rapporto tra Alcibiade e i Trenta Tiranni, operando tuttavia in modo diametralmente opposto rispetto a Lisia, vd. *supra* p. 105.

<sup>283</sup> Inoltre, secondo Plutarco (*Alc.* 33.1) sarebbe stato Crizia, su suggerimento di Teramene, a proporre il rientro di Alcibiade ad Atene. Tuttavia è possibile che questa notizia, non altrimenti nota, fosse frutto di una tradizione successiva anti-socratica, che attribuiva al filosofo la responsabilità dell'educazione di entrambi, che venivano anzi citati come esempi dei danni che gli insegnamenti socratici potevano produrre (cf. Xen. *Mem.* I 2.12, vd. *infra* pp. 126 ss.). D'altra parte la descrizione che Lisia stesso dà dei Trenta presenta analogie con quella di Alcibiade: ad accomunarli sono per esempio i comportamenti empì (Lys. XII 30, cf. XIV 42) e la mancanza di rispetto per le leggi della comunità.

Tissaferne (vd. Thuc. VIII 45); gli oligarchi invece avrebbero ottenuto il potere grazie all'intervento spartano nel 404, a seguito della sconfitta di Egospotami (vd. Xen. *Hell.* II 3.13-14, 25, 27-29; *Ath.* 34). Inoltre, durante il loro governo, i Trenta non si mostrarono favorevoli ad Alcibiade, che consideravano piuttosto una minaccia, proprio a causa delle sue manifeste tendenze personalistiche<sup>284</sup>; questa sostanziale ostilità trova conferma nella tradizione secondo la quale Crizia, *leader* radicale dei Trenta, avrebbe spinto Lisandro a commissionarne l'omicidio a Farnabazo<sup>285</sup>. Tuttavia, grazie a questa abile forzatura, l'oratore ottiene il risultato di associare ad Alcibiade l'ostilità che ancora suscitava negli Ateniesi il ricordo dei Trenta Tiranni; occorre in proposito fare una puntualizzazione: come già in Tucidide (vd. *supra* p. 42) il termine 'tiranno' assume in questo contesto un significato evocativo per un certo tipo di comportamento anti-democratico, ed è in questo senso che si attua il legame tra tirannia e oligarchia filo-spartana<sup>286</sup>. Infine, l'enfasi che Lisia mette nella condanna di Alcibiade, associato ai Trenta ed in antitesi alla democrazia, risente con ogni probabilità della storia personale dell'oratore<sup>287</sup>.

L'oratore si dilunga nel descrivere l'inefficienza di Alcibiade dopo il suo ritorno ad Atene (36): non sarebbe infatti riuscito a cacciare i nemici né a ripristinare l'alleanza con i Chii, non avrebbe ottenuto da Tissaferne gli aiuti finanziari promessi<sup>288</sup> e addirittura avrebbe sottratto agli Ateniesi più di duecento talenti (37)<sup>289</sup>. Queste accuse, nonostante le palesi forzature, fanno parte del tentativo di Lisia di svalutare la fama di Alcibiade al fine di renderlo più vulnerabile e quindi punibile. Consapevole dei reati commessi, egli avrebbe infine

---

<sup>284</sup> Per questo motivo avrebbero imposto formalmente l'esilio ad Alcibiade, fuggito in Tracia dopo la sconfitta di Nozio (Xen. *Hell.* II 3.42; Isocr. XVI 40 e 46); avrebbero inoltre ordinato la confisca dei beni che aveva ricevuto in dono dalla popolazione di Atene al suo ritorno nel 407, come risarcimento per la confisca inflittagli nel 415, vd. *supra* n. 247.

<sup>285</sup> Isocr. XVI 40; Corn. Nep. *Alc.* 19; Plut. *Alc.* 38-9. Per una discussione accurata sulla morte di Alcibiade vd. Hatzfeld 1940, 340-349.

<sup>286</sup> Cf. Lévy 1976, 139. D'altra parte lo stesso appellativo paradossale dei Trenta Tiranni (il tiranno è infatti per definizione unico detentore del potere) fa chiaramente riferimento ad un tipo di comportamento, vd. Giorgini 1993 272-3.

<sup>287</sup> L'attacco ad Alcibiade ricalca in qualche modo quello nei confronti di Teramene: anche quest'ultimo si sarebbe vantato dei reati commessi (Lys. XII 77, cf. XIV 35) ed sarebbe stato spinto solo da desiderio di potere (XII 78 cf. XIV 33). Inoltre la spiegazione fornita da Lisia per l'aggressione nei confronti di Pisandro (XII 66), motivata solo da desiderio di rivalsa per essere stato messo in secondo piano, richiama la motivazione fornita da Tucidide a proposito dell'ostilità di Alcibiade all'amnistia con Sparta (Thuc. V 43.2 e VI 89.2); la Bearzot (1997b 222) analizza il modo in cui Lisia capovolge l'immagine tradizionale di Teramene, che appare motivato non dal desiderio di difendere un certo ideale politico moderato, ma dalla volontà di perseguire il proprio interesse personale, e riconosce come questo ritratto richiami quello di Alcibiade.

<sup>288</sup> *Contra* Isocr. XVI 20, secondo il quale al suo rientro ad Atene Alcibiade avrebbe convinto Tissaferne a non pagare più gli Spartani ed avrebbe pagato i soldati ateniesi attingendo alle proprie risorse.

<sup>289</sup> Si riferisce con ogni probabilità alle accuse di essersi appropriato dei beni dello Stato mosse contro l'imputato, vd. *supra* n. 190.

rifiutato di sottoporsi a rendiconto e si sarebbe esiliato volontariamente in Tracia (38)<sup>290</sup>. Attraverso una procedura apparentemente anomala e controproducente, l'oratore elenca gli elementi che avrebbero eventualmente potuto aiutare Alcibiade in un processo: la sua rinomata eloquenza (vd. *supra* n. 222), gli amici che lo avrebbero potuto difendere (vd. XIV 16-22 e XV 1-2) e soprattutto la ricchezza grazie alla quale avrebbe potuto corrompere i testimoni e perseguire gli accusatori (vd. Lys. VII 39), ricordare le passate liturgie per chiedere grazia e perdono (vd. Lys. III 47), e pagare l'eventuale multa. In realtà proprio questi elementi costituirebbero paradossalmente una ulteriore conferma della gravità dei reati commessi poiché, nonostante tali aiuti, Alcibiade non si sottopose al giudizio temendo che la bilancia avrebbe comunque finito per piegarsi sotto il peso delle sue colpe. Infine l'esilio a cui si sarebbe sottoposto volontariamente viene rappresentato in modo da costituire il reato più grave che la democrazia ateniese potesse concepire, cioè il rifiuto della cittadinanza, l'auto-esclusione dalla πόλις che rappresentava, nell'ideologia democratica, il principale orizzonte di riferimento del cittadino:

**38** Θράκης καὶ πάσης πόλεως ἐβούλετο πολίτης γενέσθαι  
μᾶλλον ἢ τῆς πατρίδος εἶναι τῆς ἑαυτοῦ.

«Ha preferito diventare cittadino della Tracia o di qualsiasi altra città piuttosto che di esserlo della sua patria».

La carriera politica di Alcibiade viene dunque ripercorsa mettendo in luce i lati oscuri, forzando i dati storici e talvolta attraverso delle vere e proprie calunnie. Il ritratto che emerge è quello di un personaggio in contrasto con la democrazia e malvagio, ma non per scelta consapevole, bensì per una sorta di incapacità a compiere del bene, custode di un sistema morale totalmente sbagliato. Padre e figlio si trovano accomunati da un comune biasimo per tale comportamento che rivela un profondo disprezzo nei confronti della legge della città. Il sistema di valori appare completamente invertito: le azioni lodevoli diventano così motivo di vergogna, quelle empie di vanto (42). L'orazione si sviluppa dunque articolando una netta contrapposizione tra due schieramenti<sup>291</sup>: da una parte i cittadini che avevano sottoposto le proprie azioni al controllo del νόμος, la legge stabilita dalla comunità, che garantiva e regolava la vita della πόλις<sup>292</sup>; dall'altra i due Alcibiadi

<sup>290</sup> Stranamente l'oratore non fa alcun accenno alla sconfitta di Nozio.

<sup>291</sup> Tale contrapposizione è sottolineata anche dall'alternanza nell'uso dei pronomi ὁμεῖς / ἡμεῖς.

<sup>292</sup> Lisia delinea i parametri morali che dovrebbero guidare gli Ateniesi nel giudizio (39-40): obbligo di vendetta nei confronti dei parenti morti ad Egospotami, riscatto per la vergogna dei concittadini fatti prigionieri e finiti in schiavitù, ira per l'abbattimento delle Mura e odio per gli Spartani e i Trenta (quest'ultima mossa astuta associa l'imputato ai nemici più detestati). Inoltre

con i loro sostenitori ed amici – la loro *eteria*<sup>293</sup> – i quali affermavano, attraverso i loro atteggiamenti, la supremazia della propria volontà individuale sulla comunità<sup>294</sup>. Questo gruppo di persone costituisce quella che si potrebbe definire una sorta di aristocrazia negativa, che segue e si tramanda un codice di comportamento antitetico rispetto a quello tradizionale<sup>295</sup>. Il tentativo del giovane Alcibiade di emulare il padre segue infatti uno schema tipico dell'educazione dei giovani appartenenti all'aristocrazia<sup>296</sup>, ma in questo caso ad essere tramandati sono dei valori negativi: per ottenere fama e gloria il giovane emula gli antenati non nelle gesta gloriose, bensì nei comportamenti dissoluti e corrotti<sup>297</sup>. Così, mentre lodava l'attaccamento verso la patria mostrato da quei cittadini che, nonostante la malattia o i problemi economici, avevano obbedito al richiamo e avevano combattuto come opliti (15)<sup>298</sup>, l'oratore accresceva, per contrasto, la condanna di Alcibiade. Egli si era infatti sottratto a questo dovere civico mostrando poca considerazione nei confronti della città: sul senso civico avevano prevalso il timore dei nemici e l'ambizione personale (9); oltre a dare prova di vigliaccheria<sup>299</sup>, con questo gesto aveva di fatto rifiutato di prendere parte al corpo degli opliti – la forza della democrazia – e si era arruolato fra i cavalieri, corpo militare aristocratico per eccellenza e pertanto generalmente associato all'oligarchia. La pena inflitta per questo reato, che dimostrava la repulsione da parte del colpevole delle norme che regolamentavano la città, era quindi l'*ἀτιμία*, cioè il divieto di partecipare alla vita pubblica e religiosa della città (vd. *supra* p. 93), quindi l'esclusione di fatto dalla comunità dei concittadini, nei confronti della quale il colpevole aveva già mostrato la propria ostilità.

A conclusione di questa requisitoria l'oratore insinua infine anche il sospetto del tradimento, affermando che il giovane avrebbe infranto la legge perché convinto che la città non sarebbe sopravvissuta abbastanza a lungo per punirlo (10): questo comportamento richiama infatti la descrizione dei sicofanti, che traevano vantaggio personale dalle disgrazie della patria (cf. Lévy 1976, 227).

---

l'oratore esorta a considerare νόμος e ὄρκος (che traggono la loro forza dalla connessione con il divino) al di sopra di ἔλεος, συγγνώμη e χάρις (conseguenza di azioni umane).

<sup>293</sup> Sulla composizione di questo gruppo cf. Aurenche 1974, 124-144.

<sup>294</sup> Questo contrasto storico-filosofico e politico tra νόμος e individuo, con un'enfasi crescente su quest'ultimo a scapito del primo, contribuisce allo sviluppo di tendenze filo-monarchiche nel IV secolo a.C., le quali contribuiranno, successivamente, alla nascita delle monarchie ellenistiche, cf. Mossé 1962a, 375 ss.

<sup>295</sup> *Contra* la descrizione conforme alla tradizione aristocratica dell'orazione isocratea (XVI 29-35, vd. *supra* p. 107), cf. Gribble 1999, 137 e ss..

<sup>296</sup> Sull'educazione dei giovani appartenenti a famiglie aristocratiche è fondamentale il testo di Marrou 1950.

<sup>297</sup> 25 ἡγούμενος οὐκ ἂν δύνασθαι πρεσβύτερος ὢν λαμπρὸς γενέσθαι, εἰ μὴ νέος ὢν πονηρότατος δόξει εἶναι.

<sup>298</sup> Vd. per contrasto la descrizione di Mantiteo, che combatté ad Aliarto fra gli opliti pur essendo cavaliere (Lys. XVI 13).

<sup>299</sup> Il servizio in cavalleria comportava meno rischi di quello fra gli opliti (cf. Lys. XVI 13).

Il confronto con coloro che invece si erano sottomessi alla legge della città (14) accresce ancora il biasimo nei confronti dell'imputato. I giudici vengono quindi esortati a punirlo duramente, al fine di riaffermare il primato della legge contro la volontà dell'individuo (11). A tale scopo l'oratore denuncia i rischi di una società non controllata dalla legge<sup>300</sup>:

**11** ἐνθυμηθῆναι δὲ χρὴ ὅτι, εἰ ἐξέεται ὅ τι ἄν τις βούληται ποιεῖν, οὐδὲν ὄφελος νόμους κείσθαι ἢ ὑμᾶς συλλέγεσθαι ἢ στρατηγὸς αἰρεῖσθαι.

«Bisogna riflettere sul fatto che, se a ciascuno sarà lecito dare ciò che vuole, non servirà a nulla che vi siano delle leggi, che si riunisca la vostra assemblea o che si eleggano gli strateghi».

L'oratore sottolinea l'importanza dell'obbedienza alle leggi, fondamento di ogni ordine civico, come reazione alla crisi dei valori del 404 che aveva messo in discussione la validità stessa della legge (vd. *supra* p. 79, cf. Lévy 1976, 175 e 184).

Allo stesso scopo vengono descritti i comportamenti depravati tenuti dal giovane Alcibiade che, fin da bambino, avrebbe indugiato in atteggiamenti dissoluti dando quindi mostra della propria natura malvagia: avrebbe giaciuto con Archedemo sotto lo stesso mantello e si sarebbe abbandonato a gozzoviglie giorno e notte in compagnia di prostitute. Si sarebbe dedicato inoltre al gioco dei dadi<sup>301</sup> ed avrebbe avuto rapporti incestuosi con la sorella (25-29)<sup>302</sup>. In un crescendo parossistico di recriminazioni ed accuse, la depravazione del giovane diventa tale da superare quella del padre, egli stesso riconosciuto come «maestro di dissolutezze» (26).

Padre e figlio sono perciò accomunati da comportamenti che infrangevano il νόμος – cioè quell'insieme di regole e tradizioni che indirizzavano e sostenevano il cittadino nella sua partecipazione alla vita politica e sociale della città – e proprio in questo manifestavano la loro eccezionalità. L'oratore riconosce ad entrambi delle qualità straordinarie, pur connotandole in modo totalmente negativo: Alcibiade III viene più volte riconosciuto διδάσκαλος κακῶν ( 26 e 30) e αἴτιος κακῶν ( 16 e 39), il figlio invece viene definito ἐπιφανέστατος τῶν ἐξαμαρτανόντων (12), al punto che la sua punizione avrebbe suscitato un certo scalpore anche fra gli alleati e i nemici, evidentemente a causa della fama del

<sup>300</sup> L'oratore pare ignorare che gli strateghi avevano dato la loro approvazione, fatto che potrebbe in parte giustificare le azioni di Alcibiade.

<sup>301</sup> Il gioco dei dadi era generalmente riconosciuto come sinonimo di vita corrotta, vd. Lys. XVI 11, Isocr. XV 286-7, Aeschin. I 42 e 95.

<sup>302</sup> Questi stessi comportamenti si trovano attribuiti dalla tradizione letteraria anche al padre: lo stesso Lisia accusa quest'ultimo di incesto con una figlia (XIV 41 e fr. 5 Thalheim).

padre in città e all'estero (13). Lisia dà quindi voce a quella parte conservatrice della città che denunciava le tendenze di cui Alcibiade III si era fatto portatore: esse definivano un nuovo modello di individuo superiore per qualità innate, che poneva se stesso al di sopra della legge e del tradizionale modello di comportamento del cittadino dell'Atene democratica.

Questo scontro fra due mentalità si trova espresso nella contrapposizione, anche formale, fra due diverse concezioni di vita: da un lato quella della famiglia di Alcibiade che, nonostante le colpe commesse, era sempre riuscita a salvarsi grazie alla propria fortuna; dall'altro quella degli antenati degli Ateniesi i quali, nonostante il proprio valore, non avevano potuto salvarsi dai rovesci della fortuna dovuti alle colpe altrui<sup>303</sup>:

18 οὐκ οὖν δεινόν, ὃ ἄνδρες δικασταί, τούτους μὲν οὕτως εὐτυχεῖς εἶναι ὥς τ', ἐπειδὴν ἐξαμαρτάνοντες ληφθῶσι, διὰ τὸ αὐτῶν γένος σώζεσθαι, ἡμᾶς δέ, εἰ ἐδυετυχήσαμεν διὰ τοὺς οὕτως ἀτακτοῦντας, μηδένα ἂν δύνασθαι παρὰ τῶν πολεμίων ἐξαιτήσασθαι μηδὲ διὰ τὰς τῶν προγόνων ἀρετάς;

«Non è forse intollerabile, giudici, che questi uomini siano così favoriti dalla sorte da potersi salvare, quando vengono colti in colpa, grazie alla loro nobiltà di stirpe, mentre noi, nel caso di rovesci subiti in guerra per colpa di cittadini indisciplinati come questi, non possiamo chiedere ai nostri nemici nessun riguardo, neppure in nome delle imprese dei nostri antenati?».

L'oratore contrappone quindi due sistemi di pensiero che proprio in questi anni si trovano a confronto: la concezione tradizionale dell'ἀρετή messa al servizio della democrazia di Atene si andava infatti scontrando con una nuova realtà. Il valore dei suoi cittadini non era stato in grado di salvare Atene dalla rovina a causa del prevalere di una forza maggiore: la fortuna (τύχη) che aveva scelto, in maniera del tutto casuale, di appoggiare la famiglia e gli amici di Alcibiade, nonostante essi non avessero mostrato alcuna propensione per la virtù. Ancora una volta si delinea quindi il contrasto di fondo che anima tutta l'orazione: da un lato Alcibiade e il figlio, ai quali venivano accostati gli Spartani ed un generico gruppo di oligarchi (da cui erano emersi i Trenta Tiranni), dall'altro i giudici, garanti della legge della πόλις, che rappresentavano genericamente tutti

---

<sup>303</sup> Carey (1989, 160-161) mostra tuttavia come questa argomentazione riprendesse in realtà diverse definizioni tradizionali di coraggio e di εὐδαιμονία (cf. Lys. II 61).

gli abitanti di Atene ed in particolare gli esuli democratici del 403 a.C.<sup>304</sup>. In definitiva si tratta ancora una volta della contrapposizione tra la legge, stabilita e certa, ed un elemento variabile e incontrollabile come la fortuna, che aveva scelto incomprensibilmente di appoggiare i nemici della democrazia (cf. Lévy 1976, 87): attraverso questo contrasto trova espressione lo sconforto di quella parte di Ateniesi che mostrava tendenze democratiche e tradizionalistiche, e che aveva visto, con la fine dell'impero ateniese, il fallimento della propria linea di condotta.

## **Conclusioni**

L'analisi di queste orazioni ha dunque messo in luce l'esistenza di temi ricorrenti, che riflettono evidentemente argomenti attuali del dibattito politico e filosofico dei primi anni del IV secolo. Queste riflessioni si incentrano in primo luogo su una rilettura dei tragici eventi degli ultimi anni di guerra, in particolar modo del periodo di governo dei Trenta Tiranni. Occorre sempre tenere a mente che si tratta di orazioni composte in un contesto giudiziario concreto, che rispondono quindi ad esigenze contingenti, tuttavia, abbiamo mostrato come sia più che verosimile ipotizzare una rielaborazione delle stesse in vista di una loro diffusione come *pamphlets* politici. Questa rielaborazione testimonia quindi l'esistenza di un dibattito aperto su Alcibiade, e attraverso le rielaborazioni di questo personaggio emergono gli elementi di una riflessione più generale sul concetto di democrazia e sul tema della partecipazione dell'individuo all'attività politica. All'interno di questo dibattito Alcibiade diventa un simbolo dell'ideologia del potere, che le diverse correnti descrivono in un modo conforme al proprio obiettivo: secondo Lisia, rappresenterebbe una sorta di modello di anti-cittadino, ostile alla democrazia, che per mezzo di comportamenti corrotti e di scelte politiche egoistiche avrebbe dato un ampio contributo alla rovina prima militare e poi politica della πόλις. Da parte sua, invece, Isocrate lo dipinge come una sorta di rimedio che la città avrebbe dovuto porre alla crisi: erede genetico e politico di una grande famiglia ateniese, avrebbe messo le proprie qualità eccezionali a servizio e protezione della πόλις. In entrambi i casi si assiste dunque ad una reazione della comunità di fronte all'emergere di un nuovo modello di individuo, rappresentato proprio da Alcibiade. Da un lato le rielaborazioni letterarie del personaggio veicolano temi relativi al dibattito sull'attività politica che Atene si accingeva ad intraprendere, dall'altro aspetti propri del percorso di elaborazione di un nuovo modello di individuo – in sostituzione del modello civico del πολίτης dell'Atene democratica del V secolo,

---

<sup>304</sup> Ai quali l'oratore si riferisce direttamente in un punto centrale dell'invettiva contro Alcibiade (33).

decaduto insieme al sistema politico che lo aveva prodotto – e del suo statuto in relazione alla comunità. L'immagine di Alcibiade supera quindi la dimensione politica e delinea una sorta di modello di comportamento – nel bene o nel male – che delinea i tratti di una rinnovata identità politica. L'emergere di questo modello di individuo giustifica e determina particolare attenzione non più solo all'attività politica e militare, ma anche ad una serie di comportamenti 'privati' che abbiamo visto evidenziare le caratteristiche eccezionali di questo individuo. I primi accenni del genere biografico, che Momigliano (1974, 47-49) riconosceva nell'elogio che Isocrate compie di Alcibiade nell'orazione *Sulla biga*, si possono dunque estendere forse a tutte e tre le orazioni analizzate.





## Appendice: il processo a Socrate

La cosiddetta letteratura socratica ha dedicato ampio spazio alla figura di Alcibiade: all'interno dell'opera platonica egli è protagonista di ben due dialoghi omonimi (di cui uno probabilmente spurio), ha inoltre un ruolo importante nel *Simposio* (212c4-222b7), e nel *Protagora* viene evocata la sua relazione con Socrate (*passim*). È stato inoltre rilevato da più di un interprete come la sua esperienza sia di ispirazione non solo per la creazione del personaggio di Callicle nel *Gorgia*, ma anche per la riflessione platonica sulla natura filosofica e sul tiranno<sup>305</sup>. Il personaggio era inoltre protagonista di altri dialoghi composti da alcuni fra i cosiddetti discepoli di Socrate: restano infatti i titoli di due *Alcibiade* scritti da Euclide di Megara (fr. 10 *SSR*) e Fedone (fr.8 *SSR*), sono inoltre pervenuti per tradizione indiretta frammenti di omonimi dialoghi composti da Eschine di Sfetto (fr. 41-54 *SSR*) e Antistene (fr. 198-202 *SSR*)<sup>306</sup>; Alcibiade compariva inoltre in altri dialoghi 'socratici', purtroppo anch'essi frammentari, cioè l'*Assioco* di Eschine e il *Ciro* di Antistene<sup>307</sup>. L'interesse dei socratici nei suoi confronti è conseguenza del suo stretto rapporto con il maestro, di cui sarebbe stato allievo prediletto e amante. Questa immagine si è saldamente attestata all'interno delle tradizioni biografiche successive, al punto che Plutarco, nel presentare la biografia di Alcibiade, riconosce quanto la sua fama dovesse all'interesse mostrato dal filosofo nei suoi confronti (*Alc.* 1). Il legame tra i due personaggi sarebbe stato tanto profondo da venire considerato una delle cause della condanna del filosofo nel 399. Secondo i suoi avversari, infatti, Socrate sarebbe stato ritenuto responsabile dei misfatti commessi da individui come Alcibiade a Crizia, ritenuti suoi allievi, le cui azioni sarebbero state condizionate dai suoi insegnamenti immorali. Con questi dialoghi, quindi, i discepoli del filosofo avrebbero tentato di difendere l'operato del maestro, cercando da un lato di motivare il suo legame con questi personaggi, dall'altro di giustificare il fallimento dei suoi insegnamenti.

---

<sup>305</sup> Vd. tra gli altri Hatzfeld (1940, 52-3), Adam (1963 25-27 *ad* 494c), Gribble (1999, 219 ss.) e Giorgini (2005, 449), i quali individuano inoltre in Alcibiade il modello di quella natura filosofica di cui Platone delinea le caratteristiche nel sesto libro della *Repubblica* (489d-502c vd. *infra* p. 144).

<sup>306</sup> Del testo di Eschine si è servito Elio Aristide per due orazioni (*Sulla retorica*, nella quale criticava gli attacchi alla retorica contenuti nel *Gorgia*, e *Sui quattro*, contro la condanna dei quattro personaggi politici più famosi, cioè Temistocle, Milziade, Cimone e Pericle), l'inizio è inoltre tramandato da Massimo di Tiro; di Antistene si tramandano alcuni frammenti attraverso i commentatori di Platone.

<sup>307</sup> Lo studio fondamentale sull'*Alcibiade* di Eschine è senza dubbio quello di Dittmar (1912) che ha inoltre studiato tutte le rappresentazioni socratiche di Alcibiade. Vd. ancora Giannantoni 1990 IV 295-308, 347-9, 585-596 e 1997.

Tuttavia, uno studio delle fonti coeve alle vite di entrambi presenta una situazione iniziale inaspettata. Innanzi tutto colpisce, nei testi analizzati finora (Tucidide e le orazioni), l'assenza di qualunque accenno al legame tra Alcibiade e Socrate. In modo particolare stupisce il fatto che le orazioni, composte a pochi anni dalla condanna che fece tanto scalpore, non facciano neanche una allusione al filosofo<sup>308</sup>. Anche Aristofane, testimone acuto della società di fine V secolo, nei rari riferimenti ad Alcibiade (*Ach.* 714-716; *V.* 44-46; *Ra.* 1422-1432), non lo mette mai in relazione a Socrate<sup>309</sup>.

L'assenza di testimonianze precedenti lascerebbe ipotizzare che si tratti piuttosto di un *topos* letterario che si sviluppa successivamente alla vita di questi personaggi<sup>310</sup>, ritengo quindi utile soffermarmi sulle testimonianze che ricostruiscono il processo a Socrate per cercare di comprendere se e quale influenza abbia effettivamente avuto l'immagine di Alcibiade nella condanna del filosofo.

## **Il processo del 399**

Due sono le principali ricostruzioni del processo del 399 contro Socrate: l'*Apologia* di Platone e l'omonimo testo di Senofonte; quest'ultimo compose anche i *Memorabili* che non riproducono la difesa presentata di fronte ai giudici, ma i ricordi personali dell'autore – assente da Atene nel 399 – al fine di scagionare il maestro dalle accuse di cui era fatto oggetto. Le due *Apologie*, pur coincidendo ovviamente sulla sostanza dei fatti, presentano tuttavia argomentazioni differenti per difendere il filosofo dalle imputazioni: nel dialogo platonico il maestro si difende dalle accuse ufficiali confutando quelle che ritiene essere le motivazioni occulte, cioè i pregiudizi prodotti dalle insinuazioni di Aristofane (vd. *infra* p. 124); la versione fornita da Senofonte banalizza invece la

---

<sup>308</sup> Particolarmente significativo mi pare il silenzio di Isocrate, che, a differenza delle altre orazioni, dedica una certa attenzione all'educazione di Alcibiade ma non fa alcun riferimento al filosofo.

<sup>309</sup> Diversi tentativi sono stati fatti per identificare ora uno ora l'altro dei protagonisti delle commedie aristofanee con Alcibiade o per valutare l'impatto che le sue azioni politiche e militari ebbero nella produzione comica. Tentativi in questo senso sono stati fatti soprattutto da Vickers, il quale individua nelle *Tesmoforiazuse* (1989a), negli *Uccelli* (1989b, 1995) e nelle *Rane* (2001) riferimenti alle imprese di Alcibiade, ma l'ipotesi che ha suscitato il maggior interesse è quella che riconosce in Fidippide, amante dei cavalli e discendente della famiglia degli Alcmeonidi, una rappresentazione drammatica di Alcibiade (1994, vd. Montuori 1998, 170-171). Già Hatzfeld (1940) ne mostrava tuttavia l'azzardo: l'ipotesi non può contare su reali riscontri, e risulta vano ogni tentativo di analizzare i testi nell'ottica proposta.

<sup>310</sup> Alla medesima conclusione giungono Brickhouse e Smith (1988), che analizzano l'*Apologia* platonica come una attendibile ricostruzione del processo del 399. Pur ritenendo azzardata questa ipotesi di partenza, ritengo ad ogni modo assai significativo che questo testo, seppur di natura letteraria, non accenni minimamente ad Alcibiade.

difesa, facendo ammettere al filosofo di preferire la morte alla vita a causa della vecchiaia (*Ap.* 7-9). La critica sembra dunque oggi concorde nel ritenere quest'ultima posteriore e dipendente dall'omonimo testo platonico<sup>311</sup>. La difesa senofontea andrebbe quindi datata posteriormente al 386<sup>312</sup>, mentre per l'*Apologia* di Platone non esistono indizi testuali che permettano di collocarla anche solo approssimativamente<sup>313</sup>. Al problema della datazione si lega strettamente quello dell'eventuale 'storicità' di questo testo, problema che ha portato negli anni alla formazione di due schieramenti contrapposti: da un lato coloro che reputano storicamente 'socratico' il pensiero espresso nell'*Apologia* platonica; dall'altro lato, cioè, coloro che ritengono invece questo testo frutto della riflessione filosofica platonica<sup>314</sup>. Il principale problema che impedisce una soluzione alla questione è costituito dall'assenza di dati storici circostanziali che avvalorino la ricostruzione di Platone piuttosto che quella di Senofonte, o nessuna delle due. Ritengo tuttavia appropriata una considerazione suggerita da Danzing (2003): è infatti ragionevole supporre che ogni testo scritto dopo il processo risentisse – anche solo involontariamente – del dibattito che si sviluppò intorno alla morte di Socrate e ai motivi della sua condanna. Per questo motivo ritengo più corretto considerare l'*Apologia* di Platone, e anche quella di Senofonte, non come riproduzioni fedeli delle argomentazioni realmente presentate dal filosofo di fronte ai giudici, ma piuttosto come delle difese a specchio più ampio, costruite a posteriori, che miravano a giustificare il maestro anche da accuse non presentate ufficialmente al processo ma circolanti ad Atene negli anni successivi<sup>315</sup>.

Ad ogni modo tutte le ricostruzioni del processo coincidono riguardo la formulazione ufficiale delle accuse presentate al processo da Anito, Meleto e Licone: Socrate venne accusato di empietà, cioè di non riconoscere gli dei che la città onorava e di averne introdotti di nuovi, e di corrompere la gioventù ateniese attraverso i propri insegnamenti:

---

<sup>311</sup> Vd. Montuori (1998, 131-132), che riassume brevemente la discussione al riguardo.

<sup>312</sup> L'autore cita infatti la morte di Anito, il quale, se si accetta la sua identificazione con il *κυρόφύλαξ* nominato da Lisia nell'orazione *Contro i rivenditori di grano* (XXII), anteriore alla pace di Antalcida, doveva essere ancora vivo in tal data, vd. *infra* n. 337.

<sup>313</sup> Le datazioni proposte dagli studiosi oscillano infatti dall'inizio della produzione platonica ad una fase più tarda, addirittura fin dopo il primo viaggio in Sicilia: vd. Montuori 1998, 137-140, che ripercorre brevemente le diverse ipotesi.

<sup>314</sup> La prima tendenza è rappresentata, fra gli altri, da Brickhouse e Smith (1989, 2-10) e da Vlastos (1991, 49, 253) il quale definisce 'tucidideo' il metodo utilizzato da Platone per ricostruire la difesa di Socrate, facendo riferimento alla dichiarazione dello storico nel primo libro delle *Storie* (vd. *supra* pp. 17 ss.); Chroust (1945), Gigon (1947), Montuori (1998, 131-143) sono invece sostenitori della seconda tendenza.

<sup>315</sup> Vd. Montuori 1998, 139: «A me pare doversi intendere [*l'Apologia*] non già come documento socratico ovvero come testimonianza storicamente attendibile del discorso giudiziario di Socrate, bensì come documento o testimonianza della reazione di Platone all'accusa giudiziaria di Socrate, in difesa della memoria del maestro e della stessa comunità socratica»; sulla base di questa esigenza Montuori ritiene di poter datare l'*Apologia* all'epoca dell'esilio di Megara o del ritorno in patria nel 396 (143).

**Plat. Ap. 24b** αὐθις γὰρ δὴ, ὥσπερ ἑτέρων τούτων ὄντων κατηγορῶν, λάβωμεν αὖ τὴν τούτων ἀντωμοσίαν. ἔχει δέ πως ὧδε· Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς τε νέους διαφθείροντα καὶ θεοὺς οὐκ ἢ πόλις νομίζει οὐ νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά. τὸ μὲν δὴ ἔγκλημα τοιοῦτόν ἐστιν·

«E allora su, come se fossero accusatori diversi, affrontiamo la dichiarazione giurata di costoro. Che suona pressappoco: “Socrate è colpevole sia di corrompere i giovani sia di non riconoscere gli dei che la città riconosce, bensì altre divinità. L’accusa è questa”».

**Xen. Ap. 10** οὕτως δὲ γνόντα αὐτὸν ἔφη [εἰπεῖν], ἐπειδὴ κατηγοροῦσαν αὐτοῦ οἱ ἀντίδικοι ὡς οὐκ μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζοι, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρειοι καὶ τοὺς νέους διαφθείροι, παρελθόντα εἰπεῖν·

«Questi [diceva Ermogene] erano i suoi propositi, allorché gli avversari l’accusarono che non credeva agli dei in cui lo Stato credeva, ma introduceva altre nuove divinità e corrompeva i giovani».

La coincidenza tra le due enunciazioni è tale da far presumere un’origine comune o una derivazione dell’una dall’altra<sup>316</sup>; anche Diogene Laerzio, che ricostruisce l’intera vita di Socrate, tramanda lo stesso testo:

**Diog. Laert. II 40** ἢ δ’ ἀντωμοσία τῆς δίκης τοῦτον εἶχε τὸν τρόπον· ἀνακεῖται γὰρ ἔτι καὶ νῦν, φησὶ Φαβωρῖνος, ἐν τῷ Μητροφῷ· τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἰλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης, οὐκ μὲν ἢ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος· ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος."

«La dichiarazione giurata, che si conserva ancora, come dice Favorino, nel Metroo, era così concepita: “Meleto, figlio di Meleto, del demo Pito, contro Socrate, figlio di Sofronisco, del demo Alopece, presentò questa accusa e la giurò: Socrate è colpevole di non riconoscere gli dei che la città riconosce e di

<sup>316</sup> Burnet (1924, 102) conferma la correttezza della forma legale (sulla base dell’analogia con Ar. *Vesp.* 894-7).

introdurre altre nuove divinità; è colpevole anche di corrompere i giovani. Pena richiesta: la morte”».

Lo storico, che riferisce le accuse nello stesso ordine di Senofonte, dichiara di attingere da Favorino – retore del II secolo e autore di un libro di Ἀπομνημονεύματα – il quale sosterrrebbe a sua volta di leggere il testo originale dell’ἀντωμοσία, termine giuridico con il quale si indicava il giuramento che le due parti erano tenute a prestare l’una di fronte all’altra durante la fase preliminare del processo<sup>317</sup>, e che nel II secolo era ancora custodito nel Metroo<sup>318</sup>. Tuttavia anche Platone dichiara di attingere all’ἀντωμοσία, ma inverte l’ordine delle accuse<sup>319</sup>. D’altra parte, bisogna ricordare che Platone costituisce una fonte privilegiata per tutto ciò che riguarda Socrate, in quanto testimone oculare, mentre Senofonte, al momento del processo, era in spedizione in Asia. Tuttavia i commentatori dell’*Apologia* platonica sono concordi nel ritenere storicamente più attendibile la versione di Senofonte e di Diogene Laerzio<sup>320</sup>. Platone avrebbe volontariamente modificato l’ordine delle accuse in modo da minimizzare l’accusa di empietà, assai più grave, e da enfatizzare invece quella di corruzione, agevolmente contestabile (*Ap.* 26b). Ad ogni modo, quale che sia l’ordine delle imputazioni, ritengo che queste si possano considerare le accuse ufficialmente formulate al processo del 399: si tratta quindi di accuse fondamentalmente religiose.

---

<sup>317</sup> Non si tratta quindi della γροαφή vera e propria, ma della forma aggiustata e presentata al giuramento. A partire dal IV secolo l’ἀντωμοσία va gradualmente ad indicare la dichiarazione attraverso la quale il giuramento diventava sanzione; lo stesso termine si poteva quindi usare per indicare la querela dell’accusatore, come in questo caso, o la contro-richiesta del difensore (vd. Wyse 1904, 294).

<sup>318</sup> Come testimoniano fonti a partire dal IV secolo a.C. (per es. Dem. XXV 99; Din. I 85), ad Atene il Metroo era utilizzato come archivio di Stato, ed è dunque verosimile che, a distanza di due secoli, conservasse la documentazione di un processo tanto famoso.

<sup>319</sup> Testimoni tardi come Dione (XLIII 8-9) e Filostrato (VA 7,11) riportano lo stesso ordine di Platone, ma è probabile che attingano proprio a quest’ultimo. A conferma dell’autenticità di questa citazione occorre sottolineare che quando si riferisce all’accusa in modo generico, il filosofo usa il termine più sintetico e generico ἀρέβεια (vd. *Ap.* 35d 2). Le due versioni – di Platone e di Senofonte – differiscono anche sul verbo che indica l’introduzione delle nuove divinità: mentre infatti il primo non usa alcun termine specifico, il secondo usa εἰσφέρειν (che Burnet 1924, 182 ritiene essere la forma corretta) e Diogene Laerzio εἰσηγούμενος (seguito da Dione Crisostomo e Filostrato).

<sup>320</sup> Vd. Noussan-Letry 1997, 44-5 n. 38 (l’uso di πῶς indicherebbe la consapevolezza, da parte di Platone, dell’imprecisione nella citazione), Gallop 1997, 93, Sassi 1993, 122 e Avezzù 1993, 116. D’altra parte le informazioni circostanziali della citazione di Favorino paiono verosimili, e Barigazzi (1966, 197 *ad fr.* 34) ritiene di poter considerare la notizia attendibile, derivata forse da Ermippo o da Cratero.

*Un processo religioso o politico?*

Nel corso dell'*Apologia* di Platone, Socrate individua come vere accuse del processo – e quindi le uniche da cui doversi veramente scagionare – i pregiudizi determinati dall'opera di Aristofane (vd. *Ap.* 18b-e, 19b, 23c-d e Diog. Laert. II 38), il quale nelle *Nuvole* lo avrebbe accusato di occuparsi «delle cose celesti e di quelle sotterranee» e di praticare un tipo di arte retorica che «rendeva forte il discorso debole»<sup>321</sup>, cioè di dedicarsi allo studio di quelle teorie naturalistiche, che proprio in quegli anni incontravano ampia diffusione (vd. Lévy 1976, 84 ss.) in contrasto con la religione tradizionale, e alla pratica della retorica come mezzo di divulgazione di tali idee immorali<sup>322</sup>.

Queste accuse veicolavano in realtà il biasimo nei confronti delle nuove tendenze culturali, senza praticare alcuna distinzione tra sofisti come Gorgia, naturalisti come Anassagora, e lo stesso Socrate, il quale si dichiarava estraneo a entrambe le correnti di pensiero (*Ap.* 19d)<sup>323</sup>. A differenza di questi ultimi, infatti, il filosofo dichiara la propria ignoranza attraverso il famoso episodio dell'oracolo delfico: Cherefonte avrebbe ricevuto dalla Pizia un oracolo che definiva Socrate il più sapiente fra gli uomini (*Ap.* 21a)<sup>324</sup>; convinto tuttavia della propria ignoranza, Socrate avrebbe indagato presso coloro che erano invece ritenuti sapienti – dai politici ai poeti agli artigiani – scoprendo la falsità della loro pretesa conoscenza (*Ap.* 20c-22e). Avrebbe pertanto compreso che la sapienza a cui faceva riferimento l'oracolo consisteva proprio nella presa di coscienza della vanità di ogni sapere umano (*Ap.* 23a): Socrate sarebbe quindi stato il più sapiente in quanto 'sapeva di non sapere' (*Ap.* 23b οὔτως ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν). Per questo motivo, spinto dalla divinità (*Ap.* 23b διὰ τὴν τοῦ θεοῦ

---

<sup>321</sup> Tutta la commedia presenta negativamente Socrate, per le accuse di cui sopra, vd. i vv. 94-99, 228-234, 247-251, 316-318 e 359 e in particolare 889-1104, in cui viene messo in scena un agone tra il Discorso Giusto ed il Discorso Ingiusto, in cui quest'ultimo ha la meglio.

<sup>322</sup> Inoltre nelle *Nuvole* Aristofane chiamava Socrate 'Melio' (830), probabilmente con allusione a Diagora di Melo, conosciuto per il suo ateismo e condannato per empietà probabilmente nel 415; cf. Totaro 2006, 234-5 *ad Ar. Av.* 1073.

<sup>323</sup> Nel *Fedone* (96a-d) Socrate ammette di essersi dedicato a studi naturalistici in gioventù ma di essersene successivamente allontanato, deluso dall'assenza di risultati positivi di queste ricerche; tale ammissione ha indotto gli studiosi a suddividere in due fasi l'attività intellettuale del filosofo: un primo momento in cui si sarebbe dedicato a studi naturalistici, testimoniato dalle accuse formulate da Aristofane nelle *Nuvole*, rappresentate nel 423, ed una seconda fase incentrata invece su problematiche morali, di cui è testimonianza la produzione platonica (Chiappelli 1886, 288 ha addirittura ipotizzato che già la seconda versione delle *Nuvole* riflettesse i nuovi interessi del filosofo). Questa ipotesi è sostenuta, tra gli altri, da Burnet (1924, 154-155, 170-171). Montuori (1998, 162 e 1966) ha invece confutato tale suddivisione, sostenendo una sostanziale uniformità dell'immagine di Socrate come sofista e maestro della parola all'interno delle commedie aristofanee.

<sup>324</sup> Montuori (1998, 109-209) dimostra che questo episodio è sostanzialmente una invenzione platonica.

λατρείαν), si sarebbe messo alla ricerca di coloro che, sulla base di tali premesse, potevano considerarsi sapienti. Il filosofo introduce quindi la figura del δαίμων, cioè di una sorta di voce «divina e demonica» (31c θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) che lo avrebbe spinto e guidato nella sua ricerca. L'evocazione di questa entità religiosa, che viene collocata all'interno del *pantheon* religioso tradizionale, permette al filosofo di ritornare alle imputazioni formali presentate al processo e di discolarsi implicitamente dall'accusa di empietà<sup>325</sup>: nega infatti di avere introdotto nuove divinità mostrando come la propria dottrina fosse ispirata al pieno rispetto della religione tradizionale (27a-28a)<sup>326</sup>.

D'altra parte è stato fatto notare che i Greci erano ritenuti tradizionalmente tolleranti nei confronti della religione<sup>327</sup> e questa considerazione ha indotto taluni a ricercare dietro tali imputazioni religiose più profonde motivazioni politiche, che avrebbero denunciato le tendenze anti-democratiche di Socrate<sup>328</sup>. Le vere intenzioni politiche del processo sarebbero quindi state celate in osservanza all'amnistia del 403 che vietava di processare per reati commessi durante il regime dei Trenta (vd. *infra* p. 130); il processo andrebbe dunque interpretato come una punizione nei confronti di un personaggio di spicco all'interno del partito oligarchico, che aveva effettivamente avuto un legame con il regime dei Tiranni (in particolare con Crizia, vd. Aeschin. *Adv. Tim.* 173). Occorre riconoscere che l'imputato dedica effettivamente alcuni capitoli a celebrare la propria lealtà alla *polis* democratica, ricordando il rifiuto opposto all'ordine ricevuto dai Trenta di andare a prelevare Leonte di Salamina perché venisse condannato a morte (*Ap.* 32 c-d). Brickhouse e Smith (1988) mostrano tuttavia come all'interno degli insegnamenti socratici manchi un vero e proprio progetto sovversivo<sup>329</sup>: ritengo assai più probabile che l'indignazione degli Ateniesi nei

---

<sup>325</sup> Il termine usato è νομίζειν, che sottolinea l'aspetto 'normativo' e consuetudinario che tali regole comportavano (cf *DELG* 742-743), ed infatti nella sua difesa Socrate sostiene la propria scrupolosità nella pratica dei sacrifici durante le feste pubbliche (*Ap.* 11). Ciò che veniva contestato al filosofo non era dunque la professione di ateismo di cui lo accusava Aristofane (vd. *supra* p. 124), quanto piuttosto il mancato rispetto delle norme tradizionali della città, vd. Burnet 1924, 184, Sassi 1993, 130 e Pucci 2002, 26. Secondo Momigliano (1971, 779), sotto accusa era invece il rapporto esclusivo che Socrate vantava con la divinità, che non passava attraverso le pratiche convenzionali della religione pubblica.

<sup>326</sup> Addirittura Senofonte assimila questo δαίμων ad un μάντις (*Ap.* 13.3), figura religiosa ampiamente tollerata ad Atene; del resto la medesima associazione pare sottintesa anche nell'*Alcibiade* (127e 5).

<sup>327</sup> Cf. Momigliano (1971, 779) che sottolinea il carattere 'composito' e quindi liberale della religione greca. Finley (1973, 101-102) spiega quindi l'apparente incongruenza rappresentata dalle condanne dei filosofi accusati di empietà (come Anassagora e Socrate) con il fatto che le loro critiche, a differenza di quelle 'convenzionali' della commedia, non rientravano all'interno delle forme ammesse dalla comunità, ma attaccavano quest'ultima dall'esterno, e per questo costituivano una minaccia.

<sup>328</sup> Vd. per esempio Burnet 1924, 154, MacDowell 1978, 202, Roberts 1984, 243-6, Stone 1988, Montuori 1998, 265-295, Vlastos 2003, 101-125; vd. *infra* n. 333.

<sup>329</sup> Vd. anche Irwin (1989), che contesta l'immagine di un Socrate oligarchico proposta da Stone (1988) mostrando come non vi siano in effetti motivi per ritenere che le accuse religiose fossero

confronti del filosofo fosse provocata piuttosto dai suoi continui e indifferenziati attacchi contro chiunque si trovasse sul suo cammino, a prescindere dall'orientamento politico dei personaggi presi di mira (cf. Sassi 1993, 42).

## **La Κατηγορία Σωκράτους di Policrate**

Esistono tuttavia delle accuse politiche nei confronti di Socrate che non compaiono nelle due *Apologie*, ma che vengono esposte da Senofonte nei *Memorabili*: nei primi due capitoli del primo libro l'autore si propone infatti di verificare i fondamenti delle accuse presentate al processo dai γραφάμενοι, cioè da Meleto, Anito e Licone, ai quali attribuisce l'accusa formale citata nelle due *Apologie* (vd. *supra* p. 121). La prima parte dei *Memorabili* contiene dunque la difesa dall'accusa di empietà (I 1.3-2.1) attraverso l'esposizione dei veri contenuti degli insegnamenti socratici, orientati alla pietà ed alla virtù, mentre la seconda parte si occupa dell'accusa di aver corrotto la gioventù ateniese (I 2.1-4.7).

All'interno di questa sezione, dopo una prima generica difesa (in cui l'autore sottolinea l'austerità del comportamento di Socrate, vd. I 2.1-8) compare un anonimo κατήγορος il quale avrebbe accusato il filosofo di essere stato educatore di due personaggi negativi come Alcibiade e Crizia, entrambi responsabili di eventi terribili per Atene, uno per parte democratica e l'altro per parte oligarchica:

**Xen Mem. I 2.12** ἄλλ' ἔφη γε ὁ κατήγορος, Σωκράτει ὁμιλητὰ γενομένω Κριτίας τε καὶ Ἀλκιβιάδης πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποιεράτην. Κριτίας μὲν γὰρ τῶν ἐν τῇ ὀλιγαρχίᾳ πάντων πλεονεκτίστατός τε καὶ βιαιότατος ἐγένετο, Ἀλκιβιάδης δὲ αὖ τῶν ἐν τῇ δημοκρατίᾳ πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος καὶ βιαιότατος. ἐγὼ δ', εἰ μὲν τι κακὸν ἐκείνω τὴν πόλιν ἐποιεράτην, οὐκ ἀπολογήσομαι· τὴν δὲ πρὸς Σωκράτην συνουσίαν αὐτοῖν ὡς ἐγένετο διηγῆσομαι.

«E tuttavia, così diceva l'accusatore, Crizia e Alcibiade, che sono stati in familiarità con Socrate, fecero danni gravissimi alla città. Infatti Crizia fu il più avido e il più violento e il più assassino di tutti quelli che si impegnarono nell'oligarchia, mentre Alcibiade fu il più sfrenato, il più arrogante e il più violento tra quelli impegnati in democrazia. E io, se quei due

---

solo un paravento per quelle politiche: la critica alla democrazia di Socrate non comportava infatti necessariamente l'introduzione di teorie oligarchiche.

fecero del male alla città, non li difenderò. Ma cercherò di chiarire in che termini fu la loro amicizia con Socrate».

Questo κατήγορος (che fa la sua prima comparsa in I 2,9) si fa portavoce di quattro precise accuse contro Socrate, che non compaiono nelle *Apologie*<sup>330</sup>:

1. istigazione al disprezzo delle leggi attraverso le critiche pronunciate contro la pratica di sorteggiare le magistrature (I 2.9-11, cf. *Lib Ap.* 53-61)<sup>331</sup>; si tratta di un'accusa gravissima, poiché il sorteggio delle cariche costituiva una delle innovazioni caratteristiche della democrazia ateniese<sup>332</sup>. Queste critiche sono in realtà una conseguenza della teoria che affermava la necessità di possedere competenze specifiche nel campo in cui si desiderava eccellere: Senofonte dimostra che, poiché tale principio era valido per marinai, architetti, o flautisti, non si poteva fare eccezione per i politici; contesta tuttavia il fatto che tale critica potesse indurre alla violenza, pratica inutile per chi, come Socrate, poteva avvalersi dell'arma del ragionamento per convincere i propri concittadini. (cf. III 9.10)<sup>333</sup>.

---

<sup>330</sup> Secondo Gigon (1953, 4 e 25), si tratta di accuse aggiuntive a quelle del processo, mentre Chroust (1957, 46-47) le ritiene un prolungamento all'accusa di corruzione, poiché riguarderebbe l'atteggiamento politico di Socrate, quindi la sua influenza sui giovani che lo seguivano.

<sup>331</sup> La stessa contestazione viene riportata anche da Aristotele, il quale nella *Reticorica* (1393 b3), cita questa argomentazione come esempio tipico dei discorsi socratici (τὰ Σωκρατικά).

<sup>332</sup> Secondo l'*Athenaion Politeia*, questa pratica fu introdotta per l'arcontato a partire dal 487/6 (22.5), tuttavia lo stesso Aristotele aveva affermato poco prima che già Solone avrebbe stabilito questo metodo per l'assegnazione delle magistrature (8.1): Rhodes (1981, 146-8 e 272-4) giustifica questa incongruenza ammettendo che la tirannide avesse abolito il sorteggio; *contra* vd. De Sanctis (1912, 242-5) e Hignett (1952, 150-2): secondo quest'ultimo sarebbe stata l'Assemblea dei Cinquecento istituita da Clistene il primo organo a ricorrere a questa pratica. Nel corso del V secolo il numero di magistrature sottoposte a questo tipo di reclutamento venne ampliato con una serie di riforme successive, con l'eccezione delle cariche militari (cf. MacDowell 1978, 25 e Finley 1985, 107-8). Il ricorso a questa pratica (che nasce come istituzione religiosa, cf. Fustel de Coulanges 1866, 231-2 che cita Plat. *Leg.* VI 759c) acquistava un significato politico, in quanto essa permetteva, almeno in teoria, l'accesso attivo alla vita politica a chiunque lo desiderasse, evitando che questa restasse appannaggio solo di una classe ristretta di persone (vd. [Xen.] *Ath.* I 2); esistevano comunque delle restrizioni: gli arconti venivano infatti sorteggiati tra una lista di cinquecento candidati precedentemente selezionati – anche se questa elezione preliminare venne successivamente abolita – ed i magistrati, una volta sorteggiati, dovevano superare la *dokimasia* vd. *supra* n. 233); significativo in questo senso è il fatto che le due rivolte oligarchiche del V secolo – quella del 411 (vd. *supra* p. 50) e quella del 404 – l'avessero abolita (vd. Ampolo 1981, 77-78). Tuttavia De Sanctis (1912, 245) mette in luce il fatto che non si tratta necessariamente di una istituzione democratica, ma svolge piuttosto un ruolo 'livellatore', ed infatti trova impiego anche nelle costituzioni oligarchiche (Aristot. *Pol.* IV 15, 1300b 1-3, cf. *Rhet.* I 1365b).

<sup>333</sup> Vlastos (2003, 101-125) individua una sostanziale differenza tra la posizione platonica e quella senofontea: entrambi riconoscono la necessità dell'arte politica o regale come *conditio sine qua non* per l'autorità politica; tuttavia, mentre il primo dà a questa scienza un significato più che altro morale, per il secondo essa richiede la padronanza di competenze specifiche, e questo porta inevitabilmente a optare per tendenze oligarchiche. Per questo motivo nell'opera platonica manca ogni accenno alla polemica nei confronti del sorteggio delle cariche.

2. educazione di allievi come Alcibiade e Crizia (I 2.12-48); si tratta dell'accusa a cui Senofonte risponde nel modo più esteso. I due presunti allievi vengono descritti come uomini violenti ed ambiziosi, che si sarebbero avvicinati al filosofo nella speranza di apprendere a parlare e ad agire (I 2.15 νομίκαντε, εἰ ὀμιλησαίτην ἐκείνῳ, γενέσθαι ἂν ἰκανωτάτῳ λέγειν τε καὶ πράττειν, cf. I 2.39 ἀλλ' εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς ὠρμηκότε προεστάναι τῆς πόλεως), ma senza alcun interesse nei confronti dei contenuti morali dei suoi discorsi. In effetti la descrizione dei due giovani parrebbe confermare le accuse avanzate contro il filosofo da Aristofane (*supra* p. 124), il quale poneva Socrate nel novero dei maestri nell'arte di parlare, ed è probabilmente in questo modo che i contemporanei vedevano il filosofo. Lo stesso Senofonte definisce indirettamente τέχνη λόγων l'insegnamento di Socrate<sup>334</sup> e riconosce che proprio per questo motivo Crizia avrebbe avuto gioco facile nel far ricadere su di lui il biasimo che la folla provava nei confronti dei sofisti (I 2.31): il tiranno si sarebbe adirato con il suo antico maestro che lo derideva e per questo motivo avrebbe emanato un decreto con il quale impediva l'insegnamento dell'arte della parola; nel dibattito che segue tra il tiranno e il filosofo quest'ultimo in effetti non nega l'aspetto dialettico dei propri insegnamenti, ma ne dimostra il contenuto morale (I 2.34-27).

Del resto la stessa rappresentazione di Alcibiade pare confermare tali accuse: l'autore riferisce infatti una conversazione svoltasi tra il giovane, non ancora ventenne, e Pericle, allora suo tutore (I 2. 41-46), durante la quale il primo, attraverso uno dei rari esempi di *elenchos* socratico presente in Senofonte, avrebbe indotto il secondo ad ammettere l'illegittimità delle leggi democratiche. Questo scambio di battute parrebbe dunque confermare le accuse in base alle quali Socrate avrebbe insegnato ai giovani un tipo di retorica che permetteva di far vincere la propria opinione, a prescindere dal valore morale di quest'ultima. La procedura argomentativa dell'*elenchos* socratico non sembrava in effetti molto diversa da quella applicata dai suoi rivali, tuttavia Senofonte sottolinea l'importanza dei contenuti morali (I 2.48) che distingueva la dialettica socratica dal metodo eristico dei sofisti<sup>335</sup>. L'autore sostiene infatti che la forza morale degli insegnamenti di Socrate sarebbe stata tale da aver fatto presa anche su due individui corrotti di natura come Alcibiade e Crizia, almeno per il periodo in cui lo avrebbero frequentato

---

<sup>334</sup> Intendendo con questa definizione la dialettica e non la retorica, vd. Dorion 2000, 98-100.

<sup>335</sup> La natura e le finalità dell'*elenchos* sono state oggetto di un acceso dibattito, impossibile da riassumere: per una panoramica delle posizioni principali vd. l'introduzione di Prior (1996, 5-8) ad una raccolta di saggi sull'argomento. Interessante la posizione di Dorion (2000 CXVIII–CLXXXII), il quale mostra come lo scarso uso che Senofonte fa di questo strumento (rispetto ai dialoghi platonici) non sia dovuto ad una mancata comprensione del metodo socratico, ma ad una precisa intenzione di compensare l'eccessiva importanza che gli attribuisce Platone, che ne fa invece il punto centrale del percorso verso la virtù.

(I 2.24); quando poi ritennero di aver appreso le competenze adatte alle proprie ambizioni politiche, si sarebbero volontariamente allontanati dal maestro (I 2.47-48)<sup>336</sup>. C'è un elemento che ritengo interessante sottolineare, cioè l'assenza di ogni riferimento alla natura erotica del rapporto tra Alcibiade e Socrate, in contrasto con la letteratura platonica che si occupa del medesimo argomento (vd. *infra* cap. 3).

3. aver insegnato ai giovani a mancare di rispetto ai genitori (I 2.49-55); si tratta in effetti di reato assai grave (vd. Plat. *Cri.* 51c, *Leg.* XI 930e, Ar. *Av.* 755 ss., 1347 ss). A questa medesima accusa pare del resto alludere anche Aristofane nelle *Nuvole*: nel Pensatoio infatti Fidippide avrebbe appreso, tra le altre cose, a farsi beffe dell'autorità paterna (1321 e 1405). In effetti l'autore riconosce l'autenticità di alcune delle affermazioni generiche sui genitori e sui parenti attribuite al filosofo, ma contesta fermamente le conclusioni che l'accusa ne avrebbe tratto; il filosofo avrebbe spinto i discepoli ad accrescere le proprie conoscenze perché diventassero più saggi dei padri, ma senza alcun intento polemico; gli accusatori aggiungevano invece a queste generiche esortazioni un significato ben peggiore: poiché la legge permetteva di imprigionare i folli e Socrate aveva affermato che l'ignoranza costituiva una forma di follia, il filosofo avrebbe implicitamente esortato i figli a far imprigionare i padri (I 2.49). Senofonte mostra tuttavia l'innocenza di Socrate, sostenendo che l'unico intento perseguito era quello di stimolare i giovani a diventare sempre più saggi (I 2.50).
4. induzione al crimine, alla tirannide e al disprezzo del popolo, a partire da alcuni passi immorali dei grandi poeti (I 2.56-61). Senofonte mostra come coloro che lo accusavano travisassero in realtà le sue affermazioni, che invitavano invece i concittadini a tenere un comportamento operoso e giusto; l'autore si sofferma inoltre sulla generosità del filosofo e sul fatto che non chiedeva un compenso per i propri insegnamenti, a conferma della propria buona fede e del proprio altruismo (I 2.60).

Si tratta dunque di accuse di carattere politico – almeno le prime tre, meno forse l'ultima – ben diverse da quelle religiose e abbastanza generiche presenti nelle due *Apologie*. Con il termine ὁ κατηγοῶν, Senofonte parrebbe riferirsi ad un personaggio estraneo al processo del 399; tuttavia il sostantivo potrebbe altresì essere inteso come un singolare collettivo per indicare tutti e tre gli accusatori (Meleto, Anito e Licone) o, ancora, un singolare che rinvii ad uno solo dei tre. Ammettendo però che queste accuse fossero state formulate durante il processo, pare quanto meno anomalo che l'*Apologia* platonica non accenni minimamente a

---

<sup>336</sup> L'autore si sofferma a descrivere gli scontri con Crizia proprio per sottolineare la rottura avvenuta tra i due (I 2.29-38).

difenderne il maestro. Tale silenzio potrebbe essere dovuto, come molti commentatori hanno fatto notare, all'ammnistia del 403 promossa dai democratici, di cui lo stesso Anito faceva parte<sup>337</sup>, la quale vietava di intentare dei processi per reati commessi durante la guerra del Peloponneso o durante il regime dei Trenta (Aristot. *Ath.* 39.6)<sup>338</sup>.

Occorre tuttavia riconoscere che l'ammnistia non impedì lo svolgersi di una serie di processi durante i quali venivano messi in questione proprio i comportamenti tenuti da alcuni cittadini ateniesi durante il periodo di governo dei Trenta: in alcune delle orazioni dell'inizio del IV secolo la permanenza ad Atene, durante il regime tirannico, poteva costituire per l'imputato un motivo di esclusione dalle magistrature pubbliche<sup>339</sup>. Se è vero quindi che l'ammnistia poteva intralciare lo svolgimento di alcuni processi, di fatto però non poteva impedire che un certo risentimento nei confronti di coloro che avevano in qualche modo partecipato al governo imposto da Sparta potesse influenzare l'opinione dei giudici, ed è proprio a questo risentimento che gli oratori si appellavano (vd. *supra* p. 105). Inoltre eventuali accuse sul ruolo svolto da Socrate nei confronti della gioventù ateniese, e nello specifico di Alcibiade e Crizia, potevano far riferimento a episodi precedenti al periodo 'sotto censura'. Mi pare dunque corretto concludere che l'assenza di queste quattro accuse tra le imputazioni formali del processo sia indicazione del fatto che esse non erano ancora state formulate: l'esito del processo sarebbe stato condizionato da un certo risentimento nei confronti di Socrate, amplificato da antipatie personali, dovute forse a divergenti opinioni politiche, ma le precise accuse formulate dal nostro accusatore emersero solo dopo il processo<sup>340</sup>.

Per l'identificazione dell'anonimo *κατήγορος*, Cobet (1858) è il primo a fare il nome di Policrate<sup>341</sup>, sulla base di una testimonianza di Isocrate:

---

<sup>337</sup> Sulla posizione di Anito all'interno delle complesse dinamiche politiche degli anni successivi alla guerra del Peloponneso vd. Strauss 1986, 94-96: prima sostenitore di Teramene (Aristot. *Ath.* 34.3), passa successivamente dalla parte di Trasibulo e con questo si rifugia a File (Isocr. XVIII 23), pur mantenendo un atteggiamento ambiguo (vd. Lys. XIII 78, in cui grazie al suo intervento Agorato viene risparmiato, vd. Bearzot 1997b, 325-6; sull'identificazione di questo Anito con il nostro vd. Montuori 1998, 132).

<sup>338</sup> Questa ipotesi è sostenuta, tra gli altri, da Brickhouse-Smith (1988 e 2002), che tuttavia ammettono che poteva essere accusato per reati commessi dopo l'ammnistia, Dorion (2000, 79), Vlastos (2003, 103), Chroust (1957, 73 e 78), Taylor (1932, 111, 113-4).

<sup>339</sup> Vd. per es. in Lys. XVI e XXV.

<sup>340</sup> A questa medesima conclusione pervengono inoltre gli studi di Brickhouse e Smith (1988, 2002) e di Danzing (2003), pur partendo da presupposti diversi (i primi ritengono infatti che l'*Apologia* costituisca l'unico vero dialogo socratico, esprimerebbe cioè le idee del maestro e non di Platone, mentre il secondo ritiene anche questo testo frutto della rielaborazione platonica).

<sup>341</sup> Questa ipotesi è condivisa dalla maggior parte dei commentatori moderni, vd. per esempio Robin 1910, 20-1, Marchant 1923 VIII-XI, Luccioni 1953, 17-43, Gigon 1953 36, Chroust 1955, 1-77 e 1957, 69-100, Delebecque 1957, 223, Humbert 1967, 50-51, Giannantoni 1991, 135, Dorion 2000, 80.

**Isocr. Bus. 5** Σωκράτους δὲ κατηγορεῖν ἐπιχειρήσας, ὡςπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας (*scil.* Policrate) αὐτῷ μαθητὴν, ὃν ὑπὲρ ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ἤσθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν Ἑλλήνων, ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν.

«E quando ti proponesti di accusare Socrate, come se volessi farne l'elogio, gli desti per discepolo Alcibiade, del quale nessuno ha mai saputo che sia stato educato da lui, ma che, per consenso pressoché unanime, fu di gran lunga il primo degli Elleni».

Policrate avrebbe infatti composto un'*Accusa a Socrate* (vd. Isocr. *Bus.* 4, cf. Ael. *VH XI* 10, Quint. *Inst. Orat.* II 17,4) che, secondo una tradizione tarda, avrebbe ceduto agli accusatori del processo (*Suda* s.v. Πολυκράτης 1977 Adler; Them. *Or.* XXIII p. 296 A-C). Tuttavia Favorino smentisce l'autenticità di questa orazione, rivelando un riferimento alla ricostruzione delle Lunghe Mura ad opera di Conone, cominciata solo dopo il 392:

**Diog. Laert. II 39** Φαβωρίνος δὲ φησιν ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀπομνημονευμάτων μὴ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον τὸν Πολυκράτους κατὰ Σωκράτους· ἐν αὐτῷ γάρ, φησί, μνημονεύει τῶν ὑπὸ Κόνωνος τειχῶν ἀνασταθέντων, ἃ γέγονεν [ἐν] ἔτεσιν ἕξ τῆς τοῦ Σωκράτους τελευτῆς ὕστερον. καὶ ἔστιν οὕτως ἔχον.

«Favorino, nel primo libro delle *Memorie* dimostra che l'orazione di Policrate contro Socrate non è autentica: in essa egli fa cenno della ricostruzione delle mura ad opera di Conone, che ebbe luogo sei anni dopo la morte di Socrate. Ed in effetti è così».

Questa data costituirebbe pertanto un *terminus post quem* per la datazione di questo testo. Anche un passo di Isocrate induce a considerare il discorso di Policrate un'orazione fittizia, costruita a posteriori: l'autore si rivolge a Socrate e Busiride definendoli come τοῖς τετελευτηκόσιν (*Bus.* 6), mentre Socrate avrebbe dovuto chiaramente essere vivo se il discorso fosse stato veramente pronunciato durante il processo.

Si tratta quindi di un *pamphlet* che attinge al dibattito sulla figura di Socrate che si sviluppò solo dopo la sua morte. Le argomentazioni di questa *Accusa* sono state ricostruite non solo grazie ai *Memorabili*, ma anche a Libanio, retore del IV secolo d.C., che nella propria *Apologia di Socrate* risponde ad accuse identiche a

quelle presentate da Senofonte e pare quindi attingere al medesimo testo (vd. Humbert 1931, 26-31). Gribble (1999, 217) mette tuttavia in guardia dal rischio di includere nell'*Accusa* ogni notizia che si riferisca al suo autore. D'altra parte Livingstone (2001, 32-39) ha avanzato dei dubbi riguardo l'attribuzione a Policrate delle accuse presenti nei *Memorabili*, sottolineando il carattere paradossale del *pamphlet*, privo di ogni valenza politica: citato al pari del *Busiride*, l'autore dell'*Accusa* attaccherebbe quindi Socrate non per motivazioni politiche ma per dare sfoggio della propria abilità in un esercizio di retorica. Inoltre lo studioso sostiene che le coincidenze tra Senofonte e Libanio sembrerebbero suggerire che quest'ultimo avesse letto i *Memorabili*, piuttosto che un comune uso di Policrate; inoltre il retore non nomina mai Policrate ma Anito (87), e non vi è modo di appurare se credesse o meno all'informazione secondo la quale il retore avrebbe composto l'*Accusa* per il processo.

L'unico argomento che si può attribuire con certezza al testo di Policrate è il fatto che accusasse Socrate di aver educato personaggi dannosi per Atene come Alcibiade e Crizia. Ritengo tuttavia che, anche volendosi limitare a questo unico tema, e svalutando la portata politica e storica del testo di Policrate, esso resti comunque testimone di opinioni effettivamente circolanti ad Atene negli anni successivi al processo: attribuire a Socrate la responsabilità delle azioni compiute da Alcibiade e Crizia diventò un *topos* della letteratura socratica a partire da Platone; tuttavia, come abbiamo visto, l'accusa è del tutto assente nelle testimonianze precedenti.

Occorre riflettere infine sull'associazione tra Alcibiade e Crizia: il legame tra questi due personaggi non pare infatti giustificato da un punto di vista né politico né storico (vd. *supra* pp. 105 e 109); inoltre le fonti antiche non sono in genere concordi sul ruolo da attribuire ad entrambi: mentre Senofonte – pur riconoscendo il diverso orientamento politico – ha parole di biasimo per entrambi<sup>342</sup>, Isocrate mostra la propria ammirazione per Alcibiade, ma non fa parola di Crizia<sup>343</sup>, e addirittura Eschine tralascia del tutto Alcibiade<sup>344</sup>; anche Platone tenta una difesa di Alcibiade (nell'omonimo dialogo, ma anche nel *Simposio*, vd. p. 156), ma non difende l'operato politico di Crizia, anche se non ne dà un'immagine completamente negativa<sup>345</sup>. Anche la tradizione più tarda

---

<sup>342</sup> Vd. Xen *Mem.* I 2.12: lo storico colloca infatti Crizia fra gli oligarchi e Alcibiade fra i democratici.

<sup>343</sup> Vd. *supra* Isocr. *Bus.* 5; cf. *De bigis* (vd. *supra* pp. 89 ss.), dove un processo contro il figlio diventa uno spunto per lodare Alcibiade.

<sup>344</sup> Vd. Aeschin. *Adv. Tim.* 173 Ἐπειθ' ὑμεῖς, ὃ Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνετε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκός, ἕνα τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων.

<sup>345</sup> Crizia compare diverse volte nei dialoghi platonici, ed è protagonista di un dialogo omonimo, ma l'immagine che il filosofo fornisce di questo personaggio, di cui era peraltro parente, non

ammette una distinzione tra i due, difendendo Alcibiade e condannando all'unanimità Crizia<sup>346</sup>. Quest'ultimo viene quindi generalmente presentato dalle fonti antiche in modo esclusivamente negativo, a seguito della sua attività a capo dei Trenta: la sua immagine contribuisce a gettare un'ombra negativa su Alcibiade, riguardo al quale invece la tradizione esprime un giudizio ambiguo ed alterno. Non è forse del tutto fuori luogo considerare l'associazione tra questi due personaggi come una ulteriore spia dell'artificiosità di tutta la questione<sup>347</sup>.

### *Diverse fasi delle accuse contro Socrate*

Sulla base di quanto visto finora, si possono quindi individuare tre fasi successive di accuse: quelle contenute nelle *Nuvole* di Aristofane, rappresentate nel 423, definite antiche da Platone (vd. *Ap.* 18b, *supra* p. 124), il quale lo dipingevano come un individuo empio che divulgava a pagamento dottrine naturalistiche e insegnava ad utilizzare la retorica trascurando ogni preoccupazione morale; l'atto ufficiale del 399, in cui veniva accusato di introdurre nuove divinità e di corrompere la gioventù ateniese (*Ap.* 24b vd. p. 121); le accuse di carattere politico espresse da Policrate dopo il 392 (*Xen. Mem.* I 2.9-61). Anche le risposte sono diversificate: mentre i *Memorabili*, come abbiamo visto, rispondono in larga parte alle accuse postume, soprattutto a quelle relative alla presunta influenza del filosofo sulle azioni scellerate di Alcibiade e Crizia, l'*Apologia* di Platone ribatterebbe prevalentemente alle prime due ondate di accuse.

### **Una risposta platonica a Policrate?**

Ad ogni modo Platone non pare ignorare le accuse di Policrate, anche se non vi si riferisce mai in modo esplicito. È stato ipotizzato che il *Gorgia* costituisca una prima risposta platonica a Policrate<sup>348</sup>; tuttavia tale ipotesi basa le proprie argomentazioni essenzialmente su una serie di somiglianze tra il dialogo platonico e la *Difesa di Socrate* di Libanio, sulla quale sono state già espresse

---

mostra alcun intento apologetico: egli viene descritto come aristocratico dai gusti raffinati, ma privo di alcuna delle qualità necessarie all'uomo politico.

<sup>346</sup> Vd. *supra* Lib. *Decl.* I 1,136 p. 90-91 Forster, *Aristid.* XLV 139-140, vol. II p. 111 D. e *Philostr.* VSI 16.

<sup>347</sup> Gigon (1953, 39), accettando la tesi di Isocrate (*Bus.* 5), sostiene che sarebbe stato Policrate per primo ad attribuire a Socrate la responsabilità dell'educazione di Alcibiade e ad associare quest'ultimo a Crizia come allievi del filosofo.

<sup>348</sup> Fondamentale il saggio di Humbert (1931), il quale ha datato la composizione del *Gorgia* proprio sulla base del libello di Policrate.

alcune perplessità (vd. *supra* p. 131). In particolare è stato messo in evidenza il fatto che entrambi utilizzerebbero lo stesso passo di Pindaro: Callicle cita infatti un verso del poeta per avvalorare la legge del più forte (484b-c), e Libanio (*Ap.* 87) cita lo stesso frammento per mostrare l'insolenza dell'accusatore di Socrate.

La situazione è alquanto complessa: nel *Gorgia* Callicle cita questo verso (fr. 169a Maehler  $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omega\tilde{\nu}\ \tau\acute{o}\ \beta\iota\alpha\iota\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ <sup>349</sup>) che viene probabilmente corrotto da un copista in  $\beta\iota\alpha\iota\omega\tilde{\nu}\ \tau\acute{o}\ \delta\iota\kappa\alpha\iota\acute{o}\tau\alpha\tau\omicron\nu$ <sup>350</sup>, assumendo così un significato ben diverso. Wilamowitz (1920 96 ss.) ritiene che la corruzione risalga allo stesso Platone e che Policrate (a cui attingerebbe Libanio) colga l'occasione per accusarlo (o per accusare Socrate). Humbert sostiene invece che Policrate per primo avrebbe frainteso il frammento: Platone avrebbe quindi attribuito l'errore a Callicle, che costituirebbe una sorta di rappresentazione letteraria del retore (1931 47-66). Infine Dodds dimostra che Platone citò Pindaro correttamente e che la corruzione si produsse nel testo abbastanza presto (1959, 270-2); accetta tuttavia la tesi che Libanio debba la conoscenza della lettura alternativa proprio all'*Accusa* di Policrate. Libanio quindi avrebbe letto il testo corrotto nella sua copia di Platone, ritenendolo tuttavia corretto; avrebbe quindi accusato Anito (cioè Policrate) di aver volutamente frainteso le parole del poeta per mostrare l'insolenza di Socrate, mentre in realtà quest'ultimo avrebbe criticato giustamente il verso le cui parole potevano essere interpretate in modo da indurre i giovani a violare la legge, come in effetti fa Callicle.

Tuttavia Livingstone (2001, 32-38) ritiene che non vi siano motivi sufficienti a supporre che Libanio possa essere considerato un testimone dell'*Accusa* di Policrate; egli mostra che il passo di Libanio che riporta questa citazione non deve essere necessariamente tratto dall'*Accusa* di Policrate, infatti l'autore nomina Anito, non Policrate, e non vi sono prove del fatto che egli credesse alla notizia secondo cui Policrate aveva venduto l'accusa a Anito (vd. *supra* p. 131).

Inoltre Apelt (1912, 106-8) ha suggerito di vedere nel personaggio di Callicle una sorta di rappresentazione fittizia di Alcibiade<sup>351</sup>: viene infatti descritto come un giovane appartenente ad una famiglia aristocratica ateniese, di fronte al quale si apre una luminosa carriera politica (484c), mostra poi un atteggiamento demagogico, simile a quello che Socrate percepisce in Alcibiade (481d-e, cf. *Alc.* 132a, 135e, vd. *infra* p. 175). Tuttavia Dodds (1959, 12-13 seguito da Livingstone 2001, 32-9) rifiuta tale ipotesi: il problema fondamentale è rappresentato dal fatto che Platone nomina ben due volte Alcibiade, in modo

---

<sup>349</sup> Lo stesso frammento è tramandato anche da uno scolio a Pindaro (*Schol. ad Pind Nem.* 9.35) e ad Aristide (*Schol. ad XLV* 52.9, vol. II 408 D.); inoltre Platone rievoca lo stesso verso nelle *Leggi* (715a 1).

<sup>350</sup> Si tratta di un errore frequente dovuto allo scambio accidentale tra le iniziali di due parole che cominciano con una sequenza vocalica simile (vd. Dodds. 1959, 272), ed infatti il testo corrotto è conservato da alcuni codici.

<sup>351</sup> Questa è ipotesi sostenuta anche da Vickers (1994) secondo il quale il ritratto di Callicle attingerebbe in parte all'immagine fornita dalle commedie aristofanee; cf. n. 309.

indipendente da Callicle<sup>352</sup>; inoltre quest'ultimo viene descritto con dettagli che difficilmente possono essere frutto di immaginazione<sup>353</sup>. Dodds (1959, 13) suggerisce dunque che il silenzio delle fonti a proposito di questo personaggio sia dovuto alla sua morte prematura durante gli ultimi anni della guerra del Peloponneso. Callicle, che nel dialogo è presentato agli inizi della propria carriera (515a), sarebbe morto troppo presto per essere ricordato per le proprie azioni, se Platone non lo avesse fatto.

## Conclusioni

Ogni considerazione conclusiva sulla figura di Policrate e sulle accuse da costui avanzate ai danni di Socrate ha purtroppo carattere provvisorio. L'unico elemento su cui tutte le fonti sembrano concordare è il fatto che Alcibiade venisse menzionato come allievo di Socrate, esempio dei rischi che gli empi insegnamenti di quest'ultimo potevano provocare per la città. Isocrate sembra voler intendere che proprio Policrate abbia portato alla ribalta questo argomento (*Bus.* 5)<sup>354</sup>. Tuttavia l'ipotesi, per quanto affascinante e in parte confermata dal silenzio delle fonti precedenti, trova un ostacolo difficilmente sormontabile nel fatto che Platone non smentisce mai la veridicità di questo rapporto; d'altra parte quasi tutte le testimonianze sulla relazione fra i due personaggi sono fornite proprio da Platone, ed è stato più volte messo in luce come queste informazioni siano tutt'altro che univoche<sup>355</sup>. Il dato più importante resta dunque un elemento negativo, cioè il silenzio delle fonti precedenti sul legame fra Socrate e Alcibiade, a cui si aggiunge l'assenza di ogni riferimento ad un rapporto erotico tra i due nell'opera di Senofonte: si tratta di argomenti *e silentio* ma ritengo che si possano considerare sufficienti a porre quanto meno dei dubbi riguardo l'effettiva natura del legame tra Alcibiade e Socrate.

---

<sup>352</sup> Socrate confronta il comportamento di Callicle con quello di Alcibiade (481d-482a) poiché entrambi si sarebbero adattati ai desideri della folla: difficilmente il parallelo avrebbe potuto essere istituito se Callicle fosse stato solo una trasfigurazione letteraria di Alcibiade.

<sup>353</sup> Mentre Alcibiade apparteneva al demo di Scambonide (Plut. *Alc.* 22.4), Callicle sarebbe stato originario del demo di Acarne (Plat. *Gorg.* 495d 3) e amante di Demo figlio di Pirilampe (481d 5), a sua volta personaggio reale ed imparentato con la famiglia di Platone. Callicle è poi nominato insieme ad altri tre giovani, Tisandro di Afidna, Androne figlio di Androzione e Nausicide di Colargo, probabilmente persone reali (vd. Dodds 1959, 282).

<sup>354</sup> Brickhouse e Smith (1989, 84) sembrano dar credito a questa informazione, tuttavia Livingstone (2001, 32-39) propone di interpretare il passo in modo diverso: l'enfasi sembrerebbe infatti essere posta sulle parole *μαθητήν* e *παιδευόμενον*, cioè non sul fatto che Alcibiade e Socrate si conoscessero ma sulla funzione paideutica svolta da maestro sul suo allievo, notizia che contrasta con le affermazioni del filosofo che nega di poter svolgere tale funzione (vd. *Apol.* 33a-b).

<sup>355</sup> In particolare Platone entra in contraddizione con se stesso sul periodo di frequentazione fra questi due personaggi, vd. *infra* p. 140 (cf. Montuori 1998, 148-151).

Si può quindi avanzare una ipotesi, cioè che, a partire da un dato di realtà storica<sup>356</sup>, la relazione tra Alcibiade e Socrate sia stata enfatizzata dalla tradizione letteraria solo successivamente al processo e che solo col tempo sia diventata un *topos* centrale nella biografia di entrambi e nella letteratura socratica. Nelle *Apologie* di Platone e di Senofonte precedentemente citate non si fa ancora parola di questo argomento, e questo confermerebbe così l'ipotesi di una composizione del testo di Platone molto vicina al processo<sup>357</sup>. Anche nelle orazioni analizzate nel capitolo precedente non si ha alcun accenno alla relazione tra i due, ma l'immagine di Alcibiade si sviluppa in esse in modo da farne un modello di anti-cittadino: nei primissimi anni del IV secolo si era aperto, come abbiamo visto, un dibattito attorno alla figura di Alcibiade che testimoniava i sentimenti contrastanti degli Ateniesi di fronte ad un individuo superiore per nascita, educazione, aspetto fisico, carattere, ricchezza, etc., che da un lato era diventato oggetto di ammirazione, ma dall'altro suscitava i timori dei concittadini. La sua immagine avrebbe finito quindi col sovrapporsi a quella del tiranno, modello, ancora nel IV secolo, di un individuo che si poneva al di sopra delle leggi, ed in quanto tale sarebbe stata introdotta all'interno del dibattito sulle cause del processo e della morte di Socrate: gli avversari del filosofo avrebbero cioè portato la figura di Alcibiade come modello, insieme a Crizia, del giovane corrotto dagli empî insegnamenti del filosofo.

La rappresentazione di Alcibiade fornita dalle orazioni avrebbe infatti 'fatto il gioco' degli oppositori di Socrate, di cui l'*Accusa* di Policrate costituisce un esempio, ma probabilmente non l'unico; ad ogni modo il 392 costituisce un *terminus ante quem* per la creazione di questo *topos*. I *Memorabili* di Senofonte presentano una reazione a tali accuse, anche se è probabile che l'autore abbia avuto accesso ad altre testimonianze, non pervenute fino a noi, dello stesso tenore delle *Accuse* di Policrate<sup>358</sup>. Ad ogni modo Senofonte pare completamente all'oscuro dell'aspetto erotico della relazione tra i due personaggi (vd. *supra* p. 129). La natura della relazione tra Alcibiade e Socrate divenne comunque un argomento frequente all'interno delle discussioni della cosiddetta 'scuola socratica' (vd. *supra* p. 119), ed è dunque verosimile supporre che anche Platone

---

<sup>356</sup> È verosimile pensare che, dato il ristretto circolo di aristocratici ateniesi i due si conoscessero veramente.

<sup>357</sup> Quella di Senofonte è invece datata posteriormente al 386 (vd. *supra* n. 312), ma costituisce probabilmente una reazione diretta all'*Apologia* di Platone, e non avrebbe quindi introdotto argomenti non presentati da quest'ultimo.

<sup>358</sup> La datazione di questo testo è ancora problema assai discusso: secondo alcuni, la sua composizione andrebbe diluita nel tempo, ma le parti relative al *κατήγορος* costituirebbero una risposta 'a caldo' alle *Accuse* di Policrate (vd. Montuori 1998, 134 n.9). Dorion confuta invece tale ipotesi sostenendo la sostanziale unità compositiva del testo: afferma inoltre che la data di composizione non sia «d'une très grande utilité pour la compréhension des *Mémorables*», accetta pertanto il 370 come *terminus post quem*, ma non propone alcuna indicazione più precisa (2000 CCXLIX).

abbia tentato di difendere il maestro da tali accuse ed una prima risposta può forse essere considerata il *Gorgia*.

Tuttavia è verosimile ipotizzare che anche nell'*Alcibiade* – e in secondo luogo nel *Simposio*, cioè in quei dialoghi in cui Alcibiade compare e svolge un ruolo significativo – Platone cerchi in qualche modo di dare una risposta alle accuse che volevano Socrate responsabile delle malefatte compiute dal suo giovane discepolo.



## Cap. 3: La rappresentazione ‘platonica’ di Alcibiade

### Premesse

All'interno del *corpus* platonico sono stati tramandati due dialoghi che portano il nome di *Alcibiade (I e II)*, inclusi nella IV tetralogia platonica, insieme all'*Ipparco* e agli *Amanti*. L'autenticità dell'*Alcibiade II* è stata messa in discussione fin dall'antichità e oggi la critica lo ritiene concordemente spurio e databile tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C.<sup>359</sup> Sulla paternità platonica dell'*Alcibiade I* invece la critica antica non ha espresso dubbi; i commentatori antichi lo ritennero anzi una sorta di compendio di filosofia platonica, il primo dialogo da leggere per chi si volesse accostare per la prima volta alla filosofia di Platone (vd. Diog. Laert. III 62; Olymp. *In Alc.* 10.18-11.6; Procl. *In Alc.* 11.1-21), e per questo motivo fu oggetto di numerosi commenti: quelli di Giamblico, Arpocrazione, Democrito, e Damascio, andati perduti, e quelli di Proclo e Olimpiodoro, giunti fino a noi<sup>360</sup>.

### *Problemi sull'autenticità platonica dell'Alcibiade I*

Lo Schleiermacher (1804–28, in 2004, 385 ss.) è stato il primo a confutare la paternità platonica del dialogo, motivando la propria diffidenza sulla base della sua eccessiva semplicità. Tale condanna, condivisa, fra gli altri, da Dittmar (1912, 130-152) e, in epoca più recente, da De Strycker (1942) e Dixsaut (1995), ha determinato un generale abbandono degli studi su questo dialogo. Alla base dei dubbi sulla sua autenticità sta il fatto che esso presenti caratteristiche proprie di tutte e tre le fasi in cui la critica moderna suddivide gli scritti platonici, da un punto di vista sia stilistico che contenutistico<sup>361</sup>: da un lato infatti la sua struttura,

---

<sup>359</sup> Già Ateneo (XI 506e) ricordava che alcuni critici antichi attribuivano questo dialogo a Senofonte; inoltre il confronto con l'*Alcibiade Maggiore* avrebbe mostrato la sua posteriorità ed anche l'intento di plagio; infine studi linguistici confermerebbero la datazione tarda, vd. Souilhé 1923, 3-18.

<sup>360</sup> Al commentario di Giamblico fa riferimento Proclo (*In Alc.* 11, 14-18 9 Segonds = fr. 1 Dillon), mentre gli altri sono citati da Olimpiodoro: *In Alc.* 48.26 (33 Westerink) fa riferimento al commento di Arpocrazione; *In Alc.* 105.17-107.2 (70 Westerik) fa riferimento a quello di Democrito in merito ad una divergenza fra quest'ultimo e Giamblico in merito all'attribuzione di una battuta; Olimpiodoro fa inoltre spesso riferimento al commento di Damascio, soprattutto per quanto riguarda le sue divergenze da Proclo. Per una panoramica sulle letture ed i commenti all'*Alcibiade* vd. Segonds 1985 X-CXXV.

<sup>361</sup> Guthrie (1975, 42-54) fornisce una panoramica dei criteri utilizzati per determinare l'ordine di composizione dei dialoghi in ordine crescente di oggettività, cioè letterario, filosofico, stilometrico

con Socrate che conduce un dialogo serrato con un solo interlocutore lasciandolo sconcertato, è tipica dei dialoghi aporetici del primo periodo come il *Carmide* o l'*Eutifrone*; dall'altro questo *Alcibiade*, privo com'è di una vera e propria caratterizzazione del personaggio e di ogni riferimento contestuale, ridotto alla semplice esposizione della dottrina e privo di qualunque esitazione, ricorda invece i dialoghi dell'ultimo periodo. Il contenuto filosofico, poi, sembra indicare un momento intermedio della produzione platonica: per esempio, l'idea che la vera natura dell'uomo risieda nella sua anima (130 c1-3)<sup>362</sup> o che la vera saggezza consista nella conoscenza e nel controllo di sé (131 b4-5)<sup>363</sup>, o la teoria delle quattro virtù cardinali sottintesa nel confronto con i re persiani (121c-e)<sup>364</sup> compaiono solo in dialoghi posteriori<sup>365</sup>. Alcuni studiosi hanno finito inoltre per considerarlo 'troppo platonico' (vd. Heidel 1896, 62, e più recentemente Dixsaut 1995, 377 e Gribble 1999, 261) al punto da considerarlo piuttosto un commentario o un riassunto composto da un allievo. Inoltre Hatzfeld (1940, 39-44.), seguito da altri, ha sollevato problemi riguardo la verosimiglianza storica: l'ambientazione drammatica del dialogo presenta infatti alcune incongruenze.

Alcibiade viene presentato non ancora ventenne (123d) e questo elemento porrebbe la data drammatica del dialogo intorno al 433<sup>366</sup>. Tale ambientazione concorda con il riconoscimento dell'egemonia di Pericle (104b), giunto all'apice del potere proprio in quegli anni, ma si scontra con altri anacronismi: il filosofo ricorda per esempio Archidamo e Agide, entrambi re (124a οἱ πάντες βασιλῆς γεγονόσιν), mentre quest'ultimo non lo sarebbe diventato che tra il 427 e il 426 (vd. Thuc. III 89.1, cf. III 1.1). Inoltre viene citato un verso dell'*Ippolito* di Euripide (113c), rappresentato nell'inverno del 428. D'altra parte pare poco verosimile che un cittadino ateniese potesse partecipare alla vita politica di Atene (vd. 106c συμβουλευσών) prima di aver adempiuto gli obblighi militari: il dialogo dovrebbe essere quindi posto almeno dopo la battaglia di Potidea del 432 a.C.; tuttavia nel *Simposio* viene detto espressamente che Socrate e

---

e sulla base di riferimenti a eventi storici esterni o di relazioni tra diversi dialoghi, mostrando come l'ultimo sia in definitiva l'unico in grado di fornire informazioni utili e non contraddittorie.

<sup>362</sup> Questa idea presuppone infatti l'acquisizione della distinzione tra anime a corpo; «or, quand on se souvient de la peine que Platon prend dans le *Phédon* pour démontrer ces deux points, on est peu disposé à admettre que, dans un dialogue antérieur, il a voulu les considérer comme acquis» (de Strycker 1942, 148).

<sup>363</sup> Vd. de Strycker 1942, 146: «Je dois dire [...] que cette combinaison d'éléments métaphysique e psycho-physiologique me paraît plutôt dans l'esprit du *Timée* que dans celui des premières dialogues» (de Strycker 1942, 149).

<sup>364</sup> Vd. De Strycker 1942, 146: «Avant Platon, la liste n'en était point fixée, et, dans les premiers dialogues, nous constatons qu'elle reste flottante tant pour le nombre que pour l'individualité des vertus énumérées. Ce n'est que dans la *République* qu'elle reçoit sa forme définitive qui, reprise par Aristote, fut transmise par lui à la Scolastique».

<sup>365</sup> Inoltre Carlini (1962-1963, 168-171) espunge due brani (133d1-134e7 e 133c1-17) nel quale si trovano esposte teorie mistiche difficilmente attribuibili non solo a Platone ma ad un qualunque autore del IV secolo.

<sup>366</sup> Sulla data di nascita di Alcibiade vd. *supra* n. 10.

Alcibiade si conoscevano già prima della campagna<sup>367</sup>, mentre nel dialogo in questione il primo dichiara esplicitamente di non aver mai avvicinato precedentemente il secondo (103a ἐγὼ δὲ τοούτων ἐτῶν οὐδὲ προσεῖπον). Vi sono anche altre incongruenze nell'eventuale datazione drammatica: l'elogio della ricchezza degli Spartani (121b), per esempio, pare inappropriato se riferito al V secolo, dal momento che Sparta faceva della frugalità uno degli argomenti forti della propria propaganda in contrasto con l'eccessivo sfarzo ateniese<sup>368</sup>; anche l'accenno alla castità delle donne spartane (121b) potrebbe celare una velata allusione alla tresca di Alcibiade con la moglie di Agide, episodio che compare solo in un momento più tardo della tradizione sul giovane<sup>369</sup>. Bisogna ad ogni modo sottolineare che non vi è alcun accenno diretto alla pretesa virtuosità delle donne spartane, ma solo all'efficienza delle leggi che prevedevano un controllo preventivo da parte delle istituzioni per evitare che nascessero figli illegittimi<sup>370</sup>. Nel corso del dialogo vi sono inoltre altri aneddoti che fanno pensare a un momento più tardo della tradizione aneddottica su Alcibiade, come il suo rifiuto di suonare l'aulo (106e6-7, cf. Plut. *Alc.* 2.5-7; *contra* Duris *FGH* 76 fr. 29), il nome del suo tutore Zefiro (122b), le terre possedute ad Erchia (123c), la genealogia mitica della sua famiglia (121a).

Alcuni elementi 'drammatici' inoltre sono in contrasto con altri passi platonici. Alcibiade viene per esempio presentato come un personaggio sottomesso e sciocco (109 a8, 112 d10, 113 b12, 116 e1-3, 118 a1, 108a10-12), mentre nel *Protagora* mostra una sicurezza ben diversa (336b-e, 348b-c), che è del resto condivisa dall'immagine brillante presentata nel *Simposio*<sup>371</sup>. Vi è infine un'ultima considerazione che riguarda l'intento apologetico del testo: pare infatti poco comprensibile il fatto che il primo incontro tra il filosofo e il giovane sia ambientato poco prima dell'ingresso di quest'ultimo nella vita pubblica, cioè proprio nel momento in cui – secondo i difensori del filosofo, di cui ovviamente Platone fa parte – le azioni di Alcibiade si allontanarono dagli insegnamenti socratici<sup>372</sup>.

---

<sup>367</sup> Vd. 219e ταῦτά τε γάρ μοι ἅπαντα προυγεγόνει, καὶ μετὰ ταῦτα στρατεία ἡμῖν εἰς Ποτειδαίαν ἐγένετο κοινή, con riferimento al racconto dei vari tentativi, da parte di Alcibiade, di sedurre il filosofo (217a-219e).

<sup>368</sup> Solo a partire dal 370 infatti Sparta cominciò a ricevere i tributi dagli alleati (Xen *Hell.* V 2.21-2). Socrate richiama due *cliché* sugli Spartani: la corruzione (cf. Hdt. VI 72 e 82, Thuc. I 131) e la mancanza di circolazione monetaria, pratica che era sancita da una legge molto antica (Xen. *Lac.* 7.3-8.1).

<sup>369</sup> Vd. *supra* n. 113.

<sup>370</sup> Secondo Hatzfeld (1940, 43-44, le parole del filosofo non possono far riferimento a questo aneddoto poiché assumerebbero in questo caso un tono ironico, che manca invece al passaggio. Conclude quindi: «s'il y a introduit innocemment cette phrase malencontreuse à laquelle les événements avaient donné par avance le plus éclatant démenti, c'est qu'il l'a écrite en un temps où l'aventure galante d'Alcibiade (...) n'était plus connue que de quelques érudits».

<sup>371</sup> Inoltre il rapporto tra Alcibiade e Socrate è capovolto rispetto a come viene presentato nel *Simposio*, vd. *infra* p. 156.

<sup>372</sup> Senofonte (*Mem.* I 1.24), in un tentativo di difendere il maestro dalle accuse che lo vedevano coinvolto nell'attività di Alcibiade e Crizia, racconta infatti che il rapporto tra i due si sarebbe interrotto proprio nel momento in cui il giovane sarebbe entrato in politica.

I dubbi avanzati sulla sua autenticità hanno quindi determinato uno slittamento in avanti della datazione: Dittmar (1912, 113-5 e 130-53) sottolinea una serie di paralleli tra questo dialogo e opere di altri socratici<sup>373</sup>, proponendo quindi di collocare la composizione di questo testo tra il 340 e il 330, ad opera di un accademico, debitore nei confronti di Eschine (autore anch'egli di un *Alcibiade*), del Senofonte dei *Memorabili*, e di altri socratici come Antistene, autore di un altro *Alcibiade*<sup>374</sup>.

### ***Sostenitori dell'autenticità platonica del dialogo***

A fronte di questa corrente contraria al riconoscimento della paternità platonica del dialogo – che ha determinato un certo disinteresse da parte della critica moderna – si è rafforzata negli ultimi anni una tendenza opposta che ne sostiene invece l'autenticità. A partire da Friedländer (1921, ripreso in 1964, 214-220), che ha rivalutato la tesi della paternità platonica, in generale la critica contemporanea non ritiene vi siano motivi sufficienti per rifiutarne l'autenticità<sup>375</sup>. Le incongruenze derivanti dalla difficile collocazione del dialogo all'interno del *corpus* platonico sono state infatti rivalutate: Denyer (2001, 23) afferma ad esempio «since the standard chronology for Plato was not itself formulated until the late nine-teenth century, after the *Alcibiades* had been excluded from the canon of Plato's authentic works, we cannot, without begging the question, simply assume the correctness of the standard chronology in an argument to show that the *Alcibiades* deserves to be excluded». D'altra parte ritengo che le incoerenze 'drammatiche' precedentemente messe in evidenza non possano essere considerate un argomento valido per escludere l'autenticità: non è raro che Platone commetta imprecisioni dovute talvolta a errori in buona fede, o determinate da un intento specifico<sup>376</sup>. Da parte sua Pradeau (2000, 24-29) mostra

---

<sup>373</sup> Croiset (1920, 49) suggerisce invece che i parallelismi riscontrati tra questi testi si spieghino anche ammettendo l'ipotesi opposta, cioè che l'opera di Platone abbia costituito il modello per gli altri. Anche Giannantoni (1997, 370-373) sostiene la dipendenza di Eschine da Platone.

<sup>374</sup> La scuola anglosassone ha inoltre tentato la strada dell'analisi stilometrica, senza giungere tuttavia a risultati definitivi; vd. Denyer (2001, 17-20) che fornisce una panoramica di questi studi. Un esempio è fornito da Clark (1955), il quale suddivide il dialogo in due parti: i primi due terzi sarebbero di un allievo di Platone, mentre la parte finale sarebbe di Platone stesso, scritta più o meno nel periodo della *Repubblica*.

<sup>375</sup> Vd. in particolare l'edizione di Carlini (1964) e quella di Denyer (2001). Per uno sguardo complessivo si veda la tavola riassuntiva sulle diverse posizioni riguardo l'autenticità del dialogo proposta da Pradeau (2000, 219-220), *infra* Figura 2.

<sup>376</sup> Montuori (1998, 145) sottolinea la disinvoltura del filosofo riguardo le questioni cronologiche e cita l'esempio del *Menesseno*, in cui Socrate cita un epicedio di Aspasia (morta prima del 400), che avrebbe composto in onore dei soldati morti a Corinto nel 396. Anche Croiset (1923, 100) ricorda la stessa scarsa attenzione che Platone mostra nel *Gorgia* nei confronti delle questioni cronologiche nel *Gorgia*.

l'inconsistenza dei dubbi riguardanti i contenuti filosofici del testo. La maggior parte degli studiosi moderni concorda quindi nel ritenere che non vi siano validi motivi per dubitare dell'autenticità.

Sono state fatte varie proposte per inserire questo dialogo all'interno dell'opera platonica. Denyer (2001, 11-14) suggerisce di collocarne la composizione intorno al 350: Platone, ormai vecchio e disilluso dopo l'esperienza siciliana, avrebbe composto il dialogo per esporre le proprie riflessioni sui rischi connessi ai tentativi di indirizzare alla filosofia un giovane ben dotato, ma tuttavia sensibile ai richiami allettanti della politica. Per questo motivo avrebbe composto una sorta di manuale di filosofia in cui esponeva in modo dialettico – e non trattatistico – le proprie idee. Tuttavia, la proposta di datazione che negli ultimi anni pare raccogliere più consensi è quella che colloca la composizione del dialogo in una fase precedente della produzione platonica. Già Croiset (1920, 49) suggeriva il periodo di Megara: nei primissimi anni del IV secolo Atene si trovava in uno stato di impotenza e demoralizzazione, mentre l'immagine di Sparta vittoriosa e il prestigio dei re persiani suscitavano grande ammirazione; Platone, che auspicava un cambiamento morale, avrebbe quindi confrontato due impostazioni politiche divergenti, da un lato quella ambiziosa di Alcibiade, e dall'altro quella morale di Socrate; le idee esposte sarebbero quindi autenticamente socratiche, e Platone non avrebbe aggiunto molto di suo. Pradeau (2000, 21-22) accetta invece la datazione proposta da Friedländer (1921, ripreso in 1964, 214-226) secondo il quale l'*Alcibiade* non andrebbe considerato un'opera giovanile, poiché contenutisticamente si può ritenere contemporanea del *Gorgia* (senza entrare nel merito della recensorietà dell'uno sull'altro): entrambi i dialoghi fornirebbero infatti una soluzione ai problemi politici, etici e psicologici presenti anche nella *Repubblica* e si inserirebbero in un gruppo di cui fanno parte anche il *Menone* e l'*Eutidemo* e databili al tempo del rientro dal primo viaggio in Sicilia e alla fondazione dell'Accademia.

### ***Obiettivi del capitolo***

Il dialogo racconta dunque di un ipotetico primo incontro tra Socrate e Alcibiade, avvenuto alla vigilia dell'ingresso nella vita politica di quest'ultimo: durante tale colloquio il maestro avrebbe impartito al giovane i primi insegnamenti. Attraverso questo espediente narrativo l'autore può indagare le origini del rapporto tra i due e sviluppare il pensiero socratico in modo da confutare le accuse fatte ai suoi insegnato. Le *Accuse* di Policrate – che fanno probabilmente parte di un dibattito diffuso su una eventuale responsabilità (morale, se non politica) del maestro nella corruzione di Alcibiade, e per

estensione di tutta la gioventù atenies – spostarono infatti l'attenzione sul rapporto tra questi due personaggi. L'analisi di questo dialogo ha quindi per oggetto la rielaborazione letteraria che l'immagine di Alcibiade subì all'interno della cerchia platonica in funzione del suo rapporto con Socrate. L'autore trae spunto da una immagine che si era creata negli anni precedenti (analizzata nei primi due capitoli), tuttavia modificata così da perdere i significati politici che aveva ricoperto nelle orazioni e da rispondere alle esigenze filosofiche e letterarie del dialogo platonico<sup>377</sup>. La rappresentazione di questo personaggio diventa quindi uno strumento per riflettere sulle modalità e sui contenuti dell'insegnamento di Socrate, al fine di controbattere le accuse che lo avevano dipinto come corruttore della gioventù e divulgatore di empie dottrine sofistiche.

### **La descrizione di Alcibiade**

Già alla fine del V secolo, e ancora di più all'inizio del IV, l'immagine di Alcibiade aveva subito una serie di trasformazioni che avevano enfatizzato la sua superiorità rispetto ai concittadini, dando luogo allo sviluppo di una immagine quasi mitica<sup>378</sup>. Egli si sarebbe distinto all'interno della città grazie alle proprie qualità innate superiori (come bellezza, ricchezza, forza fisica e nobiltà di nascita), che avevano provocato da un lato comportamenti positivi, effetto della sua nobiltà d'animo (*μεγαλοψυχία*), dall'altro atteggiamenti aggressivi, derivanti dalla coscienza della propria superiorità di fronte alla comunità. Ciò che lo aveva reso fuori dal comune infatti era soprattutto il desiderio di emergere sempre al di sopra dei propri concittadini, e proprio questo desiderio lo aveva portato a compiere azioni straordinarie nel bene o nel male. Il dialogo platonico esalta ancora una volta tale eccezionalità, che tuttavia compare solo 'in potenza', viene cioè 'interiorizzata' attraverso una tendenza tipica della riflessione platonica, che puntava l'attenzione sulle qualità dell'anima piuttosto che sulle azioni concrete.

È Socrate a presentare Alcibiade e a darne una prima descrizione (104a-c), attraverso la quale vengono elencate prima le doti fisiche, poi quelle spirituali. L'elenco dei pregi dell'amato costituisce un *topos* della letteratura amorosa (vd. Denyer 2001, 85), tuttavia in questo caso non è l'amante a rendersene garante, ma è l'amato stesso a vantarsene. Le qualità che contraddistinguono la descrizione di Alcibiade sono dunque la ricchezza (104c), il fatto di discendere da una nobile

---

<sup>377</sup> Havelock (1996, 51 ss.) colloca la creazione di personaggi pseudo-storici come Alcibiade e Socrate – cioè individui realmente vissuti, ma la cui immagine letteraria viene alterata in base all'intento dell'autore – all'interno del processo che segna il passaggio dalla cultura orale a quella scritta, riconoscendo il debito platonico nei confronti dei modelli tragici e comici.

<sup>378</sup> Gernet (1931, 326) definisce la tradizione su questo personaggio 'légendaire' già a partire dall'orazione dello Pseudo-Andocide.

famiglia (121a) e la bellezza fisica (104 a-b). A questa serie di doti 'esteriori' si aggiunge anche il coraggio: Alcibiade afferma infatti οὐδὲ ζῆν ἂν ἐγὼ δεξαίμην δειλὸς ὄν (115d). La sua rappresentazione segue pertanto i canoni tradizionali dello statuto dell'eroe aristocratico<sup>379</sup>. Proprio queste doti avrebbero determinato l'arroganza e la superbia a causa delle quali avrebbe finito per allontanare tutti gli amanti, tranne Socrate (103b, 119b-d): la grandezza d'animo (μεγαλοφροσύνη), che derivava dalla consapevolezza della propria superiorità, lo aveva indotto infatti a ignorare gli insegnamenti dei propri maestri, sia quelli di Pericle sia quelli dello stesso Socrate, in quanto avrebbe giudicato la propria φύσις sufficiente per governare i concittadini (119b). Attraverso le parole di Socrate, Alcibiade esprime poi le proprie ambizioni: desiderava conseguire grandi onori in città e ottenere in questo modo un immenso potere su Atene, sui Greci tutti, sugli stranieri continentali, ed infine sull'Europa intera fino all'Asia:

**Plat. Alc. 105 a-e** ἡγή, ἐὰν θᾶπτον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθῃς – τοῦτο δ' ἔσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν – παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιός εἰ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν πάποτε γενομένων, καὶ τοῦτ' ἐνδειξάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει, ἐὰν δ' ἐνθάδε μέγιστος ᾖ, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλήσιν, καὶ οὐ μόνον ἐν Ἑλλήσιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις, ὅσοι ἐν τῇ αὐτῇ ἡμῖν οἰκοῦσιν ἠπειρώ. καὶ εἰ αὖ σοι εἴποι ὁ αὐτὸς οὗτος θεὸς ὅτι αὐτοῦ σε δεῖ δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ, διαβῆναι δὲ εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἐξέεται σοι οὐδὲ ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν, οὐκ ἂν αὖ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ' ἐπὶ τούτοις μόνοις ζῆν, εἰ μὴ ἐμπλήσεις τοῦ σοῦ ὀνόματος καὶ τῆς σῆς δυνάμεως πάντας ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώπους.

«Tu pensi che, non appena ti presenterai al popolo ateniese (e questo sarà tra pochissimi giorni), presentandoti dunque, farai vedere agli Ateniesi che sei degno di essere onorato come né Pericle né alcun altro fra quanti mai furono, e dopo aver fatto vedere questo pensi che avrai grandissimo potere nella città e che, se sarai il più potente qui, lo sarai anche fuori fra gli altri Elleni e non solo fra gli Elleni, ma anche fra i barbari, quanti abitano nel nostro continente. E se poi questo stesso dio ti

<sup>379</sup> In effetti le testimonianze antiche concordano nel ricordare il coraggio di Alcibiade in battaglia (vd. *Symp.* 220d-e, *Isocr.* XVI 29, *Antisth.* fr. 200 *SSR*). Solo Lisia (XIV 38) contesta questa notizia, ma si tratta di una testimonianza poco attendibile, dato l'intento polemico dell'oratore nei confronti del personaggio (vd. *supra* p. 101).

dicesse che devi esercitare il tuo potere, in Europa, e che non ti sarà consentito di passare in Asia né di por mano alle cose di là, a me sembra che neppure per queste cose soltanto vorresti vivere, se non potrai riempire del tuo nome e della tua potenza per così dire tutti gli uomini».

Si tratta di ambizioni di carattere egemonico che richiamano alla memoria i propositi espansionistici che Tucidide aveva percepito alla vigilia della spedizione in Sicilia (VI 15.2, 18.3, 90.3, vd. *supra* p. 46); tuttavia, nel corso del dialogo, Socrate precisa a quale δύναμις egli ritenga che Alcibiade dovesse mirare. L'intenzione espressa dal giovane sarebbe quella di presentarsi all'assemblea degli Ateniesi per dare consigli (106c συμβουλευέων) sulla guerra o sulla pace o su altri argomenti che riguardavano la città (107c-d περὶ τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων, [...] περὶ πολέμου [...] περὶ εἰρήνης ἢ ἄλλου του τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων), egli manifesterebbe cioè il desiderio, del tutto accettabile, di prendere parte attiva alla vita politica della democrazia ateniese. Tuttavia gli insegnamenti di Socrate, pur riguardando l'ambito politico, assumono un valore morale e il maestro si interpone tra Alcibiade e la politica, svelando l'effettiva ignoranza del giovane: nonostante le sue ambizioni, egli risulta privo della conoscenza necessaria per dedicarsi al bene della città, non essendo ancora in grado di riconoscere il proprio bene personale. Il filosofo lo esorta dunque a cercare di perseguire innanzi tutto la virtù, e solo dopo averla conseguita di dedicarsi all'attività politica (117e, 120e, cf. *Symp.* 215d; vd. *infra* p. 154).

### ***Alcibiade una natura filosofica?***

Molti commentatori moderni hanno sottolineato come la descrizione di Alcibiade sembri modellata sulla cosiddetta φιλόσοφος φύσις delineata da Platone all'interno della *Repubblica* (489d-502c)<sup>380</sup>: al fine di scagionare i filosofi dalle accuse di malvagità e corruzione di cui erano fatti oggetto (490a), Socrate avrebbe descritto il modo in cui individui ben dotati per natura, qualora giustamente indirizzati, avrebbero potuto ambire al conseguimento della perfezione, cioè a diventare καλοὶ κάγαθοί (489e-490a). Il filosofo riconosce come persone di tal sorta nascano solo di rado (491b), vivano poi alimentate dalla ricerca della verità, abbiano un carattere sano, giusto e saggio (490c ὑγιές τε καὶ δίκαιον ἦθος, ᾧ καὶ σωφροσύνην ἔπρεσθαι), e siano dotate di coraggio,

---

<sup>380</sup> Vd. per esempio Adam (1963, 25-7) il quale sottolinea in particolare la somiglianza tra la descrizione generale di questa natura all'interno del VI libro (494c-495b) e quella di Alcibiade (*Alc.* 104a-b): «πλούσιος-μέγας describe Alcibiades exactly».

magnanimità, prontezza nell'apprendere e memoria (490c ἀνδρεία, μεγαλοπρέπεια, εὐμάθεια, μνήμη, cf. 494b). Qualora una tale natura, definita 'filosofica', riceva una buona educazione, essa può dunque facilmente conquistare la vera virtù (492a); al tempo stesso tali individui, proprio per le loro doti straordinarie, possono venire avvicinati e corrotti, e diventare pertanto assolutamente dannosi per la città. Tali nature filosofiche diventano infatti facilmente vittime di cattivi educatori: si tratta di sofisti, abituati ad eccitare le folle con i loro discorsi (492b-c), e profittatori che tentano in ogni modo di persuadere queste persone adulandole per le loro doti eccezionali e facendole inorgogliare ed allontanare dalla filosofia (491b-c). Privati di una corretta educazione, essi diventano arroganti e finiscono per credere di poter dominare i Greci ed i Barbari (494b-e), diventano quindi tiranni, cioè uomini dotati di eccezionali qualità, filosofi 'potenziali' (vd. Giorgini 2005, 454), allontanati purtroppo dalla ricerca della verità da cattivi educatori come i sofisti ed i demagoghi. Tali nature eccezionali possono dunque danneggiare al massimo grado la città, ma, al tempo stesso, se riescono a fuggire alle insidie di questi uomini, possono diventare benefattrici della propria patria:

**Plat. Rep. 495b** καὶ ἐκ τούτων δὴ τῶν ἀνδρῶν καὶ οἱ τὰ μέγιστα κακὰ ἐργαζόμενοι τὰς πόλεις γίνονται καὶ τοὺς ιδιώτας, καὶ οἱ τὰγαθά, οἱ ἂν ταύτη τύχῳσι ῥυέντες·

«Ed è appunto dalle fila di quegli individui che vengono i responsabili delle peggiori sciagure, sia per gli Stati che per i cittadini; ma nel contempo anche i responsabili dei beni più grandi, se il corso del destino li orienta in questo senso».

È difficile negare la somiglianza tra il ritratto di queste 'nature filosofiche' e la descrizione di Alcibiade, che sembra costituire per l'appunto una sorta di esempio storico del modello teorico (cf. Giorgini 2005, 449). La rappresentazione platonica attinge infatti ad una tradizione che presentava questo personaggio in modo ambiguo: da un lato 'tiranno', dall'altro salvatore della città; l'elaborazione filosofica che si appropria di questa immagine si inserisce quindi all'interno del processo di elaborazione teorica della 'natura filosofica' che compare nella *Repubblica*.

## Confronto tra la παιδεία ateniese e quella persiana e spartana

Il primo passo del processo di crescita proposto da Socrate consiste dunque nella presa di coscienza dei limiti della propria condizione; per questo motivo il filosofo mostra al giovane come le sue qualità, eccezionali rispetto alla limitata realtà ateniese, siano in realtà minime qualora venga ampliato l'orizzonte di riferimento. Il filosofo ridimensiona quindi fortemente la descrizione di Alcibiade attraverso un lungo elogio degli Spartani e dei Persiani (119-124b), che rivelano la loro superiorità in ogni ambito, non solo rispetto ad Alcibiade, ma all'intera comunità degli Ateniesi.

È interessante notare che questa superiorità viene misurata sulla base degli stessi requisiti in base ai quali il giovane aveva valutato la propria eccellenza, cioè la nobiltà di stirpe e la ricchezza: Socrate mostra in questo modo l'insufficienza delle qualità del giovane rispetto ad un contesto più ampio (120e-121b, 122b-123c, cf. 104a-c). La superiorità di questi popoli rispetto agli Ateniesi non si limitava tuttavia a questi aspetti, che potremmo definire superficiali ed esteriori, Socrate aggiunge infatti come ulteriore parametro di valutazione la τροφή (121b), cioè lo stile di vita – e in modo particolare l'educazione – mostrando l'inadeguatezza degli strumenti ateniesi (cf. *infra* p. 155 ss). Per prima cosa il filosofo elogia le istituzioni poste a protezione della virtù delle donne e della legittimità dei figli: gli Spartani ponevano infatti le mogli sotto il controllo degli Efori (121b, vd. *supra* n. 369), mentre i Persiani riuscivano a mantenere il controllo sulle consorti grazie alla paura (121c-e). Anche nell'educazione dei fanciulli essi si rivelavano superiori agli Ateniesi (121c-e): i figli dei re persiani erano infatti allevati dagli eunuchi ritenuti migliori (ἄριστοι), i quali si occupavano di rendere i bambini più belli possibile «modellando e raddrizzando le loro membra» e di insegnare loro a cacciare e ad andare a cavallo; a quattordici anni venivano affidati ai pedagoghi regali: il più saggio (σοφώτατος) si occupava di insegnare il culto degli dei e l'arte della politica (μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάκτρου τοῦ Ὀρομάζου - ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία - διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά), il più giusto (δικαιοτάτος) la sincerità (ἀληθεύειν), il più moderato (σωφρονέστατος) la temperanza (διδάσκει ... μηδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων) e il più valoroso (ἀνδρειότατος) il coraggio (διδάσκει ... ἀφοβὸν καὶ ἀδεῶ παρασκευάζων, ὡς ὅταν δείχη δοῦλον ὄντα)<sup>381</sup>. I bambini ateniesi venivano invece affidati prima ad anonime nutrici

<sup>381</sup> Occorre tuttavia riconoscere che questa descrizione non coincide con le notizie fornite da altri testimoni: Erodoto racconta infatti che i bambini persiani venivano allevati nel gineceo fino a cinque anni, senza poter mai vedere il padre (I 136.2, in cui non corrispondono neanche le tappe d'età, cf. Xen. Cyr. 1.2.8-9); inoltre la descrizione del percorso educativo dei principi persiani pare

(121d) e successivamente a degli schiavi, scelti fra quelli anziani e quindi inutili per i lavori domestici (122b)<sup>382</sup>. L'educazione dei giovani ateniesi viene quindi fatta rientrare tra le competenze degli amanti, e di Socrate in particolare (122b): viene in questo modo introdotto un tema che sarà ulteriormente sviluppato e discusso nel *Simposio*, cioè quello dell'amore pederastico, pratica socialmente ammessa ad Atene, che attraverso le parole del filosofo riceve non solo una giustificazione ed un riconoscimento della propria funzione sociale – e in parte anche politica – ma viene addirittura incoraggiata (cf. *infra* p. 157).

### *Critica all'educazione ateniese*

La παιδεία ha dunque un ruolo centrale all'interno di questo dialogo (come del resto in tutti). Nella tradizione precedente, come abbiamo visto, la straordinarietà del giovane non era attribuita ad una particolare educazione, ma ad una condizione di nascita, che lo collocava ora in campo democratico ora in campo oligarchico, in base all'intento accusatorio o difensivo dell'autore. La centralità della παιδεία nel nostro dialogo è invece evidente fin dal primo momento: l'occasione è infatti fornita dal primo incontro tra Socrate e Alcibiade, durante il quale il filosofo si propone di trasmettere al giovane i primi insegnamenti (e proprio questo aspetto introduttivo e didascalico avrebbe indotto i commentatori antichi a considerare il dialogo come una sorta di introduzione alla filosofia socratica, vd. *supra* p. 139). Secondo uno schema tipico del metodo socratico, il primo passo in questo processo consiste nel confutare le false opinioni e il sapere apparente<sup>383</sup>, per questo motivo il filosofo dimostra l'ignoranza del discepolo, infrangendo una serie di *topoi* tradizionali: non solo sminuisce, come abbiamo visto, la tradizionale immagine di Alcibiade, ma addirittura accusa gli Ateniesi di non curarsi dell'educazione dei propri giovani (122b) e di trascurare l'ἐπιμέλεια e la σοφία (123d), gli unici valori che i Greci reputavano degni, al punto da risultare carenti rispetto all'educazione che i Persiani impartivano ai figli dei re (vd. *supra* p. 148). Il biasimo del filosofo si concentra in particolar modo su Pericle, tutore e responsabile dell'educazione del giovane Alcibiade, il quale viene contestato sia nel suo ruolo di educatore, che in quello di uomo politico.

---

costruita sulla base della teoria delle quattro virtù cardinali, tutte necessarie per essere uomini giusti (cf. *Rep.* 427e, 441c-442d, *Phd.* 69b, *Symp.* 196d, *Leg.* 631c-d, 965d). Vlastos (1995, 292) mette inoltre in luce il contrasto tra questa valutazione del sistema educativo persiano e quella negativa che lo stesso Platone presenta nelle *Leggi* (694c-695b), e sulla base di questa incongruenza nega l'autenticità del dialogo.

<sup>382</sup> A conferma di ciò Socrate ricorda che Alcibiade venne affidato a Zopiro Trace, τῶν οἰκετῶν τὸν ἀχρεϊότατον ὑπὸ γήρωσ (122b), cf. Plut. *Alc.* 1.3.

<sup>383</sup> Cf. *supra* n. 335.

*Il giudizio platonico su Pericle*

Inizialmente Socrate menziona, in modo apparentemente neutro, il potere assoluto esercitato dallo statista, il quale godeva della libertà di fare tutto ciò che voleva, sia presso i Greci che presso i Barbari (104b): tuttavia tale affermazione, che può sembrare ad un primo sguardo un elogio, anticipa la denuncia di un atteggiamento quasi tirannico ed irresponsabile (134e8-135b5). Ad ogni modo, al di là di questa valutazione politica, l'accusa principale riguarda il problema se Pericle fosse o meno in possesso di una vera conoscenza politica da insegnare ad Alcibiade. Ammettendo infatti che la prova più sicura della sapienza di un individuo fosse la capacità di saperla insegnare (118a-e), Socrate esorta il giovane ad indicare qualcuno che avesse tratto degli insegnamenti dalla frequentazione con lo statista ateniese, ma Alcibiade è costretto ad ammettere di non poter citare nessuno: né i figli, all'unanimità riconosciuti come due sciocchi<sup>384</sup>, né lo stesso Alcibiade che ammette di non ascoltarlo, né il fratello Clinia, di cui riconosce la pazzia, né alcuno degli Ateniesi o degli stranieri suoi contemporanei (118d-119a). Questo giudizio negativo nei confronti dello statista ateniese è frequente nell'opera platonica (vd. *Prot.* 319e-320a, *Men.* 94a)<sup>385</sup> ed in particolare le parole di Socrate nel dialogo in questione richiamano l'attacco presente nel *Gorgia*: anche là infatti il filosofo affermava che Pericle non era stato un buon politico, poiché aveva peggiorato gli Ateniesi invece di migliorarli (515d-516d)<sup>386</sup>.

A questa invettiva contro il grande statista ateniese corrisponde l'elogio che ne veniva fatto nella orazione *Sulla biga* di Isocrate, sempre in relazione al suo

---

<sup>384</sup> Pericle era stato sposato con una donna che aveva avuto un figlio da un precedente matrimonio, Callia, diventato famoso per la propria ricchezza (Plut. *Per.* 24.8); i figli ricordati da Platone sono invece Santippo e Paralo, che lo scolio definisce βλιττομάμματα, cioè 'succhiatori delle mammelle materne', a motivo della loro stupidità (*Schol. Vet. ad Plat. Alc.* 118e Ξάνθιππος καὶ Πάραλος οἱ Περικλέους υἱοί, οὐκ καὶ βλιττομάμματα ἐκάλουν. βλίσσεται γὰρ καὶ βλίσσωνες οἱ εὐήθειαι, μάρματα δὲ τὰ βρώματα, καὶ τὸ ἐσθίειν Ἀργεῖοι μαμμῶν ἔλεγον· ἐκ τούτων οὖν σύνθετον ὁ βλιττομάμματα, ὁ ἐσθίων εὐήθως, ὡς καὶ κυκομάμματα ὁ κυκοφάγος). Ritengo che questo epiteto sia da non confondere con quello che Aristofane indirizza ai figli di Ippocrate nelle *Nuvole* (1001 βλιτομάμματα) e a cui lo scolio fornisce una diversa esegesi (*Schol. Vet. ad Aristoph. Nu.* 1001c βλιτομάμματα: ἤτοι ἀνόητον. ἀπὸ τοῦ βλίτου, λαχάνου εὐτελοῦς, καὶ τοῦ μαμῶν, ὁ δηλοῖ τὸν ἄστυον; cf. *Schol. Tz. ad Aristoph. Nu.* 1001a).

<sup>385</sup> Si veda in particolare la monografia di Banfi (2003, soprattutto 101-168), che ricostruisce lo sviluppo dell'immagine di Pericle nell'antichità, e mette in luce come per Platone la figura dello statista, e della democrazia di cui quest'ultimo fu rappresentante, si costruisca praticamente in antitesi con quella di Socrate.

<sup>386</sup> Già precedentemente Callicle aveva citato Pericle, Temistocle, Cimone e Milziade come esempi di bravi uomini politici, considerando la virtù dal proprio punto di vista, cioè come soddisfacimento di tutti i propri desideri (503c), mentre Socrate, dopo aver definito la virtù come la capacità di migliorare gli uomini, aveva criticato gli stessi politici poiché non avevano migliorato nessuno, citando come esempio la μεθοφορία (voluta da Pericle), la cui introduzione avrebbe finito per corrompere gli Ateniesi. Anche in questo caso è chiara la condanna nei confronti dello statista, che come uomo politico non era riuscito a migliorare i propri concittadini.

rapporto con Alcibiade (XVI 28). È interessante notare alcuni parallelismi tra un passo dell'orazione e alcune affermazioni di Socrate nel dialogo:

**Isocr. XVI 28** αὐτὸς δὲ κατελείφθη μὲν ὄρφανός [...] ἐπετροπέυθη δ' ὑπὸ Περικλέους, ὃν πάντες ἂν ὁμολογήσειαν καὶ σωφρονέστατον καὶ δικαιοτάτον καὶ σοφώτατον γενέσθαι τῶν πολιτῶν. Ἡγοῦμαι γὰρ καὶ τοῦτ' εἶναι τῶν καλῶν, ἐκ τοιούτων γενόμενον ὑπὸ τοιούτοις ἦθεσιν ἐπιτροπευθῆναι καὶ τραφῆναι καὶ παιδευθῆναι.

«Rimasto orfano ... fu affidato alla tutela di Pericle che, per ammissione generale, fu il più moderato, il più giusto e il più abile dei cittadini. Credo che anche questo rientri fra i suoi pregi, che nato da tali avi abbia avuto per tutore, educatore e maestro, un uomo di tale tempra».

**Plat. Alc. 121e** δις ἑπτὰ δὲ γενόμενον ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὐκ ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν· εἰς δὲ ἐξειλεγμένοι Περσῶν οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες, ὃ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος.

«Compiuti due volte sette anni, il giovane è affidato a quelli che si chiamano precettori regali: uomini di età matura, scelti fra i Persiani in quanto ritenuti i migliori, in numero di quattro, il più sapiente, il più giusto, il più temperante e il più coraggioso».

**Plat. Alc. 122b** τῆς δὲ σῆς γενέσεως, ᾧ Ἀλκιβιάδῃ, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας, ἢ ἄλλου ὅτουοῦν Ἀθηναίων, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδενὶ μέλει, εἰ μὴ εἴ τις ἐραστής σου τυγχάνει ὢν.

«Invece della tua nascita, o Alcibiade, della tua educazione e formazione (dico di te e di qualsiasi tra gli Ateniesi), a dire il vero, a nessuno importa, a meno che non sia per ventura il suo amante».

Si possono osservare alcuni parallelismi tra questi passi: l'oratore riconosce per esempio a Pericle delle qualità che nel dialogo platonico vengono invece attribuite ai pedagoghi i quali si occupavano dell'educazione dei principi persiani (121c-e ὃ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος, vd. *supra* p. 148); inoltre, fra gli elementi che costituivano i pregi di Alcibiade, l'oratore aveva posto, oltre alle nobili origini, l'esser stato allevato ed educato da

Pericle, utilizzando gli stessi termini che Socrate usa invece per denunciare il disinteresse degli Ateniesi per l'educazione dei propri figli (γένεσις, τροφή e παιδεία). Si tratta probabilmente di riprese di *topoi* tradizionali: abbiamo infatti già visto come la teoria delle quattro virtù cardinali sia stata ripresa in alcuni dialoghi successivi da Platone (cf. n. 381), ed inoltre questi termini sono citati insieme anche altrove (vd. per esempio Plat. *Cri.* 50d-e, *Menex.* 237a-b, ma anche Isocr. XII 198). È tuttavia interessante notare come essi vengano utilizzati in modo opposto in relazione a Alcibiade: gli stessi elementi che per Isocrate avevano costituito il vanto dell'educazione del giovane, vengono ripresi nel dialogo per elogiare invece l'educazione dei principi persiani, rappresentanti per eccellenza di un modello politico antitetico a quello della democrazia ateniese, di cui Pericle era stato il massimo rappresentante. La presentazione del grande statista, in cui a prevalere è una eccessiva libertà, priva di un adeguato supporto morale, parrebbe invece rievocare in qualche modo quella dei cattivi educatori corruttori delle nature filosofiche (cf. *Rep.* VI 492a-493a): questi sofisti agitavano le folle creando una tale confusione che nessuno, per quanto virtuoso e bene educato, poteva resistere (492c); inoltre, qualora questa forma di persuasione non avesse ottenuto i risultati sperati, essi 'passavano ai fatti', cioè castigavano infliggendo l'ἄτιμία, ammende o addirittura la pena di morte a coloro che non si erano lasciati convincere in altro modo (492d). L'eccesso di libertà e l'incapacità di educare gli Ateniesi costituiscono quindi gli elementi comuni di quelli che Platone ritiene evidentemente due modelli negativi.

Questo stravolgimento è indizio di una frattura nel sistema educativo ateniese: ad un tipo di παιδεία basato sulla trasmissione di saperi pratici, che si disinteressa del contenuto morale degli insegnamenti, solitamente attribuita ai Sofisti, viene contrapposto il modello proposto da Socrate, basato sulla ricerca spirituale della vera virtù<sup>387</sup>.

### **Un ridimensionamento dell'immagine di Alcibiade**

Il confronto istituito da Socrate ridimensiona quindi l'immagine eccezionale che era emersa dalla prima descrizione di Alcibiade e finisce per limitare la sua straordinarietà a doti esteriori quali bellezza e prestanza fisica (104a)<sup>388</sup>; il filosofo

---

<sup>387</sup> Questa contrapposizione si sovrappone a quella più generale, messa in luce da Finley (1973, 97-98), tra l'insegnamento 'tradizionale' e quello dei 'professionisti': verso la metà del V secolo, all'educazione impartita attraverso la vita comunitaria, cioè dai genitori e dai parenti, si sostituì un tipo di educazione impartita da specialisti (generalmente definiti 'sofisti'), che si offrivano di insegnare la retorica, la filosofia e l'arte politica ai giovani in cambio di denaro; nel tentativo di sottolineare la propria distanza da questi ultimi – ai quali veniva invece associato, vd. *supra* p. 124 – Socrate avrebbe scagliato contro di loro la propria invettiva.

<sup>388</sup> Si tratta delle stesse doti in cui Spartani e Persiani eccellevano, vd. *supra*. p. 148.

riconosce inoltre l'abilità retorica del giovane (114c), ma nessuna di queste doti parrebbe giustificare le sue straordinarie ambizioni, che lo avrebbero indotto a desiderare di ricevere grandi onori e di ottenere il massimo potere ad Atene, in tutta la Grecia ed infine anche fra i barbari d'Europa e d'Asia (105b). Questa svalutazione delle qualità del giovane costituisce per l'appunto il primo passo nel processo di conoscenza socratico, cioè il riconoscimento della propria ignoranza (106c-113d, cf. 118b, 135c)<sup>389</sup> grazie al quale vengono poste le basi per giungere ad una nuova e più consapevole conoscenza:

**Plat. Alc. 124d** λέγω μέντοι ἀληθῆ, ὅτι ἐπιμελείας δεόμεθα, μᾶλλον μὲν πάντες ἄνθρωποι, ἀτὰρ νό γε καὶ μάλα σφόδρα.

«Dico la verità in questo, che di applicazione abbiamo bisogno; meglio, tutti gli uomini ne han bisogno, ma noi due in modo speciale».

Ritengo che una particolare attenzione vada posta a quanto affermato in questo passo: la frase riceve infatti un diverso significato a seconda dell'interpretazione che viene data all'espressione *μάλα σφόδρα*: essa conferma l'eccezionalità della situazione di Alcibiade, che si può intendere alternativamente in senso negativo (il giovane avrebbe cioè bisogno di più cure degli altri data la sua particolare ignoranza rispetto per esempio agli Spartani o ai principi persiani) o positivo (il giovane avrebbe bisogno di più cure degli altri, viste le sue potenzialità superiori). Questa seconda lettura potrebbe trovare conferma da un lato nel fatto che anche Socrate, dopo aver sostenuto di avere come tutore il dio (124c), si unisce all'espressione di questa necessità, dall'altro nel riconoscimento, alla fine del dialogo, della φύσις eccezionale di Alcibiade:

**Plat. Alc. 135e** ὀρθῶ δέ, οὔ τι τῆς εἴης φύσει ἀπικτῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὀρθῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήρη.

---

<sup>389</sup> Anche l'*Alcibiade* di Eschine ripercorre le stesse tappe (vd. Giannantoni 1997): si tratta di una conversazione riportata in terza persona da Socrate stesso, in cui il filosofo racconta di essersi deciso ad affrontare Alcibiade, spinto dal suo amore per il giovane e dalla volontà divina. Di fronte alla presunzione del giovane Alcmeonide, convinto che nessuno – neanche il suo tutore Pericle – valesse qualcosa, ma invidioso della gloria di Temistocle, aveva compiuto un elogio dello stratega, che aveva ottenuto risultati straordinari non solo grazie alla sorte favorevole (τυχή) ma anche per merito della sua scienza politica (ἐπιστήμη), che non era comunque valsa a salvarlo dall'esilio. Alcibiade aveva allora finito per riconoscere la propria ignoranza e dopo aver pianto sulle ginocchia del maestro si era allontanato; il filosofo aveva allora spiegato che ciò che era mancato anche a Temistocle era la virtù morale (ἀρετή), che egli dichiara di poter insegnare grazie all'ἔθος.

«Ho timore, non perché non abbia fiducia nella tua natura, ma vedendo la forza della città, che questa finisca con il sopraffare me e te».

Ad Alcibiade viene dunque riconosciuta una natura eccezionale, a cui Socrate allude anche nella dichiarazione iniziale (104e), e che evoca la natura filosofica descritta nella *Repubblica*; il filosofo avrebbe intuito nel giovane qualità che, se correttamente educate, gli avrebbero permesso di diventare un uomo politico 'illuminato', cioè in grado di essere veramente utile alla città, ed in questo modo rende non solo tollerabile ma addirittura desiderabile il proprio attaccamento al giovane.

### **Gli obiettivi dell'educazione socratica**

Il riconoscimento delle qualità congenite di Alcibiade rende tuttavia ancora più controversa la posizione del filosofo, il quale si trova a dover spiegare a questo punto le cause del suo fallimento e a dover scagionare se stesso dall'accusa di aver rovinato un giovane tanto promettente. A questo scopo viene introdotto un ulteriore argomento: il filosofo dichiara di essere l'unico in grado di educare il giovane (105e, 122b, 131e), in quanto l'unico interessato alla sua anima e non alla sua bellezza esteriore (131c-e, cf. 122b). Il dibattito si sposta quindi sulla ricerca dell'ἀρετή, cioè di quella dote che gli avrebbe permesso di aiutare davvero la *polis*, e che in questo dialogo assume da un lato un valore morale, dall'altro un contenuto pratico di competenza specifica (124e). Socrate mostra al giovane che per consigliare gli Ateniesi non servono bellezza, ricchezza o stirpe, cioè quelle qualità sulle quali Alcibiade riteneva di poter fondare la propria superiorità, ma la sapienza (εἰδότης 107b), l'unica capacità indispensabile nell'arte di gestire il potere dello Stato. Si tratta dunque di un sapere politico (133e, 134d, 105e), e quindi pratico, ma al tempo stesso morale, poiché il filosofo riconosce in questo sapere una prerogativa propria dei καλοὶ ἀγαθοί (125a-126a) definiti come φρόνιμοι, a loro volta ἀγαθοί nell'arte di gestire lo Stato, cioè di governare su uomini che vivono in una comunità. Eccellenza morale e capacità politica diventano quindi due qualità strettamente legate e dipendenti l'una dall'altra. Il filosofo definisce poi questa abilità εὐβουλία, cioè come una capacità di fornire i consigli giusti al fine di organizzare lo Stato nel modo migliore e garantire la sua salvaguardia (126a εἰς τὸ ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σώζεσθαι)<sup>390</sup>.

---

<sup>390</sup> Il termine εὐβουλία ha normalmente un senso tecnico, che porta Platone a denunciare il fatto che la scienza politica finisse per ridursi troppo spesso ad una pura attitudine a deliberare (vd. *Plt.* 297e-298e).

L'immagine politica di Alcibiade viene quindi ricondotta a quella tradizionale dei καλὸς καγαθός e assume così una connotazione moralistica e positiva. Attraverso questo processo si rivela inoltre l'intento apologetico dell'autore del dialogo, che dimostra il contenuto edificante degli insegnamenti del filosofo.

## Conclusioni

L'autore del dialogo dunque rimodella l'immagine di Alcibiade in relazione al dibattito sul suo rapporto con Socrate. La sua eccezionalità viene 'interiorizzata': non si manifesta attraverso le azioni ma costituisce una qualità della stessa natura dell'anima. In questo modo viene ritagliato uno spazio d'azione per Socrate, il quale poteva cercare di influenzare positivamente Alcibiade grazie alla παιδεία. Gli insegnamenti del filosofo si indirizzano dunque verso la sfera politica, che costituisce l'obiettivo principale per il giovane Alcmeonide<sup>391</sup>. Il potere politico viene presentato come traguardo finale di un percorso educativo morale che mirava al conseguimento della virtù, intesa come capacità di governare una città, cioè di prendere le decisioni migliori per i propri concittadini. Al tempo stesso l'anima del discepolo, ben dotata ma ancora 'vergine', rischiava di soccombere a causa dei condizionamenti negativi del δῆμος; alla fine del dialogo, infatti, Socrate stesso esprimeva il timore che il giovane potesse essere corrotto dalle lusinghe della politica, allontanandosi così dai suoi insegnamenti (132a, 135e)<sup>392</sup>. In questo modo l'autore del dialogo, Platone o un suo discepolo – motivato quindi dal medesimo intento apologetico – raggiungeva il proprio scopo: Socrate veniva infatti scagionato dalla responsabilità per le malefatte del suo pupillo, che ricadeva invece sullo stesso popolo ateniese e sui suoi agitatori (cioè i sofisti descritti nella *Repubblica* vd. *supra* p. 147).

Questo dialogo pare dunque rispondere a coloro che ritenevano il filosofo responsabile delle malefatte compiute da Alcibiade: si tratta di accuse non presentate almeno formalmente al processo, di cui un esempio, ma forse non

---

<sup>391</sup> Nella *Repubblica*, invece, questa medesima virtù deve esercitarsi lontano dalla politica, che viene ritenuta insana: Platone afferma addirittura che «nessuna forma politica oggi come oggi è degna della natura del filosofo» (496b-497b); tale discrepanza, come altre, può considerarsi conseguenza di un diverso stadio di elaborazione del pensiero platonico.

<sup>392</sup> Denyer (2001, 143) suggerisce che anche nelle parole di Alcibiade si possa nascondere una allusione al suo futuro fallimento: già Aristofane aveva messo in ridicolo la pronuncia blesa del giovane attraverso un gioco di parole (*Vesp.* 44-46). Durante la discussione sull'identità tra utile e giusto, Alcibiade pronuncia una frase, il cui valore, all'interno del contesto, può risultare oscuro: ἀποκλιτέον· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶομαι βλαβήεσθαι, cioè «devo rispondere. Non credo che questo possa danneggiarmi». Considerando la pronuncia blesa, Denyer ipotizza che la frase contenga un gioco di parole: ἀποκλιτέον· καὶ γὰρ οὐδένα οἶομαι βραβῆ ἔεσθαι, cioè «sarà rovinato. Non credo che ci sarà mai un giudizio»; Socrate risponde in effetti μαντικὸς γὰρ εἶ (115a). Tuttavia anche in questo modo la seconda parte della frase non pare molto chiara, e quella di Denyer risulta essere una suggestione poco persuasiva.

L'unico, è fornito dal *pamphlet* di Policrate. Ritengo quindi plausibile considerare questo dialogo come un tentativo di risposta da parte di Platone (o comunque di un allievo dell'Accademia) alle accuse mosse dopo il processo da parte di coloro che ritenevano Socrate responsabile di aver corrotto Alcibiade. È rischioso tuttavia tentare di affermare con certezza che questa difesa si possa considerare una risposta diretta al *pamphlet* di Policrate, di cui sappiamo purtroppo troppo poco. L'unico elemento che possiamo ritenere assodato è il fatto che il retore denunciasse il legame tra Alcibiade e Socrate, e questo argomento è in effetti centrale nel nostro dialogo.

Si può forse introdurre, con molta cautela, un altro tema comune: qualora si possa identificare il *κατήγορος* citato da Senofonte con Policrate, è forse possibile leggere in questo dialogo una risposta all'accusa di aver insegnato ai giovani a mancare di rispetto ai genitori (vd. Xen. *Mem.* I 2.49-55 *supra* p. 129), nel caso in questione a Pericle, subentrato nella tutela ad Alcibiade dopo la morte prematura del padre: Socrate avrebbe cioè mostrato per quali motivi sarebbe stato opportuno che il giovane si discostasse da individui che non erano in grado di indirizzarlo verso la vera virtù.

### **Un ulteriore passo in avanti: Alcibiade nel *Simposio***

Nell'*Alcibiade*, quindi, Platone incolpa il *δῆμος* per le azioni commesse da Alcibiade e la stessa tesi è sostenuta proprio da quest'ultimo nel *Simposio*<sup>393</sup>, in cui la sua improvvisa comparsa ricopre un ruolo fondamentale all'interno dell'economia complessiva del testo. Al termine del discorso di Socrate, che aveva rivelato la vera natura dell'Eros come «tendenza a essere in possesso del bene per sempre» (204c-206a), Platone stravolge il clima elevato che si era creato, con l'arrivo di Alcibiade ubriaco, che irrompe nella casa di Agatone infrangendo l'ordine della riunione: viola innanzi tutto la regola di bere con moderazione che i convitati si erano dati all'inizio del banchetto (176a1-e), e si mette addirittura a bere vino dallo *ψυκτήρ*, un vaso solitamente usato per raffreddare il vino; si nomina simposiarca (213e), e invece di pronunciare un discorso sull'Eros, compie un elogio di Socrate, cioè dell'oggetto del suo Eros. Tutta la sua rappresentazione è dunque imperniata su un gioco di contrasti, che illumina in effetti il valore simbolico di questo ultimo intervento.

---

<sup>393</sup> Una datazione precisa di questo dialogo è pressochè impossibile, tuttavia sulla base di alcune indicazioni interne è stato proposto di collocarlo poco dopo il 385 (vd. Dover 1980, 10-11 e Robin 1929 VIII-XII) o tra il 381 e il 387 (vd. Mattingly 1958). Sebbene queste ipotesi non siano di grande aiuto per collocare questo dialogo rispetto all'*Alcibiade*, appare chiaro che la rappresentazione di Alcibiade è posteriore.

La rappresentazione di Alcibiade mostra delle analogie e dei rimandi al dialogo precedentemente analizzato, collocandosi in un momento 'drammatico' successivo: il giovane ricorda infatti le esortazioni del maestro a prendersi cura di sé (*Symp.* 216a4-6 cf. *Alc.* 119b, 127d9-e3), e a non occuparsi degli affari della città prima di aver acquisito le competenze necessarie (*Symp.* 216a4-6, cf. *Alc.* 104a1-2, 105e3-5). Dichiarò ancora di provare vergogna di fronte al maestro a causa della propria ignoranza (*Symp.* 216a8-c1, cf. *Alc.* 109a1-4, 116e2-4, 127d6-9). Ed infine Alcibiade afferma di essere stato allontanato dagli insegnamenti del maestro proprio dalle lusinghe della folla (*Symp.* 216a-c τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν)<sup>394</sup>, confermando quella che nell'*Alcibiade* si limitava ad essere una possibilità (*Alc.* 132a1-2, 135e6-8) e riconoscendo di aver trascurato se stesso per occuparsi di questioni politiche (*Symp.* 216a, cf. *Alc.* 113c, 132c, *Ap.* 29d-e, 30a-b). Tuttavia, tra queste due rappresentazioni esiste una fondamentale discrepanza: nel primo dialogo era stato Socrate a tentare di avvicinare Alcibiade (104c οὐκ ἀπαλλάττομαι τοῦ ἔρωτος), e a dichiarare di essere il suo unico vero amante, poiché interessato non alla bellezza effimera ma alla sua anima più profonda (131c-e); proprio questo amore gli avrebbe garantito il diritto/dovere di occuparsi dell'educazione di Alcibiade alla virtù (122b, cf. 127d).

Nel *Simposio* è invece quest'ultimo a tentare, invano, di sedurre il maestro, stravolgendo la regola in base alla quale era l'ἔρωσ τῆς ad insidiare l'ἔρώμενος (cf. *Symp.* 184a-b): il giovane, che ammirava la sapienza e la virtù del filosofo, dichiara di voler ottenere la vera sapienza, offrendo in cambio la propria bellezza fisica (217b-219d). Il rapporto erotico proposto dal giovane corrisponde a quello descritto da Pausania nel corso dello stesso simposio: quest'ultimo, attraverso una serie di ragionamenti sofisticati, aveva cercato di nobilitare l'Eros per i giovani creando una distinzione tra un tipo di amore volgare che prediligeva il corpo all'anima (180e3-182a6, cf. 218c7-d5), e un altro tipo consentito, definito 'celeste' (οὐράνιος), che conduceva verso la sapienza e la virtù (184b5-185c2). L'amore fisico tra un giovane ed un uomo adulto appariva dunque giustificato dallo scopo educativo: si trattava in effetti delle idee al momento più diffuse ad Atene, che ammettevano la pederastia e ne fornivano una giustificazione etica, e nell'*Alcibiade* la posizione di Socrate pare abbastanza vicina a quella espressa da Pausania: pur affermando di prediligere l'anima al corpo (131c-e cf. 122b), infatti il filosofo non pare escludere in maniera esplicita l'aspetto fisico.

Tuttavia, lo scopo che si propone Platone nel *Simposio* è proprio quello di confutare le idee allora vigenti riguardanti l'Eros e di proporre un nuovo modello pedagogico: Socrate rifiuta infatti questo tipo di rapporto erotico e si fa promotore

---

<sup>394</sup> In questo caso Alcibiade indica il δῆμος con il termine πολλοί: il pensiero tradizionale legava infatti la pluralità con l'errore e l'unità con la verità, cf. *Crit.* 47b-48a, *Ap.* 25a-b, *Euthd.* 307a, *La.* 184e; anche Pind. *O.* I 28-29; Aristot. *Met.* 986a24 sui Pitagorici e *EN* 1106b28-33.

di un nuovo ideale di Eros, che descrive attraverso le parole di Diotima: l'amore va inteso come desiderio di eterno possesso del Bene Supremo (206a ἔστιν ἄρα κυλλήβδην, ἔφη, ὁ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεί); il vero sapere consiste pertanto nel desiderio di raggiungere questo stato e in quanto tale rifugge ogni manifestazione fisica (218e5-219a1 ἀλλ' ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειροῖς καὶ τῷ ὄντι "χρῶσα χαλκείων" διαμείβεσθαι νοεῖς, cf. *Phaedr.* 251a1, *Leg.* VIII 837b-c). L'intervento di Alcibiade assume quindi un ruolo centrale all'interno dell'economia filosofica del dialogo: attraverso la vicenda del contrastato amore di quest'ultimo per Socrate, Platone mostra il fallimento dell'Eros pederastico.

Vi è infine un ultimo aspetto che emerge da questa rappresentazione. È già stato evidenziato come la rappresentazione di Alcibiade contribuisca alla formazione del ritratto della natura filosofica presentato nella *Repubblica* (vd. *supra* p. 144 ss.): il giovane allievo di Socrate rappresenta infatti l'individuo dotato di buone predisposizioni naturali, che finisce tuttavia per venire deviato da cattivi educatori. Nella *Repubblica* Platone descrive il percorso degenerativo di questa natura filosofica, che diventa un tiranno, cioè un individuo corrotto dall'eccessiva libertà, e che spinge il proprio Eros nella direzione sbagliata (vd. Giorgini 2005, 450-454); questo individuo manifesta quindi una serie di comportamenti improntati alla più assoluta libertà di costumi, che si concretizzano per esempio in una predilezione eccessiva per il bere e in un erotismo incontrollato (573c Τυραννικὸς δέ [...] ἀνὴρ ἀκριβῶς γίγνεται, ὅταν ἦ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροισ μεθυστικὸς τε καὶ ἐρωτικὸς καὶ μελαγχολικὸς γένηται.). Ritengo che l'immagine che Platone presenta di Alcibiade nel *Simposio* possa costituire un ulteriore elemento nella creazione di questo modello teorico: Alcibiade incarnerebbe infatti questo tiranno non come figura politica, ma come modello di individuo corrotto dall'eccesso di libertà.

Quest'ultima elaborazione di Alcibiade costituisce quindi l'ultima tappa di un percorso graduale di astrazione che la sua immagine compie all'interno dell'opera platonica. Già nelle orazioni egli era stato utilizzato essenzialmente come modello politico e di comportamento (in positivo o negativo, a seconda del caso); era poi entrato nel dibattito socratico come esempio dei danni che questo tipo di nuovo intellettuale poteva produrre, e quella dell'*Alcibiade* platonico costituisce una immagine funzionale all'intento apologetico. Alcibiade diventa quindi un modello di quella natura filosofica corrotta di cui, nella *Repubblica*, Platone delinea la teoria generale. Nel *Simposio* si perde ogni intento apologetico, e l'immagine di Alcibiade, individuo ormai completamente corrotto e depravato, compare come elemento 'scenico' per concludere il discorso sull'amore, in quanto

*La rappresentazione 'platonica' di Alcibiade*

modello esemplare del fallimento socratico: Alcibiade rappresenta infatti la maschera dell'uomo che aveva respinto la verità socratica sull'Eros.

## La rappresentazione 'platonica' di Alcibiade

**Figura 2:** la tavola riporta le opinioni dei principali studiosi moderni, che ritengono l'*Alcibiade I* autentico (1), apocrifo (3) o dubbio (2).

Commentateurs	Authenticité et hypothèse chronologique
Schleiermacher 1828	3 (ouvrage scolaire rédigé à l'Académie).
Croiset 1920	1 (dialogue de jeunesse).
Havet 1921	1
Friedländer 1921 à 1964	1 (entre les dialogues « aporétiques » et le <i>Gorgias</i> et la <i>République</i> ).
Burnet 1924	3 (ouvrage scolaire platonicien rédigé à l'Académie).
Shorey 1933	2 (paraît être une imitation de Platon).
Robin 1935 et 1950	1 (entre les dialogues de jeunesse et les dialogues « aporétiques »).
Vink 1939	1 (dialogue de jeunesse).
De Strycker 1942	3 (ouvrage scolaire platonicien rédigé à l'Académie par un élève proche, peut-être révisé par Platon lui-même ; l'auteur est peut-être Speusippe).
Goldschmidt 1947	1 (dialogue de jeunesse).
Taylor 1950	3 (ouvrage scolaire rédigé à l'Académie).

Commentateurs	Authenticité et hypothèse chronologique
Bluck 1953	3 (rédigé par un membre de la première génération de l'Académie, vers 343).
Clark 1955	3 et 1 (les deux premiers tiers sont d'un élève de Platon, le dernier tiers est de Platon).
Motte 1961	1 (dialogue de jeunesse).
Carlini 1964	1 (au prix de corrections aux pages 133-134).
Dönt 1964	3 (pas d'hypothèse de datation).
Weil 1964	1 (dialogue de vieillesse contemporain de la rédaction des <i>Lois</i> ).
Bos 1970	3 (rédigé par un membre de la première génération de l'Académie, vers 348).
Brunschwig 1973 et 1996	3 (pas d'hypothèse sur l'auteur présumé).
Vlastos 1973	3 (rédigé une ou deux générations après Platon).
Linguisti 1981 et 1983	3 (rédigé par un membre de la première génération de l'Académie).
Annas 1985	1 (dialogue de jeunesse).
Dixsaut 1985	3 (ouvrage scolaire de l'Académie).
Forde 1987	1 (pas d'hypothèse de datation).
Zaragoza 1992	1 ou 2 (Platon ou un imitateur contemporain et proche).
Goldin 1993	1 (peut-être un dialogue de la maturité).
Laurent 1994	1 (peut-être un dialogue de vieillesse).
Desclos 1996	1 (pas d'hypothèse de datation).
Hutchinson 1997	2 (peut-être l'œuvre d'un membre de la première génération de l'Académie).

## Appendice: la *Vita di Alcibiade* di Plutarco

### Problemi metodologici

Uno studio sulle rappresentazioni di Alcibiade non può concludersi senza una seppur breve panoramica finale sul testo che, più di ogni altro, ha fornito informazioni su questo personaggio e ne ha condizionato la fama fino in epoca moderna. Pochi autori antichi infatti sono stati letti e presi a modelli come il Plutarco delle *Vite Parallele*. Tuttavia, l'analisi della *Vita di Alcibiade* all'interno del presente lavoro pone due problemi metodologici, l'uno di natura cronologica e l'altro di carattere letterario. La prima difficoltà riguarda la pertinenza dell'analisi di un testo di I/II secolo d.C. nel quadro di uno studio sulle rappresentazioni di Alcibiade basato su testi contemporanei o di poco successivi agli eventi narrati. Le *Vite* sono state infatti composte in un contesto storico e – soprattutto – culturale totalmente altro rispetto a quello in cui si ebbero luogo i fatti narrati; inoltre, l'autore attinge ad una letteratura di più di cinque secoli, durante i quali l'immagine di Alcibiade subì continui rimaneggiamenti. I capitoli precedenti hanno infatti mostrato come, anche in un arco di tempo relativamente ristretto (tra la fine del V secolo e l'inizio del IV), le rappresentazioni di questo personaggio siano state sottoposte a continue modificazioni che rispondevano di volta in volta alle differenti esigenze politiche e culturali. Il dibattito su Alcibiade si arricchì inoltre grazie alla nascita di un nuovo genere letterario, la biografia, che permise il diffondersi di una serie di racconti attraverso i quali venivano messi in luce diversi aspetti della sua personalità; tali racconti non rispondono necessariamente a criteri di verità storica, ma contribuirono a metterne in luce le caratteristiche e le imprese: Plutarco si trovò quindi a disporre di materiali alquanto eterogenei fra di loro<sup>395</sup>.

Questa difficoltà 'cronologica' si lega strettamente al problema successivo: la *Vita* in questione fa parte di un vasto progetto di opere biografiche, in cui un personaggio greco e uno romano vengono abbinati sulla base di somiglianze a volte fondate, a volte generiche, e talvolta del tutto arbitrarie. Scopo dichiarato di Plutarco nel ricostruire le vite di tali uomini illustri sarebbe infatti quello di indagarne il carattere, affinché le azioni dei grandi uomini del passato possano essere di insegnamento morale per il lettore<sup>396</sup>. La critica recente ha dunque posto

---

<sup>395</sup> Per una panoramica delle diverse fonti a cui attinge Plutarco si vedano Scardigli 1992, 14-41 (sulle fonti di Plutarco in generale) e Prandi 1992, 257-281 (sulla *Vita di Alcibiade* in particolare).

<sup>396</sup> Vd. Duff (1999a, 13-51), che analizza le proposizioni programmatiche delle *Vite* (*Comp. Alex. Caes.* 1.1, *Nic.* 1.5, *Aem.* 1.1-4, *Per.* 1.4-2.4, *Demetr.* 1.3-5): per Plutarco l'ἦθος è dotato di un elemento etico che riguarda il giusto o lo sbagliato, nei termini di conformità o divergenza delle

l'accento sull'intento moraleggiante con cui Plutarco rielabora il materiale a sua disposizione; in sostanza, le *Vite* sono state analizzate non come biografie, ma come opere morali, al fine di evidenziare il metodo originale dell'autore che si focalizza su un personaggio della storia e ne fa un ritratto morale<sup>397</sup>. A questa manipolazione si aggiunge un ulteriore livello di rielaborazione da parte di Plutarco, che tende a mettere in rilievo i parallelismi tra i due personaggi, quello greco e quello romano. È dunque fondamentale tenere in considerazione i diversi livelli di rielaborazione 'moraleggiante' effettuata dal biografo sul materiale antico a sua disposizione. Pelling (1990b) suggerisce tuttavia di non lasciarsi ingannare da tali considerazioni, poiché in realtà il metodo applicato dal biografo non si discosterebbe di molto da quello utilizzato da tutti gli storici antichi, per i quali occorre adottare un criterio di *verità* diverso da quello attuale<sup>398</sup>. Lo scopo delle *Vite* perciò non andrebbe inteso in senso esclusivamente morale o letterario o storico: si tratterebbe di un modo particolare di 'fare storia', per la cui comprensione andrebbero evitate quelle distinzioni, proprie degli studiosi moderni, tra storia politica e storia dei comportamenti o dei costumi, in quanto tale approccio si inscriverebbe nel metodo storiografico proprio degli antichi, attenti a mettere in risalto fatti apparentemente estranei alla cronaca degli eventi politici e militari.

### ***Il valore storico dell'aneddoto plutarco***

Per poter apprezzare la portata storica delle *Vite* plutarchee occorre dunque comprenderne il metodo. Un buon punto di partenza per analizzare tale metodo è quello di valutare lo statuto dell'aneddoto: è stato più volte ribadito il mancato valore documentario di tali racconti, e il fatto che essi debbano essere considerati come un semplice strumento retorico e letterario<sup>399</sup>. Studi recenti hanno tuttavia

---

azioni di un individuo dalle norme morali; l'indagine del biografo è dunque tesa a riconoscere le azioni positive o negative. Sul pubblico di Plutarco si veda Stadter 2000, secondo il quale sarebbe costituito non da giovani che si affidavano ai suoi racconti per ricevere degli insegnamenti, ma da una ristretta selezione dell'*élite* culturale di Greci e Romani suoi contemporanei.

<sup>397</sup> Si veda in particolar modo Frazier (1996), il quale analizza le *Vite* in modo da individuare, al di là della frammentazione iniziale degli episodi, il ricorrere di temi morali.

<sup>398</sup> Pelling (1980) analizza il modo in cui Plutarco manipola le informazioni storiche a sua disposizione, sulla base di esempi tratti dalle *Vite* di Crasso, Pompeo, Cesare, Catone, Bruto e Antonio: le incongruenze storiche riscontrate tra le diverse *Vite* in relazione ai medesimi eventi storici non sarebbero dovute all'uso di fonti diverse ma al metodo proprio del biografo. *Contra* vd. Momigliano (1974, 59), secondo il quale nella biografia il confine tra realtà e finzione è più sottile rispetto alla storiografia.

<sup>399</sup> Si veda per esempio Finemann (1989), che definisce l'aneddoto un *historème*, cioè la più piccola unità di un fatto storico, che supera lo statuto proprio della Storia. Anche Stadter (1996) analizza gli aneddoti come forme letterarie retoriche, prive di valore documentario, attraverso le quali Plutarco presenterebbe il carattere del personaggio in questione.

dimostrato la loro specifica funzionalità, in quanto metterebbero in risalto l'ἥθος del personaggio<sup>400</sup>: l'aneddoto non andrebbe dunque banalmente liquidato come frutto di pura invenzione, e quindi non affidabile da un punto di vista storico. Al tempo stesso gli storici hanno più volte esortato alla prudenza nell'analizzare questi racconti: essi non possono infatti fornire dettagli riguardo la vita economica, o gli eventi storici. Tuttavia, ammettendo che Plutarco attingesse a fonti coeve ai fatti narrati, questi racconti possono fornire informazioni sui dibattiti e le riflessioni che si svolsero ad Atene nel V e IV secolo a.C. (vd. per esempio Dover 1988 e Mossé 1997b). Tenuto conto di queste precauzioni, è dunque possibile riconoscere a questa forma di racconto un certo valore in quanto testimonianza delle riflessioni etiche che si svilupparono intorno ai personaggi in questione; tali episodi permettono allo studioso moderno di ricostruire il processo attraverso cui si sarebbe formata l'immagine di un individuo. L'analisi degli aneddoti 'privati' non deve quindi volgersi alla ricerca del loro significato storico, ma all'indagine sul personaggio e sui significati di cui quest'ultimo si fa portatore in rapporto alla sua immagine simbolica<sup>401</sup>.

### *Le fonti classiche di Plutarco*

Affinché un'analisi delle *Vite* possa fornire indicazioni sui dibattiti e le riflessioni di V e IV secolo, è dunque necessario presupporre che l'autore attinga effettivamente a fonti coeve. Nello specifico della *Vita di Alcibiade*, oltre alle citazioni esplicite, si possono in effetti individuare elementi tratti dalla tradizione analizzata nei capitoli precedenti: il debito nei confronti di Tucidide risulta evidente, oltre che per le citazioni esplicite, dalla struttura narrativa delle sezioni in cui le narrazioni si sovrappongono (dall'attività a favore di una ripresa delle ostilità contro Sparta al richiamo di Alcibiade ad Atene) e da una serie di passi paralleli<sup>402</sup>; un certo debito si può riconoscere anche nei confronti delle orazioni

---

<sup>400</sup> Si veda per esempio Duff (2005), che mostra come Plutarco incateni gli aneddoti sulla giovinezza di Alcibiade in modo da sottolineare i diversi aspetti del carattere del protagonista; in modo analogo Stadter (1996) analizza gli aneddoti della *Vita di Alessandro*.

<sup>401</sup> In tal senso la Schmitt esamina la costruzione dell'identità politica ad Atene nel V secolo, analizzando i comportamenti degli uomini politici in diversi contesti, come le manifestazioni del lusso (1999), le pratiche religiose (2005), i comportamenti in pubblico (2007b), l'ingresso nella vita politica (2007c), i rapporti fra uomini e donne (2007a). Sulla questione dello statuto dell'aneddoto si veda Schmitt 2008.

<sup>402</sup> La rilettura plutarchea delle *Storie* tucididee, orientata in senso psicologico-morale, è oggetto di numerosi studi, si veda in particolare Tosi 2004, che mette in luce come gli esercizi retorici scolastici abbiano talvolta operato da mediatori: per Plutarco, infatti, Tucidide è soprattutto un modello di stile, attinge dunque a più riprese all'opera dello storico – talvolta anche in maniera diretta – ma i temi vengono decontestualizzati e trasportati su un piano etico. Un esempio di tale procedimento può essere un passo in cui Plutarco stesso ammette di citare le parole dello storico riguardo l'attitudine di Alcibiade verso i piaceri: 6.3 ἡ γὰρ ὑπὸ Θεουκιδίδου λεγομένη

su Alcibiade di inizio IV secolo a.C., in particolare in relazione ad alcuni aneddoti sulla sua vita 'privata' presentati dall'autore della *Contro Alcibiade*; gli influssi della tradizione post-socratica – ed in particolare platonica – sono infine riconoscibili nell'importanza che viene riservata al tema della παιδεία e al racconto del rapporto tra il protagonista e Socrate<sup>403</sup>. Si può dunque ammettere che la rappresentazione fornita da Plutarco tragga, almeno in parte, le proprie origini dalle riflessioni che si svilupparono in risposta alla crisi politica, economica, sociale, e culturale di fine V secolo<sup>404</sup>.

Lo scopo di questa indagine sarà dunque quello di verificare in quali termini Plutarco attinga alle fonti coeve alla vita di Alcibiade analizzate nei capitoli precedenti, e in quale modo egli rielabori tutte le informazioni a sua disposizione al fine di inserire l'immagine di questo personaggio all'interno della propria opera.

## L'ἀνομαλία di Alcibiade

Plutarco attinge dunque a cinque secoli di rielaborazioni letterarie, in cui Alcibiade viene presentato, come abbiamo visto, in modi alquanto eterogenei fra loro. L'immagine di questo personaggio, forse proprio per la sua natura stessa, si prestò infatti fin dall'inizio ad assumere i significati e i temi più diversi. Le testimonianze su di lui si dividono infatti tra quanti lo dipingevano come modello dell'uomo politico autoritario e dispotico – che con la sua arroganza e prepotenza poteva mandare in rovina un'intera città – e quanti sottolineavano invece la grande ammirazione che proprio questa sua superiorità aveva suscitato fra i contemporanei. A questi due orientamenti si sovrappone – come abbiamo visto – la rielaborazione platonica, che tenta di mediare questa ambiguità con il 'problema Socrate'. Queste tendenze determinarono lo sviluppo di aneddoti che ritraevano il nostro protagonista nei modi più disparati, e Plutarco, nel tentativo di

---

παράνομία κατὰ τὸ σῶμα τῆς διαίτης ὑποψίαν τοιαύτην «ἐνδίδωσιν, cf. Thuc. VI 15.4 φοβηθέντες γὰρ αὐτοῦ οἱ πολλοὶ τὸ μέγεθος τῆς τε κατὰ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα παράνομίας ἐς τὴν δίαιταν καὶ τῆς διανοίας ὧν καθ' ἕνα καστον ἐν ὅτῳ γίγνοιτο ἔπραττεν, ὡς τυραννίδος ἐπιθυμοῦντι πολέμιοι καθέετασαν. Mentre per lo storico il comportamento παράνομος giustificava le accuse – politiche – di ambire alla tirannide, per Plutarco questi comportamenti perdono ogni valenza politica e assumono solo un senso morale. Cf. Pelling (1992), secondo il quale la rilettura plutarchea del testo di Tucidide si orienta piuttosto nel senso di un approfondimento storico: grazie all'aiuto di nuove fonti, il biografo avrebbe cercato di spiegare e approfondire i fatti presentati dallo storico al fine di inserirli nel contesto letterario del parallelo.

<sup>403</sup> Fra la moltitudine di studi sugli echi platonici nelle *Vite* plutarchee, vd. la raccolta degli atti del *V Congreso Internacional de la I.P.S.* (Pérez Jiménez-García López-Aguilar 1999), Duff 1999b, Gribble 1999, 263-282, Ferrari 2004, Senzasono 2004.

<sup>404</sup> Cf. Schmitt 2006, Banfi 2003 XVI. Non bisogna tuttavia ignorare i successivi cinque secoli di rielaborazioni letterarie a cui Plutarco attinge, si vedano gli Atti del *Convegno Internazionale di Studi* su Plutarco (Casanova 2005) e del *IX Convegno Plutarcheo* (Gallo 2004).

unificare le diverse storie tramandate, si trovò costretto ad ammettere che il carattere di Alcibiade aveva subito dei cambiamenti, condizionati dalle circostanze esterne.

2.1 τὸ δ' ἦθος αὐτοῦ πολλὰς μὲν ὕστερον, ὡς εἰκὸς ἐν πράγμασι μεγάλοις καὶ τύχαις πολυτρόποις, ἀνομοιότητα πρὸς αὐτὸ καὶ μεταβολὰς ἐπεδείξατο.

«Il suo carattere presentò più tardi grande incostanza e fu soggetto a numerosi mutamenti, come del resto è naturale, dati i grandi avvenimenti e le svariate vicende che dovette affrontare».

Non è raro d'altro canto che Plutarco, che risente di influenze peripatetiche<sup>405</sup>, ammetta cambiamenti nel carattere dei suoi personaggi. In un passo dei *Moralia* (243c) l'autore afferma che l'ἦθος di un individuo viene determinato dall'ambiente in cui si sviluppa (cioè i costumi, il clima, l'alimentazione ed il genere di vita), ed è quindi ragionevole ammettere che per un'alterazione delle condizioni esterne anche il carattere subisse delle modificazioni<sup>406</sup>. I primi sedici capitoli della *Vita* riportano dunque una serie di aneddoti che presentano Alcibiade ora agire in modo prepotente ed arrogante, ora mostrarsi capace di atti di grande generosità, anticipando un'ambiguità che sarà propria del suo carattere futuro<sup>407</sup>.

Alcuni degli aneddoti presentati sono sconosciuti alla tradizione di età classica analizzata nei capitoli precedenti, sono quindi frutto di rielaborazioni successive a noi per lo più ignote<sup>408</sup>. Tuttavia l'analisi di tali episodi non è volta a valutare la loro effettiva veridicità storica, ma a comprendere se tali racconti possano essersi diffusi a partire da elementi di pensiero originati in età classica. Il problema non è dunque chiedersi se Alcibiade avesse realmente mutilato la coda al cane pagato per la sua bellezza ben settanta mine (9, lo stesso episodio è raccontato anche in *Mor.* 186d), ma quali forme di pensiero vengano messe in luce da questo racconto: da un lato infatti tale aneddoto mette in mostra la

---

<sup>405</sup> Una panoramica sulle influenze peripatetiche nelle *Vite* plutarchee è fornita da Scardigli 1992, 23-33.

<sup>406</sup> Vd. Swain (1989), per il quale tuttavia il cambiamento si attua solo in senso peggiorativo, mentre ritengo che nel caso di Alcibiade il cambiamento avvenga in entrambe le direzioni. Cf. Frazier (1996, 87-90), che circoscrive l'ἀνωμαλία di Alcibiade al contrasto che si riscontra tra il suo valore politico e l'amoralità dei comportamenti privati.

<sup>407</sup> Cf. Russell (1966 e le successive rielaborazioni 1973 e 1995) il quale mostra come, in questa prima parte della *Vita di Alcibiade*, l'ordine degli episodi non sia cronologico, ma tematico, metta cioè in luce di diversi aspetti del carattere di Alcibiade. Duff (2003) approfondisce questa analisi ed individua le tre funzioni realizzate da questi aneddoti: innanzi tutto essi introdurrebbero il lettore all'immagine di Alcibiade ricostruendone il carattere attraverso le azioni e parole e la reazione che queste suscitavano nei suoi contemporanei; prefigurebbero inoltre i temi centrali delle *Vite*; infine introdurrebbero alcune immagini chiave.

<sup>408</sup> Alcuni aneddoti sono riportati anche da Ateneo e da Diodoro.

prepotenza e l'arroganza di Alcibiade, il quale, ai parenti adirati per il suo gesto, avrebbe risposto di aver mutilato il cane solo perché gli Ateniesi ne parlassero; dall'altro si può intravedere un'anticipazione del suo atteggiamento politico futuro: in Plutarco, infatti, il cane è talvolta utilizzato come metafora del popolo (cf. *Mor.* 821a3-b4) e la mutilazione della coda può quindi essere intesa come metafora della privazione della sovranità del *demos* ed alludere alle accuse di ambire alla tirannide presenti in tutte le testimonianze sul personaggio (cf. *supra* pp. 42, 85, 99 e 103). Fin dal racconto della sua prima infanzia Plutarco inserisce aneddoti che anticipano in modo esemplare l'atteggiamento politico ambiguo ed incoerente rivelato poi da adulto, e tema ricorrente di tutte le testimonianze di età classica.

Il biografo racconta per esempio che mentre il giovane era intento con dei compagni a giocare a dadi, un mercante sarebbe passato lungo la strada; subito il fanciullo avrebbe ordinato all'uomo di fermare il carro, e di fronte al rifiuto di quest'ultimo si sarebbe gettato in mezzo alla strada per costringerlo a frenare, dando prova al tempo stesso di straordinaria prepotenza ed arroganza, ma anche di grande coraggio (2.3-4). Talvolta Plutarco accosta invece episodi differenti che manifestano caratteristiche opposte tra loro, come mostrano, per esempio, gli aneddoti sulla condotta nei confronti degli amanti: Alcibiade, dopo aver rifiutato un invito a casa di Anito, si sarebbe presentato ugualmente presso di lui ubriaco, e, senza neanche entrare, si sarebbe portato via metà del vasellame d'oro e d'argento; da parte sua Anito, invece di adirarsi, si sarebbe mostrato riconoscente verso l'amante per avergli lasciato almeno la metà dei propri beni (4.5-6)<sup>409</sup>. Tale aneddoto presenta dunque un Alcibiade arrogante e prepotente, che esercita una forte pressione sull'amante. Successivamente Plutarco racconta l'episodio di un meteco, uomo non ricco ma innamorato di Alcibiade, che avrebbe venduto tutto ciò che possedeva per offrirne il ricavato al giovane amato. Quest'ultimo avrebbe rifiutato l'offerta e lo avrebbe aiutato invece ad arricchirsi garantendo per lui in un affare all'Agorà (5); in questo caso avrebbe dato dunque prova di grande generosità e benevolenza.

L'autore riferisce in seguito una serie di aneddoti sul comportamento aggressivo di Alcibiade, il quale sarebbe, nonostante tutto, riuscito a farsi perdonare le proprie azioni perché giudicate indulgentemente come «eccessi di giovanile baldanza e ambizione» (16.4); intendo soffermarmi sui primi tre fra gli episodi riportati, cioè quelli del rapimento del pittore Agatarco, dell'allontanamento di Taurea e del figlio avuto dalla donna di Melo, presentati – nello stesso ordine – anche dallo Pseudo-Andocide (cf. *supra* pp. 76 ss.): si può dunque supporre con una certa sicurezza che Plutarco si sia ispirato direttamente all'orazione (vd. Flacelière 1964, 134). Il biografo presenta per sommi capi gli stessi episodi, e poco aggiunge a quanto già noto, ma manifesta un atteggiamento meno severo

---

<sup>409</sup> Cf. *Mor.* 371.5; l'aneddoto è ripreso anche da Satiro (in Athen. XII 534e-f).

dell'oratore: il racconto mette l'accento sulla grande ammirazione che gli Ateniesi avrebbero mostrato nei confronti di Alcibiade, trovando giustificazioni ad azioni che l'oratore aveva invece condannato senza appello. Nel caso del pittore Agatarco, viene ricordato infatti un dono che l'artista avrebbe ricevuto come ricompensa per il proprio lavoro (16.5); nel caso di Taurea, invece, l'eccessiva reazione di Alcibiade viene giustificata dal forte desiderio di quest'ultimo di vincere (16.5), mentre l'oratore aveva attribuito questa azione ad un disprezzo innato per la legge della città; infine, nel caso del figlio avuto dalla donna di Melo, il biografo, pur accettando la notizia che voleva Alcibiade responsabile dell'eccidio dei Meli, riferisce l'apprezzamento degli Ateniesi per il comportamento del giovane, definito addirittura *φιλάνθρωπος* (16.5-6)<sup>410</sup>. Plutarco aggiunge poi una serie di episodi sconosciuti alle altre testimonianze, che confermano da un lato l'ammirazione che il popolo nutriva per lui, dall'altro il timore che la sua fama suscitava negli anziani.

Plutarco racconta la reazione degli Ateniesi di fronte ad un quadro che rappresentava Alcibiade adagiato fra le braccia di Nemea<sup>411</sup>, e contrappone da un lato l'ammirazione del popolo, dall'altro l'indignazione degli anziani di fronte a tali comportamenti definiti tirannici e violenti (16.7 *ὡς τυραννικοῖς καὶ παρανόμοις*). Il biografo racconta inoltre di una battuta del misantropo Timone che, imbattutosi in Alcibiade accompagnato da un folto seguito, avrebbe predetto: *εὖ γε ... ποιεῖς αὐξόμενος ὃ παῖ· μέγα γὰρ αὖξει κακὸν ἅπασι τούτοις*<sup>412</sup>, suscitando reazioni tanto diverse quante erano diverse le opinioni degli Ateniesi su Alcibiade (16.9).

Tali aneddoti risultano dunque accomunati da una sola ed essenziale caratteristica, comune, d'altra parte, a tutte le testimonianze: Alcibiade non appare mai mediocre ed ogni suo gesto suscita sempre forti ripercussioni. Questa eccezionalità viene presentata come conseguenza di una serie di qualità possedute per nascita:

**10.3-4** *μεγάλας δ' αὐτῷ κλισιάδας ἐπὶ τὴν πολιτείαν ἀνοίγοντος τοῦ τε γένους καὶ τοῦ πλούτου τῆς τε περὶ τὰς μάχας ἀνδραγαθίας, φίλων τε πολλῶν καὶ οἰκείων*

<sup>410</sup> Anche in precedenza Plutarco aveva attinto alla medesima orazione per quanto riguarda i rapporti di Alcibiade con la moglie e la famiglia di quest'ultima (8.1-6 cf. [And.] IV), tuttavia, a differenza dell'oratore che aveva citato questi episodi come esempio dell'arroganza di Alcibiade, il biografo trova anche in questi casi delle giustificazioni legali al comportamento del giovane, cf. *supra* pp.77 ss.

<sup>411</sup> Satiro (in Athen. XII 534 a) e Pausania (I 22.7) attribuiscono lo stesso quadro ad Aglaofonte, nipote di Polignoto e attivo in quegli anni ad Atene (Plin. *NH* XXXV 60).

<sup>412</sup> Questa battuta si basa su un gioco di parole basato sul duplice uso, transitivo ed intransitivo, del verso *αὐξάνω*.

ὑπαρχόντων, ἀπ' οὐδενὸς ἡξίου μᾶλλον ἢ τῆς τοῦ λόγου  
χάριτος ἰσχύειν ἐν τοῖς πολλοῖς.

«Anche se era indubbio che la sua stirpe, la sua ricchezza e il valore dimostrato nelle battaglie, nonché i numerosi amici e parenti di cui disponeva, gli spalancarono le porte alla carriera politica, tuttavia egli fu dell'opinione che nulla gli avrebbe procurato influenza sulla massa più del fascino della parola».

Plutarco si adegua quindi alla descrizione tradizionale del giovane che tutte le testimonianze presentavano dotato di quelle caratteristiche tipiche di un aristocratico (vd. *supra* pp. 107 e 144). Di questa rappresentazione fa parte anche il racconto della sua partecipazione ai giochi olimpici del 416<sup>413</sup>. La straordinaria vittoria ottenuta dal giovane è un motivo centrale nella creazione della sua immagine e viene infatti ricordata da tutte le fonti, che riconoscono l'incredibile prestigio che ne derivò per il vincitore. Plutarco indugia a lungo nel riferire i dettagli di questo evento e le diverse voci che circolarono: Alcibiade, che possedeva famosi allevamenti di cavalli, sarebbe stato l'unico a poter inviare ad Olimpia sette equipaggiamenti con i quali avrebbe ottenuto ben tre posti sul podio<sup>414</sup>. Il biografo ricorda inoltre una notizia molto importante: grazie a questa vittoria il tragico Euripide gli dedicò un epinicio nel quale veniva ancora una volta esaltata l'unicità di tale vittoria (Eur. fr. 1 *PMG*):

**11.3** cὲ δ' αἰείομαι ὦ Κλεινίου παῖ. καλὸν ἂ νίκα· κάλλιστον  
δ', ὃ μηδεὶς ἄλλος Ἑλλάνων, ἄρματι πρῶτα δραμεῖν καὶ  
δεύτερα καὶ τρίτα, βῆναί τ' ἀπονητὶ δις στεφθέντ' ἐλαία  
κάρυκι βοᾶν παραδοῦναι.

«Te canterò, o figlio di Clinia. Vincere è bello, ma bellissimo – e a nessun altro dei Greci toccò – è conquistare il primo premio correndo con il cocchio e anche il secondo e il terzo e per due volte uscirne senza fatica incoronato d'ulivo e dall'araldo farsi proclamare vincitore».

Questa vittoria avrebbe ottenuto fama soprattutto grazie agli onori eccezionali che gli sarebbero stati tributati dalle città della Ionia: gli Efesini avrebbero innalzato per lui una magnifica tenda, la città di Chio avrebbe offerto foraggio per i cavalli e animali per i sacrifici, ed i Lesbî avrebbero offerto vino e tutto l'occorrente per un sontuoso banchetto (12.1). Anche l'oratore della *Contro Alcibiade* aveva ricordato i doni sfarzosi che Alcibiade avrebbe ricevuto dalle stesse città (IV 30), ma

<sup>413</sup> Sulla partecipazione di Alcibiade alle Olimpiadi del 416 vd. *supra* n. 209.

<sup>414</sup> Plutarco (11.2) riporta due diverse versioni sulla classificazione di Alcibiade: secondo Tucidide (VI 16, cf. anche Isocr. XVI 34) il primo, il secondo ed il quarto, secondo Euripide invece i primi tre.

mentre per lui essi costituivano un segno ulteriore dell'arroganza del giovane vincitore, il quale avrebbe preteso di venire omaggiato con tali doni come riconoscimento della sua superiorità (cf. *supra* p. 83), nel nostro caso invece essi vengono presentati come testimonianze della fama di cui il giovane avrebbe goduto all'estero, e da parte del biografo manca ogni intento polemico. Plutarco riferisce inoltre la voce secondo la quale i cavalli con i quali Alcibiade si sarebbe conquistato la celebre vittoria non sarebbero stati suoi, ma sarebbero stati acquistati a nome di Diomede; il giovane li avrebbe però presentati a nome proprio compiendo di fatto un furto (12.3)<sup>415</sup>. A differenza delle pesanti accuse mosse dallo Pseudo-Andocide (vd. *supra* p. 82), questa notizia non pare sminuire il valore della vittoria ottenuta, ma pone semmai l'accento sulla spregiudicatezza del giovane Alcibiade, disposto a tutto pur di ottenere gloria: anche le voci sul presunto illecito avrebbero infatti contribuito ad accrescere la fama della vittoria:

**12.2** οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ διαβολή τις ἢ κακοήθεια γενομένη περὶ τὴν φιλοτιμίαν ἐκείνην πλείονα λόγον παρέχε.

«Ma se si fece un gran parlare di quella competizione, fu anche a motivo di una voce che si sparse, calunniosa o fondata che fosse, circa una brutta azione da lui compiuta».

## Il confronto con Coriolano

La biografia alterna quindi episodi in cui il protagonista viene presentato come un personaggio positivo ad altri in cui agisce in modo moralmente riprovevole, ed attribuisce tali oscillazioni alle circostanze esterne (2.1). Questa instabilità non è tuttavia una prerogativa del solo Alcibiade, poiché viene riscontrata anche in altri grandi protagonisti delle *Vite* plutarchee: anche il giovane Temistocle avrebbe infatti mostrato, nei primi anni della sua vita, un comportamento incostante ed instabile (*Them.* 2.7 ἀνώμαλος ... καὶ ἀστάθμητος) proprio a causa dell'educazione inadeguata<sup>416</sup>. Questa caratteristica si comprende meglio considerando la *Vita di Alcibiade* nel suo contesto narrativo, cioè in parallelo con la *Vita di Coriolano*. Il confronto si pone a due livelli: uno teorico, nel quale risulta vincitore il comandante romano, e uno pratico, in cui a prevalere è invece il greco, in quanto risulta effettivamente più affascinante (*Comp. Cor. Alc.* 3.4 vd. Prandi 1992, 290). Infatti Coriolano, seppur dotato di qualità naturali

---

<sup>415</sup> Questo episodio è alla base dell'orazione *Sulla Biga* (XVI) di Isocrate, che viene citata dallo stesso Plutarco, il quale sottolinea la discordanza nel nome dell'accusatore (Tisia invece di Diomede), vd. *supra* pp. 89 ss.

<sup>416</sup> Vd. Duff 1999b. Anche nella *Vita di Arato* le anomalie del carattere del protagonista sarebbero da imputarsi alla mancanza di una formazione filosofica (10.5).

migliori – benché orfano egli divenne σπουδαῖον ἄνδρα καὶ διαφέροντα τῶν πολλῶν (*Cor.* 1.2), era inoltre dotato di natura nobile e buona (1.3), di temperanza, giustizia e coraggio (1.4 ἐγκράτειαν καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν), e proprio grazie alla forza di carattere poté compiere sempre imprese nobili (1.4) – non ricevette un’educazione adeguata, e rimase pertanto incapace di controllare i propri eccessi (1. 3-5)<sup>417</sup>. La *Vita di Alcibiade* si discosta invece da questo modello: Plutarco introduce un paragone con il camaleonte, capace di cambiare colore in base alle condizioni esterne, con la sola eccezione del bianco<sup>418</sup>, ma, a differenza di quest’ultimo, Alcibiade si sarebbe mostrato capace di adattarsi a qualunque situazione senza eccezioni, e «di passare con la stessa facilità dal bene al male e dal male al bene» (*Alc.* 23.4-5 Ἀλκιβιάδῃ δὲ διὰ χρηστῶν ἰόντι καὶ πονηρῶν ὁμοίως οὐδὲν ἦν ἀμίμητον οὐδ’ ἀνεπιτήδευτον). Questa capacità di adeguarsi alle circostanze altro non è che una rivalutazione dell’incoerenza di cui aveva precedentemente dato esempio, alternando comportamenti positivi ad altri negativi in relazione al contesto. Il personaggio di Alcibiade presenta cioè una certa incoerenza, che si manifesta talvolta attraverso comportamenti moralmente riprovevoli, ma è proprio grazie a questa capacità di adattamento che avrebbe ottenuto anche i successi.

La qualificazione di questa capacità di adattamento – che da difetto diventa abilità (μηχανή) – viene resa possibile dall’educazione ricevuta: grazie a quest’ultima, infatti, il fanciullo avrebbe appreso a modellare le proprie passioni al fine di adeguarle alle circostanze<sup>419</sup>. Lo stesso Plutarco, nei *Moralia*, definisce il carattere come la capacità della ragione di controllare gli impulsi irrazionali, allo scopo di adattarsi al contesto (*Mor.* 442a-c)<sup>420</sup>. Per questo motivo Plutarco non sarebbe riuscito a dare un giudizio morale inequivocabile sulla *Vita* di questo personaggio<sup>421</sup>.

<sup>417</sup> Duff (1999a, 204-215) individua infatti come cause del fallimento di Coriolano la mancanza di controllo delle passioni, in particolare della rabbia e del desiderio di onori.

<sup>418</sup> La stessa metafora viene usata a proposito degli adulatori (vd. *infra* n. 429).

<sup>419</sup> Cf. *Them.* 2.7: nei primi anni di vita Temistocle avrebbe tenuto un comportamento volubile ed incostante poiché, privo di educazione e discernimento (ἄνευ λόγου καὶ παιδείας), non era in grado di controllare i propri impulsi naturali; sull’importanza dell’educazione vd. anche *Mor.* 452d, *Arat.* 3.3, 10.5, *Lys.* 2.4, e *Ages.* 5.5. Swain (1990) ha mostrato come, soprattutto nelle vite romane, la nozione di παιδεία sia centrale e la presenza o assenza di educazione greca finisca per condizionare la morale del personaggio in questione.

<sup>420</sup> Gribble (1999, 269) individua nella definizione di questa abilità (di cui segnala i precedenti letterari nell’immagine dell’eroe πολύτροπος) una traccia di ostilità alla versatilità del ritratto che Platone aveva fatto dell’uomo democratico (*Rep.* 516c6-d2, e3-4).

<sup>421</sup> La *Vita di Alcibiade* fa infatti parte di un ristretto gruppo di biografie in cui l’intento morale non è chiaro: se non si può considerare un esempio ammirevole, in alcuni momenti Plutarco lascia trasparire un giudizio positivo sul personaggio, cf. Pelling 1988. Duff (1999b, 53-62) legge queste vite ‘negative’ alla luce della dottrina platonica, ed individua una linea cronologica nella stesura delle biografie proprio sulla base di questa distinzione morale: Plutarco avrebbe prima affrontato quelle che potevano chiaramente godere di un trattamento positivo, ma col tempo si sarebbe accorto dell’esistenza di uomini vissuti in periodi nei quali era più difficile e problematico

## La παιδεία di Alcibiade

La *Vita* plutarchea dedica quindi ampio spazio all'educazione del giovane Alcibiade. Fin dall'inizio della sua 'carriera scolastica', egli avrebbe dato prova della stessa prepotenza mostrata altrove: già nell'*Alcibiade I* il giovane era stato costretto a confessare la propria riluttanza ad ascoltare gli insegnamenti dei maestri, attribuendo implicitamente la responsabilità di questa disobbedienza agli stessi educatori; Plutarco completa il quadro aggiungendo altri aneddoti che da un lato mostrano la prepotenza del giovane nei confronti di questi maestri, dall'altro offrono delle giustificazioni. Alcibiade avrebbe per esempio rifiutato l'insegnamento dell'aulo «ritenendolo una disciplina ignobile e indegna dell'uomo libero» (2.5), cosicché «un po' per scherzo un po' sul serio» sarebbe riuscito non solo a sottrarsi a questo insegnamento, ma addirittura, grazie alla propria influenza tra i coetanei, ad allontanarne anche gli altri, al punto da far escludere questa disciplina dal novero delle arti liberali (2.7). All'origine del rifiuto, il giovane avrebbe addotto come pretesto la deformazione che l'uso di questo strumento provocava all'aspetto del suonatore, avrebbe quindi sminuito la sua bellezza quasi leggendaria (cf. 1.4-6); a questa motivazione, apparentemente superficiale, ne viene aggiunta una seconda ben più rilevante: l'uso di questo strumento, a differenza di altri che venivano suonati con le mani, impediva l'uso della parola, privando il cittadino di ciò che lo rendeva tale, cioè del λόγος; come testimoni e garanti di tale diritto Alcibiade avrebbe invocato addirittura gli antenati discendenti di Atena e Apollo (2.6). Il rifiuto di imparare a suonare l'aulo, ricordato anche da Platone in senso completamente neutro (*Alc.* 106e), nella biografia diventa invece un esempio della capacità di Alcibiade di contrapporsi al *nomos* attraverso il *nomos* stesso: la prepotenza che lo aveva indotto a infrangere la norma (cioè l'educazione tradizionale, di cui faceva parte anche l'insegnamento musicale) trova una giustificazione nell'idea stessa di cittadinanza.

Un altro esempio di come questo atteggiamento arrogante riceva in qualche modo una legittimazione è introdotto poco oltre: Alcibiade avrebbe colpito un maestro di scuola colpevole di non possedere una copia di Omero (7.1-2). Si tratta di un gesto che, se da un lato appare come violento ed immotivato, dall'altro trova giustificazione nel riconoscimento più che legittimo dell'importanza di Omero,

---

l'esercizio della virtù (cf. Jones 1966); le carriere di questi uomini avrebbero dunque richiesto un diverso tipo di approccio, e per questo motivo egli avrebbe provveduto il lettore di materiale più eterogeneo. Lo studioso attribuisce inoltre il fallimento morale di Alcibiade rispetto a Temistocle alla mancanza di educazione del primo (Duff 1999a); ritengo tuttavia che Plutarco insista non poco sull'educazione di Alcibiade, ed il suo fallimento morale sarebbe dunque da imputare non tanto ad una mancanza in tal senso quanto piuttosto ad un suo cattivo utilizzo (vd. *infra* p. 175).

«the central figure in Greek culture and education» (Duff 1999a, 233), e perde in questo senso la propria illegittimità.

Attraverso gli aneddoti relativi alla παιδεία di Alcibiade, Plutarco mette dunque in evidenza le stesse caratteristiche emerse nei testi precedentemente analizzati: ogni sua azione risultava prodotto di prepotenza e dispotismo, ma nonostante questo l'autore non poté evitare di cercare delle motivazioni che rendessero in qualche modo più accettabile il consenso generale di cui godeva.

## Socrate e Alcibiade

L'attenzione di Plutarco per l'educazione del giovane si concentra soprattutto sulla relazione tra costui e Socrate. Fin da subito il biografo riconosce il debito che la fortuna di Alcibiade presso i posteri aveva nei confronti del maestro<sup>422</sup>: come abbiamo visto, infatti, il controverso rapporto tra i due fu oggetto di numerose discussioni in relazione alle accuse mosse contro il filosofo sulla sua responsabilità per le malefatte del suo allievo; tali discussioni furono alla base di una parte dei cosiddetti *logoi sokratikoi* che consentirono il tramandarsi di numerosi dati ed aneddoti sul giovane. Il biografo attinge dunque alla letteratura socratica, ed in particolare ai dialoghi platonici<sup>423</sup>, che giustificavano l'interessamento del filosofo nei confronti del giovane in cui avrebbe ravvisato una certa predisposizione naturale verso la virtù (4.1 ὁ δὲ Σωκράτους ἔρωσ μέγα μαρτύριον ἦν τῆς πρὸς ἀρετὴν εὐφυΐας τοῦ παιδός): egli avrebbe cercato di educarlo e di tenerlo lontano da ciò che poteva corromperne la natura, ottenendo, almeno inizialmente, alcuni risultati. Grazie ai suoi insegnamenti insistenti e talvolta anche umilianti, sarebbe riuscito infatti per un certo periodo a spingere verso la virtù il giovane,

**4.3** ἔπτηξ' ἀλέκτωρ δοῦλος ὡς κλίνας πτερόν.

«Come un gallo sconfitto abbassò le ali e si rannicchiò intimorito»<sup>424</sup>.

Plutarco si colloca dunque a pieno titolo nella tradizione che difendeva la legittimità degli insegnamenti del maestro, al punto da riconoscere una missione quasi divina nel tentativo di quest'ultimo di salvaguardare l'ἀρετή dei giovani

<sup>422</sup> Vd. 1.3 λέγεται δ' οὐ κακῶς ὅτι τῆς Σωκράτους πρὸς αὐτὸν εὐνοίας καὶ φιλ[ανθρωπ]ίας οὐ μικρὰ πρὸς δόξαν ἀπέλαυνεν: ritengo si possa intravedere in queste parole una certa dose di diffidenza nei confronti della quantità del materiale pervenuto, che aumentò a dismisura la fama di questo personaggio, finendo per attribuirgli un'importanza forse spropositata rispetto alla realtà.

<sup>423</sup> Per una panoramica dell'uso di Platone nell'opera di Plutarco, vd. Ferrari 2004.

<sup>424</sup> Phryn. fr. 17 Snell = fr. ad. 408a Kannicht-Snell. Lo stesso verso è citato anche nella *Vita di Pelopida* (29. 11) e nei *Dialoghi sull'amore* (762f).

(4.4). Ma nonostante tutto, Alcibiade, che pure avrebbe ritenuto il maestro l'unico degno di rispetto, sarebbe stato talvolta sviato dalle lusinghe degli amanti (6.1 ἔστι δ' ὅτε καὶ τοῖς κόλαξι πολλὰς ἡδονὰς ὑποβάλλουσιν ἐνδιδοῦς ἑαυτόν) attratti solo dalla sua giovinezza (4.1). In questo contesto dunque Plutarco inserisce gli aneddoti sugli amori corrotti di Alcibiade, nei quali avrebbe dato prova della stessa prepotenza ed intemperanza mostrata altrove. Fin dall'infanzia Alcibiade si sarebbe mostrato particolarmente incline a questo tipo di relazioni 'fuori norma'; già da bambino (παῖς), per esempio, sarebbe fuggito di casa per recarsi da un amante (3)<sup>425</sup>. Anche l'episodio già ricordato della cena a casa di Anito costituisce un ulteriore esempio di tale sregolatezza e del rapporto di prepotenza che avrebbe istaurato con gli amanti (vd. *supra* p. 166). Per un certo periodo fu attratto alternativamente ora dalle lusinghe di questi ultimi ora dagli insegnamenti del filosofo.

La biografia tenta in qualche modo di dare ragione dell'evoluzione narrativa avvenuta all'interno dell'opera platonica: nell'*Alcibiade I* Socrate riusciva ad allontanare il giovane dalla vicinanza pericolosa degli amanti, dichiarando di essere l'unico veramente interessato all'educazione del giovane (131c-d); nel *Simposio*, però, Alcibiade dichiarava di essere fuggito dal maestro e di aver ceduto alle lusinghe del popolo (216a-c). Secondo Plutarco, dunque, la relazione tra i due sarebbe continuata ad intermittenza, e per descrivere l'effetto del maestro sul giovane allievo egli utilizza una efficace similitudine con l'azione del freddo che temprava il ferro reso molle dal fuoco:

**6.5** ὥσπερ οὖν ὁ σίδηρος ἐν τῷ πυρὶ μαλακόμενος αὖθις ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ πυκνοῦται καὶ κύνεισι τοῖς μορίοις εἰς ἑαυτόν, οὕτως ἐκεῖνον ὁ Σωκράτης θρύψεως διάπλεων καὶ χαυνότητος ὁράκις ἀναλάβοι, πιέζων τῷ λόγῳ καὶ συστέλλων ταπεινὸν ἐποίει καὶ ἄτολμον, ἡλίκων ἐνδεής ἐστι καὶ ἀτελής πρὸς ἀρετὴν μαθάνοντα.

«Dunque, come il ferro che, reso molle dal fuoco, di nuovo si indurisce sotto l'azione del freddo, e le sue parti riacquistano la compattezza, così era Alcibiade: tutte le volte che lo trovava pieno di lussuria e di vanità, Socrate lo forgiava, per così dire, con la parola e lo rendeva umile e docile, mostrandogli quali e quante fossero le sue mancanze e imperfezioni rispetto alla virtù».

Si tratta di una metafora già utilizzata da Platone, ma in senso contrario: nelle *Leggi* (666c1 e 671b9) l'Ateniese dimostrava che la consuetudine di bere vino si

---

<sup>425</sup> Plutarco mostra tuttavia scetticismo nei confronti di questo episodio, riportato nelle λουδογίαι di Antifonte (fr. 4 Gernet = Athen. XII 525b).

rivelava utile ai fini dell'educazione poiché rendeva le anime più duttili agli insegnamenti, come il fuoco con il ferro<sup>426</sup>. In questo caso, invece, la similitudine viene utilizzata in un contesto negativo: il fuoco simboleggia le lusinghe degli amanti adulatori<sup>427</sup>, mentre l'azione morale del filosofo, che riporta Alcibiade sulla via della ricerca dell'ἀρετή, è paragonata a quella del freddo che solidifica e temprava il metallo fuso.

Si definiscono quindi due diversi tipi di ἔρωc, efficacemente presentati attraverso una citazione dello stoico Cleante (fr. 614 Arnim):

**6.2** ὁ μὲν οὖν Κλεάνθης ἔλεγε τὸν ἐρώμενον ὑφ' ἑαυτοῦ μὲν ἐκ τῶν ὄτων κρατεῖσθαι, τοῖς δ' ἀντερασταῖς πολλὰς λαβὰς παρέχειν ἀθίκτους ἑαυτῷ, τὴν γαστέρα λέγων καὶ τὰ αἰδοῖα καὶ τὸν λαιμόν.

«Cleante soleva dire che Socrate 'prende' l'amato solo per l'orecchio e lasciava ai suoi rivali molte altre 'prese' di cui lui non si sarebbe mai voluto valere – intendeva riferirsi con ciò al ventre, al sesso e alla gola».

Plutarco articola una distinzione che risente della teoria platonica sull'Eros: da un lato l'amore completamente spirituale tra Alcibiade e Socrate – giustificato dal reciproco riconoscimento di qualità morali positive – che diventa un elemento essenziale nel percorso educativo del giovane cittadino verso l'ἀρετή; dall'altro l'amore fisico nei confronti degli amanti – attratti solo dalle qualità esteriori di Alcibiade, cioè la bellezza e la giovinezza – che spinge il giovane a comportamenti eccessivi e riprovevoli, motivati solo dal desiderio non controllato di ἡδονή e di potere politico<sup>428</sup>. Questa distinzione estremizza e in un certo senso fraintende la lunga riflessione platonica del *Simposio* in cui Socrate aveva definito l'Eros come «tendenza a essere in possesso del bene per sempre» (vd. *supra* pp. 156 ss.), mentre il giovane Alcibiade era stato presentato come modello esemplare del rifiuto di questo amore; egli aveva infatti offerto la propria bellezza fisica in cambio delle attenzioni dell'amante più anziano, adeguandosi a quella che era l'idea tradizionale di amore pederastico, lecito, se consacrato all'educazione morale dei giovani.

Questa rappresentazione plutarchea di Alcibiade si inserisce dunque nel solco di quella tradizione letteraria che scagionava Socrate dalle accuse di aver corrotto il giovane Alcmeonide, enfatizzandone le straordinarie qualità, che, nella

<sup>426</sup> Questa metafora ricorre anche nella *Repubblica* (411a 10), dove l'azione del fuoco sul ferro è paragonata a quella dell'anima resa utile (χρησίμιος) dall'ascolto della musica.

<sup>427</sup> Nei *Moralia* (138f 2) Plutarco associa il fuoco, che ha bisogno di materiale che lo alimenti per non spegnersi, alla passione dei giovani sposi che solo se fondata sul carattere può considerarsi solida e duratura.

<sup>428</sup> Cf. Schmitt 2007a e Wardman 1974, 60.

prima fase della vita, avrebbero ancora potuto essere orientate nella direzione giusta, grazie all'influenza positiva del maestro. Solo l'intervento di agenti esterni avrebbe deviato il giovane dalla ricerca della virtù, e lo avrebbe indotto ad applicare le proprie abilità a fini meno nobili. Tuttavia, a differenza di Platone, secondo il quale sarebbero state le lusinghe del *demos* ad allontanare il giovane dalla ricerca della virtù (vd. Plat. *Alc.* 131e-132a, 135e; *Symp.* 216a2-c1), Plutarco attribuiva la responsabilità dell'insuccesso socratico alle influenze dannose degli adulatori. Il richiamo a questa categoria colloca la rappresentazione di Alcibiade entro i limiti dell'orizzonte morale plutarco: egli condannava la corruzione morale provocata dalle lusinghe degli adulatori contro l'azione benefica della critica costruttiva dell'amico e aveva dedicato addirittura un intero trattato dei *Moralia* (*Quomodo adulator ab amico internoscatur* 48e-74e) all'argomento, affrontando la questione da un punto di vista squisitamente psicologico, mettendo cioè a confronto da un lato l'adulatore che si finge amico, ma attraverso le proprie lodi esagerate finisce per corrompere la propria vittima (55e-56e), dall'altro il vero amico che non teme talvolta di muovere delle critiche, a patto che queste siano costruttive e adeguate (66a-d)<sup>429</sup>.

### Alcibiade demagogo

Il tentativo socratico di spingere Alcibiade verso l'ἀρετή fu, come noto, un fallimento: le adulazioni degli amanti, le lusinghe del *demos*, la sorte, finirono per allontanare il giovane dagli insegnamenti del filosofo (cf. Plat. *Symp.* 216a-c, *Alc. I* 132a-135e). Plutarco non nega che Alcibiade avesse comunque ricevuto una educazione, la quale, tuttavia, privata del sostegno di una solida morale, si sarebbe resa utile per il conseguimento di altri obiettivi, meno nobili. Come abbiamo visto, Alcibiade era infatti dotato di una particolare abilità nell'adeguarsi alle circostanze esterne, sapeva cioè imitare sia i comportamenti moralmente riprovevoli che quelli encomiabili. Tale capacità, risultato dell'esercizio della ragione sulla sua natura incoerente, sarebbe diventata un elemento molto utile alla sua carriera politica, poiché gli avrebbe permesso di adattarsi alle diverse circostanze e di appianare gli scontri (23.5, cf. *Mor.* 442a-c). Tuttavia Plutarco, pur non esprimendo biasimo verso tale abilità, lascia intendere il proprio distacco morale osservando che, nonostante il suo trasformismo, Alcibiade avrebbe mantenuto immutata la propria indole:

---

<sup>429</sup> Nei *Moralia* l'adulatore viene inoltre paragonato al camaleonte, poiché entrambi sono capaci di assumere qualunque 'colore' ma sono sottoposti a delle limitazioni: come il camaleonte non sa diventare bianco, così l'adulatore è capace di imitare solo le azioni turpi ma non quelle pregevoli (53 D 6).

23.6 ἐν γοῦν τῇ Λακεδαιμόνι πρὸς τὰ ἔξωθεν ἦν εἰπεῖν·

"οὐ παῖς Ἀχιλλέως, ἀλλ' ἐκεῖνος αὐτὸς εἶ,"

οἷον ὁ Λυκοῦργος ἐπαίδευσε, τοῖς δ' ἀληθινοῖς ἄν τις ἐπεφώνησεν αὐτοῦ πάθει καὶ πράγμασι

"ἔστιν ἡ πάλαι γυνή".

«Pertanto finché fu a Sparta, chi avesse badato solo alle apparenze, avrebbe potuto dire: “Tu non sei il figlio di Achille, ma Achille in persona”, quasi che lo stesso Licurgo lo avesse educato; chi però avesse conosciuto i suoi veri sentimenti ed il suo comportamento, avrebbe esclamato: “ma questa è pur sempre la stessa donna di prima!”»<sup>430</sup>.

Grazie a questa capacità di adattamento, Alcibiade si sarebbe quindi dimostrato abile nell’ottenere il favore di chi aveva intorno: a Sparta, in Tracia, in Ionia e presso Tissaferne<sup>431</sup> sarebbe sempre riuscito ad attirarsi la benevolenza dei propri ospiti (23-24)<sup>432</sup>. Questa particolare attitudine avrebbe trovato la sua massima espressione soprattutto nel rapporto che il giovane comandante riuscì ad instaurare di volta in volta con il *demos*. A differenza dell’Alcibiade presentato da Platone, vittima in qualche modo delle lusinghe dei propri concittadini (*supra* p. 155), Plutarco, fin dall’ingresso nella vita politica ateniese, pone l’accento attraverso una serie di aneddoti sul rapporto di superiorità che il giovane avrebbe instaurato con gli Ateniesi: il suo primo intervento pubblico sarebbe stato una

---

<sup>430</sup> La prima citazione è tratta da un poeta tragico sconosciuto (fr. ad. 364 Snell; cf. *Mor.* 51c), la seconda dall’*Oreste* di Euripide (129), in cui Elettra così si riferisce ad Elena. La sovrapposizione tra il comportamento di Alcibiade e quello di una donna è presente più volte nel racconto plutarco: il giovane viene accusato di mordere «come una donna» (2.3), di vestire come una donna (16.1) e di essersi adeguato ai costumi «lussuosi ed effeminati» degli abitanti della Ionia (23.5). In particolare, l’episodio quasi leggendario della sua morte presenta forti allusioni all’elemento femminile: poco prima di morire Alcibiade avrebbe avuto un sogno premonitore sugli onori funebri che la sua compagna Timandra avrebbe compiuto per lui, vestendolo con i propri abiti (39.2 cf. 39.7). Attraverso questa ambiguità sessuale Plutarco pone dunque l’accento sul carattere straordinario di Alcibiade: l’elemento femminile è generalmente utilizzato per indicare la negazione dell’identità politica del cittadino – maschio (Schmitt 2007a) – quindi paragonare il comportamento di Alcibiade con quello di una donna, significava porre l’accento proprio sulla posizione irregolare che egli ricopriva all’interno della *polis* a causa dei suoi comportamenti eccessivi ed incostanti.

<sup>431</sup> Secondo Plutarco, alla corte persiana Alcibiade «superò in fasto e splendore la magnificenza persiana» (23.5). In realtà questa notizia fa parte della rappresentazione orientaleggiante che assume talvolta la figura del giovane e che può essere interpretata come una metafora del suo dispotismo, che ricordava il potere assoluto di un satrapo. Di questa descrizione, che risale ad Antistene (fr. 29-33 Declava Caizzi), fanno parte anche il riferimento, da parte dell’autore della *Contro Alcibiade*, alla tenda ‘persiana’ donata ad Alcibiade dagli Efesini ([And.] IV 30, cf. Schmitt 2007b vd. *supra* p. 83) e le accuse di filo-medismo riportate da Ateneo (il quale cita Satiro a proposito dello stesso episodio della tenda persiana, vd. XII 534d e 535d).

<sup>432</sup> Lo stesso Tuciddide aveva narrato il modo in cui Alcibiade era riuscito a farsi accettare presso gli Spartani e da Tissaferne (vd. *supra* p. 44 e 47), ponendo tuttavia l’accento sul significato politico che assumeva il passaggio del giovane comandante da una parte all’altra.

donazione alla città, grazie alla quale si sarebbe accattivato i favori della folla<sup>433</sup>; a seguito delle acclamazioni il generoso donatore avrebbe dimenticato di avere una quaglia sotto il mantello, la quale, nel trambusto generale, fuggì. Gli Ateniesi si sarebbero allora lanciati all'inseguimento dell'animale, poi catturato da Antioco, che in seguito divenne προσφιλέστατος ad Alcibiade<sup>434</sup> (10.1-2). Si tratta di un episodio inedito, che assume un significato importante: la quaglia, dono classico dell'έρρακτης al suo ἐρώμενος<sup>435</sup>, rappresenta il segno della seduzione erotica che Alcibiade avrebbe esercitato sui propri amanti, e che in questo aneddoto si sovrappone alla sua capacità di persuasione politica. Attraverso questo episodio Plutarco, cioè, mette in parallelo il comportamento del *demos* con quello di un amante: la sua reazione all'offerta di Alcibiade viene infatti definita ἡδονή, termine normalmente utilizzato in ben altri contesti; e lo stesso significato erotico assume lo slancio degli Ateniesi dietro alla quaglia: la caccia è metafora del rapporto pederastico tra l'uomo adulto ed il giovane amante<sup>436</sup>.

Nella *Vita* plutarchea il *demos* finisce dunque per diventare nel suo insieme un personaggio, con il quale Alcibiade instaura un rapporto di amore/odio a fasi alterne, e nei confronti del quale avrebbe messo in atto le proprie arti seduttive. Questo *demos* personificato appare inoltre capace di provare emozioni proprie, come lo stesso Alcibiade avrebbe riconosciuto di fronte agli ambasciatori spartani (14.8 ὁ δὲ δῆμος μέγα φρονεῖ καὶ μεγάλων ὀρέγεται). Il racconto del comportamento di Alcibiade in occasione delle trattative con Argo e Sparta nel 420 è debitore nei confronti di Tucidide; al racconto dello storico manca tuttavia questa dimensione psico-sociologica, mentre si dimostra più attento ad evidenziare l'abilità del giovane nel manipolare i propri concittadini e le conseguenze politiche di tali scelte egoistiche (Thuc. V 45, *supra* pp. 14 ss.). Il biografo si cura invece di annotare la capacità di riflessione degli Ateniesi ed il loro rapporto con il giovane Alcmeonide diventa più personale che politico: al momento di nominare gli strateghi per la spedizione in Sicilia, gli Ateniesi, pur convinti dalle parole di Alcibiade, non si sarebbero fidati di mandarlo solo e per questo motivo gli avrebbero affiancato, come compagni al comando, Nicia e Lamaco, dimostrando con questa decisione una consapevolezza ed anche una certa lungimiranza sconosciute al resoconto tucidideo (18.1, cf. Thuc. VI 8). In seguito Plutarco attribuisce al *demos* una capacità di autocritica che lo porta a rimpiangere le proprie azioni: al pentimento per non aver giudicato Alcibiade

<sup>433</sup> Questo episodio inaugura tra l'altro il tema della rinomata generosità del giovane, cf. 16.4.

<sup>434</sup> Si tratta dello stesso Antioco al quale Alcibiade avrebbe affidato il comando della flotta a Nozio, e la cui intraprendenza ed insubordinazione provocò il disastro ateniese e la fuga di Alcibiade (35.6).

<sup>435</sup> Cf. Dover 1978, 92, che cita Ar. Av. 707. Su questo modello di comportamento vd. Sergent 1986, 97-103.

<sup>436</sup> Cf. Sergent 1986, 99 e Schnapp 1997, 76.

prima che partisse per la Sicilia (20.5), segue il rammarico per averlo allontanato da Atene ed il timore che la sua amicizia con Tissaferne potesse danneggiarli (25.2); ancora, al momento del suo rientro trionfante ad Atene, il popolo avrebbe espresso il proprio rimpianto per averlo allontanato (32.3), ed infine, ormai sotto il controllo dei Trenta, avrebbe riposto le uniche speranze in un ritorno del suo 'salvatore' (38.1).

Talvolta alla folla dei cittadini Plutarco sostituisce l'esercito fedele ad Alcibiade, le cui emozioni si regolano in base al comportamento di quest'ultimo. L'esercito infatti sembra quasi instaurare una sorta di rapporto simbiotico con il comandante, di cui avrebbe finito per assumere l'atteggiamento arrogante, per esempio rifiutando, dopo la battaglia di Cizico, di fraternizzare con le truppe sconfitte di Trasillo, finché anche queste non ottennero una vittoria (29.1-3). Questo rapporto quasi empatico tra esercito e comandante si manifesta soprattutto dopo che, rientrato ad Atene, Alcibiade ripristinò la processione via terra ad Eleusi (34.7): il successo ottenuto avrebbe riempito di orgoglio l'esercito che, secondo le parole di Plutarco, avrebbe avuto «l'impressione di essere inattaccabile ed imbattibile finché Alcibiade lo comandava» (34.7). Non bisogna inoltre dimenticare che fu proprio l'assemblea dei marinai a Samo a richiamare Alcibiade in patria (25, cf. Thuc. VIII 97.3); è interessante notare che l'armata in questione è quella formata dai marinai, cioè dalla massa dei cittadini poveri che non poteva permettersi un'armatura da oplita, ma che grazie all'attività imperialistica ateniese aveva acquistato sempre più potere, al punto da affermare, nel 411, la propria legittimità contro il governo di Atene, ritenuto 'incostituzionale' poiché sotto il controllo degli oligarchi (vd. Mossé 1964, *supra* n. 134). Il rapporto che lega questo esercito, legittimo depositario dell'idea stessa di democrazia, al giovane comandante costituisce dunque un aspetto della rappresentazione demagogica di Alcibiade.

Il rapporto privilegiato che Alcibiade riusciva ad instaurare con qualunque interlocutore risulta quindi frutto del carisma, grazie al quale sarebbe riuscito a farsi perdonare ogni eccesso; tuttavia sarebbe stata proprio questa eccessiva popolarità a suscitare nei potenti il sospetto che avesse ambizioni tiranniche (16.2 ἐφοβοῦντο τὴν ὀλιγωρίαν αὐτοῦ καὶ παρανομίαν ὡς τυραννικὰ καὶ ἀλλόκοτα). Già Tucidide aveva espresso timori simili da parte della classe aristocratica di fronte ai comportamenti eccessivi del giovane comandante (Thuc. VI 15.4), tuttavia nel racconto dello storico tali comportamenti non assumono una connotazione demagogica, ma risultano semmai provocati da un atteggiamento egoistico e prepotente<sup>437</sup>. L'orazione dello Pseudo-Andocide aveva invece

---

<sup>437</sup> Anche se accuse molto simili gli sarebbero state mosse da Nicia (Thuc. VI 9.3, 12.2, vd. *supra* p. 21).

denunciato l'atteggiamento populistico del giovane, pronto ad adulare il πλῆθος senza curarsi delle conseguenze ([And.] IV 12). Ma il legame tra tirannide e demagogia all'interno della stessa rappresentazione di Alcibiade si esplicita soprattutto nell'opera platonica: per il filosofo il potere del tiranno si appoggia proprio sul consenso popolare (vd. Plat. *Rep.* 565c οὐκοῦν ἓνα τινὰ ἀεὶ δῆμος εἴωθεν διαφερόντως προίετασθαι ἑαυτοῦ, καὶ τοῦτον τρέφειν τε καὶ αὔξειν μέγαν;), e la rappresentazione di Alcibiade costituisce un momento di riflessione importante nello sviluppo di questa teoria (vd. *supra* p. 158). La mediazione platonica dell'immagine demagogica di Alcibiade appare evidente in un altro passaggio: il momento del rientro dell'esule ad Atene costituisce l'apogeo della carriera del giovane comandante, il quale avrebbe ottenuto, come conferma del proprio prestigio, l'offerta, da parte del popolo stesso, di impadronirsi del potere:

**34.7** τοὺς δὲ φορτικοὺς καὶ πένητας οὕτως ἐδημαγωγῆσεν, ὥστ' ἔρῳν ἔρωτα θαυμαστὸν ὑπ' ἐκείνου τυραννεῖσθαι, καὶ λέγειν ἐνίους καὶ προσιέναι παρακελευομένους, ὅπως τοῦ φθόνου κρείττων γενόμενος καὶ καταβαλὼν ψηφίσματα καὶ νόμους καὶ φλυάρους ἀπολλύντας τὴν πόλιν ὡς ἂν ††† πράξι καὶ χρήσεται τοῖς πράγμασι, μὴ δεδιὼς τοὺς συκοφάντας.

«Inoltre egli conquistò il favore degli umili e dei poveri al punto che questi ardevano addirittura dal desiderio di averlo come tiranno; e taluni glielo dissero e lo esortarono a farsi tale per vincere gli invidiosi e abrogare i decreti e le leggi di quei chiacchieroni che mandavano in rovina la città ††† in modo da poter agire e governare lo Stato senza più dover temere i sicofanti».

Il passaggio dalla demagogia alla tirannide non solo trova conferma, ma viene addirittura attribuito alla volontà stessa del popolo ateniese, come rimedio alla demagogia stessa. Questa notizia è assolutamente inedita rispetto al resoconto tucidideo, che aveva anzi ricordato l'abitudine degli Ateniesi alla libertà e l'insofferenza nei confronti dei regimi autoritari (cf. Thuc. VIII 68.4, vd. *supra* p. 51); essa pare rispecchiare la riflessione platonica che attribuiva al *demos* la decisione di ricorrere ad un tiranno per difendersi dagli oligarchi.

La connotazione demagogica della condotta politica di Alcibiade era stata del resto provata, in modo ancora più esplicito, dalle parole di Plutarco che riferisce come il giovane, appena entrato in politica, «mise subito in ombra» gli altri demagoghi (13.1 τοὺς μὲν ἄλλους εὐθὺς ἐταπείνωσε δημαγωγούς):

L'autore include quindi il giovane in questa categoria politica<sup>438</sup>. Il suo rapporto con gli Ateniesi viene definito in modo ancora più efficace da due citazioni dalle *Rane* di Aristofane<sup>439</sup>:

16.2-3 τοῦ δὲ δήμου τὸ πάθος τὸ πρὸς αὐτὸν οὐ κακῶς  
ἐξηγούμενος ὁ Ἀριστοφάνης ταῦτ' εἶρηκε

ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δέ, βούλεται δ' ἔχειν,

ἔτι δὲ μᾶλλον τῆ ὑπονοίᾳ πιέζων

μάλιστα μὲν λέοντα μὴν πόλει τρέφειν·

ἦν δ' ἐκτρέφῃ τις, τοῖς τρόποις ὑπηρετεῖν.

«Quanto ai sentimenti del popolo verso di lui, bene li ha espressi Aristofane i questi versi: “lo ama, lo detesta, ma lo vuol avere”. E caricando ancor più la dose, usa questa metafora: “Non si alleva certo un leone in città: ma se uno se lo alleva, ai suoi modi conviene che si pieghi”».

Attraverso le parole di Dioniso, si definisce dunque la reazione del *demos* di fronte all'eccezionalità di questo personaggio, che, se da un lato pare indeciso tra ammirazione e odio, dall'altro ne resta comunque affascinato. All'evidente attrazione che riusciva a suscitare nei contemporanei, si contrapponeva il timore che, con i suoi comportamenti, finisse per piegare la città ai suoi modi. Nella ricostruzione plutarchea, dunque, questo rapporto alterno di odio/amore tra Alcibiade ed i concittadini si basa sulla capacità di persuasione del primo nei confronti dei secondi, e la spedizione in Sicilia viene presentata come il principale successo di questa abilità (17.2). Tuttavia, anche dopo il fallimento di questa impresa ed il tradimento di Alcibiade, quest'ultimo non avrebbe perso il proprio *appeal*: al tempo del suo rientro a Samo, egli sarebbe riuscito, grazie alla propria abilità retorica, ad impedire che i soldati attaccassero il Pireo, ottenendo in questo modo l'unico elogio che tutte le fonti condividono in maniera incondizionata:

26.4 ἀλλ' ὅπερ ἦν ἄρχοντι μεγάλῳ προσῆκον, ἀνθίστασθαι  
φερομένοις ὑπ' ὀργῆς, κωλύσας ἐξαμαρτεῖν τότε γοῦν τῆ  
πόλει τὰ πράγματα περιφανῶς ἔσωσεν.

«Come si addice ad un grande capo, seppe resistere ai concittadini trasportati dall'ira e così, impedendo loro di

<sup>438</sup> In modo ancora più esplicito, nei *Moralia* Plutarco definisce Alcibiade il più grande degli adulatori e dei demagoghi (52e5), portando come esempio di questo atteggiamento la sua abilità ad adeguarsi alle circostanze: ad Atene, a Sparta, in Tracia e presso Tissaferne avrebbe infatti saputo adottare i comportamenti del proprio ‘pubblico’.

<sup>439</sup> Le *Rane* vennero rappresentate nel 405 a.C., l'anno successivo al secondo esilio di Alcibiade. Le citazioni sono tratte dai versi 1425 e 1432-3.

commettere un grave errore, in quell'occasione salvò senza dubbio la città».

Lo stesso apprezzamento era stato espresso da Tucidide, il quale si era soffermato soprattutto sulla sua autorità e sulle ragioni politiche del suo intervento (VIII 86.4 *supra* p. 53), mentre Plutarco pone l'accento sull'abilità retorica. Infine, dopo la sconfitta di Nozio, il suo fallimento politico risulta sancito proprio dall'incapacità nel convincere gli strateghi ateniesi a seguire i suoi consigli prima della battaglia di Egospotami (36.6, cf. Xen. *Hell.* II 1.25).

## Eloquenza di Alcibiade

Il successo dell'Alcibiade di Plutarco è dunque reso possibile da un lato dalla sua capacità di adeguarsi alle circostanze, che gli avrebbe permesso di destreggiarsi in qualunque situazione, dall'altro dalla sua straordinaria abilità nell'affascinare il proprio interlocutore<sup>440</sup>. Il giovane avrebbe dimostrato in più di una occasione di avere un'abilità retorica superiore a chiunque altro e proprio su tale eloquenza avrebbe basato il proprio successo politico. Plutarco insiste quindi sulla sua ricercatezza nel parlare e nel trovare le argomentazioni ed i modi che meglio si adattavano al pubblico che aveva di fronte (10.3-4)<sup>441</sup>. Inoltre sottolinea la particolare destrezza di Alcibiade nel convincere non solo la folla nel suo insieme, ma anche ciascun uomo in particolare:

**26.5** ὁ μόνος ἢ μάλιστα μὴ γενέσθαι διεκώλυεν ὁ Ἀλκιβιάδης, οὐ μόνον πείθων καὶ διδάσκων τὸ πλῆθος, ἀλλὰ καὶ καθ' ἕνα τοὺς μὲν ἀντιβόλων, τῶν δ' ἐπιλαμβανόμενος.

---

<sup>440</sup> Questa capacità è anch'essa frutto dell'educazione ricevuta: Pelling (2000) mostra che secondo Plutarco la παιδεία greca aveva come scopo il controllo delle passioni: solo grazie all'auto-disciplina l'oratore poteva raggiungere quella condizione che gli permetteva di comprendere le esigenze dell'interlocutore e di trovare le parole giuste per convincerlo; la retorica richiedeva quindi una certa predisposizione a comprendere il proprio uditorio. D'altra parte questa idea è già presente nel discorso di Nicia di fronte all'assemblea degli Ateniesi, i quali, desiderosi di accrescere il proprio dominio, non avrebbero neanche ascoltato un discorso che cercasse di dissuaderli dall'intraprendere la spedizione, ma avrebbero potuto accettare una riflessione sull'inopportunità militare della spedizione (Thuc. VI 9.3); nel *Gorgia*, inoltre, Socrate definiva la retorica come una forma di adulazione dell'anima (464b-466a e).

<sup>441</sup> Plutarco cita Demostene, che nella *Contro Midia* lo definisce δεινότατον a parlare (10.4, cf. Dem. XXI 145). Nomina inoltre Teofrasto, il quale riferisce l'attenzione di Alcibiade «nel trovare e nell'ideare ciò che fosse più conveniente nelle varie circostanze, sforzandosi non solo di cercare ciò che bisognava dire, ma anche il modo in cui bisognava dirlo, i termini e le espressioni» (10.4 εἰ δὲ Θεοφράστῳ πιστεύομεν, ἀνδρὶ φιληκόῳ καὶ ἱστορικῷ παρ' ὄντινοῦν τῶν φιλοσόφων, εὐρεῖν μὲν ἦν τὰ δέοντα καὶ νοῆσαι πάντων ἰκανώτατος ὁ Ἀλκιβιάδης, ζητῶν δὲ μὴ μόνον ἂ δεῖ λέγειν, ἀλλὰ καὶ ὡς δεῖ τοῖς ὀνόμασι καὶ τοῖς ῥήμασιν = Theophr. fr. 134 W.).

«Alcibiade fu l'unico, o comunque quello che di più si adoperò per impedire che ciò avvenisse, non soltanto persuadendo e ammonendo i suoi in massa, ma anche prendendoli a uno a uno, pregandone alcuni e redarguendone altri».

Alcibiade si sarebbe dunque mostrato in grado di spaziare dalla retorica tradizionale, che si rivolgeva al vasto pubblico con intento politico, al discorso dialettico, destinato invece alla conversazione intima fra due persone (cf. Aristot. *Rhet.* I 2). Non ritengo insensato considerare l'ipotesi che questa precisazione voglia alludere ancora una volta alle differenti versioni del controverso rapporto tra il giovane e Socrate. Secondo le accuse del κατήγορος, infatti, Alcibiade e Crizia si sarebbero avvicinati al maestro solo per apprendere l'arte della parola, di cui poi avrebbero fatto un uso distorto in politica (Xen. *Mem.* I 2.15, 39, 47). Secondo questa tradizione, Socrate avrebbe cioè ricoperto il ruolo di insegnante di retorica, ed a questa versione farebbe riferimento il divieto di insegnare l'arte della parola (λογῶν τέχνη) emanato proprio da Crizia durante il periodo di governo dei Trenta Tiranni (Xen. *Mem.* I 2.29-30)<sup>442</sup>.

Queste accuse si legano al problema più generale sulla effettiva sostanza degli insegnamenti socratici; la questione è tuttora dibattuta<sup>443</sup>, ma si possono considerare sostanzialmente due correnti di pensiero, risalenti all'antichità. Secondo la versione platonica del 'mito socratico', il maestro avrebbe praticato solo la dialettica, poiché solo attraverso questo tipo di dialogo, 'ristretto' a pochi interlocutori scelti, sarebbe stato possibile intraprendere la ricerca verso la verità morale assoluta, spogliata dai pregiudizi e dalle false opinioni, vero oggetto dell'indagine filosofica. Platone articola dunque un contrasto tra questo modo di 'fare filosofia' e quello dei Sofisti, dediti invece alla retorica come strumento di convinzione delle masse<sup>444</sup>. A questa versione Senofonte ne contrappone un'altra, secondo la quale Socrate stesso sembra rifiutare qualunque distinzione tra retorica e dialettica (cf. Xen. *Mem.* III 7.4); d'altra parte l'autore sembra riconoscere un certo valore 'politico' alla dialettica, come dimostra in particolare un episodio: Senofonte riporta un colloquio avvenuto tra Alcibiade, non ancora ventenne, e Pericle, nel quale il giovane, attraverso una serie di domande 'socratiche', avrebbe confutato la legittimità della legge emanata dal popolo ateniese (*Mem.* I 2.40-

---

<sup>442</sup> A queste accuse fa riferimento anche la rappresentazione buffonesca di Socrate nelle *Nuvole* aristofanee: Strepsiade dichiara infatti di voler andare a scuola da Socrate proprio per imparare a parlare (238-9 cf. 112-5, 882-5). Vd. anche Plat. *Apol.* 19b, 23d.

<sup>443</sup> Cf. *supra* p. 128; per una panoramica della questione si veda Dorion 2000, 98-101.

<sup>444</sup> Il contrasto tra la filosofia dei Sofisti e quella di Socrate viene articolato in una contrapposizione tra brachilogia e macrologia, vd. *Prot.* 342e s., ed altrove, cf. Giannantoni 2005 n. 29.

6)<sup>445</sup>. A questa versione, che vede Socrate come un maestro dell'arte di parlare, si ricondurrebbero dunque le testimonianze che enfatizzano l'eloquenza di Alcibiade.

Nella *Vita* si trovano dunque sovrapposte due rappresentazioni antitetiche: da un lato alcuni aneddoti si possono ricondurre alla tradizione, ben nota e risalente a Platone, che sottolineava le qualità innate del giovane, al quale il maestro avrebbe tentato, invano, di mostrare la strada per la ricerca di una virtù filosofica e politica; dall'altro lato altri aneddoti si possono ricondurre ad una corrente contraria – risalente almeno in parte a Senofonte – secondo la quale la colpa del filosofo avrebbe riguardato proprio l'aver insegnato a personaggi di dubbia moralità (come Alcibiade e Crizia) uno strumento pericoloso come la retorica, che poteva costituire un valido supporto nelle mani di un buon politico, ma poteva altresì rovinare una città intera, se messa a disposizione di un individuo senza scrupoli morali che non avesse avuto a cuore il bene dei concittadini. La sovrapposizione tra queste due tradizioni (opposte, ma entrambe prodotte dalle discussioni post-socratiche), a cui si sovrappongono altre tradizioni letterarie, in parte risalenti allo stesso periodo ma in parte successive, spiega dunque il ricorso al concetto di *ανομαλία* da parte del biografo.

### **Alcibiade φιλόδοξος**

La lettura di questa *Vita* fa emergere un ulteriore tema, che ritengo possa essere in qualche modo chiarito se considerato in relazione al rapporto tra Socrate e Alcibiade. A differenza delle testimonianze di età classica, Plutarco pone costantemente l'accento sulla reazione che il giovane avrebbe suscitato di volta in volta nel proprio interlocutore e sui mezzi grazie ai quali sarebbe riuscito a sedurre i propri contemporanei. In questo senso si possono rileggere alcuni episodi nei quali, più che al fatto in sé, l'autore risulta porre l'attenzione sulla reazione che le gesta del giovane provocarono nei contemporanei. In tal senso si spiega l'interesse di Plutarco nel sottolineare lo stupore degli Ateniesi di fronte al rapporto tra Alcibiade e Socrate (4.4) e la loro indignazione per un pugno inferto al suocero Ipponico (8.1); anche l'episodio dei doni che le città della Ionia avrebbero offerto come premio per le sue vittorie olimpiche viene presentato in modo da sottolineare, più che il gesto in sé, l'ammirazione che tali imprese producevano, e che avrebbe aumentato la fama, già incredibile, di quel successo (10-11, cf. *supra* p. 168). Plutarco riconosce inoltre il grande ascendente che Alcibiade sarebbe riuscito ad esercitare su qualunque interlocutore, che dopo una

---

<sup>445</sup> Cf. inoltre Xen. *Mem.* IV 5.12, 6.1, 6.15, in cui l'autore sembra riconoscere un valore politico alla confutazione dialettica di stampo 'socratico'.

giornata passata in sua compagnia finiva per restare affascinato dalla sua personalità (24.5 ταῖς δὲ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ συχολάζειν καὶ συνδιαιτᾶσθαι χάριεν οὐδὲν ἦν ἄτεγκτον ἦθος οὐδὲ φύσις ἀνάλωτος). Grazie ad una serie di doti personali – generosità pubblica, gloria degli antenati, eloquenza e qualità fisiche – ma soprattutto grazie alla fama di cui godeva, sarebbe riuscito così a ridimensionare il biasimo per le pazzie commesse, che finirono per essere giudicate indulgentemente come bravate giovanili (vd. *supra* p. 166)<sup>446</sup>.

Le azioni di Alcibiade paiono quindi determinate dal desiderio di accrescere la propria fama (φιλοδοξία). Fin da giovane egli avrebbe manifestato una certa attenzione verso l'opinione pubblica, come rivela in modo particolare l'episodio dell'amputazione della coda del cane (9, vd. *supra* p. 165). Più che sul gesto in sé, che assume comunque connotati negativi in quanto mostra la prepotenza e il desiderio di primeggiare del giovane, Plutarco pare interessato a sottolineare la reazione dei parenti; anche il sincero riconoscimento da parte di Alcibiade di aver compiuto quel gesto per il semplice desiderio di stupire pare confermare quanto detto sopra. Proprio su tale desiderio di ottenere fama avrebbero fatto presa anche gli amanti, che cercarono di corromperlo prospettandogli potere e fama superiori a quelli di Pericle (6.4). Il desiderio di riconquistare la propria reputazione lo avrebbe spinto inoltre a ripristinare la processione via terra ad Eleusi (34.5) che, dal tempo dell'occupazione di Decelea – di cui lui stesso era ritenuto responsabile (23.2, cf. Thuc. VI 91) – era stata fatta via mare per paura di imboscate.

Tuttavia, Plutarco svela come proprio questo desiderio di fama avrebbe finito per ritorcersi contro di lui; già il tentativo di ostracizzarlo prima della spedizione in Sicilia pare anticipare questo rischio: Plutarco mette in evidenza la funzione dell'ostracismo, attraverso il quale gli Ateniesi «pongono un freno a chi tra i cittadini abbia superato gli altri per fama e potenza, cacciandolo in esilio»<sup>447</sup> (13.6 ἀναπειθεῖς οὖν ὑπ' αὐτοῦ τότε τὸ ὄστρακον ἐπιφέρειν ἔμελλεν, ᾧ κολούοντες ἀεὶ τὸν προὔχοντα δόξῃ καὶ δυνάμει τῶν πολιτῶν ἐλάυνουσι), ed il fatto che Alcibiade fosse stato sottoposto a tale procedura mostrerebbe già l'insofferenza delle istituzioni ateniesi verso la sua eccentricità. Infine, Plutarco rivela che sarebbe stata proprio la δόξα il motivo della definitiva disfatta di Alcibiade: se tutti erano pronti a elogiare le sue vittorie, come manifestazioni

---

<sup>446</sup> Vd. anche *Comp. Cor. Alc.* 3.6. Prova della fama di cui godeva sarebbe anche l'esclusione dell'insegnamento dell'aulo dalle arti liberali: tale sarebbe stata la sua influenza sull'opinione pubblica, che anche gli altri fanciulli avrebbero smesso di suonare questo strumento seguendo il suo esempio (2.5-7, vd. *supra* p. 171). Plutarco mette in evidenza anche il carisma esercitato sui singoli individui, come Tissaferne che ne ammirava la versatilità (24.5 τὸ μὲν γὰρ πολύτροπον καὶ περιττὸν αὐτοῦ τῆς δεινότητος, ... ἐθαύμαζεν ὁ βάρβαρος), o Agide che ne invidiava la fama (24.3).

<sup>447</sup> Cf. Schmitt 2005 che rileva, a proposito di *Them.* 22.2-5, come l'ostracismo testimoni ancora una volta l'assenza di una separazione tra ambito politico e ambito religioso o, nel nostro caso, privato.

della sua audacia ed intelligenza, una sconfitta avrebbe finito per suscitare il sospetto di un inganno, perché nessuno avrebbe creduto ad un suo involontario fallimento (35.3). Per questo motivo, dopo il disastro di Nozio, Alcibiade avrebbe preferito fuggire e non sottoporsi al giudizio degli Ateniesi (36.5).

L'insistenza su questo tema costituisce una innovazione rispetto alle tradizioni letterarie di V e IV secolo analizzate nei capitoli precedenti: esso pare alludere ad un sistema di valutazione delle azioni di un individuo basato esclusivamente sulla sua reputazione. Già Isocrate (XVI 34.9) e Tucidide (VI 16.1) avevano posto l'accento sulla δόξα di Alcibiade ottenuta grazie alle vittorie olimpiche, ma questo elemento costituiva per entrambi un risultato secondario delle sue azioni, determinate principalmente dal desiderio di eccellere. Nella *Vita* il desiderio di ottenere fama diventa invece uno dei motori propulsori delle azioni del protagonista, e proprio intorno a questa caratteristica ruotano anche i suoi rapporti con i concittadini. Tuttavia nei *Moralia* Plutarco definisce la φιλοδοξία come una malattia dell'animo al pari della cupidigia e dell'ambizione (502e7, 532d): l'autore esorta a non estirpare o eliminare tali passioni, ma ad educarle affinché, indirizzate dalla ragione verso obiettivi positivi, potessero costituire un stimolo per il cittadino ad aumentare il proprio valore (vd. *Mor.* 451b-452d, 465f). Ancora una volta, quindi, ricorre il tema della παιδεία, o meglio della sua inadeguatezza: il fallimento di Alcibiade viene attribuito alla corruzione degli adulatori, che avrebbero fatto leva proprio sulla sua φιλοδοξία, distogliendolo dagli insegnamenti del maestro (6). L'insistenza di Plutarco sul tema della δόξα costituisce dunque un valido esempio del suo metodo di lavoro: l'autore attinge ad un tema già presente nella tradizione su Alcibiade di V e IV secolo, ma lo modella in base ad un sistema morale diverso, in cui il tema della παιδεία risulta centrale, e pone sotto una nuova luce la vita di Alcibiade.

## **Conclusioni**

Plutarco attinge, come abbiamo visto, ad una tradizione alquanto eterogenea e modella il materiale a sua disposizione in base alle esigenze morali del progetto generale della sua opera. La presente analisi ha cercato di mettere in luce, ove possibile, i debiti del biografo nei confronti di testi composti in stretta prossimità temporale alla vita del protagonista, che veicolavano valori e significati prodotti all'interno di un determinato contesto storico; tuttavia, spesso è risultato impossibile individuare le origini degli aneddoti citati, ma si è cercato ugualmente di analizzare le forme di pensiero che li avevano prodotti. Plutarco tesse tra di loro i fili di queste diverse tradizioni, finendo per appiattare il loro valore storico. I contorni di queste tradizioni si confondono infatti nell'intreccio, perdendo la

propria specificità e diventando immagini svincolate dal loro contesto culturale, che l'autore rielabora in chiave morale.

Ammettendo dunque, sulla base di Meyerson (1989 66-67), di poter distinguere tra simbolo e segno – nel senso in cui il primo «presenta qualche rapporto intelligibile con l'oggetto, la nozione o l'atto a cui si riferisce», mentre il secondo, convenzionale ed arbitrario, si esaurisce nella sua stessa funzione – e banalizzando quest'ultimo al massimo grado, ritengo si possa individuare, nella *Vita* plutarchea, la trasformazione dell'immagine di Alcibiade che, da simbolo di un determinato modo di fare politica, diventa 'segno', ossia traccia, di un'identità politica ormai scomparsa.

## Conclusioni generali

Fin dalle testimonianze contemporanee è chiaro il fascino esercitato dal personaggio di Alcibiade, che ha poi continuato a godere di larga fortuna in tutta la letteratura antica, stimolando molteplici interpretazioni delle sue imprese: nell'intento di presentarlo come il distruttore o il salvatore di Atene, tale letteratura ha infatti rielaborato la sua immagine creando una serie di aneddoti che si allontanano sempre più dalla realtà storica per sfumare quasi nella leggenda. All'interno di questa varietà di rappresentazioni, il dato comune che emerge dai testi presi in esame è la straordinarietà: Alcibiade appare infatti sempre come un individuo eccezionale, che emerge al di sopra della comunità dei suoi concittadini grazie alle proprie doti naturali e alle proprie azioni.

Il presente lavoro ha cercato, a partire dalle raffigurazioni letterarie che del personaggio furono realizzate da autori a lui più o meno contemporanei, di individuare il sistema di valori di cui esse sono espressione. Le rappresentazioni di Alcibiade diventano infatti un mezzo per esprimere le tensioni e le ambiguità della società ateniese: attraverso il ritratto che i diversi autori realizzano è possibile individuare alcuni elementi del sistema di rappresentazioni che la città produsse di sé in un momento tanto cruciale della propria storia, a cavallo tra il V ed il IV secolo a.C. Tali rappresentazioni finiscono per incarnare i rischi o le speranze delle diverse fazioni politiche: egli diventa simbolo della politica imperialista che nella seconda metà del V secolo aveva reso grande Atene, ma che ne aveva al contempo reso inevitabile la sconfitta; la sua immagine viene quindi evocata come rischio o speranza, da quanti temevano o auspicavano una ripresa dell'attività espansionistica e anti-spartana di Atene. Al tempo stesso, per giustificare la popolarità di cui evidentemente il giovane comandante aveva goduto finché era in vita, e che la sua memoria continuava a suscitare negli Ateniesi, la sua immagine assume connotati demagogici: egli diventa cioè un modello di quella corrente politica, costituita da individui che esercitarono una forte influenza politica sull'Assemblea ateniese, mossi non dalla volontà di essere d'aiuto alla città, ma dall'ambizione e dal desiderio di raggiungere obiettivi personali.

L'elaborazione dell'immagine di Alcibiade non si muove solo in chiave politica: la sconfitta di Atene contro Sparta aveva palesato il fallimento di un intero sistema istituzionale ed ideologico - quello democratico - con il quale la città aveva finito, nel corso del V secolo, per identificarsi completamente; oltre alla sconfitta militare gli Ateniesi dovettero quindi affrontare anche il fallimento di un modello di comportamento, quello del πολίτης, membro della città democratica per eccellenza, che metteva se stesso al servizio del bene comune. La riflessione sull'immagine di Alcibiade si inserisce dunque nel processo di

elaborazione di una nuova identità politica: le diverse rappresentazioni del giovane vengono infatti manipolate in modo da diventare un modello di comportamento, in positivo o in negativo a seconda dei casi. Da un lato il giovane incarna il modello del giovane aristocratico che eccelle grazie a qualità innate, come ricchezza, buona nascita, bellezza e prestanza fisica, alle quali si aggiunge sempre qualcosa che lo rende superiore a chiunque altro, nel bene come nel male: per Tucidide si tratta di uno straordinario desiderio di eccellere; per Andocide e Lisia sono invece i comportamenti *παράνομοι* a porlo sempre al di sopra, e al di fuori, della comunità; per Isocrate, al contrario, la sua incredibile dedizione al bene dei concittadini lo avrebbe reso indispensabile alla salvezza della città; per Platone, infine, l'interessamento di Socrate sarebbe giustificato dal riconoscimento della natura filosofica del giovane Alcmeonide, potenzialmente un 'filosofo', cioè un individuo in grado di raggiungere la vera virtù, se convenientemente educato. Tuttavia proprio l'eccezionalità che nessuna delle testimonianze analizzate pare voler negare (escludendo il tentativo, peraltro mal riuscito, della *Contro Alcibiade per diserzione* di Lisia, che si spiega tuttavia con il contesto giudiziario e denigratorio dell'orazione) avrebbe determinato il sorgere delle accuse di ambire alla tirannide di cui egli fu, fin da subito, oggetto; in questo contesto però la tirannide non indica un vero e proprio regime politico basato sul potere personale di un solo individuo, quanto piuttosto un modello di comportamento prepotente e assolutista, che tende a sopraffare la sovranità esercitata dal *demos*.

Attraverso l'analisi di queste rappresentazioni ho dunque cercato di mettere in luce come esse subiscano dei cambiamenti in risposta ai diversi contesti in cui vengono evocate. Le diverse rappresentazioni di Alcibiade si fanno cioè di volta in volta veicolo di valori particolari, propri dei diversi contesti letterari, storici, culturali, politici e filosofici in cui si sviluppano. Quella che emerge dalle *Storie* tucididee è per esempio un'immagine costruita 'a caldo': si tratta di una rappresentazione connotata in senso fortemente politico, attraverso la quale lo storico mostra i rischi comportati dall'emergere di una nuova classe politica (di cui Alcibiade sarebbe un esponente), formata da individui mossi solo da interesse personale, che succedettero a Pericle e furono – nell'ottica tucididea – i responsabili della sconfitta di Atene e del fallimento del sistema democratico. Tuttavia il giudizio dello storico non pare univoco, poiché il comportamento egoistico del giovane pare in un certo modo giustificato dalla sua stessa eccezionalità. Per questo motivo l'immagine di Alcibiade viene ad un certo punto rivalutata, come risulta evidente dal giudizio che nel cosiddetto testamento di Pericle viene espresso dal narratore nei confronti della spedizione in Sicilia, il cui fallimento viene attribuito al richiamo di colui che l'aveva promossa a causa di

litigi personali: si tratta di un chiaro riferimento al richiamo di Alcibiade a seguito degli scandali religiosi del 415 a.C. (Thuc. II 65.11). Un giudizio positivo è inoltre espresso in modo inequivocabile nella parte finale delle *Storie*, che riporta l'opposizione di Alcibiade al regime oligarchico dei Quattrocento (Thuc. VIII 86.4), anche se lo stato non definitivo dell'ottavo libro rende difficile una valutazione complessiva.

Le tre orazioni analizzate (l'orazione *Contro Alcibiade* dello Pseudo-Andocide, l'orazione *Sulla biga* di Isocrate e l'orazione *Contro Alcibiade per diserzione* di Lisia) rielaborano invece l'immagine di Alcibiade alla vigilia della ripresa delle ostilità di Atene. Mentre la prima nasce fin dall'inizio come testo fittizio, le altre due hanno origine in ambito effettivamente giudiziario, ma vengono successivamente rielaborate in modo da costituire una risposta all'altra. L'uso di argomenti comuni e le rielaborazioni a cui questi testi vengono sottoposti testimoniano l'esistenza di un dibattito che si sviluppa in quegli anni intorno alla memoria di Alcibiade, di cui le nostre tre orazioni sono probabilmente solo un campione. Pur partendo da un contesto realmente giudiziario, e rispondendo pertanto ad esigenze contingenti, l'immagine di Alcibiade viene rimodellata in relazione al dibattito, che si articola intorno ad argomenti più generali: le diverse rappresentazioni del giovane comandante veicolano infatti i rischi e le speranze che la ripresa dell'attività aggressiva di Atene evocava nei contemporanei. Inoltre l'immagine di Alcibiade viene presentata in modo da costituire un modello di comportamento privato e politico, positivo o negativo a seconda del caso. Attraverso tali rappresentazioni, l'immagine letteraria del giovane si allontana sempre più dalla sua effettiva sostanza storica – e viene per questo associato ad eventi a lui estranei, come l'eccidio dei Meli o il governo dei Trenta Tiranni – ma conserva comunque una valenza politica concreta: le riflessioni su Alcibiade veicolano elementi pertinenti al dibattito e alle riflessioni sull'elaborazione di una nuova identità politica.

Un punto di svolta nella tradizione letteraria su Alcibiade è costituito invece dal legame che alcuni testi istituiscono tra lui e Socrate. Le testimonianze coeve alla loro vita sembrano infatti ignorare completamente ogni relazione tra i due: Tucidide e gli oratori non fanno parola del filosofo, e Aristofane, che pure nomina entrambi, non mette mai Alcibiade sulla scena, e soprattutto non lo pone in relazione a Socrate. Solo a partire da un momento posteriore al famoso processo del 399 – momento che potremmo identificare per comodità, ma non necessariamente, con la pubblicazione delle *Accuse* di Policrate, successive al 392 – il rapporto tra i due personaggi diventa centrale nella biografia di entrambi. Gli accusatori di Socrate gli attribuirono infatti la responsabilità delle malefatte compiute dal suo giovane allievo; a queste accuse risposero i discepoli del maestro che tentarono di scagionarlo, dando luogo ad un acceso dibattito di cui

sono testimonianza la quantità di dialoghi post-socratici intitolati *Alcibiade*, fra cui i due appartenenti al *corpus* platonico. L'analisi di una parte delle testimonianze post-socratiche (i *Memorabili* di Senofonte e l'*Alcibiade Maggiore* platonico) ha messo in luce l'esistenza di due principali strategie difensive, antitetiche fra loro, adottate al fine di scagionare il maestro dalle accuse di aver corrotto la gioventù ateniese: da un lato Senofonte si dimostra del tutto severo nei confronti del giovane Alcibiade, il quale, animato fin da subito da un intento malevolo, insieme a Crizia si sarebbe avvicinato al maestro al solo scopo di apprendere l'arte di parlare, e poi utilizzare questa abilità per il conseguimento di interessi personali. Dall'altro lato, Platone difende la buona predisposizione naturale di Alcibiade: il maestro si sarebbe avvicinato al giovane di propria iniziativa, avendo notato le straordinarie qualità naturali di cui il giovane era dotato; nel *corpus* platonico il rapporto fra i due assume dunque un carattere erotico, del tutto sconosciuto a Senofonte. Tuttavia, malgrado gli sforzi del maestro per introdurre il giovane sulla strada della vera virtù, quest'ultimo avrebbe finito per soccombere alle lusinghe del *demos*, che lo avrebbero spinto ad entrare in politica prima di aver completato la propria educazione: Socrate viene così del tutto scagionato dalle accuse di aver corrotto il giovane con i propri insegnamenti, accuse che ricadono invece sul *demos* ateniese. All'interno dell'opera platonica *Alcibiade* diventa dunque un'immagine del tutto simbolica, ed in tal veste compare nel *Simposio*: vi compare quale modello esemplare del giovane ben dotato, ma incapace di cogliere fino in fondo il senso e le finalità del discorso di Socrate. Attraverso la riflessione platonica su questo personaggio è inoltre possibile intravedere alcuni elementi che contribuiranno all'elaborazione della teoria presentata nella *Repubblica*, in cui vengono descritti i pericoli incontrati dalla natura filosofica, qualora sia allontanata dalla ricerca della vera virtù dagli adulatori e dai sofisti: invece di giovare alla salvezza della città, essa finisce infatti per diventare il suo peggior pericolo, poiché, corrotta da un eccesso di libertà, si abbandona ai comportamenti più depravati.

La centralità che tali riflessioni post-socratiche assumono nelle rappresentazioni di entrambi questi personaggi appare evidente nell'uso che ne viene fatto da Plutarco: il biografo attinge infatti a testimonianze a noi in parte sconosciute, ma di cui è possibile talvolta risalire all'archetipo. Alcune delle tematiche prese in esame affondano le radici nelle tradizioni letterarie sviluppatesi nel corso del V e del IV secolo a.C; in particolare è possibile intuire l'importanza della 'questione socratica', all'interno della presentazione biografica di Alcibiade, grazie all'importanza che Plutarco attribuisce al tema della παιδεία: il protagonista della *Vita* viene presentato come un giovane ben dotato, allontanato dagli insegnamenti socratici a causa degli adulatori, che lo avrebbero introdotto

### *Conclusioni generali*

troppo presto nella vita politica, prospettandogli fama e gloria. Il giovane Alcibiade non sarebbe dunque riuscito a completare la propria formazione morale, avrebbe comunque messo a profitto gli insegnamenti pratici impartiti dal maestro, per il conseguimento di obiettivi personali; tuttavia, rimasto privo di una solida educazione, avrebbe finito per restare preda delle proprie intemperanze, prive di un opportuno controllo. Tali temi – che risentono delle riflessioni analizzate, e soprattutto di quelle platoniche – vengono decontestualizzati e inseriti nel disegno morale delle biografie: per questo le imprese politiche vengono lette in chiave moraleggiante.

Attraverso le rielaborazioni dell'immagine di Alcibiade è possibile quindi ripercorrere alcune delle tappe proprie di un processo sviluppatosi a seguito della crisi del sistema ideologico che aveva retto Atene nella seconda metà del V secolo e che aveva fatto della *polis* democratica il punto di riferimento per ogni cosa. Nel corso del IV secolo si va infatti affermando sempre più un sistema di valori in cui la *polis* cessa di essere il baricentro delle preoccupazioni dell'individuo: si fa avanti invece un'ideologia nuova, per la quale i cittadini sono portati a disinteressarsi delle faccende della *polis*, che appare sempre più distante dalle vere esigenze. Si tratta di un processo lungo e complesso, tuttavia le riflessioni politiche e filosofiche a cui viene sottoposta l'immagine di Alcibiade oggettivano almeno in parte alcuni dei temi dibattuti: le rappresentazioni del giovane si allontanano dalla realtà politica per assumere connotati sempre più astratti ed assolvere esigenze filosofiche.



## Indice dei nomi antichi e dei luoghi

### A

Agatarco; 72; 77; 79; 164  
Agide; 45; 138; 182  
Alcmeonidi; 5; 42; 88; 100; 105; 118  
Aliarto; 88; 90; 92; 93; 110  
Anassagora; 122; 123  
Andocide; 6; 32; 33; 34; 35; 36; 37;  
38; 41; 59; 61; 62; 63; 66; 67; 68;  
69; 87; 91; 94; 99; 104; 105; 107;  
142; 164; 167; 176; 186; 187; 195;  
197; 198; 204; 207; 209  
Anito; 61; 119; 124; 127; 128; 130;  
132; 164; 171  
Antifonte; 49; 52; 102; 104; 171  
Antistene; 70; 117; 140; 174  
Argo; 12; 13; 41; 43; 55; 73; 87;  
102; 107; 175  
Aristofane; 7; 29; 33; 37; 41; 56; 70;  
72; 84; 99; 118; 122; 123; 126;  
127; 131; 153; 178; 187; 197; 200;  
203; 223  
Aristotele; 18; 22; 48; 49; 52; 53; 84;  
85; 104; 125  
Armodio e Aristogitone; 39  
Arpocrazione; 68; 93; 137  
Assioco; 11; 70; 117  
Ateneo; 45; 63; 64; 70; 75; 82; 88;  
103; 108; 125; 128; 137; 163; 174

### B

Beozia; 13; 40; 80  
Busiride; 104; 129; 130; 131; 133;  
195; 197; 212

### C

Callia; 76; 81; 148

Callicle; 117; 132; 133; 148  
Cimone; 34; 37; 117; 148  
Cinquemila; 48; 49; 51; 52; 53; 54;  
55; 206  
Cleone; 23; 31; 63; 64; 72; 83  
Clinia; 25; 148; 166  
Clistene; 42; 101; 125  
Conone; 129  
Coriolano; 167; 168; 198; 217; 219  
Crizia; 5; 107; 108; 117; 123; 124;  
126; 127; 128; 130; 131; 134; 139;  
180; 181; 188

### D

Decelea; 44; 88; 95; 97; 107; 182  
Demostene; 33; 67; 74; 77; 78; 84;  
91; 121; 179  
Diodoro Siculo; 73; 87; 91; 107  
Diogene Laerzio; 70; 120; 121; 122;  
129; 137; 195; 197; 198

### E

Egeo; 6; 45; 97; 98; 107  
Egospotami; 5; 108; 109; 179  
Elio Aristide; 117  
Erme; 32; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 90;  
107  
Erodoto; 27; 29; 33; 39; 139; 146  
Eschine; 33; 34; 70; 91; 92; 111;  
117; 123; 130; 140; 197; 209  
Euripide; 20; 29; 35; 138; 166; 174

### F

Farnabazo; 45; 108  
Feace; 63; 64; 65; 70; 72  
Fedone; 117; 122  
Frinico; 46; 47; 49; 51; 52; 55

## **I**

Iperbolo; 38; 49; 63; 64; 65; 83; 84;  
200  
Ipparco; 28; 37; 39; 40; 137; 198;  
203  
Ipparete; 67; 76; 105  
Ippia; 39  
Ipponico; 67; 68; 76; 105; 181

## **L**

Leogora; 36; 38  
Libanio; 129; 131; 132  
Lisandro; 5; 90; 108

## **M**

Mantineia; 64; 102  
Massimo di Tiro; 117  
Megacle; 42; 68; 101  
Meleto; 119; 120; 124; 127  
Melo; 32; 60; 63; 64; 66; 70; 71; 72;  
73; 80; 122; 164; 187; 202; 203;  
207  
Metroo; 120; 121  
Misteri Eleusini; 32; 34; 36; 37; 38;  
55; 70; 90; 107; 176; 182; 219  
Mitilene; 60; 71  
Munichia; 48

## **N**

Naupatto; 13  
Nicia; 13; 14; 15; 18; 19; 20; 21; 22;  
23; 24; 25; 26; 29; 30; 31; 32; 35;  
37; 38; 56; 63; 64; 65; 71; 73; 80;  
175; 176; 179; 202; 217  
Nozio; 6; 90; 95; 103; 108; 109; 175;  
179; 183

## **O**

Olimpiadi; 15; 20; 29; 80; 81; 82; 87;  
166

## **P**

Pausania; 49; 91; 155; 165  
Pericle; 9; 11; 21; 23; 25; 26; 27; 29;  
30; 31; 32; 42; 45; 53; 55; 56; 60;  
81; 83; 85; 101; 105; 106; 117;  
126; 138; 143; 147; 148; 149; 154;  
180; 182; 186; 200; 205; 212  
Pindaro; 132  
Pireo; 5; 48; 61; 95; 96; 178  
Pisandro; 47; 48; 52; 108  
Pisistratidi; 37; 101  
Pisistrato; 101  
Policrate; 104; 124; 128; 129; 130;  
131; 132; 133; 134; 141; 154; 187  
Potidea; 12; 73; 105; 107; 138

## **Q**

Quattrocento; 6; 48; 49; 51; 52; 53;  
55; 102

## **S**

Samo; 11; 45; 46; 47; 48; 49; 51; 53;  
55; 64; 93; 176; 178; 221  
Senofonte; 7; 21; 45; 73; 76; 80; 82;  
90; 91; 95; 98; 103; 107; 108; 118;  
120; 121; 123; 124; 125; 126; 127;  
130; 131; 133; 134; 137; 139; 140;  
146; 154; 179; 180; 181; 188; 195;  
197; 198  
Sicilia; 6; 10; 11; 14; 15; 24; 25; 28;  
30; 42; 43; 44; 45; 48; 55; 56; 63;  
65; 67; 70; 71; 73; 87; 98; 102;  
106; 119; 141; 144; 175; 178; 182;  
199; 201  
Socrate; 7; 61; 70; 105; 107; 117;  
118; 119; 120; 121; 122; 123; 124;  
125; 126; 127; 128; 129; 130; 131;  
132; 133; 134; 135; 138; 139; 140;  
141; 142; 144; 146; 147; 148; 149;  
150; 151; 152; 153; 154; 155; 156;

*Indice dei nomi antichi e dei luoghi*

- 162; 170; 171; 172; 173; 179; 180;  
181; 187; 188; 198; 199; 203; 204;  
205; 209; 212; 214; 218; 219
- Sofocle; 29
- Solone; 49; 104; 125
- Sparta; 5; 13; 14; 15; 26; 39; 40; 42;  
44; 45; 49; 51; 53; 62; 67; 71; 73;  
90; 91; 95; 98; 101; 102; 107; 108;  
128; 139; 141; 146; 161; 174; 175;  
178; 185; 211; 224
- T**
- Taurea; 67; 72; 78; 79; 164
- Temistocle; 83; 101; 117; 148; 167;  
168; 169
- Teramene; 49; 51; 52; 84; 107; 108;  
128; 200
- Timandra; 76; 174
- Tisia/Diomedea; 68; 81; 87; 167
- Tissaferne; 6; 11; 45; 46; 47; 50; 55;  
97; 98; 103; 108; 174; 176; 178;  
182
- Tracia; 11; 90; 95; 108; 109; 174;  
178
- Trasibulo; 50; 61; 90; 93; 103; 128;  
221
- Trasillo; 50; 53; 176
- Trenta Tiranni; 5; 85; 87; 90; 95; 97;  
103; 107; 108; 109; 112; 113; 123;  
128; 131; 176; 180; 187



## Indice dei passi citati

(con traduzione)

<p>[Andocide]</p> <p><i>Contro Alcibiade</i> 10 76</p> <p style="padding-left: 2.5em;">12 86</p> <p style="padding-left: 2.5em;">13 87</p> <p style="padding-left: 2.5em;">20 80</p> <p style="padding-left: 2.5em;">21 81</p> <p style="padding-left: 2.5em;">27 85</p> <p style="padding-left: 2.5em;">34 70</p> <p>Diogene Laerzio</p> <p><i>Vite dei filosofi</i> II 39 131</p> <p style="padding-left: 2.5em;">II 40 122</p> <p>Isocrate</p> <p><i>Sulla biga</i> 10-11 99</p> <p style="padding-left: 2.5em;">12-13 97</p> <p style="padding-left: 2.5em;">28 151</p> <p><i>Busiride</i> 5 131</p> <p>Lisia</p> <p><i>Contro Alcibiade</i></p> <p><i>per diserzione</i> 7 93</p> <p style="padding-left: 2.5em;">11 113</p> <p style="padding-left: 2.5em;">18 114</p> <p style="padding-left: 2.5em;">30 99</p> <p style="padding-left: 2.5em;">32-3 98</p> <p style="padding-left: 2.5em;">35-37 100</p> <p style="padding-left: 2.5em;">38 111</p> <p style="padding-left: 2.5em;">39 70</p> <p style="padding-left: 2.5em;">43-44 102</p> <p>Platone</p> <p><i>Apologia</i> 24b 122</p> <p><i>Alcibiade</i> 105a-e 145</p> <p style="padding-left: 2.5em;">121e 151</p> <p style="padding-left: 2.5em;">122b 151</p> <p style="padding-left: 2.5em;">124d 153</p>	<p style="text-align: right;">135e 153</p> <p><i>Repubblica</i> 495b 147</p> <p>Plutarco</p> <p><i>Vita di Alcibiade</i> 2.1 165</p> <p style="padding-left: 2.5em;">4.3 172</p> <p style="padding-left: 2.5em;">6.2 174</p> <p style="padding-left: 2.5em;">6.5 173</p> <p style="padding-left: 2.5em;">10.3-4 167</p> <p style="padding-left: 2.5em;">11.3 168</p> <p style="padding-left: 2.5em;">12.2 169</p> <p style="padding-left: 2.5em;">16.2-3 180</p> <p style="padding-left: 2.5em;">23.6 176</p> <p style="padding-left: 2.5em;">26.5 180</p> <p style="padding-left: 2.5em;">26.5 181</p> <p style="padding-left: 2.5em;">34.7 179</p> <p>Senofonte</p> <p><i>Apologia</i> 10 122</p> <p><i>Memorabili</i> I 2.12 126</p> <p>Tucidide:</p> <p style="padding-left: 2.5em;">I 22 18</p> <p style="padding-left: 2.5em;">II 43.1 29</p> <p style="padding-left: 2.5em;">II 65.9 29</p> <p style="padding-left: 2.5em;">V 43.2 14</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 9.2 26</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 15.4 21</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 17.1 23</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 18.7 25</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 27.1 34</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 28.2 38</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VI 92.3-4 46</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VIII 68.4 51</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VIII 82.3 52</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VIII 86.4 53</p> <p style="padding-left: 2.5em;">VIII 97.2 54</p>
---	--



## Bibliografia delle fonti

### *Edizioni adottate:*

- Andocide                    Dalmeyda G. (testo e trad.) *Andocide. Discours*, Paris 1966.
- Aristofane                    Wilson N.G. *Aristophanis Fabulae*, I, Oxford 2007.
- Diogene Laerzio            Marcovich M. *Diogenes Laertius. Vitae Philosophorum*, I, Lipsia 1999.
- Eschine                      Dilts M.R. *Aeschines. Orationes*, Lipsia 1997.
- Isocrate                      Mathieu G., Bremond E. (testo e trad.) *Isocrate. Discours. Vol. I. Contre Euthynous, Contre Callimakhos, Contre Lokhites, Sur l'attelage. Trapezitique, Eginetique, A Demonicos, Contre les sophistes, Helene, Busiris*, Paris 1967.
- Lisia                          Carey C. *Lysiae. Orationes cum Fragmentis*, Oxford 2007.
- Platone                        Burnet J. *Platonis opera*, Oxford 1900-1907.
- Plutarco                      Ziegler K. *Plutarchus. Vitae parallelae*, vol. I.1, Leipzig 1957.
- Presocratici                Diels H., Kranz W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*,
- Senofonte                    Marchant E.C. Todd O.J. *Xenophontis. Opera Ominia. Vol. VI Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*, Cambridge-London 1923.
- Dorion L.-A. (trad.) Bandini M. (ed.) *Xénophon. Mémoires I*, Paris 2000.
- Tucidide                      Alberti G. B. *Thucydidis Historiae*, Roma Vol. 1 (Books 1-2) 1972. Vol. 2 (Books 3-5) 1992. Vol. 3 (Books 6-8) 2000.

*Bibliografia delle fonti*

*Traduzione utilizzate:*

- Andocide            Cobetto Ghiggia P. (intr. trad. com.), Castaldi S. (pref. note),  
*Andocide. Contro Alcibiade*, Pisa 1995.
- Diogene Laerzio    Gigante M. *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Bari 1962.
- Isocrate            Marzi M. *Opere di Isocrate I e II*, Torino 1991.
- Lisia                Medda E. (introd. trad. note) *Lisia. Orazioni I-XV*, Milano  
1991.
- Platone             Carlini A. *Alcibiade; Alcibiade secondo; Ipparco; Rivali*,  
Torino, 1964.
- Reale G. *Platone. Simposio*, Milano 2001.
- Sassi M.M. *Platone. Apologia di Socrate, Critone*, Milano  
1993.
- Radice R. *Repubblica* in Reale G. (ed.) *Platone. Tutti gli  
scritti*, Milano 2002.
- Plutarco            Cesa M. (intr. e note a Coriolano), Prandi L. (intr. e note a  
Alcibiade) *Plutarco. Vite parallele: Coriolano. Alcibiade*,  
Milano 1992.
- Senofonte           Santoni A. (introd. trad. note), Labriola A. *Senofonte.  
Memorabili*, Milano 1994.
- Laurenti R. *Apologia di Socrate*, in Giannantoni G. (ed.)  
*Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai  
Padri cristiani*, Roma-Bari 1986.
- Tucidide            Ferrari F. (trad.) Daverio Rocchi G. (bibliogr. e note) *Tucidide.  
La guerra del Peloponneso*, Milano 1985.

## Bibliografia

Indicazioni bibliografiche per le opere espressamente citate.

I criteri di citazione per le riviste seguono le indicazioni dell'*Année Philologique*.

- Accame 1966      Accame S., *L'imperialismo ateniese all'inizio del secolo 4. a. C. e la crisi della polis*, Napoli 1966.
- Adam 1963      Adam J. (testo, note, comm., app.), *The Republic of Plato*, Cambridge 1963.
- Alberti 1972-2000      Alberti I.B. *Thucydidis Historiae*, Romae Vol. 1 (libri 1-2) 1972, Vol. 2 (libri 3-5) 1992, Vol. 3 (libri 6-8) 2000.
- Allen 1951      Allen R., *The Mutilation of the Hermes. A Study in Athenian Politics*, Cincinnati 1951.
- Ampolo 1981      Ampolo C., *La politica in Grecia*, Roma-Bari 1981.
- Andrewes 1959      Andrewes A., *Thucydides on the causes of war*, «CQ» IX (1959) 223-239.
- Apelt 1912      Apelt O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig 1912.
- Asheri 1997      Asheri D., *Lotte per l'egemonia e l'indipendenza* in Settis S. (ed.) *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 2.II. Una storia greca. Definizione*, Torino 1997, 162-189.
- Aurenche 1974      Aurenche O., *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.C.*, Paris 1974.
- Avezzù 1993      Avezzù E., *Platone. Apologia di Socrate*, Venezia 1993
- Balestrazzi 1992      Balestrazzi M., *Note sulla figura di Alcibiade: il suo ambiente e la spedizione in Sicilia*, in Cataldi S. (ed.), *Πλοῦς ἐς Συκελίαν: ricerche sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia*, Alessandria 1992, 21-35.

## Bibliografia

- Banfi 2003      Banfi A., *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, Bologna 2003.
- Barbieri 1956      Barbieri G., *Alcibiade e le strategie dal 411 al 408*, in *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni, Vol. 1, Studi di storia e antichità greche e romane*, Milano 1956, 51-68.
- Barigazzi 1966      Barigazzi A. (introd., testo, comm.), *Favorino di Arelate. Opere* Firenze 1966.
- Bauer 1804      Bauer C.L (ed.), *Thucydidis De bello Peloponnesiaco II*, Leipzig 1804.
- Bearzot 1997a      Bearzot C., *Perdonare il traditore? La tematica amnistiale nel dibattito sul richiamo di Alcibiade*, in Sordi M. (ed.), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico (CISA 23)* Milano 1997.
- Bearzot 1997b      Bearzot C., *Lisia e la tradizione su Teramene. Commento storico alle orazioni XII e XIII del Corpus lysiacum*, Milano 1997.
- Beloch 1884      Beloch J., *Die attische Politik seit Perikles*, Leipzig 1884.
- Beloch 1916      Beloch J., *Griechische Geschichte II 2*, Strassburg 1916.
- Bengtson 1985      Bengtson H., *Storia Greca I. La Grecia arcaica e classica*, Bologna 1985 (ed. ted. München 1965).
- Bertazzoli 2001      Bertazzoli M., *Tribunali militari in Atene?*, «Aevum» LVII (2001) 57-70.
- Bianchetti 1979      Bianchetti S., *L'ostracismo di Iperbolo e la seconda redazione delle Nuvole di Aristofane*, «SIFC» LI (1979) 221-248.

## Bibliografia

- Bianco 1992 Bianco E., *La composizione delle Storie di Tuciddide e il problema dei libri siciliani: uno status quaestionis*, in Cataldi S. (ed.), Πλοῦς ἐς Σικελίαν: *ricerche sulla seconda spedizione ateniese in Sicilia*, Alessandria 1992, 7-19.
- Bianco 1993 Bianco E., *L'attualità di Alcibiade nel dibattito politico ateniese all'inizio del IV secolo a.C.*, «RSA» XXII-XXIII (1992-1993) 7-23.
- Bianco 1994 Bianco E., *Atene "come il sole". L'imperialismo ateniese del V secolo a.C. nella storia e oratoria politica attica*, Torino 1994.
- Bicknell 1975 Bicknell P.J., *Was Megakles Hippokratous Alopekethen ostracized twice?*, «AC» XLIV (1975) 172-175.
- Bizos 1989 Bizos M., Gernet L. (testo, trad.), *Lysias. Discours*, Paris 1989<sup>3</sup> (1924<sup>1</sup>).
- Blass 1892 Blass F., *Die attische Beredsamkeit. Zweite Abteilung: Isokrates und Isaïos*, Leipzig 1892<sup>2</sup> (1874<sup>1</sup>).
- Bloedow 1973 Bloedow E.F., *Alcibiades Re-Examined*, Wiesbaden 1973.
- Bloomfield 1829 Bloomfield S.T. (trad.), *The History of Thucydides vol. III*, London 1829.
- Bloomfield 1842-1843 Bloomfield S.T. (testo), *The History of the Peloponnesian War, by Thucydides*, London 1842-1843.
- Bodin-De Romilly 1970 De Romilly J., Bodin L., *Thucydide. La Guerre du Péloponnès, livres VI et VII*, Paris 1970<sup>3</sup> (1955<sup>1</sup>).
- Bowra 1964 Bowra C.M., *Pindar*, Oxford 1964.
- Briant 1988 Briant P., *Le nomadisme du Grand Roi*, «IA» XXIII (1988) 253-273.

## Bibliografia

- Briant 1996            Briant P., *Histoire de l'Empire perse: de Cyrus à Alexandre*, Paris 1996.
- Brickhouse-Smith 1988        Brickhouse T., Smith N.D., *Socrates' evil associates and the motivation for his trial and condemnation*, in Cleary J.J. (ed.), *Proceedings of the Boston area Colloquium in ancient philosophy, III*, Lanham-New York-London 1988, 45-71.
- Brickhouse-Smith 1989        Brickhouse T., Smith N.D., *Socrates on Trial*, Oxford 1989.
- Brickhouse-Smith 2002        Brickhouse T., Smith N.D., *The Trial and Execution of Socrates*, New York-Oxford 2002.
- Bruce 1963            Bruce I.A.F., *Athenian foreign policy in 396-395 B.C.*, «CJ» LVIII (1963) 289-295.
- Bruns 1896            Bruns I., *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlin 1896.
- Brunt 1952            Brunt P.A., *Thucydides and Alcibiades*, «REG» LXV (1952) 59-96.
- Buck 1998            Buck R. J., *Thrasybulus and the Athenian Democracy: the Life of an Athenian Statesman*, Stuttgart 1998.
- Burnet 1924            Burnet J., *Plato. Euthyphro; Apology of Socrates; and Crito*, Oxford 1924 (ristampa 1991 da cui si cita).
- Cagnazzi 1983        Cagnazzi S., *La spedizione ateniese contro Melo del 416 a. C. Realtà e propaganda*, Bari 1983.
- Caiani 1972            Caiani G., *Nicia e Alcibiade. Il dibattito sull'ὄρχή*, «SIFC» XLIV (1972) 145-83.
- Calame 1996            Calame C., *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris 1996.
- Calhoun 1913            Calhoun G.M., *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin 1913.

## Bibliografia

- Camp 1986      Camp. J.M., *The Athenian Agora. Excavation in the Hearth of Classical Athens*, London 1986.
- Canfora 1972      Canfora L., *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari 1972.
- Canfora 1977      Canfora L., *Storia antica del testo di Tucidide*, «QS» III 6 (1977) 3-39.
- Canfora 1992      Canfora L., *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Roma-Bari 1992.
- Carcopino 1935      Carcopino J., *L'ostracisme Athénien*, Paris 1935.
- Carey 1989      Carey Christopher (testo, comm.), *Lysias. Selected Speeches*, Cambridge 1989.
- Carlini 1962-1963      Carlini A., *Studi sul testo della quarta tetralogia platonica*, «SIFC» XXXIV (1962-1963) 169-189.
- Carlini 1964      Carlini A., *Alcibiade; Alcibiade secondo; Ipparco; Rivali*, Torino, 1964.
- Casanova 2005      Casanova A. (ed.), *Plutarco e l'età ellenistica: atti del convegno internazionale di studi: Firenze, 23-24 settembre 2004*, Firenze 2005.
- Chiappelli 1886      Chiappelli A., *Il Naturalismo di Socrate e le prime Nubi di Aristofane*, «RAL» (1886) 284-302.
- Chroust 1945      Chroust A.H., *Socrates: a source problem*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 19 (1945) 48-72.
- Chroust 1955      Chroust A. H., *Xenophon, Polycrates and the "indictment of Socrates"*, «C&M» XVI (1955) 1-77.
- Chroust 1957      Chroust A. H., *Socrates. Man and myth. The Two Socratic Apologies of Xenophon*, London 1957.

Bibliografia

- Clark 1955            Clark P. M., *The Greater Alcibiades*, «CQ» XLIX (1955) 231-240.
- Cloché 1915            Cloché P., *La restauration démocratique   Athènes*, Paris 1915.
- Cloché 1941            Cloché P., *Notes sur la politiques athénienne au début du IV<sup>e</sup> siècle et pendant la guerre du Péloponnèse*, «REA» XLI (1941) 16-32.
- Cobet 1840            Cobet C.G., *Observationes criticae in Platonis comici reliquias*, Amstelodami 1840.
- Cobet 1858            Cobet C.G., *Novae lectiones, quibus continentur observationes criticae in scriptores Graecos*, Leiden, 1858.
- Cobetto Ghiggia 1995    Cobetto Ghiggia P. (intr., trad. e comm.), Castaldi S. (pref. e note), *Andocide. Contro Alcibiade*, Pisa 1995.
- Connor 1971            Connor W. R., *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton 1971.
- Croiset 1920            Croiset M. (ed. trad.), *Platon. Hippias mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron et Criton*, Paris 1920 (ristampa 1970 da cui cito).
- Croiset 1923            Croiset M. (testo e trad.), Bodin L., *Platon. Gorgias. M non*, Paris 1923 (ristampa 1972 da cui cito).
- Crosara 1857            Corsara G. (trad.), *Le orazioni di Andocide e di Licurgo*, Torino 1857.
- Cwiklinsky 1897        Cwiklinsky L., * ber die Entstehungsweise des zweiten Theiles des thukydidischen Geschichtswerk*, «Hermes» XII (1877) 23-87.
- Dalmeyda 1930        Dalmeyda G. (testo e trad.), *Andocide. Discours*, Paris 1930 (ristampa 1966 da cui cito).

## Bibliografia

- Danzing 2003 Danzing G., *Apologizing for Socrate: Plato and Xenophon on Socrates' behavior in court*, «TAPhA» (2003) 281-321.
- Davies 1971 Davies J.K., *Athenian Propertied Families (600-300 B.C.)*, Oxford 1971.
- De Romilly 1947 De Romilly J., *Thucydide et l'impérialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre*, Paris 1947.
- De Romilly 1976 De Romilly J., *Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux. Politique et médecine*, «WS» X (1976) 93-105.
- De Romilly 1995 De Romilly J., *Alcibiade, ou les dangers de l'ambition*, Paris 1995.
- De Sanctis 1912 De Sanctis G., *ATTHIS Storia della Repubblica ateniese dalle origini all'età di Pericle*, Torino 1912.
- De Sanctis 1939 De Sanctis G., *Storia dei Greci*, II, Firenze 1939.
- De Strycker 1942 De Strycker E., *Platonica I: L'authenticité du Premier Alcibiade*, «LEC» VI (1942) 116-151.
- Delebecque 1957 Delebecque E., *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957.
- Delebecque 1965 Delebecque E., *Thucydide et Alcibiade*, Paris 1965.
- DELG Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1999 (1968-80<sup>1</sup>).
- Denniston 1950 Denniston J.D., *The Greek Particles*, Oxford 1950 (ristampa 1996 da cui si cita).
- Denyer 2001 Denyer N. (intr. note), *Plato. Alcibiades*, Cambridge 2001.
- Dittmar 1912 Dittmar H., *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker. Untersuchungen und Fragmente*, Berlin 1912.

## Bibliografia

- Dixsaut 1995      Dixsaut M., *Naturel philosophe. Essai sur le dialogue de Platon*, Paris 1995.
- Dodds 1959      Dodds E.R. (testo, intr., note), *Plato. Gorgias*, Oxford 1959.
- Donini 1969      Donini G., *La posizione di Tucidide verso il governo dei Cinquemila*, Torino 1969.
- Dorion 2000      Dorion L.-A. (trad.), Bandini M. (ed.), *Xénophon. Mémoires I*, Paris 2000.
- Dover 1955      Dover K.J., *The Pathmos scholia and the text of Thucydides*, «CR» V (1955) 134-7.
- Dover 1968      Dover K.J., *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Angeles 1968.
- Dover 1978      Dover K.J., *Greek Homosexuality*, London 1978.
- Dover 1980      Dover K.J., *Plato. Symposium*, Cambridge 1980 (ristampa 2007 da cui si cita).
- Dover 1988      Dover K.J., *Anecdotes, gossip and scandal*, in Dover K. J. *The Greeks and their Legacy. Collected Papers, II : Prose Literature, History, Society, Transmission, Influence*, Oxford 1988, 45-52.
- Drerup 1906      Drerup E., *Isocratis opera omnia*, Leipzig 1906.
- Droysen 1835      Droysen J.G., *Des Aristophanes Vögel und die Hermokopiden*, «RhM» III (1835) 161-208.
- Duff 1999a      Duff T., *Plutarch's Lives. Exploring virtue and vice*, Oxford 1999.

## Bibliografia

- Duff 1999b Duff T., *Plutarch, Plato and «Great Natures»*, in Pérez Jiménez A., García López J. Aguilar R.M. (edd.) *Plutarco, Platón y Aristóteles : Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid 1999, 314-332.
- Duff 2003 Duff T., *Plutarch on the childhood of Alcibiades*, «PCPhS» XLIX (2003) 89-117.
- Duff 2005 Duff T.E., *The first five anecdotes of Plutarch's Life of Alcibiades*, in De Blois L., Bons J., Kessels T. and Schenkeveld D.M. (edd.) *The Statesman in Plutarch's Greek and Roman Lives*, (Mnemosyne supplement 250.2) Leiden 2005, 157-166.
- Eitrem 1912 Eitrem S., *Hermi*, in *RE* VIII.1 (1912) 696-708.
- Ellis 1989 Ellis W.M., *The Life of Alcibiades the Athenian*, Los Angeles 1989.
- Fantasia 2003 Fantasia U. (testo, trad., comm.), *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro II*, Pisa 2003.
- Feraboli 1972 Feraboli S., *Lingua e stile della orazione Contro Alcibiade attribuita ad Andocide*, «SIFC» XLIV (1972) 5-37.
- Ferrara 1956 Ferrara G., *La politica dei Meli in Tucidide*, «PP» XI (1956) 335-346.
- Ferrari 2004 Ferrari F., *Platone in Plutarco*, in Gallo I. (ed.) *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarcheo, Pavia, 13-15 giugno 2002*, Napoli 2004, 225-235.
- Fineman 1989 Fineman J., *The History of Anecdote: Fiction and Fiction in* Veaser H.A. (ed.) *The New Historicism*, New York/London 1989, 49-76.
- Finley 1967 Finley J.H., *Three Essays on Thucydides*, Cambridge 1967.

## Bibliografia

- Finley 1973      Finley M.I., *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Bari 1973 (ed. ingl. London 1973).
- Finley 1985      Finley M.I., *La politica nel mondo antico*, Roma-Bari 1985 (ed. ingl. Cambridge 1983).
- Flacelière 1964      Flacelière R., Chambry E. (testo e trad.), *Plutarque. Vies. Périclès-Fabius Maximus. Alcibiade-Coriolan*, Paris 1964.
- Frazier 1996      Frazier F., *Histoire et Morale dans les Vies Parallèles de Plutarque*, Paris 1996.
- Frazier 2001      Frazier F., *Prestige et autorité de l'homme d'État chez Thucydide*, «Ktèma» XXVI (2001) 237-256.
- Friedländer 1921      Friedländer P., *Der Grosse Alcibiades. Ein Weg zu Plato* Bonn, 1921.
- Friedländer 1964      Friedländer P., *Platon. Band II. Die platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlin 1964.
- Fritz-Kapp 1950      von Fritz K., Kapp E. (trad. e note), *Constitution of Athens and related texts*, New York 1950.
- Frohberger 1868      Frohberger H., *Ausgewählte Reden des Lysias*, Leipzig 1868.
- Frontisi-Ducroux 1986      Frontisi-Ducroux F., *Les limites de l'anthropomorphisme. Hermès et Dionysos*, «TR» VII (1986) 193-211.
- Furley 1989      Furley W.D., *Andokides IV («Against Alcibiades»)*. *Fact or fiction ?*, «Hermes» CXVII (1989) 138-156.
- Fustel de Coulanges 1866      Fustel de Coulanges N.-D., *La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* Paris 1866.
- Gallop 1997      Gallop D. (trad. introd. note), *Plato. Defence of Socrates; Euthyphro; Crito*, Oxford-New York 1997.

## Bibliografia

- Garrity 1998 Garrity T.F., *Thucydides 1.22.1: content and form in the Speeches*, «AJPh» 119 (3) (1998) 361-83.
- Gentili 2006 Gentili B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica: da Omero al V secolo*, Milano 2006<sup>4</sup> (Roma-Bari 1985<sup>1</sup>).
- Gernet 1931 Gernet L., *Notes sur Andocide, II: Le Discours Contre Alcibiade*, «RP» LVII (1931) 308-326.
- Gernet 1954 Gernet L., *Mariages de Tyrants*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris 1954, 41-53 (trad. ita. in Di Donato R. ed. *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983, 191-196 da cui si cita).
- Ghinatti 1970 Ghinatti F., *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Roma 1970.
- Giannantoni 1990 Giannantoni G. (ed. comm.), *Socratis et Socraticorum reliquiae*, I-IV, Napoli 1990.
- Giannantoni 1991 Giannantoni G., *Pour une édition des sources antiques sur Socrate*, in Bounduris K. (ed.) *The Philosophy of Socrates: elenchus, ethics and truth*, Athens 1991, 133-140.
- Giannantoni 1997 Giannantoni G., *L'«Alcibiade» di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade*, in Giannantoni G. Nancy M. (edd.) *Lezioni socratiche (Elenchos 26)* Napoli 1997, 349-373.
- Giannantoni 2005 Giannantoni, G., *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. postuma a cura di Bruno Centrone, Napoli 2005.
- Gigon 1947 Gigon O., *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.
- Gigon 1953 Gigon O., *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953.

## Bibliografia

- Giorgini 1993      Giorgini G., *La città e il tiranno: il concetto di tirannide nella Grecia del VII-IV secolo a.C.*, Milano 1993.
- Giorgini 2005      Giorgini G., *Il tiranno*, in Vegetti (trad. comm.) *Platone. La Repubblica VI*, Napoli 2005, 423-470.
- Giuliani 1974      Giuliani G., *Problemi tucididei. Il giudizio su Alcibiade*, «NRS» LVIII (1974) 618-628.
- Giuliani 1977      Giuliani G., *Problemi tucididei. Il giudizio su Alcibiade*, «NRS» LXI (1977) 356-366.
- Goetz 1875-6      Goetz W., *Der Hermokopidenprozeß*, «Jahrbücher für klassische Philologie» (Suppl. 8) Leipzig 1875.
- Gomme 1951      Gomme A.W., *Four passages in Thucydides*, «JHS» 71 (1951) 70-80.
- Gribble 1999      Gribble D., *Alcibiades and Athens. A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999.
- Guthrie 1975      Guthrie W.K.C., *Plato: the Man and His Dialogues IV: Earlier Period*, Cambridge 1975.
- Haacke 1831      Haacke C.F., *Thucydidis De Bello Peloponnesiaco libri octo*, Leipzig 1831.
- Hansen 1991      Hansen M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes : Structure, Principles and Ideology*, Oxford 1991.
- Harding 1986      Harding P., *An education to all*, «LCM» XI (1986 ) 134-136.
- Harris 1990      Harris E.M., *The Constitution of the Five Thousand*, «HSCPh» XCIII (1990) 243-280.
- Harrison 1965      Harrison E.B., *The Athenian Agora. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XI: Archaic and Archaistic Sculpture*, Princeton 1965.

## Bibliografia

- Harrison 1968 Harrison A.R.W., *The Law of Athens. I The Family ad Property*, Oxford 1968.
- Harrison 1971 Harrison A.R.W., *The Law of Athens. II Procedure*, Oxford 1971.
- Hatzfeld 1936 Hatzfeld J., *Xénophon Helléniques I*, Paris 1936.
- Hatzfeld 1940 Hatzfeld J., *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1940.
- Havelock 1996 Havelock E.A., *Alle origini della filosofia greca: una revisione storica*, Roma-Bari 1996.
- HCT Gomme, A.W. (libri 1-5), Andrewes A. (libri 5 e 8), Dover K.J. (libri 6 e 7), *A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford 1945-1981.
- Heidel 1896 Heidel W.A., *Pseudo-Platonica*, Baltimore 1896.
- Hignett 1952 Hignett C., *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1952.
- Hooker 1989 Hooker J.T., *Spartan propaganda*, in Powell A. (ed.) *Classical Sparta. Techniques Behind Her Success; with a Foreword by Cartledge P.*, London 1989, 122-141.
- Hornblower 1987 Hornblower S., *Thucydides*, Bristol 1987.
- Hornblower 1991-1996 Hornblower S., *Commentary on Thucydides*, Oxford Vol. I libri 1-3, 1991, Vol. II libri 4-5.24, 1996.
- Hornblower 2004 Hornblower, S., *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford-New York 2004.
- Hude 1925 Hude C., *Thucydidis Historiae*, Leipzig 1825.
- Humbert 1931 Humbert J., *Le pamphlet de Polycratès et le Gorgias de Platon*, «R.Phil» (1931) 20-77.

## Bibliografia

- Humbert 1967 Humbert J., *Socrate et les petits Socratiques*, Paris 1967.
- Irwin 1989 Irwin T.H., *Socrates and Athenian democracy*, in «Philosophy and Public Affairs» XVIII 2 (1989) 184-205.
- Jones 1966 Jones C.P., *Towards a chronology of Plutarch's works*, «JRS» LVI (1966) 61-74.
- Keil 1894 Keil B., *Das System des Kleisthenische Staatskalenders*, «Hermes» 39 (1894) 312-372.
- Lateiner 1981 Lateiner D., *An analysis of Lysias' political defense speeches*, «RSA» XI (1981) 147-160.
- Latte 1966 Latte K., *Hesychii Alexandrini Lexicon*, II, Hauniae 1966.
- Lévy 1976 Lévy E., *Athènes devant la défaite de 404 : Histoire d'une crise idéologique*, Parigi 1976.
- LIMC *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich-München 1981-1997.
- Lipsius 1905-1915 Lipsius J.H., *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig 1905-1915.
- Livingstone 2001 Livingstone N., *A Commentary on Isocrates' Busiris*, Leiden-Boston-Köln 2001.
- Longo 1987 Longo O., *Eranos: un'istituzione peculiare*, in Longo O. *La storia, la terra, gli uomini. Saggi sulla civiltà greca*, Venezia 1986.
- Longo 2000 Longo O., *L'Epitafio di Pericle per i caduti del primo anno di guerra*, Venezia 2000.
- Loroux 1981 Loroux N., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris 1981.
- Luccioni 1953 Luccioni J., *Xénophon et le socratisme*, Paris 1953.

## Bibliografia

- Luppino-Manes 2003 Luppino-Manes, E., *Tucidide e Alcibiade*, «Ktèma» XXVIII (2003) 235-253.
- MacDowell 1962 MacDowell D. (ed. intr. comm.), *Andokides. On the Mysteries*, Oxford 1962.
- MacDowell 1978 MacDowell D.M., *The law in classical Athens*, Ithaca-New York 1978.
- MacGregor 1965 MacGregor M.F., *The genius of Alcibiades*, «Phoenix» XIX (1965) 27-50.
- Macleod 1974 MacLeod C., *Form and meaning in the Melian dialogue*, «Historia» XXXIII (1974) 385-400 (ristampa in *Collected Essays*, Oxford 1983 da cui si cita).
- Macleod 1975 MacLeod C., *Rhetoric and History (Thucydides 6.16-18)*, «QS» II (1975) 39-65 (ristampa in *Collected Essays*, Oxford 1983 da cui si cita).
- Marchant 1923 Marchant E.C. (trad.), *Xenophon. Memorabilia and Oeconomicus*, Cambridge 1923.
- Marrou 1950 Marrou H.I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma 1950 (ed. fr. *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Paris 1948).
- Mathieu 1922 Mathieu G., Haussoullier B. (testo e trad.), *Aristote. Constitution d'Athènes*, Paris 1922 (ristampa 1962 da cui cito).
- Mathieu 1928 Mathieu G., Brémond E., *Isocrate. Discours*, Paris 1928 (ristampa 1967 da cui cito).
- Mattingly 1958 Mattingly H.B., *The date of Plato's Symposium*, «Phronesis» III (1958) 31-39.
- Maurer 1995 Maurer K., *Interpolation in Thucydides*, Leiden-New York-Köln 1995.

## Bibliografia

- Medda 1991 Medda E. (introd., trad., note), *Lisia. Orazioni I-XV*, Milano 1991.
- Meier 1861 Meier M.H., *Opuscula Academica, I*, Halis Saxonum 1861.
- Meiggs 1973 Meiggs R., *The Athenian Empire*, Oxford 1973.
- Meiggs-Lewis 1969 Meiggs R., Lewis D., *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969.
- Meyer 1899 Meyer E., *Forschungen zur alten Geschichte, II*, Halle 1899.
- Meyerson 1989 Meyerson I., *Psicologia storica: le funzioni psicologiche e le opere*, Pisa 1989 (ed. fr. *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*, Paris 1948).
- Momigliano 1971 Momigliano A., *Empietà ed eresia nel mondo antico*, «RSI» 83 (1971) 771-791.
- Momigliano 1974 Momigliano A., *Lo sviluppo della biografia greca*, Torino 1974 (ed. ingl. *The Development of Greek Biography*, Cambridge Mass. 1971).
- Montuori 1998 Montuori M., *Socrate. Fisiologia di un mito*, Firenze 1998.
- Moretti 1953 Moretti L., *Iscrizioni agonistiche greche*, Roma 1953.
- Mossé 1962a Mossé C., *La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962.
- Mossé 1962b Mossé C., *Un aspect de la crise de la cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle : la recrudescence de la tyrannie*, «RPhilos» LXXXVII (1962) 1-20.
- Mossé 1964 Mossé C., *Le rôle de l'armée dans la révolution de 411 à Athènes*, «RH» CCXXXI (1964) 1-10.
- Mossé 1969 Mossé C., *La Tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969.

## Bibliografia

- Mossé 1995 Mossé C., *La classe politique à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle*, in Eder W. (ed.) *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert V. Chr. : Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform? Akten eines Symposiums 3.-7. August 1992, Bellagio*, Stuttgart 1995, 67-77.
- Mossé 1997a Mossé C., *L'amnistie de 403: une illusion politique?*, in Sordi M. (ed.) *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico* (CISA 23) Milano 1997, 53-58.
- Mossé 1997b Mossé C., *Temps de l'Histoire et Temps de la Biographie. Les «Vies» de Démosthène et de Phocion de Plutarque*, «Métis» (1997) 9-17.
- Mossé-Schnapp 1998 Mossé C., Schnapp-Gourbeillon A., *Quelques réflexions sur l'ostracisme athénien*, in Greco E. (ed.) *Venticinque secoli dopo l'invenzione della democrazia*, Roma 1998, 39-50.
- Musti 1990 Musti D., *Storia greca. Linee di sviluppo dall'età micenea all'età romana*, Bari 1990<sup>2</sup> (1989<sup>1</sup>).
- Musti 1995 Musti D., *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.
- Neumann 1936 Neumann H., *Die Politik Athens nach dem Nikiasfrieden und die Datierung des Ostrakismos des Hyperbolos*, «Klio» XXIX (1936) 36-39.
- Nicolai 1992 Nicolai R., *La storiografia nell'educazione antica*, Pisa 1992.
- Noussan-Letry 1973 Noussan-Letry L. (trad. introd. note app.), *Platón. Apología de Sócrates*, Buenos Aires 1973.
- Nowack 1890 Nowack F.G., *De orationum quae inter lysiacas feruntur XIV. et XV. authentia. Dissert. inaug. Lipsiae 1889*, in «Leipziger Studien zur classischen Philologie» XII (1890) 1-110.
- Osborne 1985 Osborne R., *The erection and mutilation of the Hermai*, «PCPhS» XXXI (1985) 47-73.

## Bibliografia

- Ostwald 1986 Ostwald M., *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley 1986.
- Palmer 1981 Palmer M.J., *Athenian Democracy, Empire and the Problem of Tyranny. A Study of Thucydides*, Boston 1981.
- Pareti 1912 Pareti L., *Cratippo e le 'Elleniche' di Oxyrhynchos*, «SIFC» XIX (1912) 398-517.
- Patzer 1937 Patzer H., *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage*, Berlin 1937.
- Pearson 1949 Pearson L., *Note on a digression of Thucydides (VI, 54-59)*, «AJPh» (1949) 186-198.
- Pečírka 1976 Pečírka J., *The crisis of the Athenian polis in the fourth century B.C.*, «Eirene» XIV (1976) 5-29.
- Pecorella Longo 1971 Pecorella Longo C., *Eterie e gruppi politici nell'Atene del IV sec.a.C.*, Firenze 1971.
- Pelling 1980 Pelling C., *Plutarch's adaptation of his source-material*, «JHS» C (1980) 127-140.
- Pelling 1988 Pelling C., *Aspects of Plutarch's characterisation*, «ICS» XIII 2 (1988) 257-74.
- Pelling 1990a Pelling C., *Childhood and personality in Greek biography*, in Pelling C., *Characterization and Individuality in Greek Literature*, Oxford 1990, 213-44.
- Pelling 1990b Pelling C., *Truth and fiction in Plutarch's Lives*, in Russell (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, 19-52 (ristampa in Pelling C., *Plutarch and History*, London 2002 da cui si cita)
- Pelling 1992 Pelling. C., *Plutarch and Thucydides*, in Stadter P.A. *Plutarch and the Historical Tradition*, London-New York 1992, 10-40.

## Bibliografia

- Pelling 2000 Pelling C., *Rhetoric, paideia, and psychology in Plutarch's Lives*, in van der Stockt L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Leuven 2000, 331-9.
- Pérez Jiménez-García López-Aguilar 1999 Pérez Jiménez A., García López J., Aguilar R.M. (edd.), *Plutarco, Platón y Aristóteles: Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca, 4-7 de mayo de 1999)*, Madrid 1999.
- Podlecki 1966 Podlecki A.J., *The political significance of the Athenian "tyrannicide"-cult*, «Historia» XV (1996) 129-141.
- Ponciani 1999 Ponciani L., *Come si scrivono i discorsi. Su Tucidide II 22,1 àν ... μάλιστ' εἰπεῖν*, «QS» XLIX (1999) 103-135.
- Powell 1942 Powell J. E., *Thucydidis historiae*, Oxford 1942<sup>2</sup> (Jones 1898<sup>1</sup>).
- Pradeau 2000 Pradeau J.-F. (introd., note, bibliogr., trad.), Marbœuf C. (trad.), *Platon. Alcibiade*, Paris 2000.
- Prandi 1978 Prandi L., *Fortuna e opinione pubblica nella vicenda di Nicia*, (CISA 5) Milano 1978, 48-58.
- Prandi 1992 Prandi L. (introd., note a Alcibiade), Cesa M. (introd., note a Coriolano), Raffaelli L.M. (trad., note), *Plutarco. Vite parallele: Coriolano / Alcibiade*, Milano 1992.
- Prandi 1992 Prandi L., *Introduzione* in Cesa M. (intr., note a Coriolano), Prandi L. (intr., note a Alcibiade), *Plutarco. Vite parallele: Coriolano. Alcibiade*, Milano 1992, 255-317.
- Prandi 1996 Prandi L., *I 'tempi' del processo di Alcibiade nel 415 a.C.*, (CISA 22) Milano 1996, 65-70.
- Prior 1996 Prior W., *Socrates. Critical Assessments of Leading Philosophers. III*, London-New York 1996.

## Bibliografia

- Pucci 2002 Pucci P. (introd. comm.), *Xenophon. Socrates' Defense*, Amsterdam 2002.
- Raubitschek 1948 Raubitschek A.E., *The case against Alcibiades (Andocides IV)*, «TAPhA» LXXIX (1948) 191-210.
- Rauchenstein 1862 Rauchenstein U., *Über die Reden für und gegen den jüngeren Alkibiades bei Isokrates und Lysias*, «Neues Schweizer Museum» (1862) 273-286.
- Rhodes 1972 Rhodes P.J., *The Five Thousand in the Athenian revolutions of 411 B. C.*, «JHS» XCII (1972) 115-127.
- Rhodes 1981 Rhodes P.J., *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.
- Roberts 1984 Roberts J.W., *City of Sokrates. An Introduction to Classical Athens*, London 1984.
- Robertson 1980 Robertson N., *The sequence of events in the Aegean in 408 and 407 B.C.*, «Historia» XXIX (1980) 282-301.
- Robin 1910 Robin L., *Les "Mémoires" de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate*, in «Année Philosophique» XXI (1910) 1-47.
- Robin 1929 Robin L., *Platon. Le Banquet*, Paris 1929 (ristampa 1970 da cui si cita).
- Rokeah 1982 Rokeah D., τὰ δέοντα περὶ τῶν αἰεὶ παρόντων. *Speeches in Thucydides: factual reporting or creative writing?*, «Athenaeum» LX 3-4 (1982) 386-401.
- Russell 1966 Russell D.A., *Plutarch, Alcibiades i-xvi*, «PCPhS» 1966 XII 37-47.
- Ruzé 1993 Ruzé F., *Les Oligarques et leurs «constitutions» dans l'Athènaion Politeia*, in Pierrart M. (ed.) *Aristote et Athènes*, Paris 1993, 185-201.

## Bibliografia

- Saeger 1967      Saeger R., *Alcibiades and the charge of aiming at tyranny*, «Historia» XVI (1967) 6-18.
- Sartori 1957      Sartori F., *Le eterie nella vita politica Ateniese del VI e V secolo A. C.*, Roma 1957.
- Sassi 1993        Sassi M.M. (introd., trad., note), *Platone. Apologia di Socrate. Critone*, Milano 1993.
- Scardigli 1992   Scardigli B., *Introduzione* in Cesa M. (intr., note a Coriolano), Prandi L. (intr., note a Alcibiade), Raffaelli L.M. (trad., note), *Plutarco. Vite parallele: Coriolano. Alcibiade*, Milano 1992, 5-55.
- Scarpi 2002      Scarpi P. (introd., trad. e comm.), *Le religioni dei misteri. 1, Eleusi, dionisismo, orfismo*, Milano 2002.
- Schadewaldt 1929   Schadewaldt W., *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*, Berlin 1929.
- Schleiermacher 1804-28      Schleiermacher F.D.E. (ed. trad.), *Platons Werke*, Berlin, 1804–28 (trad. fr. Schleiermacher F.D.E., *Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828) ; Lecons d'histoire de la philosophie (1819-1823). Traduction et introduction par Marie Dominique Richard*, Paris 2004 da cui si cita).
- Schmitt 1992      Schmitt P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992.
- Schmitt 1999      Schmitt P., *Les mœurs des hommes illustres : le luxe et la classe politique athénienne à l'époque classique*, in Petitfrère C. (ed.), *Construction, reproduction et représentation des patriciats urbains de l'antiquité au XX<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque de Tours, 7-9 septembre 1998*, Tours 1999 375-385.

## Bibliografia

- Schmitt 2005 Schmitt P., *Les pratiques religieuses dans la construction de l'image des hommes politiques athéniens du V<sup>e</sup> avant J.-C. : de l'idion au demosion*, in Dasen V. et Piérart M. (edd.), *Les cadres « privés » et « publics » de la religion grecque antique* («Kernos» suppl. 15), Liège 2005, 83-97.
- Schmitt 2006 Schmitt P., *Mœurs et identité politique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle : l'exemple des gouvernants d'après Plutarque*, «REA» CVIII 1 (2006) 83-103.
- Schmitt 2007a Schmitt P., *Genre et identité politique à Athènes au V<sup>e</sup> siècle à partir des Vies de Plutarque*, in Sebillotte Cuchet V., Ernoul N. (edd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris 2007, 217-232.
- Schmitt 2007b Schmitt P., *L'audience et la démocratie. Le témoignage des Vies de Plutarque sur les hommes politiques athéniens du V<sup>e</sup> siècle*, in Caillet J.-P. Sot M. (edd.), *L'audience: rituels et cadres spatiaux de l'Antiquité au haut Moyen Age*, Paris 2007, 77-92.
- Schmitt 2007c Schmitt P., *L'entrée dans la vie publique des hommes illustres à Athènes au V<sup>e</sup> siècle à partir des Vies de Plutarque*, in Couvenhes J.-C. et Milanezi S. (edd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours 2007, 57-74.
- Schmitt 2008 Schmitt P., *Anecdote et histoire chez Plutarque. État de la question et interrogation*, «Europe» (2008) 236-251.
- Schnapp 1997 Schnapp A., *Le chasseur et la cité: chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris 1997.
- Schwartz 1919 Schwartz E., *Das Geschichtswerk des Thukydides*, Bonn 1919.
- Segonds 1985 Segonds A.P., *Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris 1985.

## Bibliografia

- Senzasono 2004 Senzasono L., *L'antitesi «nomos-physis» nella «Vita» plutarchea di Alcibiade sullo sfondo del socratismo e del platonismo dell'autore*, «*Metalogicon*» II 17 (2004) 77-90.
- Sergent 1986 Sergent B., *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris 1986.
- Siewert 1991 Siewert P., *Accuse contro i 'candidati' all'ostracismo per la loro condotta politica e morale*, in Sordi M. (ed.), *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità* (CISA 17) Milano 1991, 3-14.
- Smith 1965-1969 Smith C.F. (ed.), *Thucydides. History of the Peloponnesian War. III. Books 5-6*, London-Cambridge Mass. 1965-1969.
- Smith 2004 Smith D.G., *Thucydides' ignorant Athenians and the drama of the Sicilian expedition*, «*SyllClass*» XV (2004) 33-70.
- Sordi 1991 Sordi M., *La Fortuna nell'immagine dell'uomo politico greco tra la fine del V e nel IV secolo a.C.*, in Sordi M. (ed.), *L'immagine dell'uomo politico: vita pubblica e morale nell'antichità* (CISA 17) Milano 1991, 33-40.
- Sordi 2000 Sordi M., *Trasibulo e la controrivoluzione di Samo*, in Sordi M. (ed.), *L'opposizione nel mondo antico* (CISA 26) Milano 2000, 103-110.
- Souilhé 1923 Souilhé J. (testo e trad.), *Dialogues suspects: Second Alcibiade, Hipparque, Minos, Les rivaux, Théagès, Clitophon*, Paris 1923 (ristampa 1962 da cui cito).
- Stadter 2000 Stadter P.A., *The rhetoric of virtue in Plutarch's Lives*, in van der Stockt L. (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Leuven 2000, 493-510.

## Bibliografia

- Stadter1996 Stadter P.A., *Anecdotes and the Thematic structure of Plutarch's Biography*, in Fernández Delgado J.A., Pordomingo Pardo F. (edd.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales. Actas del IV Simposio Español sobre Plutarco. Salamanca, 26 a 28 de Mayi de 1994*, Madrid 1996, 291-303.
- Steup 1897 Steup J., *Thukydidēs*, Berlin 1897<sup>4</sup> (Classen J. 1862<sup>1</sup>).
- Stone 1988 Stone I.F., *The Trial of Socrates*, London-Boston 1988.
- Strauss 1986 Strauss B.S., *Athens After the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 B.C.*, Londra-Sydney 1986.
- Swain 1990 Swain S.C.R., *Hellenic culture and the Roman heroes of Plutarch*, «JHS» CX (1990 ) 126-145.
- Taylor 1932 Taylor A.E., *Socrates*, Edinburgh 1932.
- Taylor 2002 Taylor M.C., *Implicating the demos: a reading of Thucydides on the rise of the Four Hundred*, «JHS» CXXII (2002) 91-108.
- Telò 2007 Telò M. (testo e comm.), *Eupolidis Demi*, Firenze 2007.
- Thompson 1971 Thompson W.E., *The Prytaneion Decree*, «AJPh» XCII (1971) 226-237.
- Todd 1990 Todd S.C., *The use and abuse of the Attic orators*, «G&R» XXXVII (1990) 159-178.
- Todd 1993 Todd S.C., *The Shape of Athenian law*, Oxford 1993.
- Todd 2007 Todd S.C., *A Commentary on Lysias. Speeches 1-11*, Oxford 2007.
- Torres Esbarranch 1992 Torres Esbarranch J.J., *Historia de la guerra del Peloponeso. Libros V-VI*, Madrid 1992.

## Bibliografia

- Tosi 2004 Tosi R., *Tucidide in Plutarco*, in Gallo I. (ed.), *La biblioteca di Plutarco. Atti del IX Convegno plutarco, Pavia, 13-15 giugno 2002*, Napoli 2004, 147-158.
- Totaro 2006 Mastromarco G., Totaro P., *Commedie di Aristofane. II*, Torino 2006.
- Treu 1954 Treu M., *Athen und Melos und der Melierdialog des Thukydides*, «Historia» II (1954) 253-273.
- Treves 1937 Treves P., *Note sulla guerra corinzia*, «RFIC» XV (1937) 113-140.
- Treves 1938 Treves P., *Introduzione alla storia della Guerra corinzia*, «Athenaeum» XVI (1938) 65-84, 164-193.
- Turchi 1984 Turchi M., *Motivi della polemica su Alcibiade negli oratori attici*, «PP» XXXIX (1984) 105-119.
- Ullrich 1846 Ullrich F.W., *Beiträge zur Erklärung des Thukydides*, Hamburg 1845-1846.
- Usher 1999 Usher S., *Greek Oratory and Originality*, Oxford 1999.
- Usher-Najock 1982 Usher S., Najock D., *A statistical study of authorship in the Corpus Lysiicum*, «CHum» XVI (1982) 85-106.
- Vanderpool 1968 Vanderpool E., *New Ostraca from the Athenian Agora*, «Hesperia» XXXVII (1968) 117-120.
- Vattuone 1995 Vattuone R., *Oikos e Praxis: la storiografia greca*, in Mattioli U. (ed.), *Senectus: la vecchiaia nel mondo classico. I. Grecia*, Bologna 1995, 231-263.
- Vickers 1989a Vickers M., *Alcibiades on stage: Thesmophoriazusae and Helen*, «Historia» XXXVIII (1989) 41-65.
- Vickers 1989b Vickers M., *Alcibiades on stage: Aristophanes' Birds*, «Historia» XXXVIII (1989) 267-299.

## Bibliografia

- Vickers 1993 Vickers M., *Alcibiades in Cloudedoverland*, in Rosen R.M., Farrel J. (edd.), *Nomodeiktēs: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, Ann Arbor 1993, 603-618.
- Vickers 1994 Vickers M., *Alcibiades and Critias in the Gorgias: Plato's "fine satire"*, «DHA» XX 2 (1994) 85-112.
- Vickers 1995 Vickers M., *Alcibiades at Sparta: Aristophanes' Birds*, «CQ» XLV 2 (1995) 339-354.
- Vickers 2001 Vickers M., *Aristophanes' «Frogs»: nothing to do with literature*, «Athenaeum» LXXXIX 1 (2001) 187-201.
- Vlastos 1952 Vlastos G., *The constitution of the Five Thousand*, «AJPh» LXXIII (1952) 189-198.
- Vlastos 1991 Vlastos G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- Vlastos 1995 Vlastos G., *Studies in Greek Philosophy I*, Princeton 1995.
- Vlastos 2003 Vlastos G., *Studi Socratici*, Milano 2003 (ed. ingl. 1994)
- Vonderling 1961 Vonderling J., *Eranos*, Groningen 1961.
- Wardman 1974 Wardman A., *Plutarch's Lives*, London 1974.
- Westlake 1955 Westlake H.D., *Thucydides and the Pentekontaetia*, «CQ» XLIX (1955) 53-65.
- Westlake 1968 Westlake H.D., *Individuals in Thucydides*, London 1968.
- Westlake 1973 Westlake H.D., *The subjectivity of Thucydides: his treatment of the Four Hundred at Athens*, «BRL» LVI (1973) 193-218.
- Westlake 1985 Westlake H.D., *The influence of Alcibiades on Thucydides, book VIII*, «Mnemosyne» XXXVIII (1985) 93-108 (ristampa in Westlake H.D. *Studies in Thucydides and Greek History*, Bristol 1989, 154-165 da cui si cita).

## Bibliografia

- Westlake 1985 Westlake H.D., *The sources for the Spartan debacle at Haliartus*, «Phoenix» XXXIX (1985) 119-133.
- Westlake 1989 Westlake H.D., *Studies in Thucydides and Greek History*, Bristol 1989.
- Wilamowitz-Moellendorff 1920 Wilamowitz-Moellendorff U., *Platon, I: Sein Leben und seine Werke*, Berlin 1920.
- Woodhead 1949 Woodhead A.G., *IG I<sup>2</sup> 95 and the ostracism of Hyperbolus*, «Hesperia» XVIII (1949) 78-83.
- Wyse 1904 Wyse W. (testo e note), *The Speeches of Isaeus*, Cambridge 1904.
- Yun Lee Too 1995 Yun Lee Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates. Text, Power, Pedagogy*, Cambridge 1995.