



ALESSANDRA COPPOLA

Platone tra Erodoto ed Ecateo di Mileto

Come è noto, nel *Teeteto* Platone si impegna nella confutazione del pensiero di Protagora e in particolare della sua opera sulla *Verità*, dove viene esposta la famosa teoria dell'uomo come misura di tutte le cose. Il dialogo platonico si precisa poi attorno al concetto di vera scienza, posta in contrapposizione alla semplice percezione, ma il tema generale è sempre quello della verità¹. Essa è pensata non solo in termini scientifici o filosofici, ma viene declinata anche nella prassi politica della vita cittadina: l'involucro generale del discorso comprende infatti allusioni e riferimenti, per nulla esornativi, alla pienezza della vita nella *polis*. Il termine di riferimento è lo stile di vita di Socrate, che in conclusione del dialogo si avvia verso l'agorà, diretto alla *stoà basileios* per occuparsi della denuncia che era stata sporta da Meleto contro di lui. La riflessione sulla verità e l'opinione, la scienza e la percezione, sembra proprio insistere particolarmente sul comportamento e il ruolo di Socrate e su quella sua attitudine tipica che risultava eccentrica agli occhi dei più, fino alle estreme conseguenze giudiziarie².

¹ Pl. *Tht.* 152a: ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που "πάντων χρημάτων μέτρον" ἄνθρωπον εἶναι, "τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν." ἀνέγνωκας γάρ που;

ΘΕΑΙ. - Ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις.

ΣΩ. - Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἶα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ γώ;

² Per riferimenti alla vita della città cfr. *Tht.* 176c; 177e, 178e. Come nel *Menone* o nel *Protagora* e nel *Gorgia*, dove sono citati esempi di personaggi politici famosi e ammirati dai più, ma non virtuosi, il comportamento positivo viene qui legato alla ricerca e trasmissione della virtù: Pl. *Prt.* 328c e *Men.* 93c-e, 94a-b, a proposito dell'incapacità dei politici di trasmettere virtù anche ai propri figli (cfr. 91e, dove si afferma che Protagora ha rovinato i discepoli); *Grg.* 503a-e (sono temi che contribuiscono all'accusa contro Socrate).



La soggettività della verità viene dunque discussa in relazione alla conoscenza. Al capitolo 161 Socrate attacca direttamente l'idea che la verità si ottenga attraverso la semplice percezione, concludendo ironicamente che lui, Socrate, poteva solo suscitare il riso negli altri, perché cercava di confutare opinioni che, stando agli interlocutori, erano invece corrette per ciascuno di loro, in maniera relativa, sulla base del principio protagoreo. Socrate contrasta insomma la relativizzazione della verità³.

Tale analisi è molto più pragmatica di quel che non possa apparire: la discussione investe infatti il problema della gestione del dibattito pubblico nella città, allora basato sulla veloce retorica assembleare che costituiva il perno della democrazia ed era volto alla persuasione e al consenso. A questo proposito Socrate illustra la strana vita del filosofo, che è diverso dagli altri al punto da suscitare il riso. Infatti il filosofo non sa stare nei tribunali e non sa fare discorsi, esprimendo un'inetitudine pubblica di cui Platone parla anche nel *Gorgia*, dove Socrate racconta la sua personale esperienza di membro della Bulè, quando, incapace di mettere ai voti una proposta, aveva appunto suscitato le risate degli altri⁴. Affrontando lo stesso tema, in *Teeteto* 172c, dice esplicitamente che nei tribunali i filosofi sono ridicoli, *geloioi*, e più avanti, a 174c, ribadisce che il vero filosofo è un po' goffo tanto in privato quanto in pubblico, risultando appunto ridicolo (*geloios*). A 173 c-d Socrate sostiene che i veri filosofi sin da giovani non vanno in piazza né sanno dove siano i tribunali, la Bulè o altri sedi di riunione pubblica (luogo del trionfo della retorica), non ascoltano né leggono leggi o decreti. Questo passo, nello specifico, sembra avere forti assonanze con quanto sostiene il Discorso forte nell'agone dei due discorsi nelle *Nuvole* di Aristofane. Qui, nell'opera che dileggia Socrate e tutti i pensatori, è infatti lodata la vita del buon tempo che fu, quando la corretta educazione portava i giovani a discutere con un bravo compagno fuori città, sulla via verso l'Accademia, e quando essi praticavano la ginnastica e non si occupavano affatto di decreti pubblici, cioè di politica e retorica assembleare. Il tema è lo stesso sia in Aristofane sia in Platone, il punto di vista è quello conservatore di chi non apprezza la retorica moderna che logora la vita pubblica nelle assemblee e nei tribunali, al punto che si può

³ Vd. l'ampia discussione sul dialogo di TRABATTONI 2012, part. 90-91, sul tema della verità. Per Protagora vd. FINE 1996 = 2003.

⁴ Pl. *Grg.* 473e. VRIES 1985, sfuma l'aggettivo *geloios* in Platone nel più simpatico significato di "buffo", "divertente". Sul tema dei filosofi e il riso vd., in generale, DESTRIÈRE, TRIVIGNO 2019.



ipotizzare un'eco del poeta in Platone, a cui il richiamo all'Accademia sarà parso particolarmente significativo⁵.

Socrate spiega dunque che il vero filosofo non sa il vivere del mondo, non sa prepararsi i bagagli o cuocere cibi né fare discorsi (175e). Però prende vendetta su chi sa fare tali cose non appena si tratti di questioni più elevate. Infatti l'uomo che pratica i tribunali non sa nemmeno indossare bene il mantello, dice Socrate: questo appare un altro rimando ad Aristofane, particolarmente agli *Uccelli* 1567-71, dove il dio barbaro Triballo, che non sa parlare il greco, non sa neppure mettersi correttamente l'*himation*: «democrazia, dove mai ci porterai» grida Posidone, portavoce del poeta, notando questa mancanza. L'incapacità di allacciare la veste è legata alla democrazia, e cioè al mondo dei retori e dei tribunali: tutto il passo poetico termina con il coro che canta contro i Gorgia e i Filippi ventriloqui, parlatori legati al ventre, dopo l'accordo fra dei e uccelli per sconfiggere gli uomini⁶. Nel *Teeteto* Socrate sostiene che i non-filosofi, i retori da piazza e tribunale, non sapendo indossare la veste da uomini liberi non hanno i modi corretti di chi era stato bene educato, e inoltre non sanno comprendere l'armonia delle parole, tanto che se si trovano ad altezze filosofiche balbettano (175d⁷), proprio come faceva Triballo in Aristofane. Il vero pensatore, da parte sua, se la ride di queste e altre cose, secondo Socrate.

Che la volontà di distacco dalla retorica della vita democratica fosse già sentita da parte delle *élites* conservatrici risulta anche dallo *Ione* di Euripide: qui si legge una dichiarazione analogamente positiva del saggio che si astiene dal partecipare alla vita politica e, soprattutto, se la ride di chi invece si immischia nelle cose pubbliche:

«Quei nobili potenti che sono sapienti
tacciono e non si buttano in politica:
rideranno di me trovandomi stolto
se non me ne sto tranquillo in una città piena di biasimo»⁸.

⁵ Ar. *Nu.* vv. 961-1023: vd. COPPOLA 2019. Su Platone e Aristofane vd. per es. BONANNO 1975-77.

⁶ L'idea del mantello resta in Platone, *Resp.* 557c, dove definisce la democrazia come un mantello variopinto in cui si trova di tutto a causa dell'eccesso di libertà, secondo un'immagine già presente, ancora una volta, in Aristofane, nella *Lisistrata* (cfr. BREGLIA 2012).

⁷ Questa è la lezione riportata dai codici, contro il *battarizein* dei filologi (avere le vertigini).

⁸ E. *Ion* 598-601: ὄσοι δέ, χρηστοὶ δυνάμενοί τ', ὄντες σοφοί, / σιγῶσι καὶ σπεύδουσιν ἐς τὰ πράγματα, / γέλωτ' ἐν αὐτοῖς μωρίαν τε λήψομαι / οὐχ ἡσυχάζων ἐν πόλει ψόγου πλέα.



Il tratto del riso accomuna il testo platonico e quello euripideo a proposito dell'impegno nella concreta vita della democrazia, indicandoci un comune sentire ma anche un condizionamento testuale molto evidente⁹.

Il filosofo descritto da Socrate nel *Teeteto* trova dunque il ridicolo negli altri: per esempio, considera degno di riso l'elogio delle generazioni molteplici presenti negli alberi genealogici familiari che, andando sempre più all'indietro, finivano addirittura con un dio. Il vero filosofo – dice Socrate – ride di chi vanta la gloria della propria stirpe, sostenendo che essa comprendeva magari sette antenati ricchi o forse venticinque generazioni fino a un dio come Eracle, figlio di Anfitrione, perché il venticinquesimo da Anfitrione è stabilito dalla sorte. Il filosofo ride perché ognuno di noi ha avuto in realtà miriadi di antenati, ricchi e poveri, re e schiavi, greci o barbari¹⁰.

Questa tirata contro i vanti delle proprie glorie genealogiche ricorda un interessante racconto che si legge in Erodoto 2, 142-43. In questo libro lo storico raccontava la storia dell'Egitto, da lui conosciuto e visitato in prima persona. Nel capitolo 142 comincia dapprima con il parlare della grande antichità della storia egiziana, precisando poi, sulla base di fonti locali, che nella millenaria storia egiziana, che si fregiava di centinaia di generazioni passate, non era mai accaduto che ci fosse anche un dio con sembianze umane. Nel capitolo seguente, lo storico cita un suo predecessore, il logografo Ecateo di Mileto, il quale avrebbe vantato proprio di fronte agli Egiziani un dio come sedicesimo antenato. Gli Egiziani, dice Erodoto, avevano replicato a Ecateo con la stessa risposta che diedero a lui, che pur non aveva sciorinato alcuna progenie, cioè mostrando statue di sommi sacerdoti e dicendo che tutti avevano avuti molti antenati e nessun dio¹¹. Erodoto ridicolizza quindi Ecateo e le sue sedici generazioni precedenti che

⁹ Vd. CARTER 1986, 160, che ricorda i versi dello *Ione* per evidenziare il tratto tipico dell'*apragmosyne* (l'astensione dalla politica), collegandoli al *Teeteto* solo per notare che in Platone prevarrà, su quella, il tipico *bios theoretikòs*.

¹⁰ Pl. *Tht.* 175-b. Anche in *Alc.*1, 120e-121a-b Socrate sostiene che sarebbe ridicolo vantare ascendenze nobili di fronte a chi lo è ancora di più.

¹¹ Hdt. 2, 143, 1-2: Πρότερον δὲ Ἐκαταίῳ τῷ λογοποιῷ ἐν Θήβησι γενεηλογήσαντί [τε] ἑωυτὸν καὶ ἀναδήσαντι τὴν πατριὴν ἐς ἑκκαίδεκατον θεὸν ἐποίησαν οἱ ἱεεὲς τοῦ Διὸς οἷόν τι καὶ ἐμοὶ οὐ γενεηλογήσαντι ἐμεωυτόν. Ἐσαγαγόντες ἐς τὸ μέγαρον ἔσω ἐὼν μέγα ἐξηρίθμεον δευκύντες κολοσσούς ξυλίλους τοσούτους ὅσους περ εἶπον· ἀρχιερεὺς γὰρ ἕκαστος αὐτόθι ἰστᾶ ἐπὶ τῆς ἑωυτοῦ ζῆς εἰκόνα ἑωυτοῦ· ἀριθμέοντες ὧν καὶ δευκύντες οἱ ἱεεὲς ἐμοὶ ἀπεδείκνυσαν παιῖδα πατρὸς ἑωυτῶν ἕκαστον ἐόντα, ἐκ τοῦ ἄγχιστα ἀποθανόντος τῆς εἰκόνης διεξιόντες διὰ πασέων, ἐς ὃ ἀπέδεξαν ἀπάσας αὐτάς. Ἐκαταίῳ δὲ γενεηλογήσαντι ἑωυτὸν καὶ ἀναδήσαντι ἐς ἑκκαίδεκατον θεὸν ἀντεγενεηλόγησαν ἐπὶ τῇ ἀριθμῆσι, οὐ δεκόμενοι παρ' αὐτοῦ ἀπὸ θεοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον.



arrivavano fino a una divinità come estremo antenato, e lo fa attraverso i discorsi degli Egiziani che potevano vantare un numero ben maggiore di avi e soprattutto negavano che gli uomini fossero collegati a esseri immortali.

Ecateo, il bersaglio polemico di Erodoto, è il primo autore di storiografia che intese svolgere una ricerca razionale sulla storia dei Greci: la sua opera ci è giunta in frammenti ma sappiamo che nel proemio dell'opera sentenziava che i *logoi* dei Greci gli sembravano «molti e ridicoli», e che quindi intendeva scrivere solo quello che a lui sembrava essere vero:

Ἐκαταῖος Μιλήσιος ᾧδε μυθεῖται· τὰδε γράφω ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν¹².

Ecateo sosteneva di trovare ridicole le storie circolanti, ma proprio lui, che trovava ridicoli i discorsi altrui, diventa in Erodoto oggetto di ironia metodologica. Anche Ecateo, a quanto pare, faceva discorsi che apparivano ridicoli a Erodoto e agli Egiziani.

La sottile ironia di Erodoto esprime la stessa critica che muove anche Socrate, nel *Teeteto*, a chi faceva vanto di numerosi antenati, ricchi e divini. Il punto di vista sembra proprio lo stesso, e questo ci spinge a chiederci se l'esempio in questione non sia stato scelto da Platone appositamente, appunto sul modello erodoteo.

A questo proposito, il richiamo a Ecateo risulta ulteriormente significativo se pensiamo alla restante parte del suo proemio, e cioè alla dichiarazione dello storico di Mileto di voler raggiungere la verità: la verità sì, ma quella che appare a me, dice esattamente Ecateo. Questa frase, la cui collocazione proemiale assume un valore programmatico importante, enuncia quell'aspetto che i moderni interpreti chiamano solitamente il "razionalismo" storiografico di Ecateo, che si esplicava nel testo attraverso il resoconto più scientifico dei temi mitici (per esempio Cerbero sarebbe stato un serpente e non un mostro irreali)¹³. Una visione dunque realistica e concreta ma soggettiva. Il vaglio personale è in questa fase della nascita della storiografia un'acquisizione positiva, derivante dalla volontà di superare criticamente la molteplicità delle tradizioni (a volte ridicole), indicando che esse vanno illustrate solo dopo una scrematura ben pensata del materiale a

¹² Hecat. *FGrHist* 1 F 1 (Demetr. *eloc.* 12): «Ecateo di Mileto racconta questo: scrivo quello che a me pare vero, perché i racconti dei Greci sono molti e ridicoli, secondo quel che sembra a me».

¹³ MOMIGLIANO 1931 (= 1996); GITTI 1952. Per l'esempio di Cerbero vd. THIRY 1973/74. BERTELLI 2001 mette in evidenza come il ruolo dello storico non sia più ora semplicemente quello di trasmettere ma anche di interpretare le tradizioni. Sulla "cornice relativista" di ciò che sembra vero rispetto al falso vd. MARZI 2015. Sui proemi degli storici vd. PORCIANI 1997. Sull'espressione *δοκεῖ μοι* nei testi medici vd. PERILLO 2015, part. 255-260.



disposizione. Il razionalismo milesio iniziava infatti con Ecateo a normalizzare le tradizioni storiche, passando dalle genealogie mitiche, che nella loro successione fornivano una profondità cronologica, alla storia evenemenziale; ma da un punto di vista platonico questo discorso poteva risultare molto pericoloso e l'insistenza sul tema della verità «come a me sembra» si poteva prestare, nell'ottica del pensatore, ad altre riflessioni.

Potrebbe non essere casuale, dunque, che Platone abbia scelto proprio questo esempio delle genealogie familiari, presente anche in Erodoto, per segnalare un comportamento ridicolo da parte dei non-filosofi. Se pensiamo al contesto dell'esempio di Erodoto possiamo capire come Platone possa aver apprezzato e riutilizzato proprio il dettaglio delle genealogie sciorinate a proprio vantaggio in modo che si presta al riso. La condanna delle genealogie familiari sfocianti in antenati divini è infatti esposta da Erodoto in polemica con quell'Ecateo che rideva degli altri e, in più, rendeva soggettiva la verità, proprio come faceva anche Protagora (*mutatis mutandis*), contro il quale nel *Teeteto* si snodano le riflessioni e l'ironia del "ridicolo" Socrate. Il richiamo a un esempio che aveva coinvolto Ecateo si poteva rivelare particolarmente pieno di significato proprio pensando alle implicazioni insite nel suo programma storiografico completo, cioè l'aspetto della critica al "ridicolo" altrui e la concezione relativa e soggettiva della verità, i due temi discussi appunto nel *Teeteto*¹⁴. Si tratterebbe di una catena di rinvii che svelano la capacità di Platone di leggere i testi nella loro pienezza semantica, ricontestualizzandoli e adattandoli alle proprie necessità, in questo caso anche con un tocco di ironia.

Alessandra Coppola
Università degli Studi di Padova
Dipartimento dei Beni Culturali
Piazza Capitaniato, 7
35139 Padova, Italia
alessandra.coppola@unipd.it
on line dall'11.12.2021

¹⁴ Una spia del contatto con il testo erodoteo, testimone della posizione ideologica di Ecateo, potrebbe risultare dalla inutile precisazione che Eracle era figlio di Anfitrione, nel passo in cui Socrate allude ai capostipiti non umani. L'inusuale riferimento si può spiegare con il fatto che nel medesimo libro secondo, in passi precedenti, Erodoto distingueva con precisione l'Eracle greco, figlio appunto di Anfitrione, da un omonimo egiziano: Hdt. 2, 43, 2; Pl. *Tht.* 175b: questo è l'unico caso in cui Platone chiama Eracle con il patronimico.

*Bibliografia*

BERTELLI 2001

L. Bertelli, *Hecataeus: from Genealogy to Historiography*, in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 67-94.

BONANNO 1975/77

M. G. Bonanno, *Aristofane in Platone. Pax 412 e Symp. 190c*, «MCR» 10-12 (1975-77), 103-112.

BREGLIA 2012

L. Breglia, *La tessitura del Politico*, in S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti (a cura di), *Salvare le poleis, costruire la concordia e progettare la pace*, Alessandria 2012, 215-246.

CARTER 1986

L. B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.

COPPOLA 2019

A. Coppola, *Dike, aidòs e... galli: fra Aristofane e Platone*, in U. Bultrighini- E. Dimauro (a cura di), *Pensare giustizia tra antico e contemporaneo*, Lanciano 2019, 161-169.

DESTRÉE, TRIVIGNO 2019

P. Destrée, F. V. Trivigno (eds.), *Laughter, Humor and Comedy in Ancient Philosophy*, Oxford 2019.

FINE 1996 = 2003

G. Fine, *Protagorean Relativisms*, in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 10*, 1994, Lanham 1996, 211-243 (= G. Fine, *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford 2003, 132-169).

GITTI 1952

A. Gitti, *Sul proemio delle Genealogie di Ecateo*, «RAL» 7 (1952), 389-398.

MARZI 2015

A. Marzi, «Più del vero»? *La funzione del falso e della simulazione nella storiografia antica*, «QS» 82 (2015), 49-76.

MOMIGLIANO 1931 = 1996

A. Momigliano, *Il razionalismo di Ecateo di Mileto*, «Atene&Roma» 12 (1931), 133-142 (= *Terzo Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1996, vol. 1, pp. 323-333).

PERILLO 2015

L. Perillo, *L'esordio del Prognostico, a proposito di δοκεῖ μοι e προλέγειν*, «Galenus» 9 (2015), 255-71.

PORCIANI 1997

L. Porciani, *La forma proemiale. Storiografia e pubblico nel mondo antico*, Pisa 1997.

THIRY 1973/74

H. Thiry, *Un esegeta di Cerbero. Ecateo di Mileto*, «Helikon» 13-14 (1973/74), 370-76.

TRABATTONI 2012

L. F. Trabattoni, *Qual è il significato del Teeteto platonico?* «Elenchos» 33, 1 (2012), 69-107.

VRIES, DE 1985

G.J. de Vries, *Laughter in Plato's writing*, «Mnemosyne» 38 (1985), 378-81.



Abstract

Nel *Teeteto* Platone descrive la tipica vita del bravo filosofo, che viene considerato dagli altri come un personaggio ridicolo. La descrizione del suo modo asociale di vivere può essere utilmente confrontata con alcuni passi di Aristofane e di Euripide. Il contesto generale è la discussione sul relativismo di Protagora riguardo alla Verità, considerata da un punto di vista soggettivo. Nella discussione, un argomento impiegato da Socrate riguarda il vanto delle genealogie familiari, oggetto anche di un passo di Erodoto che coinvolge Ecateo di Mileto. Poiché la teoria storiografica di Ecateo riguardava tanto l'aspetto ridicolo dei racconti altrui quanto il relativismo della verità, cioè i temi del *Teeteto*, si propone l'ipotesi che Platone utilizzi un esempio simile a quello erodoteo proprio per il rimando a Ecateo.

Parole chiave: Platone, Erodoto, Ecateo

In the *Teaethetus* Plato describes the peculiar life of a good philosopher, who is regarded by normal people as a very ridiculous person. The description of his un-political behaviour can be compared with some lines in Aristophanes and Euripides. The general context is the discussion about Protagoras and his relativism about Truth, based on the assumption that whatever individuals think to be true is true. One of the examples quoted by Socrates concerns boasting about family genealogies, which recalls what Herodotus says about Hecataeus of Miletus and the Egyptians. As Hecataeus' working program implied criticism of "ridiculous" tales and displayed a personal and relativist idea of truth, this might indicate that by using that example Plato might have had in mind Herodotus and his criticism of the Milesian writer, whose statements pointed to the same topics discussed in the *Teaethetus*.

Keywords: Plato, Herodotus, Hecataeus