

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PARMA

Dottorato di ricerca in Filologia Greca e Latina

Ciclo XXI

*L' Alcibiade I* attribuito a Platone:

introduzione, traduzione e commento

Coordinatore:

Chiar.mo Prof. Gilberto Biondi

Tutor:

Chiar.mo Prof. Gabriele Burzacchini

Dottorando: Antonella Pennesi

2009



## Premessa

*L'Alcibiade I*, dialogo i cui protagonisti sono appunto il giovane figlio di Clinia e Socrate, è, in ambito letterario greco, il testo in cui viene messa a tema la necessità della cura di sé, strettamente legata all'imperativo di matrice delfica che invita innanzitutto a conoscere sé: non si può, infatti, «avere cura dell'uomo» se non se ne conosce l'identità. La risposta alla prescrizione delfica è, peraltro, il reale unico obiettivo della condotta di vita e della riflessione del maestro di Platone: a tal proposito, Kierkegaard scriveva: «i filosofi hanno molti pensieri, i quali valgono tutti fino a un certo punto. Socrate ne ha uno solo, ma assoluto».

Dell'*Alcibiade I*, nella presente tesi, forniamo introduzione, traduzione e note. Il testo critico seguito è quello della benemerita edizione di Antonio Carlini del 1964; laddove siano presenti delle differenze, ne viene data giustificazione nel commento. La traduzione tiene conto della natura filosofica dell'opera: si è preferito quindi rendere i vocaboli nel modo più rigoroso e tecnico, a discapito di eventuali ripetizioni. Nelle note di commento, infine, ci si è prefissi l'obiettivo di evidenziare le più significative questioni di carattere filologico-testuale, linguistico e strutturale, nel tentativo di comprendere maggiormente l'opera e il suo autore.

Al termine del lavoro sono due i sentimenti che dominano il mio animo: da un lato la profonda gratitudine per aver avuto l'opportunità quanto mai stimolante di studiare e incontrare, grazie alla generosa disponibilità e ai preziosi suggerimenti fornitimi dal prof. Gabriele Burzacchini e dalla prof.ssa Simonetta Nannini, un grande autore della storia della cultura greca e non solo, dall'altro una più matura consapevolezza di sapere di non sapere, direbbe Socrate, di essermi di fatto soltanto divertita «a trovare, ogni tanto, un sasso o una conchiglia più bella del solito, mentre l'oceano della verità» continuava a giacere inesplorato davanti a me, proseguirebbe Newton.



## **Indice**

Premessa	p. 1
Indice	p. 3
Introduzione	pp. 5-27
Il contenuto	p. 29-32
Testo Greco	p. 33-66
Traduzione	p. 67-95
Note al Testo	p. 97-186
Abbreviazioni Bibliografiche	p. 187-205



## Introduzione.

L'*Alcibiade I*, nella classificazione che Diogene Laerzio (III 57-61) deriva da Trasillo, astrologo e grammatico amico dell'imperatore Tiberio<sup>1</sup>, appartiene alla quarta tetralogia<sup>2</sup>. Il suo secondo titolo è *Sulla natura dell'uomo*<sup>3</sup> ed è un dialogo zetetico, sottogenere ginnastico, sottogenere maieutico. Il criterio della divisione in tetralogie non fu l'unico adottato nell'antichità<sup>4</sup>, anche se è probabilmente il più

---

<sup>1</sup> Su Trasillo vd. Tac. *Ann.* VI 20s.

<sup>2</sup> Insieme ad *Alcibiade II*, *Ipparco*, *Rivali in amore*, tutti certamente o quasi certamente spurî. Diversamente che per l'*Alcibiade I*, quanto all'*Ipparco*, Eliano (VH VIII 2) aveva espresso perplessità sulla sua attribuzione a Platone; sugli *Anterastae* si era negativamente pronunciato Trasillo (vd. Diog. Laert. IX 37), mentre Athen. XI 506.c testimoniava che l'*Alcibiade II* veniva attribuito da alcuni a Senofonte.

<sup>3</sup> I due titoli impiegati da Trasillo per i vari dialoghi indicherebbero, rispettivamente, l'interlocutore e l'argomento (come segnala Diog. Laert. III 57). Questa duplice indicazione deve avere un'origine antica, cfr. Callim. *Epigr.* 23: qui, in riferimento al suicida Cleombroto, si dice che questi di Platone lesse un solo scritto, il *Fedone* e, per citare il dialogo platonico, viene impiegato unicamente il sottotitolo περὶ ψυχῆς. È, invece, ad Aristot. *Rhet.* 1415.b31 che dobbiamo una citazione del sottotitolo del *Menesseno*.

<sup>4</sup> Diversamente da Trasillo/Diogene, Aristofane di Bisanzio, per esempio, ordinava i testi platonici in trilogie (è dubbio se la divisione in trilogie sia imputabile a lui o se, invece, egli di fatto, come ci si può attendere da un filologo, descriva semplicemente un'edizione), mentre altri (cf. Diog. Laert. III 50), adottando una suddivisione prospettata dallo stesso Platone per i testi narrativi in *Resp.* III 392.d-394.c, pensavano ad una classificazione di tipo scenico e parlavano di dialoghi in forma drammatica, narrativa e mista. L'*Alcibiade I*, di forma drammatica, è assimilabile a quel genere narrativo che si ha ὅταν τις τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξύ τῶν ῥήσεων ἐξαιρῶν τὰ ἀμοιβαῖα καταλείπη (*Resp.* 394.b). Altra prassi classificatoria (cf. Diog. Laert. III 49-51) era quella strettamente legata ad una suddivisione per generi e sottogeneri filosofici, a partire dai due grandi gruppi costituiti dai dialoghi ifegetici e zetetici (ulteriormente suddivisibili, il primo, in teoretici e pratici, il secondo in ginnastici e agonistici). Ampiamente discussa è anche la precedenza temporale dell'ordinamento tetralogico su quello trilogico ed entrambe le tesi sono state sostenute (fra gli altri, la prima è accreditata da Bickel e Wilamowitz, la seconda da Chroust e Tarrant). Erbse 1961 e Philip 1970 avevano ipotizzato che lo stesso Platone avesse in mente un 'indice' dei dialoghi per tetralogie: possiamo riflettere, ad esempio, su quella formata da *Teeteto*,

## Alcibiade I

antico, tanto che Trasillo lo attribuiva allo stesso Platone<sup>5</sup>. Nemmeno la successione degli scritti era univocamente stabilita: Albino, il filosofo platonico maestro di Galeno, definendo per la sua perfezione e circolarità un κύκλος l'opera di Platone, ritiene l'ordine di lettura unicamente legato agli scopi che si intendono raggiungere e sostiene, tra l'altro, che per un giovane ben dotato che voglia avvicinarsi alla filosofia l'*Alcibiade I* è, senza dubbio, il migliore degli inizi<sup>6</sup>.

---

*Sofista*, *Politico* più *Filosofo*, che però non venne mai scritto. Ebbene, alla fine del *Teeteto* Socrate si congeda dando appuntamento a Teodoro per il giorno successivo e il dialogo continua nel *Sofista* che, tra l'altro inizia (216.a) proprio ricordando l'accordo preso il giorno prima. Il *Politico*, dal canto suo, all'inizio si ricollega al *Sofista*, nel quale pare venga annunciato il quarto dialogo, il *Filosofo* appunto.

<sup>5</sup> Nota Rispoli 2000, 510: «il fatto che Trasillo parli dell'edizione per tetradi, dando per scontato che questa divisione rimontava a Platone, assicura che egli la riteneva molto antica e senz'altro autentica. E ciò dimostra che doveva trovarla attestata in un'edizione talmente autorevole da consentirgli di ritenere che Platone stesso ne fosse l'autore: questa non poteva che essere un'edizione ufficiale dell'Accademia». Sull'argomento vd. Carlini 1972, 24-30, che ritiene anche lui la classificazione sia di molto precedente (IV-III a.C.) Trasillo.

È noto che Trasillo, con un'analogia un po' fragile, riteneva che Platone avesse pensato ad un modello tetralogico sulla base delle rappresentazioni tragiche in cui alle tre tragedie seguiva un dramma satiresco (cf. Diog. Laert. III 50). Si potrebbe invece avanzare piuttosto l'ipotesi che la suddivisione si fondi su una sorta di culto del numero che accomunerebbe Pitagora, Platone e l'Accademia. E il 4 e il 9 erano numeri particolarmente significativi per Pitagora; inoltre il 36, che è il prodotto della moltiplicazione di questi due numeri, è la τετρακτύς di Plut. *Mor.* 381f-382a (*Is. et Os.* 75) ἡ δὲ καλουμένη τετρακτύς, τὰ ἕξ καὶ τριάκοντα, μέγιστος ἦν ὄρκος, ὡς τεθρύληται, καὶ κόσμος ὠνόμασται, τεσσάρων μὲν ἀρτίων τῶν πρώτων, τεσσάρων δὲ τῶν περισσω̄ν εἰς ταὐτὸ συντιθεμένων ἀποτελούμενος. Sulla τετρακτύς, celebrata dai pitagorici, somma dei primi quattro numeri pari e dei primi quattro dispari e sulla τετρακτύς platonica, cf. anche Plut. *Mor.* 1027f, 1117d. (*Anim. procr.* 30)

<sup>6</sup> Vd. Alb. *Intr. in Plat.* 5 (149 Hermann): ὁ μὲν οὖν κατὰ φύσιν εὖ πεφυκώς, καὶ κατὰ τὴν ἡλικίαν ὄραν ἔχων τοῦ φιλοσοφεῖν, καὶ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἕνεκα τοῦ ἀρετὴν ἀσκήσαι προσιῶν τῷ λόγῳ, καὶ κατὰ τὴν ἔξιν προτετελεσμένος τοῖς μαθήμασι, καὶ ἀφειμένος ἀπὸ τῶν πολιτικῶν περιστάσεων, ἄρξεται ἀπὸ τοῦ Ἀλκιβιάδου πρὸς τὸ τραπῆναι καὶ ἐπιστραφεῖν καὶ γνῶναι οὐ δεῖ τὴν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι. Emergono chiaramente dal passo le caratteristiche che deve possedere il lettore di filosofia: le capacità naturali (κατὰ φύσιν), la motivazione (κατὰ τὴν προαίρεσιν), l'età (κατὰ τὴν ἡλικίαν) e la formazione (κατὰ τὴν ἔξιν). Albino ritiene inoltre, nello specifico, che tre siano i motivi della superiorità dell'*Alcibiade* quale testo di introduzione alla filosofia: a. il fatto che ci insegni a conoscere noi stessi come anima razionale, il vero sé di cui il corpo è strumento; b. la natura protrettica del dialogo; c. la sua natura maieutica.



## Introduzione

Sull'autenticità del dialogo platonico nessuno nell'antichità nutrì mai dei dubbi; anzi, è assodato che l'*Alcibiade* fu oggetto di studio sistematico nelle varie scuole e vennero realizzati a questo scopo diversi commenti al testo; tra questi, ce ne sono pervenuti due, di Proclo e Olimpiodoro, mentre di altri, quelli di Arpocrazione<sup>7</sup>, Democrito<sup>8</sup>, Giamblico<sup>9</sup>, forse Siriano<sup>10</sup> (maestro di Proclo), Damascio (il successore di Proclo)<sup>11</sup> abbiamo solo notizia<sup>12</sup>. È certo comunque – come si osservava sopra – che l'*Alcibiade* veniva ritenuto la migliore introduzione alla filosofia platonica<sup>13</sup> e questo probabilmente si può almeno ipotizzare anche per la

---

<sup>7</sup> Arpocrazione di Argo fu un discepolo di Attico (ce lo attesta Procl. *in Tim.* II 305, 6). Olymp. *in Alc.* 48, 26 (33 Westerink) fa menzione di un suo commento all'*Alcibiade I*.

<sup>8</sup> Altro neoplatonico: ad un suo commento all'*Alcibiade* pare riferirsi Olymp. *In Plat. Alc.* 105, 17ss. –107, 2 (70 Westerink), che riporta una divergenza di opinione fra lui e Giamblico in merito all'attribuzione di una battuta del dialogo.

<sup>9</sup> Egli riteneva – come testimonia Proclo *in Plat. Alc.* 11, 14-18 (9 Segonds) = fr. 1 Dillon – che il dialogo fosse da collocare al primo posto, fra quelli che presentavano la filosofia di Platone, perché ne conteneva la totalità delle dottrine (ἡ ὅλη τοῦ Πλάτωνος φιλοσοφία) come in un seme (ὡσπερ ἐν σπέρματι).

<sup>10</sup> Nel commento all'*Alcibiade* del suo discepolo Proclo troviamo evidenza del fatto che Siriano ebbe modo di spiegare il dialogo platonico (vd. Segonds 1985, VIII e n. 2); non sappiamo se realizzò un vero e proprio commento.

<sup>11</sup> A Damascio fa spesso riferimento Olimpiodoro, che evidenzia, in particolare, le differenze di interpretazione che lo separano da Proclo.

<sup>12</sup> La feconda attività esegetica è ulteriormente testimoniata da due frammenti di un commento anonimo all'*Alcibiade* di fine II-inizi III. Essi sono stati riuniti di recente da Funghi (vd. n. 162), che comunque non escludeva la paternità di Arpocrazione. Sulle letture e i commenti all'*Alcibiade* vd. l'introduzione di Segonds al commento di Proclo I, X-CXXXV. Sull'ordine di lettura dei dialoghi platonici nel V-VI secolo vd., invece, Festugière 1969. Con riferimento alle scuole neoplatoniche precisiamo che Giamblico apparteneva a quella siriana, Proclo e Damascio a quella ateniese, Olimpiodoro a quella alessandrina.

<sup>13</sup> La filosofia antica ha delle caratteristiche che spesso ci sfuggono, prima fra tutte la componente pratica: essa, infatti, prevedeva una sorta di cammino spirituale che richiedeva una comunanza di vita con il maestro. La stessa lettura dei testi rientrava in una forma di esercizio ascetico in vista del raggiungimento della σωφροσύνη e, sempre in vista di tale obiettivo, nella scuola di Platone, era pensato l'ordine di lettura dei dialoghi: esso seguiva dei criteri ben precisi. La chiarezza dello scopo ultimo della stessa disposizione dei dialoghi è ben evidenziata da Alb. *Intr. in Plat.* 6 (149 Hermann): βουλόμεθα δὲ ἀρχὴν καὶ διάταξιν διδασκαλίας τῆς κατὰ σοφίαν εὐρεῖν. Osserva, a tal proposito, Anon. *Proleg. in Plat. Phil.* 10.26 Westerink (un commentario anonimo, in

## Alcibiade I

scuola araba, se è vero che al-Fârâbi (870c.-950), il filosofo che introdusse Platone e Aristotele nel mondo musulmano, ebbe a sostenere che il pensiero di Platone sull'eccellenza dell'uomo si trova nell'*Alcibiade*.

Non trascurabile inoltre è che si possono cogliere diversi punti di contatto tra *Alcibiade I* e successive opere greche e latine: se si trattasse di allusioni o addirittura di citazioni dell'opera, non farebbero che offrire ulteriore conferma della notorietà del dialogo<sup>14</sup>.

Indiscussi punti in comune esistono con il dialogo di Xen. *Mem.* IV 2 fra Socrate ed Eutidemo il bello (ὁ καλός), ancora troppo giovane per entrare nell'ἀγορά, ma che si apprestava a farlo<sup>15</sup>. Possibili consonanze sussistono con il perduto *Erotico* di Aristotele, ove sembra, con Friedländer 1945, 348ss. di poter rintracciare una corrispondenza tra il fr. 43 Gigon (gli innamorati non guardano nessuna altra parte del corpo degli amati se non gli occhi) e 133.a. È sempre Friedländer 1945, 341ss. a

---

passato attribuito ad Olimpiodoro, che, al capitolo 26, si interroga sulla τάξις dei dialoghi):  
πρῶτον τοίνυν δεῖ τὸν Ἀλκιβιάδην πράττειν, διότι ἐν αὐτῷ γινώσκομεν ἑαυτοῦς, ἄξιον δ' ἐστὶν πρὶν ἢ τὰ ἔξω γνῶναι ἑαυτοῦς γνῶναι ... , ἔσχατον δὲ δεῖ τὸν Φίληβον, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ διαλέγεται ... . τοὺς δ' ἐν μέσῳ οὕτω δεῖ τάττειν. πέντε οὐσῶν τῇ τάξει κατὰ βάθος τῶν ἀρετῶν, φυσικῶν ἠθικῶν πολιτικῶν καθαρτικῶν θεωρητικῶν, πρῶτον δεῖ ἀναγνῶναι τὸν Γοργίαν ὡς πολιτικὸν ὄντα, δεύτερον τὸν Φαῖδωνα ὡς καθαρτικόν, μετὰ γὰρ τὴν πολιτικὴν ζωὴν ἡ καθαρτικὴ ἐστίν. εἶτα ἐρχόμεθα ἐπὶ τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων, ἥτις διὰ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς προσγίνεται· ταῦτα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἐν νοήμασι θεωροῦνται ἢ ἐν πράγμασιν. οὐκοῦν μετὰ τοὺς εἰρημένους διαλόγους δεῖ ἀναγνῶναι τέταρτον τὸν Κρατύλον ὡς περὶ ὀνομάτων διδάσκοντα, εἶτα τὸν Θεαίτητον ὡς περὶ πραγμάτων. εἶτα ἐρχόμεθα μετὰ τούτους εἰς τὸν... περὶ φυσικῶν διδάσκοντα· καὶ εἰθ' οὕτως ἐπὶ τὸν Φαῖδρον καὶ τὸ Συμπόσιον ὡς θεωρητικούς καὶ περὶ θεολογικῶν διαλεγόμενους· καὶ οὕτως ἐπὶ τοὺς τελείους δεῖ ἐλθεῖν, τὸν Τίμαιόν φημι καὶ τὸν Παρμηνίδην ... τοὺς Νόμους καὶ τὰς Πολιτείας.

<sup>14</sup> Varie sono le testimonianze dell'ampia sua diffusione; di questo possiamo trovare indizi leggendo altri testi: ad esempio, Colote, il fedele discepolo di Epicuro, dovette ben conoscere l'*Alcibiade*, tanto da polemizzare con esso riguardo alla concezione della natura dell'uomo (vd. Plut. *Adv. Col.* 1119a 3 e la riflessione di Carlini 1969, 274ss). Circa sette secoli dopo, Gregorio di Nissa – come nota Cherniss 1930, 39ss.– doveva averlo ben presente, tanto che nel *De mortuis* varie sono le volontarie riprese, a partire dallo stesso svolgimento dell'argomentazione. Sulle citazioni in altri testi vd. l'utilissima lista nell'edizione di Carlini 1964, alle pp. 401-403 (Carlini riporta sia riferimenti ad opere ricordate da Platone nell'*Alcibiade*, sia citazioni dell'*Alcibiade I* in altri autori). Altri richiami all'*Alcibiade* sono rintracciabili in Pepin 1971 e Courcelle 2001.

<sup>15</sup> Sul possibile raffronto, cf. anche *infra* p. 183.

## Introduzione

ribadire la dipendenza dall'*Alcibiade* del racconto di Polibio XXXI 23-30 sull'educazione ed il carattere del giovane Scipione Africano Minore<sup>16</sup>.

Nel I-II d.C., Epict. *Ench.* III 1, 42 richiama in modo esplicito l'invito ad essere sempre più bello espresso in *Alc. I* 131.d.

L'imperatore Giuliano<sup>17</sup>, infine, si richiama al contenuto dell'*Alcibiade* e lo cita come platonico in *Or.* 6, 9 (188cd).

In ambito letterario latino, somiglianze sono state rintracciate anche con la *Satira* quarta di Persio: qui sono presenti entrambi i personaggi del nostro dialogo; ulteriormente, di Alcibiade si ricorda il matronimico (v. 20 *Dinomaches ego sum*, e questo sembra un richiamo volontario che non lascia adito ad equivoci sull'opera cui si allude<sup>18</sup>), la bellezza, il tutore Pericle e l'invito alla ricerca del vero sé (v. 52 *tecum habita: noris quam sit tibi curta supellex*).

---

<sup>16</sup> E questo a partire dalla scelta di proporre un colloquio fra un maestro di esperienza e un giovane fuori dall'ordinario, con un'alta concezione di sé, μέγα φρονῶν (vd. *Alc. I* 104.c δοκεῖς δέ μοι ἐπὶ τούτῳ ἤκιστα μέγα φρονεῖν / Polyb. XXXI 24 δῆλος γὰρ εἶ διὰ τούτων μέγα φρονῶν), cui l'adulto si propone come σύνεργος nella volontà di raggiungere l'obiettivo (il proposito viene espresso, in entrambi i casi, dallo stesso giovane: vd. *Alc. I* 135 ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι, Polyb. XXXI 24 δόξω γὰρ αὐτόθεν εὐθέως ἐμαυτῷ καὶ τῆς οἰκίας ἄξιος εἶναι καὶ τῶν προγόνων. La differenza di scopo è solo apparente ed è così spiegata da Friedländer 1945, 343: «The new fellowship is directed toward the same aim in Polybius and in Plato, and in both cases it is the young man who expresses the aim [...] The difference of the expression is that between Rome and Athens – the one thinking in terms of ancestry, the other in terms of virtue; but the meaning and even the form are essentially the same»). Fra gli altri punti di consonanza evidenziati da Friedländer 1945 vi è il fatto che, sia in Platone, sia in Polibio, è dopo la risoluzione di una sperimentata tensione (il giovane Scipione trascurato da Socrate che si rivolgeva piuttosto al fratello più grande / il lungo silenzio di Socrate nell'*Alcibiade*) che, da un certo momento in poi, maestro e discepolo si concepiscono come inseparabili (*Alc. I* 135.d ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας, σὺ δ' ὑπ' ἐμοῦ παιδαγωγῆσθαι, Pol. XXXI 24 ἀπὸ γε ταύτης τῆς ἀνθομολογήσεως οὐκέτι τὸ μειράκιον ἐχωρίσθη τοῦ Πολυβίου).

<sup>17</sup> «Fonte primaria della elaborazione dottrinale» di Giuliano quanto al precetto delfico come fondamento del sapere (vd. Prato-Micalella 1988, XV) più che l'opera platonica pare il Commento di Giamblico all'*Alcibiade*.

<sup>18</sup> Sul singolare indirizzo di saluto vd. p. 108. Sulla volontarietà del richiamo p. 156.

## *Alcibiade I*

Cicerone<sup>19</sup> richiama due passaggi particolarmente significativi in *Tusc.* I 52 (il reale sé è l'anima, non il corpo, e l'invito a conoscere se stessi è pertanto l'invito a conoscere la propria anima) e V 70 ('conoscere se stesso' è 'conoscere dio', nello stretto vincolo che lega lo spirito umano a quello divino).

È da rilevare, inoltre, che senza dubbio, ad un certo punto, nacque l'esigenza di dare una giustificazione del 'fallimento' di Socrate con discepoli come Crizia o Alcibiade, che, lungi dal beneficiare la polis, erano stati per essa fonte di disgrazia. Tale necessità apologetica si sarà fatta sentire, in particolare, all'inizio del IV secolo, quando i capi d'accusa che già erano stati oggetto del processo del 399, vennero per così dire 'esplicitati' da Policrate nella sua *Κατηγορία Σωκράτους* del 393-392 a. C. Ecco allora, come suggeriscono Gigon 1953, 40 e Chroust 1957, 59, la necessità imperativa per i socratici di giustificare il maestro e far intendere che un Alcibiade o un Crizia erano giunti a livelli di nequizia del genere non perché avevano seguito Socrate, ma proprio perché se ne erano staccati<sup>20</sup>. Ecco allora, fra altre opere in difesa, i dialoghi intitolati *Alcibiade* di Antistene<sup>21</sup>, Eschine di Sfetto<sup>22</sup>, Fedone<sup>23</sup>,

---

<sup>19</sup> Se escludiamo una diretta dipendenza di Aristotele dall'*Alcibiade*, Cicerone, insieme a Filone di Alessandria, offrirebbe la testimonianza più antica di una lettura filosofica dell'*Alcibiade*. Su questo vd. Pépin 1971.

<sup>20</sup> È questo ciò che tende ad evidenziare Xen. *Mem.* I 2, 24s. Καὶ Κριτίας δὴ καὶ Ἀλκιβιάδης, ἕως μὲν Σωκράτει συνήστην, ἐδυνάσθην ἐκείνῳ χρωμένῳ συμμάχῳ τῶν μὴ καλῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν· ἐκείνου δ' ἀπαλλαγέντε, Κριτίας μὲν φυγὼν εἰς Θετταλίαν ἐκεῖ συνῆν ἀνθρώποις ἀνομία μᾶλλον ἢ δικαιοσύνη χρωμένοις, Ἀλκιβιάδης δ' αὖ διὰ μὲν κάλλος ὑπὸ πολλῶν καὶ σεμνῶν γυναικῶν θηρώμενος, διὰ δύναμιν δὲ τὴν ἐν τῇ πόλει καὶ τοῖς συμμάχοις ὑπὸ πολλῶν καὶ δυνατῶν [κολακεύειν] ἀνθρώπων διαθρυπτόμενος, ὑπὸ δὲ τοῦ δήμου τιμώμενος καὶ ῥαδίως πρωτεύων, ὥσπερ οἱ τῶν γυμνικῶν ἀγῶνων ἀθληταὶ ῥαδίως πρωτεύοντες ἀμελοῦσι τῆς ἀσκήσεως, οὕτω καὶ ἐκεῖνος ἠμέλησεν αὐτοῦ. Il testo senofonteo è da inserire in un più ampio discorso che prende le mosse da un'accusa la cui paternità è lasciata nel vago, ma che – secondo Rossetti 1974, 295ss. – era stata effettivamente formulata da Policrate nel testo della *Κατηγορία Σωκράτους*. Tra l'altro, osserva lo studioso italiano, Senofonte, non cogliendo affatto la portata della critica quanto mai sottile, la lascerebbe cadere, ancorando la replica ad una serie di esempi concreti che hanno il solo scopo di confutare la tesi dell'incorruttibilità dell'uomo.

<sup>21</sup> Vd. Diog. Laert. II 61, VI 18. Cf. II *SSR* VA, fr. 198-202).

<sup>22</sup> Conosciamo parte di quest'opera (vd. II *SSR* VI A, fr. 49-50-51-53) perché è stata utilizzata nell'orazione *Sulla corona* e nel discorso *In difesa dei quattro* nel quale Elio Aristide idealmente ritorna, nel II d.C., alla Grecia classica e difende l'operato di Milziade, Temistocle, Cimone e Pericle a favore di Atene; si oppone in questo modo al giudizio che Platone aveva formulato su di

## Introduzione

Euclide di Megara<sup>24</sup>, il nostro *Alcibiade I*. Il confronto con l'*Alcibiade* di Eschine, l'*Alcibiade* di Antistene e con i *Memorabili* senofontei ha fatto ipotizzare la dipendenza dell'*Alcibiade* da Eschine e forse anche dagli altri. Ritenendo difficile pensare che sia stato Platone a far riferimento ad essi, non è rimasto che pensare alla non autenticità dell'*Alcibiade* ed all'attribuzione invece ad un accademico. Ma rimane, secondo noi, da spiegare la consonanza fra la caratterizzazione di Alcibiade nella nostra opera, con la sua superiorità fisica e la natura filosofica che lo contraddistingue, e il giovane, di cui egli sembra il prototipo, descritto in *Resp.* 494.a-495.a, ove, e forse non a caso, si rendono evidenti i motivi del fallimento di Socrate: vd., in particolare, 494.d-e: ἐὰν δ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι καὶ τὸ συγγενὲς τῶν λόγων εἰσαισθάνηταί τέ πη καὶ κάμπτηται καὶ ἔλκηται πρὸς φιλοσοφίαν, τί οἴομεθα δράσειν ἐκείνους τοὺς ἡγουμένους ἀπολλύναι αὐτοῦ τὴν χρείαν τε καὶ ἐταιρίαν; οὐ πᾶν μὲν ἔργον, πᾶν δ' ἔπος λέγοντάς τε καὶ πράττοντας καὶ περὶ αὐτόν, ὅπως ἂν μὴ πεισθῆ, καὶ περὶ τὸν πείθοντα, ὅπως ἂν μὴ οἷός τ' ἦ, καὶ ἰδίᾳ ἐπιβουλεύοντας καὶ δημοσίᾳ εἰς ἀγῶνας καθιστάντας;

La 'questione' dell'*Alcibiade I* nasce in epoca moderna, e precisamente nel 1809, quando Friedrich Schleiermacher, la cui disamina di Platone rimane tuttora punto di riferimento sia per l'interpretazione del filosofo ateniese, sia per la fondazione della moderna filosofia ermeneutica, nella sua introduzione alla traduzione dell'*Alcibiade I* decisamente afferma che il dialogo è opera non autentica, essendo, a suo avviso, l'attribuzione a Platone semplicemente frutto di un deferente quanto immotivato rispetto nei confronti della tradizione<sup>25</sup>. Il teologo tedesco, per evidenziarne il

---

loro nel *Gorgia*. Fra gli elementi del dialogo di Eschine individuati ed evidenziati da Dittmar 1912 ve ne sono diversi che segnalano dei punti di contatto con l'*Alcibiade I*: pensiamo, ad esempio, al fatto che il superbo Alcibiade, desideroso di primeggiare nell'arte della politica, pensa di essere εὐδαίμων in forza di qualcosa di esterno a sé, il suo γένος, o al fatto che sostiene che ἐπιστήμη e μάθησις non sono necessarie all'uomo che voglia intraprendere la carriera del politico, essendo sufficienti le doti naturali. Motivo di raffronto è anche nell'invito di Socrate alla 'cura di sé' e – soprattutto – in ἕως quale sprone per Socrate a βελτίω ποιῆσαι il suo interlocutore.

<sup>23</sup> Vd. *SSR* III A 8

<sup>24</sup> Vd. Diog. Laert. II 108.

<sup>25</sup> Cf. Schleiermacher, *Introductions*, 385s..

## *Alcibiade I*

carattere spurio, adduce motivazioni che vanno dalla complessiva povertà ed insignificanza dell'opera alla mancata caratterizzazione del personaggio Socrate. Questi, tra l'altro, sarebbe, a suo avviso, rappresentato con tratti alquanto singolari quando, in 103-104.c, pronuncia un lungo discorso del tutto estraneo al suo modo di far filosofia (la stessa cosa avverrebbe più avanti nel λόγος μακρός su Persiani e Spartani, in cui, inoltre, Schleiermacher critica il fatto che l'ironia che comunque caratterizza l'*excursus* non sia più evidente). Altrettanto singolare pare allo studioso la trasformazione, nel corso del dialogo, di Alcibiade da giovane pieno di sé, perfettamente consapevole dei suoi talenti e delle sue possibilità, a sottomesso adulatore. L'*Alcibiade I* sarebbe quindi uno scritto dal ragionamento eccessivamente spezzettato in qualche caso, troppo disteso in altri, complessivamente scialbo. In esso però non mancherebbero passaggi del tutto coerenti con il pensiero platonico: infatti, la genesi dell'opera, secondo Schleiermacher, dovrebbe essere così spiegata: un discepolo del filosofo ateniese<sup>26</sup>, sulla base di uno schizzo rigettato dallo stesso maestro, che avrebbe optato per 'distribuire in altri scritti' le idee della bozza, avrebbe costruito l'*Alcibiade* inserendo «ajouts étrangers» responsabili, tra l'altro, della mancanza di uniformità che riscontriamo nel testo.

\* La posizione di Schleiermacher ebbe un'influenza notevolissima sugli studiosi successivi: bisogna ammettere comunque che – conformemente a quello che è, per certi aspetti, lo spirito dell'epoca – i dubbi sollevati poggiano, più che su inoppugnabili e rigorose constatazioni, su intuizioni, legate – se vogliamo – anche a questioni di gusto personale<sup>27</sup>. Di certo non tutti sono da subito sulle sue posizioni, e questo a partire dal suo contemporaneo George Grote, che mosso, in genere, da una sorta di ottimismo filologico, pur ritenendo l'*Alcibiade I* inferiore nel merito ai

---

<sup>26</sup> Schleiermacher, *o.c.*, 392: «nous serions presque tentés de penser qu'un disciple immédiat de Platon s'est d'une manière ou d'une autre approprié une esquisse d'un dialogue de son maître, que ce dernier n'a subséquemment pas développée, mais rejetée, et qu'il a réparti plus tard ce qu'il voulait y enseigner dans d'autres dialogues, dans le *Gorgias* et dans le *Ménon* et dans des dialogues plus tardifs encore».

<sup>27</sup> Dettata da motivazioni del tutto soggettive è l'affermazione di Cobet 1874, 369, certo per lo spirito dei nostri tempi sconcertante. Nonostante gli si debba riconoscere il tentativo di addurre in seguito anche delle giustificazioni, lo studioso olandese così in prima battuta si esprime: «Estne ó Ἀλκιβιάδης ὁ πρότερος Dialogus a Platone scriptus? Non arbitror. Causas si requiris primum venit in mentem Martialis, cuius notum epigramma est: *Non amo te, Sabidi, nec possum dicere quare; hoc tantum possum dicere: non amo te.* Quoties hunc Dialogum relego semper sentio et intelligo non mihi cum Platone rem esse, sed cum aliquo Platonis amatore et admiratore et imitatore, qui, ut omne imitatorum genus, ὡς ἀπόγραφον πρὸς ἀρχέτυπον δευτερεύει».

## Introduzione

dialoghi certamente autentici, lo giudicava in ogni caso «perfectly Socratic both in topics and manner» e ne attribuiva i difetti al fatto che apparterebbe alla produzione giovanile<sup>28</sup> del filosofo, fra il 399 e il 390 a.C.

Per incontrare l'altro 'gigante' di quella che è effettivamente divenuta una *quaestio alcibiadea* bisogna giungere al 1921, anno in cui Friedländer pubblica *Der große Alcibiades. Ein Weg zu Plato*. Lo studioso si contrappone allo Schleiermacher sostenendo l'autenticità dell'opera e ravvisando in quelle che erano giudicate delle debolezze e delle singolari caratterizzazioni di Socrate un fine impiego dell'ironia socratica. Questa sarebbe evidenziabile in diversi passi e specialmente nel μακρὸς λόγος sull'educazione a Sparta e nella Persia (121a-124b). Lo studioso tedesco sottolinea inoltre i rapporti esistenti fra l'*Alcibiade* e altri dialoghi autentici, nello specifico *Gorgia*, *Menone*, *Repubblica*, *Fedro*, *Simposio*<sup>29</sup>.

Ai fini del nostro lavoro non ci pare significativo passare sistematicamente in rassegna le posizioni degli innumerevoli studiosi che si sono schierati dall'una e dall'altra parte<sup>30</sup>. Preferiamo piuttosto indicare in sintesi e schematicamente i punti ed i temi intorno ai quali si è più vivacemente dibattuto.

---

<sup>28</sup> Grote 1867<sup>2</sup>, 355 osserva: «we find an excessive repetition of specializing illustrations, often needless and sometimes tiresome: a defect easily intelligible if we assume them to have been written when Plato was still a novice in the art of dialogic composition».

<sup>29</sup> Di paralleli interni ce ne sono effettivamente molti e ne ricorderemo nel commento perpetuo. Fornisce un elenco Shorey 1933, 652ss., che ritiene tali richiami un'obiezione all'autenticità dell'*Alcibiade*: «if we attribute it to Plato we have to assume the improbability that he thought it worth while to elaborate a tedious, if scholastically convenient, summary of a long series of ideas and points that are better and more interestingly expressed in other dialogues, and that he repeats or quotes himself more often than in any other genuine work». Esprime una convinzione opposta Vink 1939 che, in un'appendice al suo studio sull'*Alcibiade I*, presenta, come controprova, un elenco di più di quaranta passi paralleli – tutti da opere giudicate sicuramente autentiche – con il VI della *Repubblica*, per estensione paragonabile all'*Alcibiade*.

<sup>30</sup> Per comodità ne elenchiamo alcuni, limitandoci semplicemente a distinguerli nel gruppo dei sostenitori dell'autenticità, dei sostenitori della non autenticità, di coloro che rimangono dubbiosi: sostenitori dell'autenticità: Croiset 1920; Vink 1939; Goldschmidt 1947; Motte 1961; Allen 1962; Carlini 1964; Bos 1970; Pepin 1971; de Romilly 1972; Annas 1985; Goldin 1993; Laurent 1994; Pradeau 1999.

a. **scelte lessicali e stile.** Viene percepita come difficoltosa la presenza di vocaboli rari e poetici che non hanno paralleli nei dialoghi autentici (ad es. κρήγυος<sup>31</sup> di 111e)<sup>32</sup>, di termini ed espressioni del tardo Platone (ad es. ἔλκος di 115b che ha un unico parallelo in *Leg.* 877a)<sup>33</sup>. Anche l'impiego assoluto di συμφέρειν ha un unico altro parallelo in *Leg.* 746c e de Strycker 1942, 145 vede un problema nelle dodici occorrenze di questo verbo senza complemento in genitivo o dativo<sup>34</sup>.

---

sostenitori della non autenticità: Heidel 1896; Burnet; Dittmar 1912; Wilamowitz 1919; Shorey 1933; de Strycker 1942; Taylor 1950; Bluck 1953; Pasquali 1952<sup>2</sup>; Gauss 1954; Dönt 1964; Krämer 1964; Vlastos 1975; Linguisti 1981; Hutchinson 1997.

Fra coloro che ritengono la questione ancora *sub iudice*: Leigegang 1950; Weil 1964; Zarazoga 1992; Arrighetti 1995.

Singolarmente Clark 1955 pensa, invece, che un discepolo di Platone compose la prima parte del dialogo e il filosofo la portò a termine. La studiosa pone quindi una cesura dopo la p. 125 e ipotizza la possibilità dei due autori proprio sulla base della differenza di stile fra 103-125 e 126-135. Alla p. 234 nota inoltre, a suffragio della sua congettura: «A study of the objections to the work's authenticity made by various scholars on stylistic grounds is also instructive. The vast majority of points which they have regarded as suspicious are in the first part».

<sup>31</sup> Tale termine evidentemente solleverebbe un problema non da poco, stando alle considerazioni di Heidel 1869, 68 n. 39: egli afferma che l'uso di κρήγυος è «a most palpable sign of spuriousness». In riferimento al medesimo termine, Vink 1939, 120 sostiene, al contrario, che l'impiego di vocaboli omerici è del tutto coerente con le scelte lessicali platoniche.

<sup>32</sup> Obietta Denyer 2001, 15s.: «That fact that the *Alcibiades*, but no other work by Plato, uses the rare and poetic words κρήγυος and ἄχραντος is cited as evidence against Platonic authorship. But whether or not the *Alcibiades* is by Plato, its use of those words still calls some explanation. The explanation is, of course, the special literary effects that the author was able to produce by using those words as he did. Why should it be doubted that Plato himself might have produced just those effects in just those ways? The cause is an assumption that can scarcely survive being spelling out, the assumption that everything in a genuine work of Plato has a parallel in other genuine works of Plato». Proseguendo in questo ragionamento si potrebbe arrivare – asserisce lo studioso inglese – ad un'assurda conclusione: eliminato l'*Alcibiade* come non autentico, si deve procedere ad un'eliminazione di quei dialoghi che verrebbero così a mancare di luoghi paralleli (come, ad esempio, l'*Apologia*).

<sup>33</sup> Vd., inoltre, le occorrenze di τί μὴν (5 a partire da 126.d) la cui presenza non ha, con l'eccezione del *Liside*, altre attestazioni prima della *Repubblica*.

<sup>34</sup> Eccepisce Annas 114 n. 14: «we can see why there is no problem in the *Alcibiades* either from 114a6-b2. There, Socrates says that he is precisely concerned with what is συμφέροντα in general, *not* with what is συμφέροντα *for* anyone. De Strycker's objection is typical of many which come solely from a mechanical word-count, and disappear when the content of the dialogues is taken seriously».



## Introduzione

Ma su queste difficoltà domina – secondo alcuni sostenitori della non autenticità – un dubbio di fondo: come conciliare un contenuto che farebbe pensare al periodo giovanile dell'attività di Platone con uno stile che risalirebbe al periodo della maturità? Altri, invece, ritengono che sia da evidenziare piuttosto una mescolanza di tratti stilistici che appartengono a quelle che sono state ritenute le tre fasi dell'evoluzione del dialogo platonico e tentano in vario modo di giustificarla (vd. Clark, *o.c.* n. 29). Denyer 2001, 24, per esempio, la spiega con il fatto che il dialogo vuole, secondo lui, in qualche modo proprio 'mostrare' un itinerario filosofico «from his original and quite unphilosophical condition to a condition in which he is prepared, at least for the moment, to do some fairly serious philosophising. These changes in Alcibiades [...] are reflected in the changes of literary manner, from 'early', through 'middle', to 'late'». Tale padronanza di stili differenti porta a supporre però che l'*Alcibiade* non sia affatto un dialogo della 'giovinezza' ma della 'vecchiaia' di Platone. Da questo punto di vista, le 'imperfezioni' del dialogo (quali, ad esempio, passaggi troppo 'veloci') potrebbero far pensare che l'opera non sia stata oggetto di revisione. Una revisione fin troppo meticolosa caratterizzava, del resto, il *modus operandi* del maestro, tanto che Dion. Hal. *Comp.* VI 25, 32 impiega, in riferimento a lui, l'immagine dell'acconciatore che continua senza sosta a κτενίζειν, βοστρυχίζειν, ἀναπλέκειν.

Studi più strettamente stilometrici non sono risolutivi: Tarrant ritiene che non esistono evidenze in grado di farci propendere per l'autenticità dell'opera, ma non ne esistono neanche tali da farci pronunciare per la sua natura spuria. D'altro canto, Hutchinson, afferma che i discorsi di Socrate 104.a-c, 121.a-124.b ricalcano la struttura dell'elogio secondo i canoni della retorica così come veniva proposta nell'Accademia intorno alla metà del IV secolo (lo studioso si sbilancia però a favore di qualcuno che non sia Platone). Sorprendente – innanzitutto per lui – è, infine, la conclusione dello studio di Ledger 1989, 218: «It seems astonishing that, if this work is spurious, the author should have had such success in matching the Platonic style as to be closer in many instances to genuine works than they are to each other».

**b. natura protrettica del dialogo.** Che l'*Alcibiade* fosse, almeno in parte, un dialogo protrettico aveva già messo in rilievo Olymp. *in Alc.* 142, 1ss. (92 Westerink), il quale, evidenziando il carattere misto dell'opera aveva distinto una prima parte (106.c-109.a) confutatoria, una seconda (119.a-124.a) protrettica ed una

## Alcibiade I

terza (124.a-135.d) maieutica. Sulla natura protrettica esplicita dell'*Alcibiade* si è soffermato in tempi recenti in una lucida analisi Slings<sup>35</sup>, che, proprio in ragione di questa peculiare caratteristica, ne contesta l'autenticità. Tale natura da manuale introduttivo alla filosofia, secondo Slings, è infatti estranea al *corpus* dei dialoghi platonici genuini.

**b. caratterizzazione dei personaggi.** Sottolinea Gribble 1999 che, nei dialoghi platonici, in particolare nei primi, grande forza è attribuita ai caratteri degli interlocutori («depict dialectic as an unrepeatable conversation whose course is determined by the characters – or 'souls' – of the interlocutors»). Nel caso del nostro *Alcibiade* invece la caratterizzazione dei personaggi è, secondo lo studioso inglese, inesistente e il dialogo pare più che altro la presentazione di una dottrina<sup>36</sup>, non essendoci più di quattro o cinque repliche di Alcibiade, la cui estensione è per giunta di una frase o due. In effetti, Alcibiade è la negazione dell'idea di interlocutore e si limita ad assentire senza mai partecipare effettivamente al dialogo<sup>37</sup>. Si può osservare, tuttavia, che ciò potrebbe effettivamente essere imputato anche

---

<sup>35</sup> Egli ritiene che l'*Alcibiade* faccia parte del *corpus* della letteratura protrettica e sia anzi l'unico esempio rimasto di opera protrettica esplicita di età precedente l'era cristiana. Slings distingue, infatti, tra protrettica implicita (che viene ad indentificarsi con l'ἔλεγχος) e protrettica esplicita. Quest'ultima è giudicata in *Soph.* 229.e-230.a assolutamente inefficace e, infatti, Platone – osserva Slings 1999, 155 – «is unable to establish philosophical knowledge in the reader (that is not its claim), but it also fails to convince him that the care of his soul, or philosophy (for Plato, as for Socrates, these notions are identical) is necessary for his life to be at all worth living». La distinzione fra protrettica implicita ed esplicita segna una linea di incolmabile separazione fra Platone e gli altri socratici.

Con testi della letteratura protrettica l'*Alcibiade* condividerebbe temi e motivi e lo studioso olandese ne sottolinea alcuni: «the hierarchic scale of values χρήματα - σῶμα - ψυχή » (100), «ἐπιμέλεια αὐτοῦ» (103, n. 188); «the motif of inadequacy of present-day education» (111); «the minor importance of the σώματος ἐπιμέλεια vis à vis the care of the soul» (112); «the slavery motif» (118).

<sup>35</sup> Alcibiade sarebbe destinatario di ammonimenti ed esortazioni: è precisamente questo il motivo per cui Slings 1999, 164 ritiene spurio il dialogo: «Alcibiades is exhorted and converted».

<sup>37</sup> Lo stesso Croiset 1920, 50, che pur sostiene l'autenticità dell'*Alcibiade*, afferma: «Or l'interlocuteur de Socrate, le jeune Alcibiade, n'est pas un caractère. Sa présomption juvénile est toute en surface; elle cède aux premières attaques, pour faire place à une ingénuité quelque peu artificielle. Un tel personnage n'a pas la résistance nécessaire pour que le lecteur ait l'impression d'assister à une lutte. Alcibiade se défend à peine».

## Introduzione

all'inesperienza del ragazzo le cui idee, in forza della giovane età, sarebbero ancora tutte da maturare<sup>38</sup>.

**c. presenza/assenza di un tema guida del dialogo.** In particolare Annas si è soffermata sulla presenza di un motivo conduttore di tutto il dialogo che non è, come potrebbe sembrare ad una prima lettura, un aggregato poco originale di parti diverse<sup>39</sup>. La studiosa americana rintraccia tale tema guida nel motivo del 'Conosci te stesso' (del resto, lo stesso sottotitolo *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* forniva un indizio in tal senso) e ne spiega tutta la complessità: il 'conoscere se stessi' è per Platone alla base della *σωφροσύνη* di cui – potremmo dire – costituisce l'essenza e, lungi dall'averne una caratterizzazione psicologica soggettiva – come si potrebbe pensare proiettando sul passato categorie proprie del presente –, indica la consapevolezza del proprio posto nella società<sup>40</sup>. È da questo punto di vista che si comprende l'intimo legame, diversamente poco trasparente, con il principale motivo di interesse di Alcibiade, la possibilità di entrare nell'agone politico<sup>41</sup>. Sulla vocazione operativo-

---

<sup>38</sup> Sull'ingenuità delle idee del giovane ateniese insiste Meron 1979, 123ss.

<sup>39</sup> Era stato Schleiermacher 389 a lamentare la mancanza di una connessione dei vari elementi del dialogo fra di loro e di una «relation interne de chaque détail avec un point unique».

<sup>40</sup> La Annas spiega con chiarezza: «What is relevant is knowing myself in the sense of knowing my place in society, knowing who I am and where I stand in relation to others. The self-knowledge that is *sōphrosunē* has nothing to do with my subconscious and everything to do with what F.H.Bradley called "my station and my duties". We can see this quite clearly in the link made, by both Alcibiades in the *Alcibiades* and Critias in the *Charmides*, between *sōphrosunē* and each person's "doing their own" – τὰ αὐτῶν πράττειν. (121) [ ... ]. Self-knowledge, then, is an objective rather than a personal and subjective matter. And it is readily taken to be the essence of the major virtue of *sōphrosunē*, a virtue that manifests itself in a variety of ways, including self-control (122). [ ... ] In order to know who I am in the sense of knowing my place – my station and its duties – I need to know what my role is among others, and thus I need to know what their role is with respect to me in order to know what my role is with respect to them. If I am, for instance, a free Athenian citizen, then knowing who I am and what is appropriate for me will involve knowing, among other things, that I may expect certain sorts of deference from slaves but not from free men, and may treat slaves, but not free men, in certain ways: this is knowing my place».

<sup>41</sup> Rileviamo, del resto, che, nell'antichità, anche Damascio aveva sottolineato ampiamente la dimensione 'politica' del conoscere se stessi, come si evince dalla considerazione di Olymp. in *Alc.* 4.15-21 (7 Westerink) ὁ δὲ Δαμάσκιος ἀκριβέστερον καὶ ἀληθέστερον παραδιδούς τὸν

## Alcibiade I

culturale e sulla sua dimensione più prettamente relazionale della conoscenza di sé insiste Napolitano Valditara 2007, 170ss., 177, 181. Il motivo del 'conosci te stesso' si innesta inoltre, attraverso il passaggio conoscere se stessi = conoscere Dio<sup>42</sup>, inteso naturalmente non come dio persona, ma come λόγος, in un terreno che affonderebbe le sue radici in Eraclito, il filosofo che aveva fatto una personale ricerca di se stesso (vd. fr. 101 D.-K.: ἐδιζησάμην ἑμεωυτόν).

e. **assenza di novità** L'accusa che muovono *all'Alcibiade* Taylor<sup>43</sup> e Gauss<sup>44</sup> è la mancanza di originalità e l'ininfluenza della sua riflessione filosofica. L'obiezione potrebbe essere forse superata alla luce delle considerazioni espresse al punto precedente, messe a confronto con le considerazioni di Renaud 2007, 225, che sottolinea come l'*Alcibiade I* presenti, fra le formulazioni del *corpus* platonico in merito alla conoscenza di sé, la formulazione più netta.

**identificazione δαιμόνιον θεός.** Alcuni interrogativi in merito vengono sollevati, fra altri, da Joyal 2000, 98, a partire da considerazioni sul rapporto fra segno demonico e dio: in tal senso susciterebbero perplessità l'identificazione fra τὸ δαίμονιον e ὁ θεός (127.e), il ruolo attivo che il segno divino avrebbe, a giudicare almeno dalle espressioni μετὰ τοῦ θεοῦ (105.e) e dal verbo ἐφῆκεν riferito al dio in 106.a. Ci pare comunque che si tratti di ruolo completamente differente da quello del *Teage*, dialogo dal quale Joyal parte per le sue considerazioni: nell'*Alcibiade*, infatti, le sollecitazioni del segno riguardano solo Socrate, mentre nel *Teage* esso

---

σκοπὸν οὐχ ἀπλῶς φησὶν αὐτὸν εἶναι περὶ τοῦ γνῶναι ἑαυτόν, ἀλλὰ περὶ τοῦ πολιτικῶς γνῶναι ἑαυτόν. τοῦτο δὲ κατασκευάζει ἐκ τοῦ ὀρίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον ἐν τῇ διαλόγῳ τούτῳ ψυχὴν λογικὴν ὀργάνῳ κερημένῃ τῷ σώματι· μόνος δὲ ὁ πολιτικὸς ὀργάνῳ κέρηται τῷ σώματι, δεόμενος ἔστιν ὅτε θυμοῦ, ὡς ὑπὲρ πατρίδος, ἀλλὰ καὶ ἐπιθυμίας τοῦ εἶ ποιῆσαι τοὺς πολίτας.

<sup>42</sup> «Wisdom grasps the Logos, the 'account' common to everything; we attain wisdom by ceasing to fix attention on what is peculiar to each of us and by coming to grasp what is common to all [ ...]. The person who achieves *sōphrosunē* and self-knowledge thus also achieves understanding of what is objectively the case, the Logos or rational basis of the world-order [ ...]. So true self-knowledge will coincide with knowledge of the cosmic order, and true self-assertion will mean holding fast to what is shared by all».

<sup>43</sup> Cf. Taylor 1950, 522: «The work has the qualities of an excellent manual, and this is the strongest reason for doubting its authenticity».

<sup>44</sup> Gauss 1954, 205: «Er bringt philosophisch nichts Neues: Wir verlieren also für das Verständnis der platonische Philosophie nichts, wenn wir ihn aus den "Kanon" der echten Schriften Platos ausschliessen».

## Introduzione

cerca, in qualche modo, di determinare il comportamento di altri, di condizionare il processo di avvicinamento al vero dei discepoli di Socrate (129.e); è estranea, inoltre, all'*Alcibiade* una descrizione del demone in termini taumaturgici<sup>45</sup>, cosa che, invece, è attestata in *Theag.* 129.c-d, ove profetizza la morte di Sannione e l'esito nefasto per Atene della spedizione in Sicilia.

Concludendo, va da sé che è certamente innegabile sia che, in generale, l'idea di autenticità che avevano gli antichi è diversa da quella che possiamo avere noi<sup>46</sup>, sia che il discorso ulteriormente si complica se consideriamo che stiamo parlando di un'opera che fa parte di un *corpus* filosofico e che la scuola filosofica di riferimento ha fatto dell'indagine comune – diremmo con la citazione omerica di *Protagora* 348d: σύν τε δὴ ἐρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν – la sostanza della sua ricerca<sup>47</sup>. È da tenere in considerazione l'osservazione di Müller 1975 che sosteneva che originariamente non era tanto importante la paternità di Platone, quanto che un determinato scritto potesse servire alla comprensione corretta del pensiero del maestro<sup>48</sup>: da tale punto di vista, l'*Alcibiade* sarebbe senza dubbio quanto mai adatto.

---

<sup>45</sup> Del tutto assente nell'*Alcibiade* anche l'idea che il beneficio apportato da Socrate a quanti gli sono vicini sia legato quasi ad una sorta di influsso magico, come si evince da [*Theag.*] 130.a-e (Aristide, una volta che è lontano da Socrate, addirittura perde le sue proprietà).

<sup>46</sup> Questo parrebbe innegabile, considerato il fatto che durante lo scolarcato di Arcesilao, a quanto hanno tentato di dimostrare Bickel 1904, 460ss. per l'*Alcibiade II*, Carlini 1962, 55ss. per *Clitofonte*, *Teage*, *Anterastae*, pare siano stati inseriti tali dialoghi, composti dagli stessi membri dell'Accademia, con l'intento di esplicitare e chiarire la propria posizione a livello teorico.

<sup>47</sup> Cf. l'interessante considerazione di Rispoli 2000, 457, che, ribadendo che il testo filosofico è da considerare nel contesto delle scuole e della specificità della singola scuola, attribuisce fondamentale importanza alla «coscienza [...] della genesi collegiale di importanti aspetti dottrinari, soprattutto nella prima generazione di filosofi raccolti attorno ad un Maestro». Saggiunge: «quest'elemento, a mio avviso, merita di essere investigato più a fondo, poiché fu una delle cause prime della formazione di pseudoepigrafi e dischiude promettenti prospettive per una più corretta interpretazione del fenomeno».

<sup>48</sup> Anche Philip 1970, 307 aveva maturato la stessa convinzione, ritenendo che noi siamo sviati da un'idea 'moderna' di autenticità di un'opera: «If, as seems probable, Plato and his colleagues regarded the dialogues as written to enlist students for the study of philosophy, and to incite them to pursue those studies which prepared for philosophy, then, though they may have regarded Plato's works as performing these functions better than all others, they may have felt that the *First*

## Alcibiade I

È certo quindi che ad un'affermazione del tipo «è di Platone» non possiamo attribuire lo stesso significato che attribuiremmo se l'espressione fosse in bocca ad un 'moderno'<sup>49</sup>. È altrettanto vero, però, che a chi intenda affermare il carattere spurio di un'opera sta l'onere della prova, altrimenti – è ovvio – potremmo mettere in dubbio qualunque opera e dire tutto e il suo contrario.

E, nel caso dell'*Alcibiade*, pare proprio di muoversi *per ignotum ad ignotius*.

Ciò su cui penso si possa ragionevolmente convenire è che l'*Alcibiade*, lungi dall'essere uno scialbo manuale di filosofia platonica senza profondità di riflessione, è un testo essenzialmente enigmatico, che può essere recepito a livelli differenti, di minore o maggiore profondità.

L'intento del dialogo è evidentemente quello di rendere migliori grazie ad ἔρως<sup>50</sup> e si tratta di un λόγος ἐρωτικός<sup>51</sup>, vale a dire è un discorso che ha lo scopo di rendere l'ἐρώμενος condiscendente alle richieste dell'ἐραστής. Si tratta, in buona sostanza, del genere di discorso che si fa per diventare caro all'amato, come si evince da Plat. *Lys.* 206c. Qui Ippotale, l'amante di Liside, dice con chiarezza a Socrate: συμβούλευε τίνα ἄν τις λόγον διαλεγόμενος ἢ τί πράττων προσφιλῆς παιδικοῖς γένοιτο.

Tale genere di λόγος si componeva di una prima parte essenzialmente elogiativa, il cosiddetto encomio, e di una seconda più palesemente protrettica<sup>52</sup>. Nell'*Alcibiade*

---

*Alcibiades*, for instance, also performed it excellently and was worthy of a place in any collection».

<sup>49</sup> Molto diverso, invece, il caso dell'appropriazione disonesta di cui, sempre per Platone, abbiamo testimonianza in *Ep.* VII 344d-345a: qui è il filosofo stesso a muovere un'accusa di plagio a Dionigi di Siracusa e a deprecarne il comportamento.

<sup>50</sup> Sulla dimensione erotico-politica dell'*Alcibiade* insiste Desclos 1996, 398: «le prologue de l'*Alcibiade Majeur* s'ouvre sur la mise en situation des actants: situation dialogique, bien entendu, dont l'orientation jusqu'en 124b n'est ni gnoséologique, ni théologique, mais essentiellement *erotico-politique*».

<sup>51</sup> Il λόγος ἐρωτικός (cf. il valore degli aggettivi con suffisso -ικος a qualificare mestiere o arte. A tal proposito, vd. Chantraine 1968<sup>2</sup>, 385ss.) è parte della τέχνη ἐρωτική. Nell'*Alcibiade*, inoltre, diverse sono le espressioni con probabile doppio senso erotico: citiamo, fra le altre, πρᾶγμα (104.d), προσέχειν τὸν νοῦν (105.a), ὑπηρετεῖν (106.b), δημεραστής e ἀποδύντα (132.a)

<sup>52</sup> Le due parti possono essere ben sottolineate: così in [Dem. ] *Er.* ove vengono anche separate da una cesura anche un po' troppo didattica, παυσάμενος οὖν περὶ τούτων, ἤδη πειράσομαί σοι συμβουλεύειν ἐξ ὧν ἐντιμότερον ἔτι τὸν σαυτοῦ βίον καταστήσεις (34).

Meno evidenziata, rispetto allo pseudo-Demostene, è la sezione encomiastica del *Liside*, ove la parte preponderante è quella costituita dall'esortazione, benché non manchino osservazioni

## Introduzione

possiamo rintracciare entrambe: l'encomio che, come da prassi, prevede l'esaltazione delle doti fisiche e della nobiltà della stirpe, così come l'assunto che la bellezza dell'amato sia qualcosa di assolutamente evidente a tutti<sup>53</sup>, e la parte protrettica, che consiste nell'invito ad Alcibiade affinché si prenda cura di sé, conosca sé nella dimensione più strettamente pragmatico-culturale-relazionale che a tale conoscenza si lega (vd. *supra*).

Si può aggiungere che l'*Alcibiade* è il vero λόγος ἐρωτικός, quello che, perseguendo lo scopo di far arrivare alla verità, cioè alla consapevolezza di sapere di non sapere, è l'unico che rivesta utilità reale per l'amante, è il logos che – come in 130d ben evidenzia Socrate – si rivolge da anima ad anima.

Nel *Liside*, Socrate aveva messo in guardia dall'inutilità e dalla falsità, al contrario, di certi diffusi discorsi amorosi, e lo aveva fatto contestando quello dell'amante Ippotale in quanto inutile e falso, inutile perché, esaltando l'amato, lo rendeva pericolosamente orgoglioso, falso perché l'amante spesso diceva cose false.

Inoltre, l'*Alcibiade I*, analogamente agli ἐρωτικοὶ λόγοι del *Simposio* è anche un'esaltazione di Eros, in particolare e per certi aspetti – vedremo *infra* – di Eros nella sua caratteristica di Amore partecipato, quello che si affermerà in prosieguo di tempo come Eros Anteros.

E l'arte retorica della seduzione dell'eromenos nell'*Alcibiade I* assume il tratto dell'**ironia**. Le stesse ambizioni di Alcibiade su cui Socrate dice di poter intervenire per portarle a compimento sono da guardare in chiave assolutamente ironica.

---

indirette che rientrano nel genere encomio (vd. 209.a: ὥστε σοι, ὡς ἔοικεν, οὔτε τῶν χρημάτων τοσοῦτων ὄντων οὐδὲν ὄφελος, ἀλλὰ πάντες αὐτῶν μᾶλλον ἄρχουσιν ἢ σύ, οὔτε τοῦ σώματος οὔτω γενναίου ὄντος, ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἄλλος ποιμαίνει καὶ θεραπεύει· σὺ δὲ ἄρχεις οὐδενός, ὃ Λύσι, οὐδὲ ποιεῖς οὐδὲν ὧν ἐπιθυμεῖς) e sono relative a beni dei quali – come ovvio – Socrate lamenta l'inadeguatezza (in modo più esplicito, in *Lys.* 205.c, Ippotale richiamava le ricchezze e gli antenati di Liside).

<sup>53</sup> A tal proposito si può confrontare, [Dem.] *Er.* 61,10 ὅπερ πρῶτον ἰδοῦσιν ἅπασιν ἔστιν γνῶναί σου, τὸ κάλλος. Anche il motivo della speranza, dell'attesa è un tema ben attestato nella letteratura del corteggiamento: cf. il valore di ἐλπίς in 104.c (tra l'altro in 103.a-105.e ricorrono ben otto volte termini del medesimo campo semantico) e il motivo topico per cui un amante dichiara ciò che si attende dalla relazione con l'amato in Dem. [*Er.*] 61,8,2 τὰς μὲν οὖν ἐλπίδας ἔχων τοιαύτας ἐγχειρῶ τῷ λόγῳ.

## *Alcibiade I*

Nel μακρὸς λόγος di 121.a-124.b tale carattere pare poi indiscutibile (vd. pp. 148ss.) e il testo presenta evidenti indizi di questo: il fatto che il discorso si sottragga al procedimento elenctico e quindi non abbia il requisito della veridicità; l'ironia non troppo nascosta sull'integrità della discendenza; l'ironia sui costumi delle donne persiane e spartane; e, ancor più, l'evidente contraddizione, spiegabile appunto solo in chiave ironica, tra l'esaltazione dell'educazione impartita da Spartani e Persiani e la constatazione che essa manca proprio di ciò che è il fondamento su cui è possibile creare una vera e propria educazione, vale a dire la conoscenza di sé.

Profondamente ironico è poi il finale<sup>54</sup>: qui si potrebbe parlare addirittura di ironia tragica, considerata la consapevolezza che il pubblico poteva avere rispetto al Socrate del dialogo, personaggio ancora inconsapevole (la data fittizia è, infatti, il 431 e né l'uno, né l'altro evento si erano consumati).

Questo finale<sup>55</sup> – peraltro bellissimo – non pare trascurabile: la retorica della seduzione diventa un'immagine attraverso la figura della cicogna che delle cure che ha prestato al suo cicognino viene da lui ricambiata. Domina cioè l'idea dell'amore condiviso, quello che poi diverrà Anteros<sup>56</sup>, un amore condiviso al punto che l'eromenos diventa erastes e l'erastes eromenos.

---

<sup>54</sup> Anche a livello di scelte stilistiche, vd. 135.d e p. 186.

<sup>55</sup> L'importanza che ha il finale di alcuni dialoghi platonici che presentano quasi, con esso, una firma d'autore è sottolineata da Reale 1995, 1013: «Come alcuni studiosi hanno ben rilevato, il finale di alcuni grandi dialoghi platonici riassume in poche righe lo spirito e certi messaggi di fondo del dialogo medesimo. Nel finale del *Fedone*, per esempio, Platone pone in bocca a Socrate queste parole: "Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: datglielo, non dimenticatevene". Gli antichi sacrificavano un gallo ad Asclepio, dio della medicina, quando guarivano da una malattia: con questo Platone riassume il messaggio del dialogo, che dimostra appunto essere la morte passaggio ad altra vita, e precisamente alla vera vita, mentre la vita dell'anima nel corpo è un poco come una morte. Nel finale del *Fedro*, invece, Platone fa pronunciare a Socrate una preghiera, che è la preghiera del filosofo; ed è proprio il filosofo che nel corso del dialogo è stato presentato come colui che solo va alla ricerca della verità con adeguato metodo, e che solo sa comunicare nel modo appropriato discorsi sulla verità, e si pone quindi ben al di sopra di tutti gli altri autori di discorsi».

<sup>56</sup> Uno dei due aspetti della figura mitologica di Eros Anteros, figlio di Ares e Afrodite e fratello minore di Eros, è quello che lo vede legato all'idea del reciproco amore. L'altro aspetto, invece, è legato all'idea dell'Amore che non accetta di non essere corrisposto e, per questo, si vendica di colui che non rispetta le sue leggi (su questo, vd. Paus. I 30 che riferisce di un altare dedicato, ad Atene, a Eros Anteros, in questo caso lo spirito vendicatore di Timagora, amante non corrisposto). Platone – è bene chiarirlo – non parla mai di questa figura mitologica: abbiamo però un interessante passo del *Fedro* che, oltre al nostro *Alcibiade*, presenta l'idea che dalla figura



## Introduzione

Tale finale, come in altri casi (si pensi al *Fedro* con la preghiera del filosofo, al *Fedone* con il sacrificio del gallo ad Asclepio) riassume icasticamente – attraverso l'immagine della cicogna – lo spirito del dialogo e gli ultimi due dialoghi della III tetralogia (*Fedro*, *Simposio*<sup>57</sup>) e il primo della quarta, l'*Alcibiade*, sono tutti e tre contrassegnati da questo tipo di epilogo.

Del resto la rilevanza del motivo di ἀντέρως notava già Siriano<sup>58</sup>, che commentò l'ἐρωτικὴ τέχνη del *Fedro* alla luce dell'*Alcibiade*<sup>59</sup>. Successivamente Olymp. in *Plat. Alc.* 227 osservava: ἐφ' οἷς ἐν τῷ πέρατι τοῦ διαλόγου ἀναφαίνεται ὁ ἀντέρως· ἀντεροῦ γὰρ Ἀλκιβιάδης Σωκράτους. διὸ καὶ ἀντιπελαργῆσαι αὐτὸν βούλεται· ὥσπερ γὰρ οἱ πελαργοὶ γηράσαντας τοὺς γονεῖς ἐκτρέφουσιν, λούουσιν, ἐποχοῦσι, πάντα ἀπλῶς ἐκτελοῦσιν ὅσα οἱ πατέρες εἰς αὐτοὺς ἐπετέλεσαν, οὕτω καὶ Ἀλκιβιάδης μιμεῖται τὸν πελαργόν. ἀπείκασται γὰρ ὁ ἀντέρως τῷ πελαργῷ, οὐ μόνον διὰ τὴν ἐπιστροφὴν, ἢ οἰκεία τῷ ἔρωτι, ἀλλὰ καὶ διότι ὑπόπτερος ὁ ἔρως, ὡς ἐν Φαίδρω φησίν.

Ci piace terminare con un'osservazione con cui Arrighetti 1995, 27 concludeva una sua riflessione a proposito dell'autenticità dell'*Alcibiade*; la proponiamo in chiusura di questa introduzione perché ci sembra quanto mai condivisibile. Egli osservava che, nonostante tutte le obiezioni, «resta intatto il valore del dialogo come

---

mitologica viene incarnata: in *Phaedr.* 255.d-e, in un passo in cui viene impiegata, per l'innamorato, l'immagine dello specchio (per lo specchio, vd. *Alc. I* 132.e-133.a-133.c) si dice: καὶ ὅταν μὲν ἐκεῖνος (ὁ ἐρῶν) παρῆ, λήγει κατὰ ταῦτὰ ἐκείνω τῆς ὀδύνης, ὅταν δὲ ἀπῆ, κατὰ ταῦτὰ αὐτὸ ποθεῖ καὶ ποθεῖται, εἶδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων (avendo « un'immagine dell'amore in risposta all'amore »).

In un'altra bella e suggestiva immagine, è invece Aesch. *Ag.* 544 ad usare il verbo ἀντεροῦ (per il cui valore cf. ThGL II 876: vicissim amo, mutuo amore prosequor, in amore respondeo): qui l'amore reciproco è quello che lega i soldati alla gente della loro terra in uno struggente reciproco desiderio che desidera essere soddisfatto (τῶν ἀντεροῶντων ἰμέρω πεπληγμένοι).

Sull'amore condiviso è interessante anche *Suda* α 2634 s.v. ἀντέρως: l'idea del mutuo amore è esemplificata attraverso le figure degli innamorati Caritone e Melanippo (il loro mutuo legame ne avrebbe esaltato il valore portandoli anche, insieme, ad attentare alla vita di Falaride).

<sup>57</sup> Sul finale del *Simposio* vd. Reale 1995, 1014s.

<sup>58</sup> Vd. *Segonds* XXXVIss.

<sup>59</sup> Ciò, oltre a testimoniare la prassi di commentare un testo dando per associati contenuti di un altro che addirittura ne divengono criterio di interpretazione, testimonia lo stretto legame fra i due dialoghi.

### *Alcibiade I*

testimonianza significativa della personalità di Socrate perché dà conto di una sconfitta del suo insegnamento; non la sola, ovviamente, ma certo quella che più avrà bruciato, data la statura del discepolo infedele; una sconfitta tanto più amara in quanto avvenuta ad opera e per la responsabilità del medesimo soggetto che avrebbe condannato a morte il maestro, il filosofo ateniese». Nella parte precedente, con riferimento ad un rilievo relativo alla caratterizzazione dei personaggi, lo studioso, ragionevolmente, si era limitato a dire che non è escludibile che Platone abbia potuto sentire, in età avanzata, la necessità di «riprendere moduli della sua produzione di molto tempo prima». A questo punto, imbocchiamo, ma per subito ritirarci, l'insidiosa strada delle suggestioni e azzardiamo che sia stato proprio Platone a comporre, in tarda età, un dialogo che non avrebbe potuto ritoccare con la solita meticolosa accuratezza. Tale dialogo, con rimpianto, effettivamente proporrebbe, in una fase della vita più drammaticamente pensosa, la sconfitta più bruciante della sua esistenza d'uomo. L'immagine della cicogna – che, per certi versi, tanto richiama il cerilo di Alcman fr. 26 Dav. = 90 Cal.<sup>60</sup> – sarebbe il sigillo dell'opera e così come il vecchio Alcmane, certo in altro contesto e per differente motivo, aveva vagheggiato la sorte del cerilo, l'anziano Platone vanamente vagheggerebbe il destino della cicogna, un destino che – ora lo sa – non era stato il suo.

---

<sup>60</sup> Su cui vd. Burzacchini 1995, 106-109.

### La tradizione del testo.

Martin Schanz<sup>61</sup> (1842-1914), benemerito fondatore della filologia platonica moderna, ai fini della costituzione dell' *Alcibiade I*, riteneva essenziali due soli manoscritti, **B** e **T**; sui medesimi codici, integrati occasionalmente con qualche lezione di **W**, si basa anche l'edizione di Burnet (1863-1928)<sup>62</sup>. In tempi successivi, Carlini giunge invece alla conclusione che sono sei i codici primari del nostro dialogo, appartenenti a differenti periodi, e databili fra il IX e il XII secolo:

1. **B** *Bodleianus Clarkianus* 39; saec. IX
2. **T** *Venetus Marc. Append. Class. IV* 1; saec. X
3. **W** *Vindobonensis Suppl. Phil Gr.* 7 54<sup>63</sup>; saec. XI
4. **P** *Vaticanus Palatinus* 173; saec. X
5. **C** *Tubingensis sive Crusianus Mb* 14<sup>64</sup>; saec. XI
6. **D** *Venetus* 185; saec. XII

Ai fini della costituzione del testo, Carlini<sup>65</sup> divide i codici in due gruppi (**BCD** e **PTW**) e, differentemente da Pasquali, che riteneva che i codici che possediamo continuassero edizioni antiche<sup>66</sup> e che in edizioni prealessandrine fossero

---

<sup>61</sup> Vd. Schanz 1882.

<sup>62</sup> In generale, l'edizione platonica di Burnet molto discutibilmente si basava, per convinta scelta dell'editore, su un numero limitato di buoni manoscritti. Per quanto concerne **W**, sulla base della considerazione del Král da noi citato alla nota seguente, Burnet, nell'edizione del 1905, modifica il giudizio negativo espresso nella *Praefatio* del 1899, per cui lo riteneva in codice interpolato: tuttavia non sempre riporta le sue lezioni.

<sup>63</sup> È stato Král 1892, 161ss. a dimostrare l'indipendenza di **W** da **B** e **T**.

<sup>64</sup> In questo caso, è stato Bickel 1902, 450ss. e 485ss. a dimostrare l'indipendenza di **C** da **B**, confrontato il testo dei codici e gli *excerpta* di Stobeo del *Fedone*.

<sup>65</sup> Carlini 1964, al cui lavoro si rimanda per la descrizione dei testimoni e lo *stemma codicum*, nonché per la descrizione dei numerosi manoscritti recenziati.

<sup>66</sup> Con riferimento alle edizioni antiche, gli studiosi hanno formulato ipotesi diverse, non giungendo ad una conclusione univoca: c'è, infatti, chi pensa ad un'edizione alessandrina (vd. Jachmann 1942, 342: lo studioso ritiene non vi sia mai stata un'edizione accademica, perché, se ci fosse stata, avrebbe, a suo avviso, reso inutile quella alessandrina), chi, invece, la nega (Pasquali, Wilamowitz), chi pensa che ci siano state sia edizione dell'Accademia, sia edizione alessandrina (cf. Bickel 1944: lo studioso ritiene che l'edizione dell'Accademia risalga all'Accademia di

## *Alcibiade I*

presumibilmente già da rintracciare le comuni corrottele<sup>67</sup>, ipotizza invece un archetipo da assegnare ad un periodo che va dal IV al VI sec. d.C. Due sono pregi indiscussi – fra molti altri – del lavoro di Carlini: l'aver analizzato e studiato anche i cosiddetti apografi, senza il pregiudizio di chi li prende in considerazione solo allo scopo di escluderli<sup>68</sup>; l'aver vagliato con particolare attenzione, ai fini della costituzione del testo e dell'individuazione dell'archetipo, le lezioni dei testimoni antichi<sup>69</sup>.

Esistono anche frammenti di un papiro (Harris) pubblicato come frammento filosofico anonimo da Powell<sup>70</sup> e riconosciuto da P. Maas<sup>71</sup>; il papiro contiene passi

---

Arcesilao e pensa che ci sia stata anche un'edizione alessandrina che si differenziava da questa per il fatto di presentare una 'revisione' grammaticale del testo). Alline 1915, 45-64 pensava ad un'edizione dell'Accademia in una prima fase della sua storia (precisamente l'Accademia di Senocrate, ultimo quarto del IV secolo): tale edizione avrebbe perseguito il duplice scopo di revisionare i testi e di organizzarli in un'opera organica. Oggi generalmente si conviene che, al di là di un'eventuale edizione alessandrina, sia effettivamente plausibile l'ipotesi di un'edizione dell'Accademia, anche se non sono univoche le posizioni quanto alle caratteristiche di tale edizione e alla sua datazione. Decisamente a favore di un'edizione ufficiale dell'Accademia all'epoca dello scolarcato di Arcesilao la recente Rispoli 2000.

<sup>67</sup> In particolare Wilamowitz 1919, 330ss. e Pasquali 1952<sup>2</sup>, 252s., 257ss. erroneamente (vd. *contra* Carlini 1964, 1972) hanno ritenuto che gli errori comuni a tutti i codici risalissero all'edizione accademica di Arcesilao, che essi ritenevano il fondamento di tutta la tradizione medioevale.

<sup>68</sup> Gliene rende giustamente merito Vendruscolo 2008, 111, che 'mostra' la bontà del metodo adottato dal Carlini in un suo studio relativo al *Vindobonensis Suppl. Gr. 55*, codice pergamenaceo del XIV o XV sec. che contiene *Alcibiade I e II*.

<sup>69</sup> Dissentendo da Wilamowitz e Pasquali, Carlini 1972, 127ss. chiaramente affermava: «In molti casi si è potuto constatare che i principali testimoni antichi del testo di Platone (includo anche i papiri), da Cicerone a Filopono e Stobeo, portano un contributo positivo alla costituzione del testo, sorprendendo in errore tutti i codici medioevali. Sarebbe manifestamente assurdo far risalire agli esemplari accademici o all'edizione alessandrina tutte le corrottele che i codici, compatti contro i testimoni, presentano [...] i nostri codici sono inficiati da corrottele comuni nate in una fase recenziere della tradizione. Si può senz'altro riconoscere che la nostra tradizione medioevale si ricollega all'edizione alessandrina di Platone, a quella edizione cioè che si è imposta nell'antichità fino a soppiantare o per lo meno a ridurre significativamente la vitalità delle altre tradizioni; non si può però dire che i nostri codici rappresentano in modo assolutamente fedele questa edizione; [...] un elenco di corrottele, interpolazioni od omissioni dei codici, per la loro natura, obbligano a ritenere che fra tradizione antica e tradizione medievale ci sia stata una strozzatura, che cioè i nostri codici primari derivino il loro testo da un'unica sorgente manoscritta».

<sup>70</sup> Powell 1936, n.12.

## Introduzione

dell' *Alcibiade I* da p. 107c11 a p. 108b6. Si devono aggiungere, inoltre, parti di due manoscritti del II d.C pubblicati da Carlini 1999.

La tradizione indiretta dell' *Alcibiade I* è particolarmente ricca, in ragione della fama di compendio della filosofia platonica di cui l'opera godette nell'antichità. Sono da menzionare i commenti antichi<sup>72</sup>: di questi sono giunti a noi quello di Olimpiodoro<sup>73</sup> per intero e quello di Proclo mutilo (arriva solo fino a116a). Eus. *PE XI 27, 5-551a sgg.*) riproduce diligentemente *Alc. I* 133c1-8 (citato anche da Theodor. *Graec. affect. cur.* V 39) ἔχομεν ... φαίνεται. Attingono all'*Alcibiade I* anche le antologie, quali quella di Stobeo, che ricorda numerosi passi della nostra opera.

---

<sup>71</sup> Cf. Snell 1937, 578s.

<sup>72</sup> Sull'impiego dei lemmi del commentario di Proclo mette in guardia Carlini 1961, 179-187: «sui lemmi pesa il sospetto che in una fase recente della tradizione siano stati ampliati o modificati sul fondamento del testo di qualche codice platonico [...]. Per quanto riguarda, invece, il *Commento all'Alc.* di Olimpiodoro di cui è possibile mettere a frutto non solo citazioni e parafrasi, ma anche i lemmi, l'utilità che si può ricavare per il testo del dialogo è senz'altro maggiore».

<sup>73</sup> Questo commento di Olimpiodoro – come gli altri che abbiamo di lui – consiste, molto probabilmente, in una raccolta di appunti dalle sue lezioni (πράξεις) di qualche suo allievo, appunti presumibilmente non rivisti dal maestro; sotto questo aspetto, è abbastanza indicativa la formula spesso impiegata ἀπὸ φωνῆς. Le πράξεις di Olimpiodoro erano ulteriormente suddivisibili in θεωρία (spiegazioni di carattere generale) e λέξεις (spiegazioni nel dettaglio).



### a. Il contenuto dell'*Alcibiade*.

L'occasione del dialogo è l'incontro di Socrate con Alcibiade che è determinato ad entrare nella vita pubblica: Socrate subito lo smaschera rendendogli evidente la sua ignoranza e appare, nel tempo, l'unico vero ἐραστής dell'ambizioso giovane: infatti, solo fra i suoi amanti, non lo ha abbandonato perché ne ama l'anima. E l'anima concide con quel 'sé' cui fa riferimento il precetto delfico che egli richiama al suo discepolo: γνῶθι σαυτόν. Coloro che non amano l'anima, ma la ricchezza, le capacità, il corpo non amano Alcibiade ma qualcosa che a lui appartiene nello stesso modo in cui, per esempio, possono appartenere ai piedi le calzature, oggetti di cui il piede si serve.

L'*Alcibiade I* presenta due caratteristiche che non troviamo nei cosiddetti dialoghi 'socratici': da un lato, la presenza di una *pars construens* che segue la *destruens*; dall'altro, l'assenza di 'ambientazione', cioè di indicazioni sulla scena ove si svolge l'incontro.

Anche per permettere una più immediata fruizione del succedersi degli argomenti, fornisco di seguito una sintesi in cui propongo il contenuto del dialogo.

#### a. *pars destruens*

**103a-106c:** Socrate ricorda al giovane Alcibiade di essere stato il primo dei suoi amanti: però, differentemente da tutti gli altri, esasperati dal suo orgoglio e dalla sua autosufficienza, non lo ha abbandonato. Anzi adesso, cosa che non aveva potuto fare prima per un impedimento demonico, può addirittura parlare ad Alcibiade: gli dice così di conoscere bene la sua brama di fama e di potere e sostiene di essere l'unico al mondo che può permettergli di raggiungere ciò che desidera. Alcibiade chiede che cosa dovrebbe fare e, appreso che dovrà solo rispondere a domande, accetta.

**106c-112d:** Socrate dice ad Alcibiade di essere a conoscenza della sua intenzione di presentarsi, entro pochi giorni, all'assemblea degli Ateniesi e gli chiede quali siano gli argomenti di discussione su cui interverrà per

## *Alcibiade I*

dare consigli riguardo a ciò che è 'il meglio' per la comunità dei cittadini. Rende consapevole Alcibiade del fatto che si può consigliare qualcun altro solo su ciò che si sa e si può sapere qualcosa solo dopo che la si è imparata o da altri o grazie ad una propria ricerca personale. Socrate propone una serie di argomenti possibili (da notare che procede secondo il metodo della 'divisione' che era particolarmente diffuso nell'Accademia. Alcibiade, alla fine, conviene che interverrà per dare consigli solo su quando e perché fare o non fare la guerra. Ciò però implica la conoscenza di ciò che è giusto e di ciò che non lo è, ma Alcibiade non ha appreso da nessuno il giusto e l'ingiusto anche perché, non essendoci accordo su che cosa siano, non possono essere stati oggetto di insegnamento. Esistono, infatti, due condizioni per la trasmissione di un insegnamento: da una parte, chi lo impartisce deve possedere gli argomenti di cui parla, dall'altra, deve esserci un accordo fra 'gli esperti' su ciò di cui si va a parlare.

- 112e-113c:** Vengono proposte osservazioni sul metodo dialogico usato da Socrate. Alla fine di questa pericope, si ribadisce che Alcibiade sta tentando un'impresa folle: insegnare cose che non conosce, senza essersi per nulla preoccupato di apprenderle. La sua situazione è ulteriormente aggravata dal fatto di non essere neanche consapevole della sua ignoranza.
- 113d-114e:** A questo punto, Alcibiade cerca di trovare una soluzione che sia per lui una via di uscita e dice che, in realtà, nelle assemblee non si discute di ciò che è giusto e di ciò che non lo è, ma di ciò che è o non è utile dal punto di vista pragmatico. Alcibiade sostiene che non sempre l'utile coincide con il giusto e Socrate gli chiede di rendere ragione di quanto ha detto e di convincerlo della bontà della tesi che il giusto a volte non è utile.
- 115a-116e:** Viene stabilita un'identità fra giusto ed utile considerando l'identità di giusto, bello, buono, utile. Alcibiade, confuso, si dice sconfitto e si rende conto di non conoscere ciò che fino a quel momento credeva di sapere.
- 117a-119a:** Alcibiade è affetto dalla forma peggiore di ignoranza: credere di conoscere ciò che non si sa. E ciò è tanto più grave perché si tratta di ignoranza in materia di giustizia. Questa 'malattia' affligge, per la verità, tutta la classe politica ateniese, compreso lo stesso Pericle. Che quest'ultimo non sia sapiente è dimostrato dal fatto che nessuno, in



## *Il contenuto*

città, è stato reso più sapiente da lui, a cominciare dai suoi figli e dallo stesso Alcibiade; al contrario, prova incontrovertibile che si sa, qualunque sia l'argomento che si conosce, sta nel fatto che altri sanno per merito nostro.

### **b. pars construens**

- 119a-119e:** Si giunge alla *κρίσις* di Alcibiade: questi, sollecitato da Socrate, deve decidere se restare nella condizione in cui è o, invece, prendersi cura di qualcosa.  
Alcibiade nutre la falsa convinzione di doversi confrontare, nella sua lotta per il potere, con gli uomini politici di Atene. La lotta quindi non lo spaventa perché – considerata la loro inconsistenza – pensa di avere la meglio solo in virtù delle sue doti naturali.
- 119e-123c:** Socrate osserva che Alcibiade ha sbagliato obiettivo: i suoi effettivi nemici, infatti, sono altri e sono identificabili negli Spartani e nel Gran Re di Persia. I re Spartani e Persiani appartengono a stirpi ben più nobili di quelle di Alcibiade e Socrate e curano in modo particolare l'educazione dei loro figli. Anche dal punto di vista della ricchezza, l'inferiorità degli Ateniesi nei confronti degli Spartani e, ancor più dei Persiani, è evidente.
- 123c-124b** Due sono le cose su cui Alcibiade potrebbe fare affidamento per competere con Artaserse ed Agide: studio e sapere.
- 124b-127e** Il problema che si presenta subito sta nello stabilire come ed in che sia necessario diventare migliori il più possibile. In questo Socrate può aiutare Alcibiade non perché sappia già, ma in virtù del suo tutore, che è quello stesso dio che, fino a quel momento, gli aveva impedito di parlare. Socrate pone, a questo punto, una serie di domande che dovrebbero condurre l'interlocutore ad esplicitare in che cosa vorrebbe diventare migliore. Alcibiade fa coincidere il diventare migliori con il saper governare uomini che vivono in uno Stato, ma non riesce a dire riguardo a che cosa si eserciti quest'arte.

*Alcibiade I*

- 128a-130e:** Socrate riparte dalla domanda «che cosa vuol dire prendersi cura di sé?» e dice che diversa è l'arte con cui ci curiamo di una cosa e quella con cui ci curiamo di quanto attiene a quella cosa. D'altra parte, per migliorare qualsiasi cosa, dobbiamo conoscere ciò che vogliamo migliorare; evidentemente, non potremmo quindi migliorare noi stessi senza sapere chi siamo. L'uomo è quella entità che chiamiamo anima e che comanda e si serve dello strumento che è il corpo. Ne consegue che il dio di Delfi con il «conosci te stesso» non fa altro che imporre di conoscere la propria anima.
- 131a-132a:** Socrate è il vero amante di Alcibiade perché non ama il corpo di Alcibiade, qualcosa che ad Alcibiade appartiene, ma ne ama l'anima, ed è per questo che non lo ha mai abbandonato; chi ama il corpo, infatti, quando questo sfiorisce, se ne va. Socrate esterna ad Alcibiade la paura che diventi amante del popolo e così si faccia rovinare.
- 132b-133c:** Per evitare di farsi corrompere dalla vita politica, bisogna tornare al punto di partenza: conoscere se stessi, cioè la propria anima. E conoscere la propria anima vuol dire conoscere quella cosa guardando la quale l'anima può vedere se stessa, analogamente all'occhio che, guardando una pupilla, può vedere se stesso. L'anima conosce se stessa guardando, in un'altra anima, quella divina parte dell'anima in cui dimora la virtù dell'anima. [Come lo specchio è più luminoso dello specchio dell'occhio, così il dio è più luminoso della parte migliore della nostra anima. Allora con lo sguardo fisso in dio avremo la possibilità più alta di conoscere la nostra anima].
- 133d-135e:** Guardando alla parte divina di se stessa, l'anima potrà ottenere la virtù che, sola, può permettere di ben governare.

### Testo greco.

**103.a** {ΣΩ.} ὦ παῖ Κλεινίου, οἷμαί σε θαυμάζειν ὅτι πρῶτος ἐραστής σου γενόμενος τῶν ἄλλων πεπαυμένων μόνος οὐκ ἀπαλλάττομαι, καὶ ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι δι' ὄχλου ἐγένοντό σοι διαλεγόμενοι, ἐγὼ δὲ τοσούτων ἐτῶν οὐδὲ προσεῖπον. τούτου δὲ τὸ αἴτιον γέγονεν οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ τι δαιμόνιον ἐναντίωμα, οὗ σὺ τὴν δύναμιν καὶ ὕστερον πέυση. νῦν δὲ ἐπειδὴ **103.b** οὐκέτι ἐναντιοῦται, οὕτω προσελήλυθα· εὐελπὶς δ' εἰμὶ καὶ τὸ λοιπὸν μὴ ἐναντιώσεσθαι αὐτό. σχεδὸν οὖν κατανενόηκα ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ σκοπούμενος ὡς πρὸς τοὺς ἐραστὰς ἔσχε· πολλῶν γὰρ γενομένων καὶ μεγαλοφρόνων οὐδεὶς ὃς οὐχ ὑπερβληθεὶς τῷ φρονήματι ὑπὸ σοῦ πέφευγεν. τὸν δὲ λόγον, ᾧ **104.a** ὑπερπεφρόνηκας, ἐθέλω διελθεῖν. οὐδενὸς φῆς ἀνθρώπων ἐνδεὴς εἶναι εἰς οὐδέν· τὰ γὰρ ὑπάρχοντά σοι μεγάλα εἶναι, ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι, ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν. οἶει γὰρ δὴ εἶναι πρῶτον μὲν κάλλιστός τε καὶ μέγιστος - καὶ τοῦτο μὲν δὴ παντὶ δῆλον ἰδεῖν ὅτι οὐ ψεύδῃ - ἔπειτα νεανικωτάτου γένους ἐν τῇ σεαυτοῦ πόλει, οὔση μεγίστη τῶν Ἑλληνίδων, καὶ ἐνταῦθα πρὸς πατρός **104.b** τέ σοι φίλους καὶ συγγενεῖς πλείστους εἶναι καὶ ἀρίστους, οἱ εἴ τι δέοι ὑπηρετοῖεν ἅν σοι, τούτων δὲ τοὺς πρὸς μητρὸς οὐδὲν χείρους οὐδ' ἐλάττους. συμπάντων δὲ ὧν εἶπον μείζω οἶει σοι δύναμιν ὑπάρχειν Περικλέα τὸν Ξανθίππου, ὃν ὁ πατὴρ ἐπίτροπον κατέλιπε σοί τε καὶ τῷ ἀδελφῷ· ὃς οὐ μόνον ἐν τῇδε τῇ πόλει δύναται πράττειν ὅτι ἂν βούληται, ἀλλ' ἐν πάσῃ τῇ Ἑλλάδι καὶ τῶν βαρβάρων ἐν πολλοῖς καὶ μεγάλοις γένεσιν. προσθήσω δὲ καὶ ὅτι τῶν **104.c** πλουσίων δοκεῖς δέ μοι ἐπὶ τούτῳ ἤχιστα μέγα φρονεῖν. κατὰ πάντα δὴ ταῦτα σύ τε μεγαλαυχούμενος κεκράτηκας τῶν ἐραστῶν ἐκεῖνοί τε ὑποδεέστεροι ὄντες ἐκρατήθησαν, καὶ σε ταῦτ' οὐ λέληθεν· ὅθεν δὴ εὔ οἶδα ὅτι θαυμάζεις τί

*Alcibiade I*

διανοούμενός ποτε οὐκ ἀπαλλάττομαι τοῦ ἔρωτος, καὶ ἦντιν' ἔχων ἐλπίδα ὑπομένω τῶν ἄλλων πεφευγόντων.

{ΑΛ.} Καὶ ἴσως γε, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶσθ' ὅτι **104.d** σμικρόν με ἔφθης. ἐγὼ γάρ τοι ἐν νῶ εἶχον πρότερός σοι προσελθὼν αὐτὰ ταῦτ' ἐρέσθαι, τί ποτε βούλει καὶ εἰς τίνα ἐλπίδα βλέπων ἐνοχλεῖς με, αἰεὶ ὅπου ἂν ὦ ἐπιμελέστατα παρών· τῷ ὄντι γὰρ θαυμάζω ὅτι ποτ' ἔστι τὸ σὸν πρᾶγμα, καὶ ἥδιστ' ἂν πυθοίμην. {ΣΩ.} Ἀκούση μὲν ἄρα μου, ὡς τὸ εἰκός, προθύμως, εἶπερ, ὡς φῆς, ἐπιθυμεῖς εἰδέναι [καὶ ἀκοῦσαι] τί διανοοῦμαι. καὶ ὡς ἀκουσομένῳ καὶ περιμενοῦντι λέγω; {ΑΛ.} Πάνυ μὲν οὖν· ἀλλὰ λέγε. **104.e** {ΣΩ.} Ὅρα δὴ· οὐ γάρ τοι εἶη ἂν θαυμαστὸν εἰ, ὥσπερ μόγις ἠρξάμην, οὕτω μόγις καὶ παυσαίμην. {ΑΛ.} Ὡγαθὲ λέγε· ἀκούσομαι γάρ. {ΣΩ.} Λεκτέον ἂν εἶη. χαλεπὸν μὲν οὖν πρὸς ἄνδρα οὐχ ἥττονα ἐραστῶν προσφέρεσθαι ἐραστῇ, ὅμως δὲ τολμητέον φράσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν. ἐγὼ γάρ, ὦ Ἀλκιβιάδη, εἰ μὲν σε ἐώρων ἃ νυνδὴ διῆλθον ἀγαπῶντα καὶ οἰόμενον δεῖν ἐν τούτοις καταβιῶναι, **105.a** πάλαι ἂν ἀπηλλάγμην τοῦ ἔρωτος, ὡς γε δὴ ἐμαυτὸν πείθω· νῦν δ' ἔτερόν σου κατηγορήσω διανοήματα σὰ πρὸς αὐτὸν σέ, ὅτι καὶ γνώση ὅτι προσέχων γέ σοι τὸν νοῦν διατετέλεκα. δοκεῖς γάρ μοι, εἴ τίς σοι εἶποι θεῶν· «ὦ Ἀλκιβιάδη, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἢ νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι εἰ μὴ σοι ἐξέσται μείζω κτήσασθαι;» δοκεῖς ἂν μοι ἐλέσθαι τεθνάναι· ἀλλὰ νῦν ἐπὶ τίνι δὴ ποτε ἐλπίδι ζῆς, ἐγὼ φράσω. ἡγῆ, ἐὰν θᾶττον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθης **105.b** - τοῦτο δ' ἔσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν - παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιος εἶ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς τῶν πάποτε γενομένων, καὶ τοῦτ' ἐνδειζάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει, ἐὰν δ' ἐνθάδε μέγιστος ᾖς, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησι, καὶ οὐ μόνον ἐν Ἑλλησιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις, ὅσοι ἐν τῇ αὐτῇ ἡμῖν οἰκοῦσιν ἠπειρώ. καὶ εἰ αὖ σοι εἶποι ὁ αὐτὸς οὗτος θεὸς ὅτι **105.c** αὐτοῦ σε δεῖ δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ, διαβῆναι δὲ εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἐξέσται σοι οὐδὲ ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν, οὐκ ἂν αὖ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ' ἐπὶ τούτοις μόνους ζῆν, εἰ μὴ ἐμπλήσεις τοῦ σοῦ ὀνόματος καὶ τῆς σῆς δυνάμεως πάντας

ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώπους· καὶ οἶμαί σε πλὴν Κύρου καὶ Ξέρξου ἠγεῖσθαι οὐδένα ἄξιον λόγου γεγονέναι. ὅτι μὲν οὖν ἔχεις ταύτην τὴν ἐλπίδα, εὖ οἶδα καὶ οὐκ εἰκάζω. ἴσως ἂν οὖν εἴποις, ἅτε εἰδὼς ὅτι ἀληθῆ λέγω, «Τί δὴ οὖν, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐστὶ σοὶ πρὸς <τὸν> λόγον **105.d** ὃν ἔφησθα ἐρεῖν, διὸ ἐμοῦ οὐκ ἀπαλλάττη;» ἐγὼ δὲ σοὶ γε ἐρῶ, ὦ φίλε παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης. τούτων γάρ σοι ἀπάντων τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον· τσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ, διὸ δὴ καὶ πάλαι οἶομαί με τὸν θεὸν οὐκ εἶναι διαλέγεσθαί σοι, ὃν ἐγὼ περιέμενον ὀπηνίκα ἐάσει. ὥσπερ γὰρ σὺ ἐλπίδας ἔχεις ἐν τῇ πόλει, οὕτω καὶ γὰρ παρὰ σοὶ ἐλπίζω μέγιστον δυνήσεσθαι ἐνδειζάμενος ὅτι παντὸς ἀξιὸς εἰμί σοι καὶ οὔτε ἐπίτροπος οὔτε συγγενῆς οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς ἰκανὸς παραδοῦναι τὴν δύναμιν ἧς ἐπιθυμεῖς πλὴν ἐμοῦ, μετὰ τοῦ θεοῦ μέντοι. νεωτέρω μὲν οὖν ὄντι σοι καὶ πρὶν τσαύτης ἐλπίδος γέμειν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγόιμην. νῦν δ' **106.a** ἐφῆκεν· νῦν γὰρ ἂν μου ἀκούσῃς. {ΑΛ.} Πολύ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὖ φαίνη, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἶπου· καίτοι σφόδρα γε ἦσθ' ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος. εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ταῦτα διανοοῦμαι ἢ μὴ, ὡς ἔοικε, διέγνωκας, καὶ ἐὰν μὴ φῶ, οὐδέν μοι ἔσται πλέον πρὸς τὸ πείθειν σε. εἶεν· εἰ δὲ δὴ ὅτι μάλιστα ταῦτα διανενόημαι, πῶς διὰ σοῦ μοι ἔσται καὶ ἄνευ σοῦ οὐκ ἂν γένοιτο; ἔχεις λέγειν; **106.b.**{ΣΩ.} Ἔρω ἐρωτᾶς εἴ τιν' ἔχω εἰπεῖν λόγον μακρὸν, οἷους δὴ ἀκούειν εἶθισαι; οὐ γὰρ ἐστὶ τοιοῦτον τὸ ἐμόν· ἀλλ' ἐνδείξασθαι μὲν σοι, ὡς ἐγῶμαι, οἷός τ' ἂν εἶην ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, ἐὰν ἐν μόνον μοι ἐθέλης βραχὺ ὑπηρετῆσαι. {ΑΛ.} Ἄλλ' εἴ γε δὴ μὴ χαλεπὸν τι λέγεις τὸ ὑπηρετήμα, ἐθέλω. {ΣΩ.} Ἡ χαλεπὸν δοκεῖ τὸ ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα; {ΑΛ.} Οὐ χαλεπὸν. {ΣΩ.} Ἀποκρίνου δή. {ΑΛ.} Ἐρώτα. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὡς διανοουμένου σου ταῦτα ἐρωτῶ, ἅ **106c** φημί σε διανοεῖσθαι; {ΑΛ.} Ἔστω, εἰ βούλει, οὕτως, ἵνα καὶ εἰδῶ ὅτι καὶ ἐρεῖς. {ΣΩ.} Φέρε δὴ· διανοῆ

γάρ, ὡς ἐγώ φημι, παριέναι συμβουλευέσων Ἀθηναίοις ἐντὸς οὐ πολλοῦ χρόνου· εἰ οὖν μέλλοντός σου ἰέναι ἐπὶ τὸ βῆμα λαβόμενος ἐροίμην· "ᾧ Ἀλκιβιάδῃ, ἐπειδὴ περὶ τίνος Ἀθηναῖοι διανοοῦνται βουλευέσθαι, ἀνίστασαι συμβουλευέσων; ἄρ' ἐπειδὴ περὶ ὧν σὺ ἐπίστασαι βέλτιον ἢ οὗτοι;" τί ἂν ἀποκρίναιο; **106.d** {ΑΛ.} Εἴποιμ' ἂν δήπου, περὶ ὧν οἶδα βέλτιον ἢ οὗτοι. {ΣΩ.} Περὶ ὧν ἄρ' εἰδὼς τυγχάνεις, ἀγαθὸς σύμβουλος εἶ. {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες; {ΑΛ.} Ποῖα γὰρ ἄλλα; {ΣΩ.} Ἔστιν οὖν ὅπως ἂν ποτε ἔμαθές τι ἢ ἐξηῦρες μήτε μανθάνειν ἐθέλων μήτ' αὐτὸς ζητεῖν; {ΑΛ.} Οὐκ ἔστιν. {ΣΩ.} Τί δέ; ἠθέλησας ἂν ζητῆσαι ἢ μαθεῖν ἃ ἐπίστασθαι ᾧ; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. **106.e** {ΣΩ.} Ἄ ἄρα νῦν τυγχάνεις ἐπιστάμενος, ἦν χρόνος ὅτε οὐχ ἡγοῦ εἰδέναί; {ΑΛ.} Ἀνάγκη. {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν ἅ γε μεμάθηκας σχεδόν τι καὶ ἐγὼ οἶδα· εἰ δέ τι ἐμὲ λέληθεν, εἰπέ. ἔμαθες γὰρ δὴ σύ γε κατὰ μνήμην τὴν ἐμὴν γράμματα καὶ κιθαρίζειν καὶ παλαίειν· οὐ γὰρ δὴ αὐλεῖν γε ἠθέλες μαθεῖν. ταῦτ' ἐστὶν ἃ σὺ ἐπίστασαι, εἰ μὴ πού τι μανθάνων ἐμὲ λέληθας· οἶμαι δέ γε, οὔτε νύκτωρ οὔτε μεθ' ἡμέραν ἐξιὼν ἔνδοθεν. {ΑΛ.} Ἄλλ' οὐ πεφοίτηκα εἰς ἄλλων ἢ τούτων. **107.a** {ΣΩ.} Πότερον οὖν, ὅταν περὶ γραμμάτων Ἀθηναῖοι βουλευόμενοι, πῶς ἂν ὀρθῶς γράφοιεν, τότε ἀναστήσει αὐτοῖς συμβουλευέσων; {ΑΛ.} Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε. {ΣΩ.} Ἀλλ' ὅταν περὶ κρουμάτων ἐν λύρῃ; {ΑΛ.} Οὐδαμῶς. {ΣΩ.} Οὐδὲ μὴν οὐδὲ περὶ παλαισμάτων γε εἰώθασι βουλευέσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. {ΑΛ.} Οὐ μέντοι. {ΣΩ.} Ὅταν οὖν περὶ τίνος βουλευόμενοι; οὐ γὰρ που ὅταν γε περὶ οἰκοδομίας. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οἰκοδόμος γὰρ ταῦτά γε σοῦ βέλτιον συμβουλεύσει. **107.b** {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐδὲ μὴν ὅταν περὶ μαντικῆς βουλευόμενοι; {ΑΛ.} Οὐ. {ΣΩ.} Μάντις γὰρ αὖ ταῦτα ἄμεινον ἢ σύ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἐάν τέ γε σμικρὸς ἢ μέγας ᾗ, ἐάν τε καλὸς ἢ αἰσχροῦς, ἔτι τε γενναῖος ἢ ἀγεννής. {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Εἰδότος γὰρ οἶμαι περὶ ἐκάστου ἢ συμβουλή, καὶ οὐ πλουτοῦντος. {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Ἀλλ' ἐάντε πένης ἐάντε πλούσιος ἢ ὁ παραινῶν, οὐδὲν διοίσει Ἀθηναίοις ὅταν περὶ τῶν ἐν τῇ **107.c** πόλει βουλευόμενοι, πῶς ἂν ὑγιαίνοιεν, ἀλλὰ ζητήσουσιν ἰατρὸν εἶναι

τὸν σύμβουλον. {ΑΛ.} Εἰκότως γε. {ΣΩ.} Ὅταν οὖν περὶ τίνος σκοπῶνται, τότε σὺ ἀνιστάμενος ὡς συμβουλεύσων ὀρθῶς ἀναστήσει; {ΑΛ.} Ὅταν περὶ τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων, ὧ Σώκρατες. {ΣΩ.} Τῶν περὶ ναυπηγίας λέγεις, ὁποίας τινὰς χρὴ αὐτοὺς τὰς ναῦς ναυπηγεῖσθαι; {ΑΛ.} Οὐκ ἔγωγε, ὧ Σώκρατες. {ΣΩ.} Ναυπηγεῖν γὰρ οἶμαι οὐκ ἐπίστασαι. τοῦτ' αἴτιον ἢ ἄλλο τι; {ΑΛ.} Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο. **107.d** {ΣΩ.} Ἄλλα περὶ ποίων τῶν ἑαυτῶν λέγεις πραγμάτων ὅταν βουλευῶνται; {ΑΛ.} Ὅταν περὶ πολέμου, ὧ Σώκρατες, ἢ περὶ εἰρήνης ἢ ἄλλου τοῦ τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων. {ΣΩ.} Ἔρα λέγεις ὅταν βουλευῶνται πρὸς τίνας χρὴ εἰρήνην ποιεῖσθαι καὶ τίσιν πολεμεῖν καὶ τίνα τρόπον; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Χρὴ δ' οὐχ οἷς βέλτιον; {ΑΛ.} Ναί. **107.e** {ΣΩ.} Καὶ τόθ' ὁπότε βέλτιον; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Καὶ τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἄμεινον; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Εἰ οὖν βουλεύοιντο Ἀθηναῖοι τίσιν χρὴ προσπαλαίειν καὶ τίσιν ἀκροχειρίζεσθαι καὶ τίνα τρόπον, σὺ ἄμεινον ἂν συμβουλεύοις ἢ ὁ παιδοτρίβης; {ΑΛ.} Ὁ παιδοτρίβης δήπου. {ΣΩ.} Ἔχεις οὖν εἰπεῖν πρὸς τί <ἂν> βλέπων ὁ παιδοτρίβης συμβουλεύσειεν οἷς δεῖ προσπαλαίειν καὶ οἷς μή, καὶ ὁπότε καὶ ὄντινα τρόπον; λέγω δὲ τὸ τοιόνδε· ἄρα τούτοις δεῖ προσπαλαίειν οἷς βέλτιον, ἢ οὐ; {ΑΛ.} Ναί. **108.a** {ΣΩ.} Ἔρα καὶ τοσαῦτα ὅσα ἄμεινον; {ΑΛ.} Τοσαῦτα. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ τότε ὅτε ἄμεινον; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἄλλα μὴν καὶ τὸ <ν> ἄδοντα δεῖ καθαρίζειν ποτὲ πρὸς τὴν φῶδην καὶ βαίνειν; {ΑΛ.} Δεῖ γάρ. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τότε ὁπότε βέλτιον; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ τοσαῦθ' ὅσα βέλτιον; {ΑΛ.} Φημί. {ΣΩ.} Τί οὖν; ἐπειδὴ βέλτιον μὲν ὠνόμαζες ἐπ' **108.b** ἀμφοτέροις, τῷ τε καθαρίζειν πρὸς τὴν φῶδην καὶ τῷ προσπαλαίειν, τί καλεῖς τὸ ἐν τῷ καθαρίζειν βέλτιον, ὥσπερ ἐγὼ τὸ ἐν τῷ παλαίειν καλῶ γυμναστικόν· σὺ δ' ἐκεῖνο τί καλεῖς; {ΑΛ.} Οὐκ ἐννοῶ. {ΣΩ.} Ἄλλα πειρῶ ἐμὲ μιμεῖσθαι. ἐγὼ γάρ που ἀπεκρινάμην τὸ διὰ παντὸς ὀρθῶς ἔχον, ὀρθῶς δὲ δήπου ἔχει τὸ κατὰ τὴν τέχνην γιγνόμενον· ἢ οὐ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἡ δὲ τέχνη οὐ γυμναστικὴ ἦν; **108.c** {ΑΛ.} Πῶς δ' οὐ; {ΣΩ.} Ἐγὼ δ'

εἶπον τὸ ἐν τῷ παλαίῳ βέλτιον γυμναστικόν. {ΑΛ.} Εἶπες γάρ. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καλῶς; {ΑΛ.} Ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Ἴθι δὴ καὶ σύ - πρόποι γὰρ ἂν πού καὶ σοὶ τὸ καλῶς διαλέγεσθαι - εἶπε πρότον τίς ἢ τέχνη ἧς τὸ καθαρίζειν καὶ τὸ ἄδειν καὶ τὸ ἐμβαίνειν ὀρθῶς; συνάπασσα τίς καλεῖται; οὐπω δύνασαι εἰπεῖν; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἄλλ' ὧδε πειρῶ· τίνας αἰθεαὶ ὧν ἢ τέχνη; {ΑΛ.} Τὰς Μούσας, ὧ Σώκρατες, λέγεις; **108.d** {ΣΩ.} Ἔγωγε. ὄρα δὴ· τίνα ἀπ' αὐτῶν ἐπωνυμίαν ἢ τέχνη ἔχει; {ΑΛ.} Μουσικὴν μοι δοκεῖς λέγειν. {ΣΩ.} Λέγω γάρ. τί οὖν τὸ κατὰ ταύτην ὀρθῶς γιγνόμενόν ἐστιν; ὥσπερ ἐκεῖ ἐγὼ σοὶ τὸ κατὰ τὴν τέχνην ἔλεγον ὀρθῶς, τὴν γυμναστικὴν, καὶ σὺ δὴ οὖν οὕτως ἐνταῦθα τί φῆς; πῶς γίνεσθαι; {ΑΛ.} Μουσικῶς μοι δοκεῖ. {ΣΩ.} Εὖ λέγεις. Ἴθι δὴ, καὶ τὸ ἐν τῷ πολεμῆϊ βέλτιον καὶ τὸ ἐν τῷ εἰρήνῃ ἄγειν, τοῦτο τὸ βέλτιον τί ὀνομάζεις; ὥσπερ ἐκεῖ ἐφ' ἐκάστῳ ἔλεγες τὸ ἄμεινον, ὅτι μουσικώτερον καὶ ἐπὶ τῷ ἐτέρῳ, ὅτι γυμναστικώτερον· πειρῶ δὴ καὶ ἐνταῦθα λέγειν τὸ βέλτιον. {ΑΛ.} Ἄλλ' οὐ πάνυ τι ἔχω. {ΣΩ.} Ἄλλὰ μέντοι αἰσχρὸν γε εἰ μὲν τις σε λέγοντα καὶ συμβουλευόντα περὶ σιτίων ὅτι βέλτιον τόδε τοῦδε καὶ νῦν καὶ τοσοῦτον, ἔπειτα ἐρωτήσειεν "Τί τὸ ἄμεινον λέγεις, ὧ Ἀλκιβιάδῃ;" περὶ μὲν τούτων ἔχειν εἰπεῖν ὅτι τὸ ὑγιεινότερον, καίτοι οὐ προσποιῆ γε ἰατρὸς εἶναι· περὶ δὲ οὗ προσποιῆ **109.a** ἐπιστήμων εἶναι καὶ συμβουλεύσεις ἀνιστάμενος ὡς εἰδώς, τούτου δ', ὡς ἔοικας, πέρι ἐρωτηθεὶς ἐὰν μὴ ἔχῃς εἰπεῖν, οὐκ αἰσχύνῃ; ἢ οὐκ αἰσχρὸν φανεῖται; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Σκόπει δὴ καὶ προθυμοῦ εἰπεῖν πρὸς τί τείνει τὸ ἐν τῷ εἰρήνῃ τε ἄγειν ἄμεινον καὶ τὸ ἐν τῷ πολεμῆϊ οἷς δεῖ; {ΑΛ.} Ἄλλὰ σκοπῶν οὐ δύναμαι ἐννοῆσαι. {ΣΩ.} Οὐδ' οἶσθα, ἐπειδὴν πόλεμον ποιῶμεθα, ὅτι ἐγκαλοῦντες ἀλλήλοις πάθημα ἐρχόμεθα εἰς τὸ πολεμῆϊ, καὶ ὅτι αὐτὸ ὀνομάζοντες ἐρχόμεθα; **109.b** {ΑΛ.} Ἔγωγε, ὅτι γε ἐξαπατῶμενοί τι ἢ βιαζόμενοι ἢ ἀποστερούμενοι. {ΣΩ.} Ἔχε· πῶς ἕκαστα τούτων πάσχοντες; πειρῶ εἰπεῖν τί διαφέρει τὸ ὧδε ἢ ὧδε. {ΑΛ.} Ἡ τὸ ὧδε λέγεις, ὧ Σώκρατες, τὸ δικαίως ἢ τὸ ἀδίκως; {ΣΩ.} Αὐτὸ τοῦτο. {ΑΛ.} Ἄλλὰ μὴν τοῦτο γε διαφέρει ὅλον τε καὶ πᾶν. {ΣΩ.} Τί οὖν; Ἀθηναίοις σὺ πρὸς ποτέρους συμβουλεύσεις πολεμῆϊ, τοὺς



ἀδικούντας ἢ τοὺς τὰ δίκαια πράττοντας; **109.c** {ΑΛ.} Δεινὸν τοῦτο γε ἐρωτᾶς· εἰ γὰρ καὶ διανοεῖται τις ὡς δεῖ πρὸς τοὺς τὰ δίκαια πράττοντας πολεμεῖν, οὐκ ἂν ὁμολογήσειέν γε. {ΣΩ.} Οὐ γὰρ νόμιμον τοῦθ', ὡς ἔοικεν. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα {ΣΩ.} Οὐδέ γε καλὸν δοκεῖ εἶναι. <{ΑΛ.} Οὐ >{ΣΩ.} Πρὸς ταῦτ' ἄρα καὶ σὺ [τὸ δίκαιον] τοὺς λόγους ποιήσῃ; {ΑΛ.} Ἀνάγκη. {ΣΩ.} Ἄλλο τι οὖν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἡρώτων βέλτιον πρὸς τὸ πολεμεῖν καὶ μὴ, καὶ οἷς δεῖ καὶ οἷς μὴ, καὶ ὁπότε καὶ μὴ, τὸ δικαιότερον τυγχάνει ὄν; ἢ οὐ; {ΑΛ.} Φαίνεται γε. **109.d** {ΣΩ.} Πῶς οὖν, ὃ φίλε Ἀλκιβιάδη; πότερον σαυτὸν λέληθας ὅτι οὐκ ἐπίστασαι τοῦτο, ἢ ἐμὲ ἔλαθες μανθάνων καὶ φοιτῶν εἰς διδασκάλου ὅς σε ἐδίδασκε διαγιγνώσκειν τὸ δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον; καὶ τίς ἐστὶν οὗτος; φράσον καὶ ἐμοί, ἵνα αὐτῷ φοιτητὴν προξενήσῃς καὶ ἐμέ. {ΑΛ.} Σκώπτεις, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἐπισηκῆσαιμι· ἀλλ' εἴπερ ἔχεις, εἰπέ τίς ἐστὶν. **109.e** {ΑΛ.} Τί δ' εἰ μὴ ἔχω; οὐκ ἂν οἶμι με ἄλλως εἰδέναί περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων; {ΣΩ.} Ναί, εἴ γε εὐροῖς. {ΑΛ.} Ἀλλ' οὐκ ἂν εὐρεῖν με ἠγάγῃ; {ΣΩ.} Καὶ μάλα γε, εἰ ζητήσῃς. {ΑΛ.} Εἶτα ζητῆσαι οὐκ ἂν οἶμι με; {ΣΩ.} Ἐγώ γε, εἰ οἰηθείης γε μὴ εἰδέναί. {ΑΛ.} Εἶτα οὐκ ἦν ὅτ' εἶχον οὕτω; {ΣΩ.} Καλῶς λέγεις. ἔχεις οὖν εἰπεῖν τοῦτον τὸν χρόνον ὅτε οὐκ ᾔφου εἰδέναί τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδिका; **110.a** φέρε, πέρυσιν ἐζήτηεις τε καὶ οὐκ ᾔφου εἰδέναί; ἢ ᾔφου; καὶ τάληθῃ ἀποκρίνου, ἵνα μὴ μάτην οἱ διάλογοι γίνωνται. {ΑΛ.} Ἀλλ' ᾔμην εἰδέναί. {ΣΩ.} Τρίτον δ' ἔτος καὶ τέταρτον καὶ πέμπτον οὐχ οὕτως; {ΑΛ.} Ἐγώ γε. {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν τό γε πρὸ τοῦ παῖς ἦσθα. ἢ γάρ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τότε μὲν τοίνυν εὖ οἶδα ὅτι ᾔφου εἰδέναί. {ΑΛ.} Πῶς εὖ οἶσθα; **110.b** {ΣΩ.} Πολλάκις σοῦ ἐν διδασκάλων ἤκουον παιδὸς ὄντος καὶ ἄλλοθι, καὶ ὁπότε ἀστραγαλίζοις ἢ ἄλλην τινὰ παιδιὰν παίζοις, οὐχ ὡς ἀποροῦντος περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ἀλλὰ μάλα μέγα καὶ θαρραλέως λέγοντος περὶ ὅτου τύχοις τῶν παίδων ὡς πονηρός τε καὶ ἀδικός εἶη καὶ ὡς ἀδικοῖ· ἢ οὐκ ἀληθῆ λέγω; {ΑΛ.} Ἀλλὰ τί ἔμελλον ποιεῖν, ὃ

*Alcibiade I*

Σώκρατες, ὅποτε τίς με ἀδικοῖ; {ΣΩ.} Σὺ δ' εἰ τύχοις ἀγνοῶν εἴτ' ἀδικοῖο εἴτε μὴ τότε, λέγεις, τί σ' ἐχρῆν ποιεῖν; **110.c** {ΑΛ.} Μὰ Δί' ἀλλ' οὐκ ἠγνόουν ἔγωγε, ἀλλὰ σαφῶς ἐγίγνωσκον ὅτι ἠδικούμην. {ΣΩ.} ὦμιου ἄρα ἐπίστασθαι καὶ παῖς ὢν, ὡς ἔοικε, τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα. {ΑΛ.} Ἔγωγε· καὶ ἠπιστάμην γε. {ΣΩ.} Ἐν ποίῳ χρόνῳ ἐξευρών; οὐ γὰρ δήπου ἐν ᾧ γε ᾧ εἰδέναι. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Πότε οὖν ἀγνοεῖν ἠγοῦ; σκόπει· οὐ γὰρ εὐρήσεις τοῦτον τὸν χρόνον. {ΑΛ.} Μὰ τὸν Δί', ᾧ Σώκρατες, οὐκ οὐκ ἔχω γ' εἰπεῖν. **110.d** {ΣΩ.} Εὐρὸν μὲν ἄρ' οὐκ οἶσθα αὐτά. {ΑΛ.} Οὐ πάνυ φαίνομαι. {ΣΩ.} Ἄλλὰ μὴν ἄρτι γε οὐδὲ μαθὼν ἔφησθα εἰδέναι· εἰ δὲ μήθ' ἠῦρες μήτ' ἔμαθες, πῶς οἶσθα καὶ πόθεν; {ΑΛ.} Ἄλλ' ἴσως τοῦτό σοι οὐκ ὀρθῶς ἀπεκρινάμην, τὸ φάναι εἰδέναι αὐτὸς ἐξευρών. {ΣΩ.} Τὸ δὲ πῶς εἶχεν; {ΑΛ.} Ἐμαθον οἶμαι καὶ ἐγὼ ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι. {ΣΩ.} Πάλιν εἰς τὸν αὐτὸν ἠκομεν λόγον. παρὰ τοῦ; φράζε κάμοι. **110.e** {ΑΛ.} Παρὰ τῶν πολλῶν. {ΣΩ.} Οὐκ εἰς σπουδαίους γε διδασκάλους καταφεύγεις εἰς τοὺς πολλοὺς ἀναφέρων. {ΑΛ.} Τί δέ; οὐχ ἱκανοὶ διδάξαι οὗτοι; {ΣΩ.} Οὐκ οὐκ τὰ πεπτευτικά γε καὶ τὰ μὴ· καίτοι φαυλότερα αὐτὰ οἶμαι τῶν δικαίων εἶναι. τί δέ; σὺ οὐχ οὕτως οἶε; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Εἶτα τὰ μὲν φαυλότερα οὐχ οἰοί τε διδάσκειν, τὰ δὲ σπουδαιότερα; {ΑΛ.} Οἶμαι ἔγωγε· ἄλλα γοῦν πολλὰ οἰοί τ' εἰσὶν διδάσκειν σπουδαιότερα τοῦ πεπτεύειν. {ΣΩ.} Ποῖα ταῦτα; **111.a** {ΑΛ.} Οἷον καὶ τὸ ἐλληνίζειν παρὰ τούτων ἔγωγ' ἔμαθον, καὶ οὐκ ἂν ἔχοιμι εἰπεῖν ἑμαυτοῦ διδάσκαλον, ἀλλ' εἰς τοὺς αὐτοὺς ἀναφέρω οὓς σὺ φῆς οὐ σπουδαίους εἶναι διδασκάλους. {ΣΩ.} Ἄλλ', ᾧ γενναῖε, τούτου μὲν ἀγαθοὶ διδάσκαλοι οἱ πολλοί, καὶ δικαίως ἐπαινοῖντ' ἂν [αὐτῶν] εἰς διδασκαλίαν. {ΑΛ.} Τί δή; {ΣΩ.} Ὅτι ἔχουσι περὶ αὐτὸ ἅ χρῆ τοὺς ἀγαθοὺς διδασκάλους ἔχειν. {ΑΛ.} Τί τοῦτο λέγεις; {ΣΩ.} Οὐκ οἶσθ' ὅτι χρῆ τοὺς μέλλοντας διδάσκειν **111.b** ὅτι οὖν αὐτοὺς πρῶτον εἰδέναι; ἢ οὐ; {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Οὐκοῦν τοὺς εἰδότας ὁμολογεῖν τε ἀλλήλοις καὶ μὴ διαφέρεσθαι; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἐν οἷς δ' ἂν διαφέρωνται, ταῦτα φῆσεις εἰδέναι αὐτούς; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Τούτων οὖν διδασκαλοι πῶς ἂν εἶεν; {ΑΛ.} Οὐδαμῶς. {ΣΩ.} Τί οὖν; δοκοῦσί σοι διαφέρεσθαι οἱ

*Testo greco*

πολλοὶ ποῖόν ἐστι λίθος ἢ ξύλον; καὶ ἐάν τινα ἐρωτᾷς, ἄρ' οὐ **111.c** τὰ αὐτὰ ὁμολογοῦσιν, καὶ ἐπὶ ταῦτ' ὁρμῶσιν ὅταν βούλωνται λαβεῖν λίθον ἢ ξύλον; ὡσαύτως καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα· σχεδὸν γάρ τι μανθάνω τὸ ἐλληνίζειν ἐπίστασθαι ὅτι τοῦτο λέγεις· ἢ οὐ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰς μὲν ταῦθ', ὡσπερ εἶπομεν, ἀλλήλοις τε ὁμολογοῦσι καὶ αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἴδια, καὶ δημοσίᾳ αἱ πόλεις πρὸς ἀλλήλας οὐκ ἀμφισβητοῦσιν αἱ μὲν ταῦθ' αἱ δ' ἄλλα φάσκουσαι; {ΑΛ.} Οὐ γάρ. {ΣΩ.} Εἰκότως ἂν ἄρα τούτων γε καὶ διδάσκαλοι εἶεν ἀγαθοί. **111.d** {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰ μὲν βουλοίμεθα ποιῆσαί τινα περὶ αὐτῶν εἰδέναί, ὀρθῶς ἂν αὐτὸν πέμποιμεν εἰς διδασκαλίαν τούτων τῶν πολλῶν; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Τί δ' εἰ βουληθεῖμεν εἰδέναί, μὴ μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν ἢ ποῖοι ἵπποι, ἀλλὰ καὶ τίνες αὐτῶν δρομικοὶ τε καὶ μή, ἄρ' ἔτι οἱ πολλοὶ τοῦτο ἱκανοὶ διδάξαι; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἰκανὸν δέ σοι τεκμήριον ὅτι οὐκ ἐπίστανται **111.e** οὐδὲ κρήγυοι διδάσκαλοί εἰσιν τούτων, ἐπειδὴ οὐδὲν ὁμολογοῦσιν ἑαυτοῖς περὶ αὐτῶν; {ΑΛ.} Ἔμοιγε. {ΣΩ.} Τί δ' εἰ βουληθεῖμεν εἰδέναί, μὴ μόνον ποῖοι ἄνθρωποι εἰσιν, ἀλλ' ὅποιοι ὑγιεῖνοι ἢ νοσώδεις, ἄρ' ἱκανοὶ ἂν ἡμῖν ἦσαν διδάσκαλοι οἱ πολλοί; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἐν δ' ἂν σοι τεκμήριον ὅτι μοχθηροὶ εἰσι τούτων διδάσκαλοι, εἰ ἐώρας αὐτούς διαφερομένους; {ΑΛ.} Ἔμοιγε. {ΣΩ.} Τί δὲ δῆ; νῦν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἀνθρώπων καὶ πραγμάτων οἱ πολλοὶ δοκοῦσί σοι **112.a** ὁμολογεῖν αὐτοὶ ἑαυτοῖς ἢ ἀλλήλοις; {ΑΛ.} Ἦκιστα νῆ Δί', ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Τί δέ; μάλιστα περὶ αὐτῶν διαφέρεσθαι; {ΑΛ.} Πολύ γε. {ΣΩ.} Οὐκ οἶμαι γε πώποτε σε ἰδεῖν οὐδ' ἀκοῦσαι σφόδρα οὕτω διαφερομένους ἀνθρώπους περὶ ὑγιεινῶν καὶ μή, ὥστε διὰ ταῦτα μάχεσθαι τε καὶ ἀποκτείνονται ἀλλήλους. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἀλλὰ περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ἔγωγ' **112.b** οἶδ' ὅτι, καὶ εἰ μὴ ἐώρακας, ἀκήκοας γοῦν ἄλλων τε πολλῶν καὶ Ὀμήρου· καὶ Ὀδυσσεΐας γὰρ καὶ Ἰλιάδος ἀκήκοας. {ΑΛ.} Πάντως δῆπου, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ταῦτα ποιήματά ἐστι περὶ διαφορᾶς δικαίων τε καὶ ἀδίκων;

*Alcibiade I*

{ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ αἱ μάχαι γε καὶ οἱ θάνατοι διὰ ταύτην τὴν διαφορὰν τοῖς τε Ἀχαιοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις Τρωσὶν ἐγένοντο, καὶ τοῖς μνηστῆρσι τοῖς τῆς Πηνελόπης καὶ τῷ Ὀδυσσεῖ. **112.c** {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Οἶμαι δὲ καὶ τοῖς ἐν Τανάγρα Ἀθηναίων τε καὶ Λακεδαιμονίων καὶ Βοιωτῶν ἀποθανοῦσι, καὶ τοῖς ὕστερον ἐν Κορωνεία, ἐν οἷς καὶ ὁ σὸς πατὴρ [Κλεινίας] ἐτελεύτησεν, οὐδὲ περὶ ἐνὸς ἄλλου ἢ διαφορὰ ἢ περὶ τοῦ δικαίου καὶ ἀδίκου τοὺς θανάτους καὶ τὰς μάχας πεποίηκεν· ἦ γάρ; {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Τούτους οὖν φῶμεν ἐπίστασθαι περὶ ὧν **112.d** οὕτως σφόδρα διαφέρονται, ὥστε ἀμφισβητοῦντες ἀλλήλοις τὰ ἔσχατα σφᾶς αὐτοὺς ἐργάζονται; {ΑΛ.} Οὐ φαίνεται γέ. {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰς τοὺς τοιούτους διδασκάλους ἀναφέρεις οὐς ὁμολογεῖς αὐτὸς μὴ εἰδέναι; {ΑΛ.} Ἔοικα. {ΣΩ.} Πῶς οὖν εἰκός σε εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, περὶ ὧν οὕτω πλανᾷ καὶ οὔτε μαθὼν φαίνη παρ' οὐδενὸς οὔτ' αὐτὸς ἐξευρών; {ΑΛ.} Ἐκ μὲν ὧν σὺ λέγεις οὐκ εἰκός. **112.e** {ΣΩ.} Ὅρθως αὖ τοῦθ' ὡς οὐ καλῶς εἶπες, ὧ Ἀλκιβιάδης; {ΑΛ.} Τὸ ποῖον; {ΣΩ.} Ὅτι ἐμὲ φῆς ταῦτα λέγειν. {ΑΛ.} Τί δέ; οὐ σὺ λέγεις ὡς ἐγὼ οὐκ ἐπίσταμαι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων; {ΣΩ.} Οὐ μέντοι. {ΑΛ.} Ἀλλ' ἐγώ; {ΣΩ.} Ναί. {ΑΛ.} Πῶς δῆ; {ΣΩ.} Ὡδε εἶση. ἐάν σε ἔρωμαι τὸ ἐν καὶ τὰ δύο πότερα πλείω ἐστί, φήσεις ὅτι τὰ δύο; {ΑΛ.} Ἔγωγε. {ΣΩ.} Πόσῳ; {ΑΛ.} Ἐνί. {ΣΩ.} Πότερος οὖν ἡμῶν ὁ λέγων ὅτι τὰ δύο τοῦ ἐνὸς ἐνὶ πλείω; {ΑΛ.} Ἐγώ. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἐγὼ μὲν ἠρώτων, σὺ δ' ἀπεκρίνου; {ΑΛ.} Ναί. **113.a** {ΣΩ.} Περὶ δὴ τούτων μὲν ἐγὼ φαίνομαι λέγων ὁ ἐρωτῶν, ἢ σὺ ὁ ἀποκρινόμενος; {ΑΛ.} Ἐγώ. {ΣΩ.} Τί δ' ἂν ἐγὼ μὲν ἔρωμαι ποῖα γράμματα Σωκράτους, σὺ δ' εἶπης, πότερος ὁ λέγων; {ΑΛ.} Ἐγώ. {ΣΩ.} Ἴθι δῆ, ἐνὶ λόγῳ εἶπέ· ὅταν ἐρώτησίς τε καὶ ἀπόκρισις γίγνηται, πότερος ὁ λέγων, ὁ ἐρωτῶν ἢ ὁ ἀποκρινόμενος; {ΑΛ.} Ὁ ἀποκρινόμενος, ἔμοιγε δοκεῖ, ὧ Σώκρατες. **113.b** {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἄρτι διὰ παντὸς ἐγὼ μὲν ἢ ὁ ἐρωτῶν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Σὺ δ' ὁ ἀποκρινόμενος; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Τί οὖν; τὰ λεχθέντα πότερος ἡμῶν εἴρηκεν; {ΑΛ.} Φαίνομαι μὲν, ὧ Σώκρατες, ἐκ τῶν ὁμολογημένων ἐγώ. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἐλέχθη περὶ δικαίων καὶ ἀδίκων ὅτι Ἀλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου οὐκ ἐπίστατο, οἷοιτο

δέ, καὶ μέλλοι εἰς ἐκκλησίαν ἐλθὼν συμβουλεύσειν Ἀθηναίους περὶ ὧν οὐδὲν οἶδεν; οὐ ταῦτ' ἦν; **113.c** {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Τὸ τοῦ Εὐριπίδου ἄρα συμβαίνει, ὃ Ἀλκιβιάδῃ σοῦ τάδε κινδυνεύεις, οὐκ ἐμοῦ ἀκηκοέναι, οὐδ' ἐγὼ εἰμι ὁ ταῦτα λέγων, ἀλλὰ σύ, ἐμὲ δὲ αἰτιᾷ μάτην. καὶ μέντοι καὶ εὖ λέγεις. μανικὸν γὰρ ἐν νῷ ἔχεις ἐπιχείρημα ἐπιχειρεῖν, ὃ βέλτιστε, διδάσκειν ἂ οὐκ οἶσθα, ἀμελήσας μαθάνειν. **113.d** {ΑΛ.} Οἶμαι μὲν, ὃ Σώκρατες, ὀλιγάκις Ἀθηναίους βουλεύεσθαι καὶ τοὺς ἄλλους Ἕλληνας πότερα δικαιοτέρα ἢ ἀδικοτέρα· τὰ μὲν γὰρ τοιαῦτα ἠγοῦνται δῆλα εἶναι, ἐάσαντες οὖν περὶ αὐτῶν σκοποῦσιν ὁπότερα συνοίσει πράξασιν. οὐ γὰρ ταῦτά οἶμαι ἐστὶν τά τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, ἀλλὰ πολλοῖς δὴ ἐλυσιτέλησεν ἀδικήσασιν μεγάλα ἀδικήματα, καὶ ἑτέροις γε οἶμαι δίκαια ἐργασαμένοις οὐ συνήνεγκεν. {ΣΩ.} Τί οὖν; εἰ ὅτι μάλιστα ἕτερα μὲν τὰ δίκαια **113.e** τυγχάνει ὄντα, ἕτερα δὲ τὰ συμφέροντα, οὐ τί που αὖ σὺ οἶοι ταῦτ' εἰδέναι ἂ συμφέρει τοῖς ἀνθρώποις, καὶ δι' ὅτι; {ΑΛ.} Τί γὰρ κωλύει, ὃ Σώκρατες; εἰ μὴ με αὖ ἐρήση παρ' ὅτου ἔμαθον ἢ ὅπως αὐτὸς ἠῦρον. {ΣΩ.} Οἶον τοῦτο ποιεῖς. εἴ τι μὴ ὀρθῶς λέγεις, τυγχάνει δὲ δυνατόν ὄν ἀποδείξαι δι' οὔπερ καὶ τὸ πρότερον λόγου, οἶοι δὴ καινὰ ἅττα δεῖν ἀκούειν ἀποδείξεις τε ἑτέρας, ὡς τῶν προτέρων οἶον σκευαρίων κατατετριμμένων, καὶ οὐκέτ' ἂν σὺ αὐτὰ ἀμπίσχοιο, εἰ μὴ τίς σοι τεκμήριον καθαρὸν καὶ ἄχραντον οἶσει. ἐγὼ δὲ χαίρειν **114.a** ἐάσας τὰς σὰς προδρομάς τοῦ λόγου οὐδὲν ἤττον ἐρήσομαι πόθεν μαθὼν αὖ τὰ συμφέροντ' ἐπίστασαι, καὶ ὅστις ἐστὶν ὁ διδάσκαλος· καὶ πάντ' ἐκεῖνα τὰ πρότερον ἐρωτᾷ μῖα ἐρωτήσῃ. ἀλλὰ γὰρ δῆλον ὡς εἰς ταῦτον ἤξεις καὶ οὐχ ἕξεις ἀποδείξαι οὔθ' ὡς ἐξευρὼν οἶσθα τὰ συμφέροντα οὔθ' ὡς μαθὼν. ἐπειδὴ δὲ τρυφᾷς καὶ οὐκέτ' ἂν ἠδέως τοῦ αὐτοῦ γεύσαιο λόγου, τοῦτον μὲν ἐὼ χαίρειν, εἴτ' οἶσθα εἴτε μὴ τὰ Ἀθηναίους συμφέροντα· **114.b** πότερον δὲ ταῦτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντ' ἢ ἕτερα, τί οὐκ ἀπέδειξας; εἰ μὲν βούλει, ἐρωτῶν με ὥσπερ ἐγὼ σέ, εἰ δέ, καὶ αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ λόγῳ

διέξελθε. {ΑΛ.} Ἄλλ' οὐκ οἶδα εἰ οἶός τ' ἂν εἶην, ὃ Σώκρατες, πρὸς σὲ διελθεῖν. {ΣΩ.} Ἄλλ', ὦγαθέ, ἐμὲ ἐκκλησίαν νόμισον καὶ δῆμον· καὶ ἐκεῖ τοί σε δεήσει ἕνα ἕκαστον πείθειν. ἦ γάρ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τοῦ αὐτοῦ ἕνα τε οἶόν τε εἶναι κατὰ **114.c** μόνας πείθειν καὶ συμπόλλους περὶ ὧν ἂν εἰδῆ, ὥσπερ ὁ γραμματιστής ἕνα τέ που πείθει περὶ γραμμάτων καὶ πολλούς; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἐρ' οὖν οὐ καὶ περὶ ἀριθμοῦ ὁ αὐτὸς ἕνα τε καὶ πολλούς πείσει; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὗτος δ' ἔσται ὁ εἰδώς, ὁ ἀριθμητικός; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ σὺ ἄπερ καὶ πολλούς οἶός τε πείθειν εἶ, ταῦτα καὶ ἕνα; {ΑΛ.} Εἰκός γε. {ΣΩ.} Ἔστι δὲ ταῦτα δῆλον ὅτι ἂ οἶσθα. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἄλλο τι οὖν τοσοῦτον μόνον διαφέρει τοῦ **114.d** ἐν τῷ δήμῳ ῥήτορος ὁ ἐν τῇ τοιαύτῃ συνουσίᾳ, ὅτι ὁ μὲν ἀθρόους πείθει τὰ αὐτά, ὁ δὲ καθ' ἕνα; {ΑΛ.} Κινδυνεύει. {ΣΩ.} Ἴθι νῦν, ἐπειδὴ τοῦ αὐτοῦ φαίνεται πολλούς τε καὶ ἕνα πείθειν, ἐν ἐμοὶ ἐμμελέτησον καὶ ἐπιχείρησον ἐπιδειξαι ὡς τὸ δίκαιον ἐνίοτε οὐ συμφέρει. {ΑΛ.} Ὑβριστής εἶ, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Νῦν γοῦν ὑφ' ὕβρεως μέλλω σε πείθειν τάναντία οἷς σὺ ἐμὲ οὐκ ἐθέλεις. {ΑΛ.} Λέγε δή. {ΣΩ.} Ἀποκρίνου μόνον τὰ ἐρωτώμενα. **114.e** {ΑΛ.} Μή, ἀλλὰ σὺ αὐτὸς λέγε. {ΣΩ.} Τί δ'; οὐχ ὅτι μάλιστα βούλει πεισθῆναι; {ΑΛ.} Πάντως δήπου. {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰ λέγεις ὅτι ταῦθ' οὕτως ἔχει, μάλιστ' ἂν εἴης πεπεισμένος; {ΑΛ.} Ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Ἀποκρίνου δή· καὶ ἐὰν μὴ αὐτὸς σὺ σαυτοῦ ἀκούσης ὅτι τὰ δίκαια καὶ συμφέροντά ἐστιν, ἄλλω γε λέγοντι μὴ πιστεύσης. {ΑΛ.} Οὔτοι, ἀλλ' ἀποκριτέον· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶομαι βλαβήσεσθαι. {ΣΩ.} Μαντικός γὰρ εἶ. καὶ **115.a** μοι λέγε· τῶν δικαίων φῆς ἕνια μὲν συμφέρειν, ἕνια δ' οὐ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τί δέ; τὰ μὲν καλὰ αὐτῶν εἶναι, τὰ δ' οὐ; {ΑΛ.} Πῶς τοῦτο ἐρωτᾷς; {ΣΩ.} Εἴ τις ἤδη σοι ἔδοξεν αἰσχροῦ μὲν, δίκαια δὲ πράττειν; {ΑΛ.} Οὐκ ἔμοιγε. {ΣΩ.} Ἀλλὰ πάντα τὰ δίκαια καὶ καλά; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τί δ' αὖ τὰ καλά; πότερον πάντα ἀγαθὰ, ἢ τὰ μὲν, τὰ δ' οὐ; {ΑΛ.} Οἶομαι ἔγωγε, ὃ Σώκρατες, ἕνια τῶν καλῶν κακὰ εἶναι. {ΣΩ.} Ἐ καὶ αἰσχροῦ ἀγαθὰ; {ΑΛ.} Ναί. **115.b** {ΣΩ.} Ἐρα λέγεις τὰ τοιαῦτα, οἷον πολλοὶ ἐν πολέμῳ βοηθήσαντες ἐταίρω ἢ οἰκείῳ τραύματα <τε> ἔλαβον καὶ ἀπέθανον, οἱ δ' οὐ βοηθήσαντες,

δέον, ὑγιεῖς ἀπῆλθον; {ΑΛ.} Πάνυ μὲν οὖν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὴν τοιαύτην βοήθειαν καλὴν μὲν λέγεις κατὰ τὴν ἐπιχείρησιν τοῦ σῶσαι οὐς ἔδει, τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνδρεία· ἢ οὐ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Κακὴν δέ γε κατὰ τοὺς θανάτους τε καὶ ἔλκη· ἢ γάρ; {ΑΛ.} Ναί. **115.c** {ΣΩ.} Ἐὰρ οὖν οὐκ ἄλλο μὲν ἢ ἀνδρεία, ἄλλο δὲ ὁ θάνατος; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα κατὰ ταῦτόν γ' ἐστὶ καλὸν καὶ κακὸν τὸ τοῖς φίλοις βοηθεῖν; {ΑΛ.} Οὐ φαίνεται. {ΣΩ.} Ὅρα τοίνυν εἰ, ἢ γε καλόν, καὶ ἀγαθόν, ὥσπερ καὶ ἐνταῦθα. κατὰ τὴν ἀνδρείαν γὰρ ὁμολόγεις καλὸν εἶναι τὴν βοήθειαν· τοῦτ' οὖν αὐτὸ σκόπει, τὴν ἀνδρείαν, ἀγαθὸν ἢ κακόν; ὧδε δὲ σκόπει· σὺ πότερ' ἂν δέξαιό σοι εἶναι, ἀγαθὰ ἢ κακὰ; {ΑΛ.} Ἀγαθὰ. **115.d** {ΣΩ.} Οὐκοῦν τὰ μέγιστα; <{ΑΛ.} > Μάλιστα. {ΣΩ.} Καὶ ἥμιστα τῶν τοιούτων δέξαιό ἂν στέρεσθαι; {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Πῶς οὖν λέγεις περὶ ἀνδρείας; ἐπὶ πόσῳ ἂν αὐτοῦ δέξαιό στέρεσθαι; {ΑΛ.} Οὐδὲ ζῆν ἂν ἐγὼ δεξαίμην δειλὸς ὢν. {ΣΩ.} Ἐσχατον ἄρα κακῶν εἶναί σοι δοκεῖ ἢ δειλία. {ΑΛ.} Ἐμοιγε. {ΣΩ.} Ἐξ ἴσου τῷ τεθνάναι, ὡς ἔοικε. {ΑΛ.} Φημί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν θανάτῳ τε καὶ δειλίᾳ ἐναντιώτατον ζῶν καὶ ἀνδρεία; {ΑΛ.} Ναί. **115.e** {ΣΩ.} Καὶ τὰ μὲν μάλιστα ἂν εἶναι βούλοιό σοι, τὰ δὲ ἥμιστα; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἐὰρ ὅτι τὰ μὲν ἄριστα ἠγῆ, τὰ δὲ κάκιστα; <{ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἐν τοῖς ἀρίστοις ἄρα σὺ ἠγῆ ἀνδρείαν εἶναι κἂν τοῖς κακίστοις θάνατον.> {ΑΛ.} Ἐγωγε. {ΣΩ.} Τὸ ἄρα βοηθεῖν ἐν πολέμῳ τοῖς φίλοις, ἢ μὲν καλόν, κατ' ἀγαθοῦ προᾶξιν τὴν τῆς ἀνδρείας, καλὸν αὐτὸ προσεῖπας; {ΑΛ.} Φαίνομαί γε. {ΣΩ.} Κατὰ δέ γε κακοῦ προᾶξιν τὴν τοῦ θανάτου κακόν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὧδε δίκαιον προσαγορεύειν ἐκάστην τῶν πράξεων· εἴπερ ἢ κακὸν ἀπεργάζεται κακὴν καλεῖς, καὶ ἢ ἀγαθὸν ἀγαθὴν κλητέον. {ΑΛ.} Ἐμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Ἐὰρ οὖν καὶ ἢ ἀγαθόν, καλόν· ἢ δὲ κακόν, αἰσχρόν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τὴν ἄρ' ἐν τῷ πολέμῳ τοῖς φίλοις βοήθειαν λέγων καλὴν μὲν εἶναι, κακὴν δέ, οὐδὲν διαφερόντως λέγεις ἢ εἰ προσεῖπες αὐτὴν ἀγαθὴν μὲν, κακὴν δέ. {ΑΛ.} Ἀληθῆ μοι δοκεῖς λέγειν, ὦ Σώκρατες. {ΣΩ.}

Οὐδὲν ἄρα τῶν καλῶν, καθ' ὅσον καλόν, κακόν, οὐδὲ τῶν αἰσχυρῶν, καθ' ὅσον αἰσχυρόν, ἀγαθόν. **116.b** {ΑΛ.} Οὐ φαίνεται. {ΣΩ.} Ἔτι τοίνυν καὶ ὧδε σκέψαι. ὅστις καλῶς πράττει, οὐχὶ καὶ εὖ πράττει; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες; {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Οὐκοῦν εὐδαίμονες δι' ἀγαθῶν κτῆσιν; {ΑΛ.} Μάλιστα. {ΣΩ.} Κτῶνται δὲ ταῦτα τῶ εὖ καὶ καλῶς πράττειν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τὸ εὖ ἄρα πράττειν ἀγαθόν; {ΑΛ.} Πῶς δ' οὐ; {ΣΩ.} Οὐκοῦν καλὸν ἢ εὐπραγία; {ΑΛ.} Ναί. **116.c** {ΣΩ.} Ταῦτὸν ἄρα ἐφάνη ἡμῖν πάλιν αὖ καλόν τε καὶ ἀγαθόν. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Ὅτι ἂν ἄρα εὕρωμεν καλόν, καὶ ἀγαθὸν εὐρήσομεν ἔκ γε τούτου τοῦ λόγου. {ΑΛ.} Ἀνάγκη. {ΣΩ.} Τί δέ; τὰ ἀγαθὰ συμφέρει ἢ οὐ; {ΑΛ.} Συμφέρει. {ΣΩ.} Μνημονεύεις οὖν περὶ τῶν δικαίων πῶς ὠμολογήσαμεν; {ΑΛ.} Οἴμαι γε τοὺς τὰ δίκαια πράττοντας ἀναγκαῖον εἶναι καλὰ πράττειν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ τοὺς τὰ καλὰ ἀγαθὰ; {ΑΛ.} Ναί. **116.d** {ΣΩ.} Τὰ δὲ ἀγαθὰ συμφέρειν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τὰ δίκαια ἄρα, ὧ Ἀλκιβιάδη, συμφέροντά ἐστιν. {ΑΛ.} Ἔοικεν. {ΣΩ.} Τί οὖν; ταῦτα οὐ σὺ ὁ λέγων, ἐγὼ δὲ ὁ ἐρωτῶν; {ΑΛ.} Φαίνομαι, ὡς ἔοικα. {ΣΩ.} Εἰ οὖν τις ἀνίσταται συμβουλεύσων εἴτε Ἀθηναίοις εἴτε Πεπαρηθίοις, οἰόμενος γινώσκειν τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, φήσῃ δ' εἶναι τὰ δίκαια κακὰ ἐνίοτε, ἄλλο τι ἢ καταγελάφῃς ἂν αὐτοῦ, ἐπειδήπερ **116.e** τυγχάνεις καὶ σὺ λέγων ὅτι ταῦτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντα; {ΑΛ.} Ἀλλὰ μὰ τοὺς θεούς, ὧ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι· τοτὲ μὲν γὰρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα. {ΣΩ.} Εἶτα τοῦτο, ὧ φίλε, ἀγνοεῖς τὸ πάθημα τί ἐστιν; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Οἶει ἂν οὖν, εἴ τις ἐρωτῶ ἡ σε δύο ὀφθαλμοὺς ἢ τρεῖς ἔχεις, καὶ δύο χεῖρας ἢ τέτταρας, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, τοτὲ μὲν ἕτερα ἂν ἀποκρίνασθαι, τοτὲ δὲ ἄλλα, ἢ ἀεὶ τὰ αὐτά; {ΑΛ.} Δέδοικα μὲν **117.a** ἔγωγε ἤδη περὶ ἑμαυτοῦ, οἶμαι μέντοι τὰ αὐτά. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὅτι οἴσθα; τοῦτ' αἴτιον; {ΑΛ.} Οἶμαι ἔγωγε. {ΣΩ.} Περὶ ὧν ἄρα ἄκων τάναντία ἀποκρίνη, δῆλον ὅτι περὶ τούτων οὐκ οἴσθα. {ΑΛ.} Εἰκός γε. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων καὶ καλῶν καὶ αἰσχυρῶν καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ συμφερόντων καὶ



μη ἀποκρινόμενος φῆς πλανᾶσθαι; εἶτα οὐ δῆλον ὅτι διὰ τὸ μὴ εἰδέναι περὶ αὐτῶν, διὰ ταῦτα πλανᾷ; **117.b** {ΑΛ.} Ἔμοιγε. {ΣΩ.} Ἐὰρ οὖν οὕτω καὶ ἔχει ἐπειδὴν τίς τι μὴ εἰδῆ, ἀναγκαῖον περὶ τούτου πλανᾶσθαι τὴν ψυχὴν; {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Τί οὖν; οἶσθα ὄντινα τρόπον ἀναβήσῃ εἰς τὸν οὐρανόν; {ΑΛ.} Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε. {ΣΩ.} Ἡ καὶ πλανᾶταί σου ἡ δόξα περὶ ταῦτα; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Τὸ δ' αἴτιον οἶσθα ἢ ἐγὼ φράσω; {ΑΛ.} Φράσον. {ΣΩ.} Ὅτι, ὦ φίλε, οὐκ οἶει αὐτὸ ἐπίστασθαι οὐκ ἐπιστάμενος. **117.c** {ΑΛ.} Πῶς αὖ τοῦτο λέγεις; {ΣΩ.} Ὅρα καὶ σὺ κοινή. ἃ μὴ ἐπίστασαι, γινώσκεις δὲ ὅτι οὐκ ἐπίστασαι, πλανᾷ περὶ τὰ τοιαῦτα; ὥσπερ περὶ ὄψου σκευασίας οἶσθα δήπου ὅτι οὐκ οἶσθα; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Πότερον οὖν αὐτὸς περὶ ταῦτα δοξάζεις ὅπως χρῆ σκευάζειν καὶ πλανᾷ, ἢ τῷ ἐπισταμένῳ ἐπιτρέπεις; {ΑΛ.} Οὕτως. {ΣΩ.} Τί δ' εἰ ἐν νηὶ πλείους, ἄρα δοξάζοις ἂν **117.d** πότερον χρῆ τὸν οἶακα εἶσω ἄγειν ἢ ἔξω, καὶ ἅτε οὐκ εἰδὼς πλανῶ ἂν, ἢ τῷ κυβερνήτῃ ἐπιτρέψας ἂν ἡσυχίαν ἄγοις; {ΑΛ.} Τῷ κυβερνήτῃ. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα περὶ ἃ μὴ οἶσθα πλανᾷ, ἄνπερ εἰδῆς ὅτι οὐκ οἶσθα; {ΑΛ.} Οὐκ ἔοικα. {ΣΩ.} Ἐννοεῖς οὖν ὅτι καὶ τὰ ἁμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἄγνοιάν ἐστι, τὴν τοῦ μὴ εἰδότα οἶεσθαι εἰδέναι; {ΑΛ.} Πῶς αὖ λέγεις τοῦτο; {ΣΩ.} Τότε που ἐπιχειροῦμεν πράττειν, ὅταν οἰώμεθα εἰδέναι ὅτι πράττομεν; {ΑΛ.} Ναί. **117.e** {ΣΩ.} Ὅταν δέ γέ πού τινες μὴ οἶωνται εἰδέναι, ἄλλοις παραδιδόασιν; {ΑΛ.} Πῶς δ' οὐ; {ΣΩ.} Οὐκοῦν οἱ τοιοῦτοι τῶν μὴ εἰδόντων ἀναμάρτητοι ζῶσι διὰ τὸ ἄλλοις περὶ αὐτῶν ἐπιτρέπειν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τίνες οὖν οἱ ἀμαρτάνοντες; οὐ γὰρ που οἱ γε εἰδότες. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἐπειδὴ δ' οὐθ' οἱ εἰδότες οὐθ' οἱ τῶν μὴ εἰδόντων εἰδότες ὅτι οὐκ ἴσασι, ἢ ἄλλοι λείπονται **118.a** ἢ οἱ μὴ εἰδότες, οἰόμενοι δ' εἰδέναι; {ΑΛ.} Οὐκ, ἀλλ' οὕτοι. {ΣΩ.} Αὕτη ἄρα ἡ ἄγνοια τῶν κακῶν αἰτία καὶ ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὅταν ἦ περὶ τὰ μέγιστα, τότε κακουργοτάτη καὶ αἰσχίστη; {ΑΛ.} Πολύ γε. {ΣΩ.} Τί οὖν; ἔχεις μείζω εἰπεῖν δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν

καὶ συμφερόντων; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οὐκοῦν περὶ ταῦτα σὺ φῆς  
 πλανᾶσθαι; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Εἰ δὲ πλανᾷ, ἄρ' οὐ δῆλον ἐκ τῶν ἔμπροσθεν  
**118.b** ὅτι οὐ μόνον ἀγνοεῖς τὰ μέγιστα, ἀλλὰ καὶ οὐκ εἰδὼς οἶει αὐτὰ εἰδέναι;  
 {ΑΛ.} Κινδυνεύω. {ΣΩ.} Βαβαῖ ἄρα, ὃ Ἀλκιβιάδῃ, οἷον πάθος πέπονθας· ὃ ἐγὼ  
 ὀνομάζεις μὲν ὀκνῶ, ὅμως δέ, ἐπειδὴ μόνω ἐσμέν, ῥητέον. ἀμαθία γὰρ  
 συνοικεῖς, ὃ βέλτιστε, τῆ ἐσχάτῃ, ὡς ὁ λόγος σου κατηγορεῖ καὶ σὺ σαυτοῦ·  
 διὸ καὶ ἄττεις ἄρα πρὸς τὰ πολιτικὰ πρὶν παιδευθῆναι. πέπονθας δὲ τοῦτο οὐ  
 σὺ μόνος, ἀλλὰ καὶ οἱ πολλοὶ τῶν πραττόντων τὰ τῆσδε τῆς **118.c** πόλεως,  
 πλην ὀλίγων γε καὶ ἴσως τοῦ σοῦ ἐπιτρόπου Περικλέους. {ΑΛ.} Λέγεταιί γέ  
 τοι, ὃ Σώκρατες, οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου σοφὸς γεγονέναι, ἀλλὰ πολλοῖς καὶ  
 σοφοῖς συγγεγονέναι, καὶ Πυθοκλείδῃ καὶ Ἀναξαγόρῃ· καὶ νῦν ἔτι  
 τηλικούτος ὢν Δάμωνι σύνεστιν αὐτοῦ τούτου ἕνεκα. {ΣΩ.} Τί οὖν; ἤδη τιν'  
 εἶδες σοφὸν ὀτιοῦν ἀδυνατοῦντα ποιῆσαι ἄλλον σοφὸν ἄπερ αὐτός; ὥσπερ ὅς  
 σε ἐδίδαξεν γράμματα, αὐτός τ' ἦν σοφὸς καὶ σὲ ἐποίησε τῶν τε ἄλλων ὄντιν'  
 ἐβούλετο· ἦ γάρ; {ΑΛ.} Ναί. **118.d** {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ σὺ ὁ παρ' ἐκείνου μαθὼν  
 ἄλλον οἷός τε ἔσῃ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ ὁ κιθαριστὴς δὲ καὶ ὁ παιδοτρίβης  
 ὠσαύτως; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Καλὸν γὰρ δήπου τεκμήριον τοῦτο τῶν  
 ἐπισταμένων ὀτιοῦν ὅτι ἐπίστανται, ἐπειδὴν καὶ ἄλλον οἷοί τ' ὃσιν  
 ἀποδείξαι ἐπιστάμενον. {ΑΛ.} Ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Τί οὖν; ἔχεις εἰπεῖν  
 Περικλῆς τίνα ἐποίησεν σοφόν, ἀπὸ τῶν ὑέων ἀρξάμενος; **118.e** {ΑΛ.} Τί δ' εἰ  
 τὸ Περικλέους ὑεῖ ἠλιθίω ἐγενέσθην, ὃ Σώκρατες; {ΣΩ.} Ἀλλὰ Κλεινίαν τὸν  
 σὸν ἀδελφόν. {ΑΛ.} Τί δ' ἂν αὖ Κλεινίαν λέγοις, μαινόμενον ἄνθρωπον; {ΣΩ.}  
 Ἐπειδὴ τοίνυν Κλεινίας μὲν μαίνεται, τὸ δὲ Περικλέους ὑεῖ ἠλιθίω  
 ἐγενέσθην, σοὶ τίνα αἰτίαν ἀναθῶμεν, δι' ὅτι σε οὕτως ἔχοντα περιορᾷ; {ΑΛ.}  
 Ἐγὼ οἶμαι αἴτιος οὐ προσέχων τὸν νοῦν. {ΣΩ.} Ἀλλὰ τῶν ἄλλ**119.a**λων  
 Ἀθηναίων ἢ τῶν ξένων δοῦλον ἢ ἐλεύθερον εἶπε ὅστις αἰτίαν ἔχει διὰ τὴν  
 Περικλέους συνουσίαν σοφώτερος γεγονέναι, ὥσπερ ἐγὼ ἔχω σοὶ εἰπεῖν διὰ  
 τὴν Ζήνωνος Πυθόδωρον τὸν Ἰσολόχου καὶ Καλλίαν τὸν Καλλιᾶδου, ὢν  
 ἐκάτερος Ζήνωνι ἑκατὸν μνᾶς τελέσας σοφός τε καὶ ἐλλόγιμος γέγονεν.

*Testo greco*

{ΑΛ.} Ἄλλὰ μὰ Δί' οὐκ ἔχω. {ΣΩ.} Εἶεν· τί οὖν διανοῆ περὶ σουτοῦ; πότερον ἔαν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιῆσθαι; **119.b** {ΑΛ.} Κοινὴ βουλή, ὃ Σώκρατες. καίτοι ἐννοῶ σου εἰπόντος καὶ συγχωρῶ· δοκοῦσι γάρ μοι οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττοντες ἐκτὸς ὀλίγων ἀπαίδευτοι εἶναι. {ΣΩ.} Εἶτα τί δὴ τοῦτο; {ΑΛ.} Εἰ μὲν που ἦσαν πεπαιδευμένοι, ἔδει ἂν τὸν ἐπιχειροῦντα αὐτοῖς ἀνταγωνίζεσθαι μαθόντα καὶ ἀσκήσαντα ἰέναι ὡς ἐπ' ἀθλητάς· νῦν δ' ἐπειδὴ καὶ οὗτοι ἰδιωτικῶς ἔχοντες ἐληλύθασιν ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως, τί δεῖ ἀσκεῖν καὶ μαθάνοντα πράγματα **119.c** ἔχειν; ἐγὼ γὰρ εὔ οἶδ' ὅτι τούτων τῆ γε φύσει πάνυ πολὺ περιέσομαι. {ΣΩ.} Βαβαῖ, οἶον, ὃ ἄριστε, τοῦτ' εἴρηκας· ὡς ἀνάξιον τῆς ἰδέας καὶ τῶν ἄλλων τῶν σοι ὑπαρχόντων. {ΑΛ.} Τί μάλιστα καὶ πρὸς τί τοῦτο λέγεις, ὃ Σώκρατες; {ΣΩ.} Ἄγανακτῶ ὑπέρ τε σοῦ καὶ τοῦ ἑμαυτοῦ ἔρωτος. {ΑΛ.} Τί δὴ; {ΣΩ.} Εἰ ἠξίωσας τὸν ἀγῶνά σοι εἶναι πρὸς τοὺς ἐνθάδε ἀνθρώπους. {ΑΛ.} Ἄλλὰ πρὸς τίνας μὴν; **119.d** {ΣΩ.} Ἄξιον τοῦτό γε καὶ ἐρέσθαι ἄνδρα οἰόμενον μεγαλόφρονα εἶναι. {ΑΛ.} Πῶς λέγεις; οὐ πρὸς τούτους μοι ὁ ἀγών; {ΣΩ.} Ἄρα κἂν εἰ τριήρη διεννοῦ κυβερνᾶν μέλλουσαν ναυμαχεῖν, ἦρκει ἂν σοι τῶν συνναυτῶν βελτίστῳ εἶναι τὰ κυβερνητικά, ἢ ταῦτα μὲν ᾧ ἂν δεῖν ὑπάρχειν, ἀπέβλεπες δ' ἂν εἰς τοὺς ὡς ἀληθῶς ἀνταγωνιστάς, ἀλλ' οὐχ ὡς νῦν εἰς τοὺς συναγωνιστάς; ὧν δήπου περιγενέσθαι σε δεῖ τοσοῦτον ὥστε μὴ **119.e** ἀξιοῦν ἀνταγωνίζεσθαι, ἀλλὰ καταφρονηθέντας συναγωνίζεσθαί σοι πρὸς τοὺς πολεμίους, εἰ δὴ τῷ ὄντι γε καλόν τι ἔργον ἀποδείξασθαι διανοῆ καὶ ἄξιον σουτοῦ τε καὶ τῆς πόλεως. {ΑΛ.} Ἄλλὰ μὲν δὴ διανοοῦμαί γε. {ΣΩ.} Πάνυ σοι ἄρα ἄξιον ἀγαπᾶν εἰ τῶν στρατιωτῶν βελτίων εἶ, ἀλλ' οὐ πρὸς τοὺς τῶν ἀντιπάλων ἡγεμόνας ἀποβλέπειν εἶ ποτε ἐκείνων βελτίων γέγονας, σκοποῦντα καὶ ἀσκοῦντα πρὸς ἐκείνους. {ΑΛ.} Λέγεις δὲ τίνας τούτους, ὃ **120.a** Σώκρατες; {ΣΩ.} Οὐκ οἶσθα ἡμῶν τὴν πόλιν Λακεδαιμονίοις τε καὶ τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ πολемоῦσαν ἐκάστοτε; {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἴπερ ἐν νῷ ἔχεις ἡγεμὸν εἶναι

*Alcibiade I*

τῆσδε τῆς πόλεως, πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλέας καὶ τοὺς Περσῶν τὸν ἀγῶνα ἠγούμενός σοι εἶναι ὀρθῶς ἂν ἠγοῖο; {ΑΛ.} Κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν. {ΣΩ.} Οὐκ, ὦγαθέ, ἀλλὰ πρὸς Μειδίαν σε δεῖ τὸν **120.b** ὀρτυγοτρόφον ἀποβλέπειν καὶ ἄλλους τοιούτους - οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττειν ἐπιχειροῦσιν, ἔτι τὴν ἀνδραποδώδη, φαῖεν ἂν αἱ γυναῖκες, τρίχα ἔχοντες ἐν τῇ ψυχῇ ὑπ' ἀμουσίας καὶ οὐπω ἀποβεβληκότες, ἔτι δὲ βαρβαρίζοντες ἐληλύθασι κολακεύσοντες τὴν πόλιν ἀλλ' οὐκ ἄρξοντες - πρὸς τούτους σε δεῖ, οὐσπερ λέγω, βλέποντα σαυτοῦ δὴ ἀμελεῖν, καὶ μήτε μανθάνειν ὅσα μαθήσεως ἔχεται, μέλλοντα τοσοῦτον ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, μήτε ἀσκεῖν ὅσα δεῖται ἀσκήσεως, καὶ πᾶσαν **120.c** παρασκευὴν παρεσκευασμένον οὕτως ἰέναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως. {ΑΛ.} Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, δοκεῖς μὲν μοι ἀληθῆ λέγειν, οἴμαι μέντοι τοὺς τε Λακεδαιμονίων στρατηγούς καὶ τὸν Περσῶν βασιλέα οὐδὲν διαφέρειν τῶν ἄλλων. {ΣΩ.} Ἄλλ', ὦ ἄριστε, τὴν οἴησιν ταύτην σκόπει οἴαν ἔχεις. {ΑΛ.} Τοῦ πέρι; {ΣΩ.} Πρῶτον μὲν ποτέρως ἂν οἶει σαυτοῦ μᾶλλον **120.d** ἐπιμεληθῆναι, φοβούμενός τε καὶ οἰόμενος δεινούς αὐτοὺς εἶναι, ἢ μή; {ΑΛ.} Δῆλον ὅτι εἰ δεινούς οἰοίμην. {ΣΩ.} Μῶν οὖν οἶει τι βλαβήσεσθαι ἐπιμεληθεὶς σαυτοῦ; {ΑΛ.} Οὐδαμῶς, ἀλλὰ καὶ μεγάλα ὀνήσεσθαι. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἐν μὲν τοῦτο τοσοῦτον κακὸν ἔχει ἢ οἴησις αὕτη. {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Τὸ δεύτερον τοίνυν, ὅτι καὶ ψευδῆς ἐστίν, ἐκ τῶν εἰκότων σκέψαι. {ΑΛ.} Πῶς δῆ; {ΣΩ.} Πότερον εἰκὸς ἀμείνους γίγνεσθαι φύσεις ἐν **120.e** γενναίοις γένεσιν ἢ μή; {ΑΛ.} Δῆλον ὅτι ἐν τοῖς γενναίοις. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τοὺς εὖ φύντας, ἐὰν καὶ εὖ τραφῶσιν, οὕτω τελέους γίγνεσθαι πρὸς ἀρετὴν; {ΑΛ.} Ἀνάγκη. {ΣΩ.} Σκεψόμεθα δῆ, τοῖς ἐκείνων τὰ ἡμέτερα ἀντιτιθέντες, πρῶτον μὲν εἰ δοκοῦσι φαυλοτέρων γενῶν εἶναι οἱ Λακεδαιμονίων καὶ Περσῶν βασιλῆς. ἢ οὐκ ἴσμεν ὡς οἱ μὲν Ἡρακλέους, οἱ δὲ Ἀχαιμένους ἔκγονοι, τὸ δ' Ἡρακλέους τε γένος καὶ τὸ Ἀχαιμένους εἰς Περσέα τὸν Διὸς ἀναφέρεται; **121.a** {ΑΛ.} Καὶ γὰρ τὸ ἡμέτερον, ὦ Σώκρατες, εἰς Εὐρυσάκη, τὸ δ' Εὐρυσάκους εἰς Δία. {ΣΩ.} Καὶ γὰρ τὸ ἡμέτερον, ὦ γενναῖε Ἀλκιβιάδη, εἰς Δαίδαλον, ὁ δὲ Δαίδαλος εἰς Ἥφαιστον τὸν Διός.

ἀλλὰ τὰ μὲν τούτων ἀπ' αὐτῶν ἀρξάμενα βασιλῆς εἰσιν ἐκ βασιλέων μέχρι Διός, οἱ μὲν Ἄργους τε καὶ Λακεδαίμονος, οἱ δὲ τῆς Περσίδος τὸ αἰεὶ, πολλάκις δὲ καὶ τῆς Ἀσίας, ὥσπερ καὶ νῦν ἡμεῖς δὲ αὐτοὶ τε ἰδιῶται καὶ οἱ πατέρες. εἰ δὲ καὶ τοὺς προγόνους σε **121.b** δεοὶ καὶ τὴν πατρίδα Εὐρυσάκους ἐπιδειῖξαι Σαλαμῖνα ἢ τὴν Αἰακοῦ τοῦ ἔτι προτέρου Αἰγίναν Ἀρτοξέρεξ τῷ Ξέρξου, πόσον ἂν οἶει γέλωτα ὀφλεῖν; ἀλλ' ὅρα μὴ τοῦ τε γένους ὄγκῳ ἐλαττώμεθα τῶν ἀνδρῶν καὶ τῆ ἄλλῃ τροφῇ. ἢ οὐκ ἥσθησαι τοῖς τε Λακεδαιμονίων βασιλεῦσιν ὡς μεγάλα τὰ ὑπάρχοντα, ὧν αἱ γυναῖκες δημοσίᾳ φυλάττονται ὑπὸ τῶν ἐφόρων, ὅπως εἰς δύναμιν μὴ λάθῃ ἐξ ἄλλου γενόμενος ὁ **121.c** βασιλεὺς ἢ ἐξ Ἡρακλειδῶν; ὁ δὲ Περσῶν τοσοῦτον ὑπερβάλλει, ὥστ' οὐδεὶς ὑποψίαν ἔχει ὡς ἐξ ἄλλου ἂν βασιλεὺς γένοιτο ἢ ἐξ αὐτοῦ· διὸ οὐ φρουρεῖται ἢ βασιλέως γυνὴ ἀλλ' ἢ ὑπὸ φόβου. ἐπειδὴν δὲ γένηται ὁ παῖς ὁ πρεσβύτατος, οὔτερ ἢ ἀρχή, πρῶτον μὲν ἐορτάζουσι πάντες οἱ ἐν τῇ βασιλέως, ὧν ἂν ἄρχῃ, εἶτα εἰς τὸν ἄλλον χρόνον ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ βασιλέως γενέθλια πᾶσα θύει καὶ ἐορτάζει ἢ Ἀσία· ἡμῶν δὲ **121.d** γενομένων, τὸ τοῦ κωμφοδοποιῦ, οὐδ' οἱ γείτονες σφόδρα τι αἰσθάνονται, ὧ Ἀλκιβιάδῃ. μετὰ τοῦτο τρέφεται ὁ παῖς, οὐχ ὑπὸ γυναικὸς τροφοῦ ὀλίγου ἀξίας, ἀλλ' ὑπ' εὐνούχων οἱ ἂν δοκῶσιν τῶν περὶ βασιλέα ἄριστοι εἶναι· οἷς τά τε ἄλλα προστέτακται ἐπιμέλεσθαι τοῦ γενομένου, καὶ ὅπως ὅτι κάλλιστος ἔσται μηχανᾶσθαι, ἀναπλάττοντας τὰ μέλη τοῦ παιδὸς καὶ κατορθοῦντας· καὶ ταῦτα δρῶντες ἐν **121.e** μεγάλῃ τιμῇ εἰσιν. ἐπειδὴν δὲ ἐπτέτεις γένωνται οἱ παῖδες, ἐπὶ τοὺς ἵππους καὶ ἐπὶ τοὺς τούτων διδασκάλους φοιτῶσιν, καὶ ἐπὶ τὰς θήρας ἄρχονται ἰέναι. δις ἑπτὰ δὲ γενόμενον ἐτῶν τὸν παῖδα παραλαμβάνουσιν οὓς ἐκεῖνοι βασιλείους παιδαγωγοὺς ὀνομάζουσιν· εἰσὶ δὲ ἐξειλεγμένοι Περσῶν οἱ ἄριστοι δόξαντες ἐν ἡλικίᾳ τέτταρες, ὅ τε σοφώτατος καὶ ὁ δικαιοτάτος καὶ ὁ σωφρονέστατος καὶ ὁ ἀνδρειότατος. **122.a** ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου – ἔστι δὲ

*Alcibiade I*

τοῦτο θεῶν θεραπεία – διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά, ὁ δὲ δικαιοτάτος ἀληθεύειν διὰ παντὸς τοῦ βίου, ὁ δὲ σωφρονέστατος μὴδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν, ἵνα ἐλεύθερος εἶναι ἐθίζηται καὶ ὄντως βασιλεύς, ἄρχων πρῶτον τῶν ἐν αὐτῷ ἀλλὰ μὴ δουλεύων, ὁ δὲ ἀνδρειότατος ἄφοβον καὶ ἀδεᾶ παρασκευάζων, ὡς ὅταν δείσῃ δοῦλον ὄντα· σοὶ δ', **122.b** ᾧ Ἀλκιβιάδῃ, Περικλῆς ἐπέστησε παιδαγωγὸν τῶν οἰκετῶν τὸν ἀχρειότατον ὑπὸ γήρας, Ζώπυρον τὸν Θοῤᾳκα. διήλθον δὲ καὶ τὴν ἄλλην ἂν σοι τῶν ἀνταγωνιστῶν τροφήν τε καὶ παιδείαν, εἰ μὴ πολὺ ἔργον ἦν καὶ ἅμα ταῦθ' ἱκανὰ δηλῶσαι καὶ τᾶλλα ὅσα τούτοις ἀκόλουθα· τῆς δὲ σῆς γενέσεως, ᾧ Ἀλκιβιάδῃ, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας, ἢ ἄλλου ὁτουοῦν Ἀθηναίων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδενὶ μέλει, εἰ μὴ εἴ τις ἐραστής σου τυγχάνει ὄν. εἰ δ' αὖ ἐθέλεις εἰς πλούτους **122.c** ἀποβλέψαι καὶ τρυφᾶς καὶ ἐσθῆτας ἱματίων θ' ἔλξεις καὶ μύρων ἀλοιφᾶς καὶ θεραπόντων πλήθους ἀκολουθίας τὴν τε ἄλλην ἀβρότητα τὴν Περσῶν, αἰσχυνθείης ἂν ἐπὶ σεαυτῷ, αἰσθόμενος ὅσον αὐτῶν ἐλλείπεις. εἰ δ' αὖ ἐθελήσεις εἰς σωφροσύνην τε καὶ κοσμιότητα ἀποβλέψαι καὶ εὐχέρειαν καὶ εὐκολίαν καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ εὐταξίαν καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν καὶ φιλοπονίαν καὶ φιλονικίαν καὶ φιλοτιμίας τὰς Λακεδαιμονίων, παῖδ' ἂν ἠγήσαιο σαυτὸν πᾶσι τοῖς **122.d** τοιούτοις. εἰ δ' αὖ τι καὶ πλούτῳ προσέχεις καὶ κατὰ τοῦτο οἶει τι εἶναι, μὴδὲ τοῦθ' ἡμῖν ἄρρητον ἔστω, ἐάν πως αἴσθη οὐ εἶ. τοῦτο μὲν γὰρ εἰ ἐθέλεις <εἰς> τοὺς Λακεδαιμονίων πλούτους ἰδεῖν, γνώση ὅτι πολὺ τάνθάδε τῶν ἐκεῖ ἐλλείπει· γῆν μὲν γὰρ ὅσην ἔχουσιν τῆς θ' ἐαυτῶν καὶ Μεσσήνης, οὐδ' ἂν εἰς ἀμφισβητήσειε τῶν τῆδε πλήθει οὐδ' ἀρετῇ, οὐδ' αὖ ἀνδραπόδων κτήσει τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν εἰλωτικῶν, οὐδὲ μὴν **122.e** ἵππων γε, οὐδ' ὅσα ἄλλα βοσκήματα κατὰ Μεσσήνην νέμεται. ἀλλὰ ταῦτα μὲν πάντα ἐῷ χαίρειν, χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον οὐκ ἔστιν ἐν πᾶσιν Ἑλλησιν ὅσον ἐν Λακεδαίμονι ἰδίᾳ· πολλὰς γὰρ ἤδη γενεὰς εἰσέρχεται μὲν αὐτόσε ἐξ ἀπάντων τῶν Ἑλλήνων, πολλάκις δὲ καὶ ἐκ τῶν βαρβάρων, ἐξέρχεται δὲ οὐδαμῶσε, ἀλλ' ἀτεχνῶς κατὰ τὸν Αἰσώπου μῦθον, **123.a** ὃ ἡ ἀλώπηξ πρὸς τὸν λέοντα εἶπεν, καὶ τοῦ εἰς Λακεδαίμονα νομίματα εἰσιόντος μὲν τὰ ἴχνη τὰ ἐκεῖσε

τετραμμένα δῆλα, ἐξιόντος δὲ οὐδαμῆ ἄν τις ἴδοι. ὥστε εὖ χρὴ εἰδέναι ὅτι καὶ χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ οἱ ἐκεῖ πλουσιώτατοί εἰσιν τῶν Ἑλλήνων, καὶ αὐτῶν ἐκείνων ὁ βασιλεύς· ἕκ τε γὰρ τῶν τοιούτων μέγισται λήψεις καὶ πλεῖσταί εἰσι τοῖς βασιλεῦσιν, ἔτι δὲ καὶ ὁ βασιλικὸς φόρος οὐκ ὀλίγος γίγνεται, ὃν **123.b** τελοῦσιν οἱ Λακεδαιμόνιοι τοῖς βασιλεῦσιν. καὶ τὰ μὲν Λακεδαιμονίων ὡς πρὸς Ἑλληνικοὺς μὲν πλούτους μεγάλα, ὡς δὲ πρὸς τοὺς Περσικοὺς καὶ τοῦ ἐκείνων βασιλέως οὐδέν. ἐπεὶ ποτ' ἐγὼ ἤκουσα ἀνδρὸς ἀξιοπίστου τῶν ἀναβεβηκότων παρὰ βασιλέα, ὃς ἔφη παρελθεῖν χώραν πάνυ πολλὴν καὶ ἀγαθὴν, ἐγγυὺς ἡμερησίαν ὁδόν, ἣν καλεῖν τοὺς ἐπιχωρίους ζώνην τῆς βασιλέως γυναικός· εἶναι δὲ καὶ ἄλλην **123.c** ἣν αὖ καλεῖσθαι καλύπτραν, καὶ ἄλλους πολλοὺς τόπους καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς εἰς τὸν κόσμον ἐξηρημένους τὸν τῆς γυναικός, καὶ ὀνόματα ἔχειν ἐκάστους τῶν τόπων ἀπὸ ἐκάστου τῶν κόσμων. ὥστ' οἶμαι ἐγώ, εἴ τις εἴποι τῇ βασιλέως μητρί, Ξέρξου δὲ γυναικί, Ἀμήστριδι, ὅτι· «ἐν νῷ ἔχει σοῦ τῷ ὑεῖ ἀντιτάττεσθαι ὁ Δεινομάχης υἱός, ἣ ἔστι κόσμος ἴσως ἄξιος μνῶν πεντήκοντα εἰ πάνυ πολλοῦ, τῷ δ' ὑεῖ αὐτῆς γῆς πλέθρα Ἑρχίασιν οὐδὲ τριακόσια», θαυμάσαι ἂν ὅτῳ ποτὲ πιστεύων ἐν νῷ ἔχει οὗτος ὁ **123.d** Ἀλκιβιάδης τῷ Ἀρτοξέρξῃ διαγωνίζεσθαι, καὶ οἶμαι ἂν αὐτὴν εἰπεῖν ὅτι οὐκ ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ πιστεύων οὗτος ἀνὴρ ἐπιχειρεῖ πλὴν ἐπιμελεία τε καὶ σοφία· ταῦτα γὰρ μόνα ἄξια λόγου ἐν Ἑλλησιν. ἐπεὶ εἴ γε πύθοιτο ὅτι Ἀλκιβιάδης οὗτος νῦν ἐπιχειρεῖ πρῶτον μὲν ἔτη οὐδέπω γεγωνὸς σφόδρα εἴκοσιν, ἔπειτα παντάπασιν ἀπαίδευτος, πρὸς δὲ τούτοις, τοῦ ἐραστοῦ αὐτῷ λέγοντος ὅτι χρὴ πρῶτον μαθόντα καὶ **123.e** ἐπιμεληθέντα αὐτοῦ καὶ ἀσκήσαντα οὕτως ἰέναι διαγωνιούμενον βασιλεῖ, οὐκ ἐθέλει, ἀλλὰ φησιν ἐξαρχεῖν καὶ ὡς ἔχει, οἶμαι ἂν αὐτὴν θαυμάσαι τε καὶ ἐρέσθαι· "Τί οὖν ποτ' ἔστιν ὅτῳ πιστεύει τὸ μειράκιον;" εἰ οὖν λέγοιμεν ὅτι κάλλει τε καὶ μεγέθει καὶ γένει καὶ πλούτῳ καὶ φύσει τῆς ψυχῆς, ἡγήσασαίτ' ἂν ἡμᾶς, ὃ Ἀλκιβιάδης, μαίνεσθαι πρὸς τὰ παρὰ σφίσις ἀποβλέψασα πάντα τὰ τοιαῦτα.

οἶμαι δὲ καὶ Λαμπιδώ, τὴν Λεωτυχίδου μὲν θυγατέρα, **124.a** Ἀρχιδάμου δὲ γυναικα, Ἄγιδος δὲ μητέρα, οἱ πάντες βασιλῆς γεγονάσιν, θαυμάσαι ἂν καὶ ταύτην εἰς τὰ παρὰ σφίσιν ὑπάρχοντα ἀποβλέψασαν, εἰ σὺ ἐν νῶ ἔχεις τῷ ὑεῖ αὐτῆς διαγωνίζεσθαι οὕτω κακῶς ἡγμένος, καίτοι οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ εἶναι, εἰ αἱ τῶν πολεμίων γυναικες βέλτιον περὶ ἡμῶν διανοοῦνται, οἴους χρὴ ὄντας σφίσιν ἐπιχειρεῖν, ἢ ἡμεῖς περὶ ἡμῶν αὐτῶν; ἀλλ', ὦ μακάριε, πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν **124.b** Δελφοῖς γράμματι, γνῶθι σαυτόν, ὅτι οὗτοι ἡμῖν εἰσιν ἀντίπαλοι, ἀλλ' οὐχ οὖς σὺ οἶει· ὧν ἄλλω μὲν οὐδ' ἂν ἐνὶ περιγενοίμεθα, εἰ μὴ περ ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη. ὧν σὺ εἰ ἀπολειφθήσῃ, καὶ τοῦ ὀνομαστός γενέσθαι ἀπολειφθήσῃ ἐν Ἑλλησί τε καὶ βαρβάροις, οὗ μοι δοκεῖς ἐρᾶν ὡς οὐδεὶς ἄλλος ἄλλου. {ΑΛ.} Τίνα οὖν χρὴ τὴν ἐπιμέλειαν, ὦ Σώκρατες, ποιῆσθαι; ἔχεις ἐξηγήσασθαι; παντὸς γὰρ μᾶλλον ἕοικας ἀληθῆ εἰρηκότι. {ΣΩ.} Ναί· ἀλλὰ γὰρ κοινὴ βουλή ᾧτινι τρόπῳ **124.c** ἂν ὅτι βέλτιστοι γενοίμεθα. ἐγὼ γάρ τοι οὐ περὶ μὲν σοῦ λέγω ὡς χρὴ παιδευθῆναι, περὶ ἐμοῦ δὲ οὐ· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτῳ σου διαφέρω πλήν γ' ἐνί. {ΑΛ.} Τίτι; {ΣΩ.} Ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός. {ΑΛ.} Τίς οὗτος, ὦ Σώκρατες; {ΣΩ.} Θεός, ὦ Ἀλκιβιάδη, ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι· ᾧ καὶ πιστεύων λέγω ὅτι ἢ ἐπιφάνεια δι' οὐδενὸς ἄλλου σοι ἔσται ἢ δι' ἐμοῦ. **124.d** {ΑΛ.} Παίζεις, ὦ Σώκρατες. {ΣΩ.} Ἴσως· λέγω μέντοι ἀληθῆ, ὅτι ἐπιμελείας δεόμεθα, μᾶλλον μὲν πάντες ἄνθρωποι, ἀτὰρ νῶ γε καὶ μάλα σφόδρα. {ΑΛ.} Ὅτι μὲν ἐγώ, οὐ ψεύδῃ. {ΣΩ.} Οὐδὲ μὴν ὅτι γε ἐγώ. {ΑΛ.} Τί οὖν ἂν ποιῶμεν; {ΣΩ.} Οὐκ ἀπορρητέον οὐδὲ μαθακιστέον, ὦ ἐταῖρε. {ΑΛ.} Οὗτοι δὴ πρέπει γ', ὦ Σώκρατες. {ΣΩ.} Οὐ γάρ, ἀλλὰ σκεπτέον κοινῆ. καί μοι λέγε· **124.e** φαμέν γὰρ δὴ ὡς ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι. ἢ γάρ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τίνα ἀρετήν; {ΑΛ.} Δῆλον ὅτι ἦνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοί. {ΣΩ.} Οἱ τί ἀγαθοί; {ΑΛ.} Δῆλον ὅτι οἱ πράττειν τὰ πράγματα. {ΣΩ.} Ποῖα; ἄρα τὰ ἱππικά; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Παρὰ τοὺς ἱππικούς γὰρ ἂν ἤμεν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἀλλὰ τὰ ναυτικά λέγεις {ΑΛ.} Οὐ. {ΣΩ.} Παρὰ τοὺς ναυτικούς γὰρ ἂν ἤμεν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἀλλὰ ποῖα; ἢ



*Testo greco*

τίνας πράττουσιν; {ΑΛ.} Ἐπερ Ἀθηναίων οἱ καλοὶ κάγαθοί. {ΣΩ.} Κα**125.a**  
λοὺς δὲ κάγαθοὺς λέγεις τοὺς φρονίμους ἢ τοὺς ἄφρονας; {ΑΛ.} Τοὺς  
φρονίμους. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὁ ἕκαστος φρόνιμος, τοῦτ' ἀγαθός; {ΑΛ.} Ναί.  
{ΣΩ.} Ὁ δὲ ἄφρων, πονηρός; {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} ἘΑρ' οὖν ὁ σκυτοτόμος  
φρόνιμος εἰς ὑποδημάτων ἐργασίαν; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἀγαθὸς ἄρ' εἰς  
αὐτά; {ΑΛ.} Ἀγαθός. {ΣΩ.} Τί δ'; εἰς ἱματίων ἐργασίαν οὐκ ἄφρων ὁ  
σκυτοτόμος; {ΑΛ.} Ναί. **125.b** {ΣΩ.} Κακὸς ἄρα εἰς τοῦτο; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.}  
Ὁ αὐτὸς ἄρα τούτῳ γε τῷ λόγῳ κακός τε καὶ ἀγαθός. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.}  
ἘΗ οὖν λέγεις τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας εἶναι καὶ κακοὺς; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.}  
Ἀλλὰ τίνας ποτὲ τοὺς ἀγαθοὺς λέγεις; {ΑΛ.} Τοὺς δυναμένους ἔγωγε ἄρχειν  
ἐν τῇ πόλει. {ΣΩ.} Οὐ δήπου ἵππων γε; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἀλλ' ἀνθρώπων;  
{ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} ἘΑρα καμνόντων; {ΑΛ.} Οὐ. {ΣΩ.} Ἀλλὰ πλεόντων; {ΑΛ.}  
Οὐ φημι. {ΣΩ.} Ἀλλὰ θεριζόντων; {ΑΛ.} Οὐ. **125.c** {ΣΩ.} Ἀλλ' οὐδὲν  
ποιούντων ἢ τι ποιούντων; {ΑΛ.} Ποιούντων λέγω. {ΣΩ.} Τί; πειρῶ καὶ ἐμοὶ  
δηλῶσαι. {ΑΛ.} Οὐκοῦν τῶν καὶ συμβαλλόντων ἑαυτοῖς καὶ χρωμένων  
ἀλλήλοις, ὥσπερ ἡμεῖς ζῶμεν ἐν ταῖς πόλεσιν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἀνθρώπων λέγεις  
ἄρχειν ἀνθρώποις χρωμένων; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} ἘΑρα κελευστῶν χρωμένων  
ἐρέταις; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Κυβερνητικὴ γὰρ αὕτη γε ἀρετή; {ΑΛ.} Ναί.  
{ΣΩ.} Ἀλλ' ἀνθρώπων λέγεις ἄρχειν ἀλητῶν, **125.d** ἀνθρώποις ἡγουμένων  
ῥῥῥ καὶ χρωμένων χορευταῖς; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Χοροδιδασκαλικὴ γὰρ  
αὕτη γ' αὔ; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἀλλὰ τί ποτε λέγεις χρωμένων ἀνθρώπων  
ἀνθρώποις οἷόν τ' εἶναι ἄρχειν; {ΑΛ.} Κοινωνούντων ἔγωγε λέγω πολιτείας  
καὶ συμβαλλόντων πρὸς ἀλλήλους, τούτων ἄρχειν τῶν ἐν τῇ πόλει. {ΣΩ.} Τίς  
οὖν αὕτη ἡ τέχνη; ὥσπερ ἂν εἶ σε ἐροίμην πάλιν τὰ νυνδῆ, κοινωνούντων  
ναυτιλίας ἐπίστασθαι ἄρχειν τίς ποιεῖ τέχνη; {ΑΛ.} Κυβερνητικὴ. **125.e**  
{ΣΩ.} Κοινωνούντων δ' ῥῥῥ, ὡς νυνδῆ ἐλέγετο, τίς ἐπιστήμη ποιεῖ ἄρχειν;  
{ΑΛ.} ἘΗπερ σὺ ἄρτι ἔλεγες, ἡ χοροδιδασκαλία. {ΣΩ.} Τί δέ; πολιτείας

κοινωνούντων τίνα καλεῖς ἐπιστήμην; {ΑΛ.} Εὐβουλίαν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες.  
{ΣΩ.} Τί δέ; μῶν ἀβουλία δοκεῖ εἶναι ἢ τῶν κυβερνητῶν; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα.  
{ΣΩ.} Ἄλλ' εὐβουλία; Ἐμοιγε δοκεῖ, **126.a** {ΑΛ.} εἷς γε τὸ σφάζεσθαι  
πλέοντας. {ΣΩ.} Καλῶς λέγεις. τί δέ; ἦν σὺ λέγεις εὐβουλίαν, εἰς τί ἐστίν;  
{ΑΛ.} Εἰς τὸ ἄμεινον τὴν πόλιν διοικεῖν καὶ σφάζεσθαι. {ΣΩ.} Ἄμεινον δὲ  
διοικεῖται καὶ σφάζεται τίνος παραγιγνομένου ἢ ἀπογιγνομένου; ὥσπερ ἂν εἰ  
σύ με ἔροιο· "Ἄμεινον διοικεῖται σῶμα καὶ σφάζεται τίνος παραγιγνομένου ἢ  
ἀπογιγνομένου;" εἵποιμ' ἂν ὅτι ὑγείας μὲν παραγιγνομένης, νόσου δὲ  
ἀπογιγνομένης. οὐ καὶ σὺ οἶει οὕτως; **126.b** {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ εἷ μ' αὖ  
ἔροιο· "Τίνος δὲ παραγιγνομένου ἄμεινον ὄματα;" ὡσαύτως εἵποιμ' ἂν ὅτι  
ὄψεως μὲν παραγιγνομένης, τυφλότητος δὲ ἀπογιγνομένης. καὶ ὅσα δὲ  
κωφότητος μὲν ἀπογιγνομένης, ἀκοῆς δὲ ἐγγιγνομένης βελτίω τε γίγνεται  
καὶ ἄμεινον θεραπεύεται. {ΑΛ.} Ὅρθῶς. {ΣΩ.} Τί δὲ δὴ πόλις; τίνος  
παραγιγνομένου καὶ ἀπογιγνομένου βελτίων τε γίγνεται καὶ ἄμεινον  
θεραπεύεται καὶ διοικεῖται; **126.c** {ΑΛ.} Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, ὅταν  
φιλία μὲν αὐτοῖς γίγνηται πρὸς ἀλλήλους, τὸ μισεῖν δὲ καὶ στασιάζειν  
ἀπογίγνηται. {ΣΩ.} Ἐρ' οὖν φιλίαν λέγεις ὁμόνοιαν ἢ διχόνοιαν; {ΑΛ.}  
Ὅμόνοιαν. {ΣΩ.} Διὰ τίν' οὖν τέχνην ὁμονοοῦσιν αἱ πόλεις περὶ ἀριθμούς;  
{ΑΛ.} Διὰ τὴν ἀριθμητικὴν. {ΣΩ.} Τί δὲ οἱ ἰδιῶται; οὐ διὰ τὴν αὐτήν; {ΑΛ.}  
Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ αὐτὸς αὐτῷ ἕκαστος; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Διὰ τίνα δὲ  
τέχνην ἕκαστος αὐτὸς αὐτῷ **126.d** ὁμονοεῖ περὶ σπιθαμῆς καὶ πήχεος  
ὁπότερον μεῖζον; οὐ διὰ τὴν μετρητικὴν; {ΑΛ.} Τί μήν; {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ οἱ  
ἰδιῶται ἀλλήλοις καὶ αἱ πόλεις; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τί δέ; περὶ σταθμοῦ οὐχ  
ὡσαύτως; {ΑΛ.} Φημί. {ΣΩ.} Ἦν δὲ δὴ σὺ λέγεις ὁμόνοιαν, τίς ἐστὶ καὶ περὶ  
τοῦ, καὶ τίς αὐτὴν τέχνη παρασκευάζει; καὶ ἄρα ἦπερ πόλει, αὐτὴ καὶ  
ἰδιώτη, αὐτῷ τε πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς ἄλλον; {ΑΛ.} Εἰκός γέ τοι. {ΣΩ.} Τίς οὖν  
ἐστὶ; μὴ κάμης ἀποκρινόμενος, ἀλλὰ **126.e** προθυμοῦ εἰπεῖν. {ΑΛ.} Ἐγὼ μὲν  
οἶμαι φιλίαν τε λέγειν καὶ ὁμόνοιαν, ἦνπερ πατήρ τε ὑὸν φιλῶν ὁμονοεῖ καὶ  
μήτηρ, καὶ ἀδελφὸς ἀδελφῷ καὶ γυνὴ ἀνδρὶ. {ΣΩ.} Οἶει ἂν οὖν, ὦ Ἀλκιβιάδη,

ἄνδρα γυναικὶ περὶ ταλασιουργίας δύνασθαι ὁμονοεῖν, τὸν μὴ ἐπιστάμενον τῇ ἐπισταμένῃ; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οὐδέ γε δεῖ οὐδέν· γυναικεῖον γὰρ τοῦτό γε μάθημα. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τί δέ; γυνὴ ἀνδρὶ περὶ ὀπλιτικῆς **127a** δύναιτ' ἂν ὁμονοεῖν μὴ μαθοῦσα; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Ἄνδρεῖον γὰρ τοῦτό γε ἴσως αὖ φαίης ἂν εἶναι. {ΑΛ.} Ἔγωγε. {ΣΩ.} Ἔστιν ἄρα τὰ μὲν γυναικεῖα, τὰ δὲ ἀνδρεῖα μαθήματα κατὰ τὸν σὸν λόγον. {ΑΛ.} Πῶς δ' οὐ; {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα ἐν γε τούτοις ἐστὶν ὁμόνοια γυναιξὶ πρὸς ἄνδρας. {ΑΛ.} Οὐ. {ΣΩ.} Οὐδ' ἄρα φιλία, εἴπερ ἡ φιλία ὁμόνοια ἦν. {ΑΛ.} Οὐ φαίνεται. {ΣΩ.} Ἦι ἄρα αἱ γυναῖκες τὰ αὐτῶν πράττουσιν, οὐ φιλοῦνται ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν. **127.b** {ΑΛ.} Οὐκ ἔοικεν. {ΣΩ.} Οὐδ' ἄρα οἱ ἄνδρες ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἢ τὰ αὐτῶν. {ΑΛ.} Οὐ. {ΣΩ.} Οὐδ' εἰ ἄρα ταύτη οἰκοῦνται αἱ πόλεις, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν; {ΑΛ.} Οἴμαι ἔγωγε, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Πῶς λέγεις, φιλίας μὴ παρουσίας, ἧς ἔφαμεν ἐγγιγνομένης εἰ οἰκειῖσθαι τὰς πόλεις, ἄλλως δ' οὐ; {ΑΛ.} Ἀλλά μοι δοκεῖ καὶ κατὰ τοῦτ' αὐτοῖς φιλία ἐγγίγνεσθαι, ὅτι τὰ αὐτῶν ἕκαστεροι πράττουσιν. **127.c** {ΣΩ.} Οὐκ ἄρτι γε· νῦν δὲ πῶς αὖ λέγεις; ὁμοσίας μὴ ἐγγιγνομένης φιλία ἐγγίγνεται; ἢ οἷόν θ' ὁμόνοιαν ἐγγίγνεσθαι περὶ τούτων ὧν οἱ μὲν ἴσασι, οἱ δ' οὐ; {ΑΛ.} Ἀδύνατον. {ΣΩ.} Δίκαια δὲ πράττουσιν ἢ ἄδικα, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν; {ΑΛ.} Δίκαια· πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Τὰ δίκαια οὖν πραττόντων ἐν τῇ πόλει τῶν πολιτῶν φιλία οὐκ ἐγγίγνεται πρὸς ἀλλήλους; {ΑΛ.} Ἀνάγκη αὖ μοι δοκεῖ εἶναι, ὃ Σώκρατες. **127.d** {ΣΩ.} Τίνα οὖν ποτε λέγεις τὴν φιλίαν ἢ ὁμόνοιαν περὶ ἧς δεῖ ἡμᾶς σοφούς τε εἶναι καὶ εὐβούλους, ἵνα ἀγαθοὶ ἄνδρες ὦμεν; οὐ γὰρ δύναμαι μαθεῖν οὐθ' ἦτις οὐτ' ἐν οἴστισιν· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς φαίνεται ἐνοῦσα, τοτὲ δ' οὐ, ὡς ἐκ τοῦ σοῦ λόγου. {ΑΛ.} Ἀλλὰ μὰ τοὺς θεούς, ὃ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς οἶδ' ὅτι λέγω, κινδυνεύω δὲ καὶ πάλαι λεληθέναι ἐμαυτὸν αἰσχιστα ἔχων. {ΣΩ.} Ἀλλὰ χρὴ θαρρεῖν. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἦσθου **127.e** πεπονηθὼς πεντηκονταετής, χαλεπὸν ἂν ἦν σοι ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ·

νῦν δ' ἦν ἔχεις ἡλικίαν, αὕτη ἐστὶν ἐν ἧ δεῖ αὐτὸ αἰσθέσθαι. {ΑΛ.} Τί οὖν τὸν αἰσθόμενον χρῆ ποιεῖν, ὃ Σώκρατες; {ΣΩ.} Ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα, ὃ Ἀλκιβιάδῃ· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιῆς, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, εἴ τι δεῖ καὶ τῆ ἐμῆ μαντεία πιστεύειν, σύ τε καὶ γὰρ βέλτιον σχήσομεν. {ΑΛ.} Ἔσται ταῦτα ἕνεκά γε τοῦ ἐμὲ ἀποκρίνεσθαι. {ΣΩ.} Φέρε δὴ, τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι **128.a** – μὴ πολλάκις λάθωμεν οὐχ ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενοι, οἰόμενοι δέ – καὶ πότε ἄρα αὐτὸ ποιεῖ ἄνθρωπος; ἄρ' ὅταν τῶν αὐτοῦ ἐπιμελῆται, τότε καὶ αὐτοῦ; {ΑΛ.} Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ. {ΣΩ.} Τί δέ; ποδῶν ἄνθρωπος ποτε ἐπιμελεῖται; ἄρ' ὅταν ἐκείνων ἐπιμελῆται ἃ ἐστὶ τῶν ποδῶν; {ΑΛ.} Οὐ μανθάνω. {ΣΩ.} Καλεῖς δέ τι χειρός; οἷον δακτύλιον ἔστιν ὅτου ἂν ἄλλου τῶν τοῦ ἀνθρώπου φαίης ἢ δακτύλου; {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ποδὸς ὑπόδημα τὸν αὐτὸν τρόπον; {ΑΛ.} Ναί. <{ΣΩ.} Καὶ ἱμάτια καὶ στρώματα τοῦ ἄλλου σώματος ὁμοίως; **128.b** {ΑΛ.} Ναί.> {ΣΩ.} Ἔαρ' οὖν ὅταν ὑποδημάτων ἐπιμελώμεθα, τότε ποδῶν ἐπιμελούμεθα; {ΑΛ.} Οὐ πάνυ μανθάνω, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Τί δέ, ὃ Ἀλκιβιάδῃ; ὀρθῶς ἐπιμελεῖσθαι καλεῖς τι ὁτουοῦν πράγματος; {ΑΛ.} Ἔγωγε. {ΣΩ.} Ἔαρ' οὖν ὅταν τίς τι βέλτιον ποιῆ, τότε ὀρθῆν λέγεις ἐπιμέλειαν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τίς οὖν τέχνη ὑποδήματα βελτίω ποιεῖ; {ΑΛ.} Σκυτική. {ΣΩ.} Σκυτικῆ ἄρα ὑποδημάτων ἐπιμελούμεθα; **128.c** {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἡ καὶ ποδὸς σκυτικῆ; ἢ ἐκείνη ἢ πόδας βελτίους ποιοῦμεν; {ΑΛ.} Ἐκείνη. {ΣΩ.} Βελτίους δὲ πόδας οὐχ ἤπερ καὶ τὸ ἄλλο σῶμα; {ΑΛ.} Ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Αὕτη δ' οὐ γυμναστική; {ΑΛ.} Μάλιστα. {ΣΩ.} Γυμναστικῆ μὲν ἄρα ποδὸς ἐπιμελούμεθα, σκυτικῆ δὲ τῶν τοῦ ποδός; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Καὶ γυμναστικῆ μὲν χειρῶν, δακτυλιογλυφία δὲ τῶν τῆς χειρός; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ γυμναστικῆ μὲν σώματος, ὑφαντικῆ δὲ **128.d** καὶ ταῖς ἄλλαις τῶν τοῦ σώματος; {ΑΛ.} Παντάπασι μὲν οὖν. {ΣΩ.} Ἄλλη μὲν ἄρα τέχνη αὐτοῦ ἐκάστου ἐπιμελούμεθα, ἄλλη δὲ τῶν αὐτοῦ. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα ὅταν τῶν ἑαυτοῦ ἐπιμελῆ, σαυτοῦ ἐπιμελῆ. {ΑΛ.} Οὐδαμῶς. {ΣΩ.} Οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ τέχνη, ὡς ἔοικεν, ἢ τις ἂν αὐτοῦ τε ἐπιμελοῖτο καὶ τῶν αὐτοῦ. {ΑΛ.} Οὐ φαίνεται. {ΣΩ.} Φέρε δὴ, ποῖα ποτ' ἂν ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμεληθεῖμεν; {ΑΛ.}

Οὐκ ἔχω λέγειν. **128.e** {ΣΩ.} Ἄλλα τοσόνδε γε ὁμολόγηται, ὅτι οὐχ ἦ ἂν τῶν ἡμετέρων καὶ ὀτιοῦν βέλτιον ποιῶμεν, ἀλλ' ἦ ἡμᾶς αὐτούς; {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Ἡ οὖν ἔγνωμεν ἂν ποτε τίς τέχνη ὑπόδημα βέλτιον ποιεῖ, μὴ εἰδότες ὑπόδημα; {ΑΛ.} Ἀδύνατον. {ΣΩ.} Οὐδέ γε τίς τέχνη δακτυλίους βελτίους ποιεῖ, ἀγνοοῦντες δακτύλιον. {ΑΛ.} Ἀληθῆ. {ΣΩ.} Τί δέ; τίς τέχνη βελτίω ποιεῖ αὐτόν, ἄρ' ἂν ποτε γνοῖμεν ἀγνοοῦντες τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί; **129.a** {ΑΛ.} Ἀδύνατον. {ΣΩ.} Πότερον οὖν δὴ ῥάδιον τυγχάνει τὸ γνῶναι ἑαυτόν, καὶ τις ἦν φαῦλος ὁ τοῦτο ἀναθεὶς εἰς τὸν ἐν Πυθοῖ νεών, ἢ χαλεπόν τι καὶ οὐχὶ παντός; {ΑΛ.} Ἐμοὶ μὲν, ὃ Σώκρατες, πολλάκις μὲν ἔδοξε παντὸς εἶναι, πολλάκις δὲ παγχάλεπον. {ΣΩ.} Ἀλλ', ὃ Ἀλκιβιάδῃ, εἴτε ῥάδιον εἴτε μή ἐστιν, ὅμως γε ἡμῖν ὃδ' ἔχει· γνόντες μὲν αὐτὸ τάχ' ἂν γνοῖμεν τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν, ἀγνοοῦντες δὲ οὐκ ἂν ποτε. {ΑΛ.} Ἔστι ταῦτα. **129.b** {ΣΩ.} Φέρε δὴ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ τὸ αὐτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὐροῖμεν τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που. {ΑΛ.} Ὅρθως λέγεις. {ΣΩ.} Ἔχε οὖν πρὸς Διός. τῷ διαλέγῃ σὺ νῦν; ἄλλο τι ἢ ἐμοί; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ ἐγὼ σοί; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Σωκράτης ἄρ' ἐστὶν ὁ διαλεγόμενος {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἀλκιβιάδης δ' ὁ ἀκούων; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν λόγῳ διαλέγεται ὁ Σωκράτης; **129.c** {ΑΛ.} Τί μήν; {ΣΩ.} Τὸ δὲ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ χρῆσθαι ταυτόν που καλεῖς. {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ὁ δὲ χρώμενος καὶ ὃ χρῆται οὐκ ἄλλο; {ΑΛ.} Πῶς λέγεις; {ΣΩ.} Ὡσπερ σκυτοτόμος τέμνει που τομεῖ καὶ σμίλη καὶ ἄλλοις ὀργάνοις. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἄλλο μὲν ὁ τέμνων καὶ χρώμενος, ἄλλο δὲ οἷς τέμνων χρῆται; {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὔ; {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν οὕτως καὶ οἷς ὁ κιθαριστὴς κιθαρίζει καὶ αὐτὸς ὁ κιθαριστὴς ἄλλο ἂν εἴη; {ΑΛ.} Ναί. **129.d** {ΣΩ.} Τοῦτο τοίνυν ἀρτίως ἠρώτων, εἰ ὁ χρώμενος καὶ ὃ χρῆται ἀεὶ δοκεῖ ἕτερον εἶναι. {ΑΛ.} Δοκεῖ. {ΣΩ.} Τί οὖν φῶμεν τὸν σκυτοτόμον; τέμνειν ὀργάνοις μόνον ἢ καὶ χερσίν; {ΑΛ.} Καὶ χερσίν. {ΣΩ.} Χρῆται ἄρα καὶ ταύταις; {ΑΛ.} Ναί.

{ΣΩ.} Ἡ καὶ τοῖς ὀφθαλμοῖς χρώμενος σκυτοτομεῖ; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τὸν δὲ χρώμενον καὶ οἷς χρῆται ἕτερα ὁμολογοῦμεν; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἔτερον ἄρα σκυτοτόμος καὶ κιθαριστῆς **129.e** χειρῶν καὶ ὀφθαλμῶν οἷς ἐργάζονται; {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καὶ παντὶ τῷ σώματι χρῆται ἄνθρωπος; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἔτερον δ' ἦν τό τε χρώμενον καὶ ᾧ χρῆται; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἔτερον ἄρα ἄνθρωπός ἐστι τοῦ σώματος τοῦ ἑαυτοῦ; {ΑΛ.} Ἔοικεν. {ΣΩ.} Τί ποτ' οὖν ὁ ἄνθρωπος; {ΑΛ.} Οὐκ ἔχω λέγειν. {ΣΩ.} Ἔχεις μὲν οὖν, ὅτι γε τὸ τῷ σώματι χρώμενον. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Ἡ οὖν ἄλλο τι χρῆται αὐτῷ ἢ ψυχῆ; **130.a** {ΑΛ.} Οὐκ ἄλλο. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἄρχουσα; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Καὶ μὴν τόδε γ' οἶμαι οὐδένα ἂν ἄλλως οἰηθῆναι. {ΑΛ.} Τὸ ποῖον; {ΣΩ.} Μὴ οὐ τριῶν ἓν γέ τι εἶναι τὸν ἄνθρωπον. {ΑΛ.} Τίνων; {ΣΩ.} Ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφότερον, τὸ ὅλον τοῦτο. {ΑΛ.} Τί μὴν; {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν αὐτό γε τὸ τοῦ σώματος ἄρχον ὁμολογήσαμεν ἄνθρωπον εἶναι; **130.b** {ΑΛ.} Ὁμολογήσαμεν. {ΣΩ.} Ἄρ' οὖν σῶμα αὐτὸ αὐτοῦ ἄρχει; {ΑΛ.} Οὐδαμῶς. {ΣΩ.} Ἄρχεσθαι γὰρ αὐτὸ εἶπομεν. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκ ἂν δὴ τοῦτό γε εἶη ὃ ζητοῦμεν. {ΑΛ.} Οὐκ ἔοικεν. {ΣΩ.} Ἀλλ' ἄρα τὸ συναμφότερον τοῦ σώματος ἄρχει, καὶ ἔστι δὴ τοῦτο ἄνθρωπος; {ΑΛ.} Ἴσως δῆτα. {ΣΩ.} Πάντων γε ἥκιστα· μὴ γὰρ συνάρχοντος τοῦ ἑτέρου οὐδεμία που μηχανὴ τὸ συναμφότερον ἄρχειν. {ΑΛ.} Ὁρθῶς. **130.c** {ΣΩ.} Ἐπειδὴ δ' οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφότερόν ἐστιν ἄνθρωπος, λείπεται οἶμαι ἢ μηδὲν αὐτ' εἶναι, ἢ εἶπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχῆν. {ΑΛ.} Κομιδῆ μὲν οὖν. {ΣΩ.} Ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος; {ΑΛ.} Μὰ Δία, ἀλλ' ἰκανῶς μοι δοκεῖ ἔχειν. {ΣΩ.} Εἰ δέ γε μὴ ἀκριβῶς ἀλλὰ καὶ μετρίως, ἐξαρκεῖ ἡμῖν ἀκριβῶς μὲν γὰρ τότε εἰσόμεθα, ὅταν **130.d** εὕρωμεν ὃ νυνδὴ παρήλθομεν διὰ τὸ πολλῆς εἶναι σκέψεως. {ΑΛ.} Τί τοῦτο; {ΣΩ.} Ὁ ἄρτι οὕτω πως ἐρρήθη, ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἶη αὐτὸ τὸ αὐτό· νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸ ἕκαστον ἐσκέμεθα ὅτι ἐστί. καὶ ἴσως ἐξαρκεσεῖ· οὐ γὰρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχῆν. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οὐκοῦν καλῶς ἔχει οὕτω νομίζειν, ἐμὲ καὶ σὲ προσομιλεῖν ἀλλήλοις τοῖς λόγοις χρωμένους τῇ

*Testo greco*

ψυχῆ πρὸς τὴν ψυχὴν; **130.e** {ΑΛ.} Πάνυ μὲν οὖν. {ΣΩ.} Τοῦτ' ἄρα ἦν ὁ καὶ ὀλίγω ἔμπροσθεν εἶπομεν, ὅτι Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ χρώμενος, οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς ἔοικεν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους· τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχὴ. {ΑΛ.} Ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίζαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτὸν. **131.a** {ΑΛ.} Ἔοικεν. {ΣΩ.} Ὅστις ἄρα τῶν τοῦ σώματός <τι> γινώσκει, τὰ αὐτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν ἔγνωκεν. {ΑΛ.} Οὕτως. {ΣΩ.} Οὐδεὶς ἄρα τῶν ἰατρῶν ἑαυτὸν γινώσκει, καθ' ὅσον ἰατρός, οὐδὲ τῶν παιδοτριβῶν, καθ' ὅσον παιδοτρίβης. {ΑΛ.} Οὐκ ἔοικεν. {ΣΩ.} Πολλοῦ ἄρα δέουσιν οἱ γεωργοὶ καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ γινώσκειν ἑαυτούς, οὐδὲ γὰρ τὰ ἑαυτῶν οὗτοί γε, ὡς ἔοικεν, ἀλλ' ἔτι πορρωτέρω τῶν **131.b** ἑαυτῶν κατὰ γε τὰς τέχνας ἃς ἔχουσιν· τὰ γὰρ τοῦ σώματος γινώσκουσιν, οἷς τοῦτο θεραπεύεται. {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Εἰ ἄρα σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν, οὐδεὶς τούτων σώφρων κατὰ τὴν τέχνην. {ΑΛ.} Οὐ μοι δοκεῖ. {ΣΩ.} Διὰ ταῦτα δὴ καὶ βάνουσοι αὐταὶ αἱ τέχναι δοκοῦσιν εἶναι καὶ οὐκ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ μαθήματα. {ΑΛ.} Πάνυ μὲν οὖν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν πάλιν ὅστις αὖ σῶμα θεραπεύει, τὰ ἑαυτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν θεραπεύει; {ΑΛ.} Κινδυνεύει. {ΣΩ.} Ὅστις δέ γε τὰ χρήματα, οὔθ' ἑαυτὸν οὔτε **131.c** τὰ ἑαυτοῦ, ἀλλ' ἔτι πορρωτέρω τῶν ἑαυτοῦ; {ΑΛ.} Ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.} Οὐ τὰ αὐτοῦ ἄρα ἔτι πράττει ὁ χρηματιστής. {ΑΛ.} Ὁρθῶς. {ΣΩ.} Εἰ ἄρα τις γέγονεν ἐραστής τοῦ Ἀλκιβιάδου σώματος, οὐκ Ἀλκιβιάδου ἠράσθη ἀλλὰ τινος τῶν Ἀλκιβιάδου. {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Ὅστις δέ σου τῆς ψυχῆς ἐρᾷ; {ΑΛ.} Ἀνάγκη φαίνεται ἐκ τοῦ λόγου. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὁ μὲν τοῦ σώματός σου ἐρῶν, ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν, ἀπιὼν οἴχεται; {ΑΛ.} Φαίνεται. **131.d** {ΣΩ.} Ὁ δέ γε τῆς ψυχῆς ἐρῶν οὐκ ἀπεισιν, ἕως ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον ἴη; {ΑΛ.} Εἰκός γε. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἐγὼ εἶμι ὁ οὐκ ἀπιὼν ἀλλὰ παραμένων λήγοντος τοῦ σώματος, τῶν ἄλλων ἀπεληλυθότων. {ΑΛ.} Εὖ γε ποιῶν, ὃ Σώκρατες· καὶ μηδὲ ἀπέλθοις. {ΣΩ.} Προθυμοῦ τοίνυν ὅτι κάλλιστος εἶναι.

{ΑΛ.} Ἄλλὰ προθυμήσομαι. {ΣΩ.} Ὡς οὕτω γέ σοι ἔχει· οὐτ' ἐγένεθ', ὡς **131.e** ἔοικεν, Ἀλκιβιάδῃ τῷ Κλεινίου ἐραστής οὐτ' ἔστιν ἄλλ' ἢ εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός, Σωκράτης ὁ Σωφρονίσκου καὶ Φαιναρέτης. {ΑΛ.} Ἄληθῆ. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ἔφησθα σμικρὸν φθῆναί με προσελθόντα σοι, ἐπεὶ πρότερος ἂν μοι προσελθεῖν, βουλόμενος πυθέσθαι δι' ὅτι μόνος οὐκ ἀπέρχομαι; {ΑΛ.} Ἦν γὰρ οὕτω. {ΣΩ.} Τοῦτο τοίνυν αἴτιον, ὅτι μόνος ἐραστής ἦν σός, οἱ δ' ἄλλοι τῶν σῶν· τὰ δὲ σὰ λήγει ὥρας, σὺ δ' ἄρχῃ ἀνθεῖν. **132.a** καὶ νῦν γε ἂν μὴ διαφθαρήσῃς ὑπὸ τοῦ Ἀθηναίων δήμου καὶ αἰσχιῶν γένη, οὐ μὴ σε ἀπολίπω. τοῦτο γὰρ δὴ μάλιστα ἐγὼ φοβοῦμαι, μὴ δημεραστής ἡμῖν γενόμενος διαφθαρήσῃ· πολλοὶ γὰρ ἤδη καὶ ἀγαθοὶ αὐτὸ πεπόνθασιν Ἀθηναίων. εὐπρόσωπος γὰρ ὁ τοῦ μεγαλήτορος δήμος Ἐρεχθέως· ἄλλ' ἀποδύντα χρῆ αὐτὸν θεάσασθαι. εὐλαβοῦ οὖν τὴν εὐλάβειαν ἣν ἐγὼ λέγω. {ΑΛ.} Τίνα; **132.b** {ΣΩ.} Γύμνασαι πρῶτον, ὦ μακάριε, καὶ μάθε ἃ δεῖ μαθόντα ἰέναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως, πρότερον δὲ μὴ, ἴν' ἀλεξιφάρμακα ἔχων ἴης καὶ μηδὲν πάθης δεινόν. {ΑΛ.} Εὖ μοι δοκεῖς λέγειν, ὦ Σώκρατες· ἀλλὰ πειρῶ ἐξηγεῖσθαι ὄντιν' ἄ<ν> τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν ἡμῶν αὐτῶν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τοσοῦτον μὲν ἡμῖν εἰς τὸ πρόσθεν πεπέρανται - ὃ γὰρ ἐσμέν, ἐπιεικῶς ὠμολόγηται - ἐφοβούμεθα δὲ μὴ τούτου σφαλέντες λάθωμεν ἐτέρου τινὸς ἐπιμελόμενοι ἄλλ' οὐχ ἡμῶν. {ΑΛ.} Ἔστι ταῦτα. **132.c** {ΣΩ.} Καὶ μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον. {ΑΛ.} Δῆλον. {ΣΩ.} Σωμάτων δὲ καὶ χρημάτων τὴν ἐπιμέλειαν ἐτέροις παραδοτέον. {ΑΛ.} Τί μήν; {ΣΩ.} Τίν' οὖν ἂν τρόπον γνοῖμεν αὐτὸ ἐναργέστατα; ἐπειδὴ τοῦτο γνόντες, ὡς ἔοικεν, καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς γνωσόμεθα. ἄρα πρὸς θεῶν εὖ λέγοντος οὗ νυνδὴ ἐμνήσθημεν τοῦ Δελφικοῦ γράμματος οὐ συνίεμεν; {ΑΛ.} Τὸ ποῖόν τι διανοούμενος λέγεις, ὦ Σώκρατες; **132.d** {ΣΩ.} Ἐγὼ σοι φράσω, ὅ γε ὑποπτεύω λέγειν καὶ συμβουλεύειν ἡμῖν τοῦτο τὸ γράμμα. κινδυνεύει γὰρ οὐδὲ πολλαχοῦ εἶναι παράδειγμα αὐτοῦ, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὄψιν μόνον. {ΑΛ.} Πῶς τοῦτο λέγεις; {ΣΩ.} Σκόπει καὶ σύ. εἰ ἡμῶν τῷ ὄμματι ὥσπερ ἀνθρώπῳ συμβουλεύον εἶπεν "ἰδὲ σαυτόν," πῶς ἂν ὑπελάβομεν τί παραινεῖν; ἄρα οὐχὶ εἰς τοῦτο βλέπειν, εἰς ὃ βλέπων ὁ



ὀφθαλμὸς ἔμελλεν αὐτὸν ἰδεῖν; {ΑΛ.} Δῆλον. {ΣΩ.} Ἐννοῶμεν δὴ εἰς τί βλέποντες τῶν ὄντων **132.e** ἐκεῖνό τε ὀρῶμεν ἅμα ἂν καὶ ἡμᾶς αὐτούς; {ΑΛ.} Δῆλον δὴ, ὃ Σώκρατες, ὅτι εἰς κάτοπτρά τε καὶ τὰ τοιαῦτα. {ΣΩ.} Ὅρθῶς λέγεις. οὐκοῦν καὶ τῷ ὀφθαλμῷ ὃ ὀρῶμεν ἔνεστί <τι> τῶν τοιούτων; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἐννενοήκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ **133.a** καταντικρὺ ὄψει ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ, ὃ δὴ καὶ κόρην καλοῦμεν, εἶδωλον ὃν τι τοῦ ἐμβλέποντος; {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Ὅφθαλμὸς ἄρα ὀφθαλμὸν θεώμενος, καὶ ἐμβλέπων εἰς τοῦτο ὅπερ βέλτιστον αὐτοῦ καὶ ὃ ὀρᾷ, οὕτως ἂν αὐτὸν ἴδοι. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Εἰ δέ γ' εἰς ἄλλο τῶν τοῦ ἀνθρώπου βλέποι ἢ τι τῶν ὄντων, πλὴν εἰς ἐκεῖνο ὃ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον <ὄν>, οὐκ ὄψεται ἑαυτόν. **133.b** {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Ὅφθαλμὸς ἄρ' εἰ μέλλει ἰδεῖν αὐτόν, εἰς ὀφθαλμὸν αὐτῷ βλεπτέον, καὶ τοῦ ὄμματος εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον ἐν ὃ ἄρα τυγχάνει ἡ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ ἐγγιγνομένη· ἔστι δὲ τοῦτο που ὄψις; {ΑΛ.} Οὕτως. {ΣΩ.} Ἐὰρ οὖν, ὃ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γινώσασθαι αὐτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστα εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ὃ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετὴ, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ὃ τοῦτο τυγχάνει ὅμοιον ὄν; {ΑΛ.} Ἐμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες. **133.c** {ΣΩ.} Ἐχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θειότερον ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν; {ΑΛ.} Οὐκ ἔχομεν. {ΣΩ.} Τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, νοῦν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα. {ΑΛ.} Φαίνεται. [{ΣΩ.} Ἐὰρ οὖν, ὅτι ὥσπερ κάτοπτρά ἐστι σαφέστερα τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου καὶ καθαρώτερα καὶ λαμπρότερα, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ βελτίστου καθαρώτερόν τε καὶ λαμπρότερον τυγχάνει ὄν; {ΑΛ.} Ἐοικέ γε, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκεῖνο καλλίστῳ ἐνόπτρῳ χρώμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετὴν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὀρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς. {ΑΛ.} Ναί.} {ΣΩ.}

Τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἐὰρ οὖν μὴ γινώσκοντες ἡμᾶς αὐτοὺς μηδὲ σώφρονες ὄντες δυναίμεθ' ἂν εἰδέναι τὰ ἡμέτερα αὐτῶν κακά τε καὶ ἀγαθὰ; {ΑΛ.} Καὶ πῶς ἂν τοῦτο γένοιτο, ὦ Σώκρατες; **133.d** {ΣΩ.} Ἀδύνατον γὰρ ἴσως σοι φαίνεται μὴ γινώσκοντα Ἀλκιβιάδην τὰ Ἀλκιβιάδου γινώσκειν ὅτι Ἀλκιβιάδου ἐστίν. {ΑΛ.} Ἀδύνατον μέντοι νῆ Δία. {ΣΩ.} Οὐδ' ἄρα τὰ ἡμέτερα ὅτι ἡμέτερα, εἰ μὴδ' ἡμᾶς αὐτούς; {ΑΛ.} Πῶς γάρ; {ΣΩ.} Εἰ δ' ἄρα <μηδε> τὰ ἡμέτερα, οὐδὲ τὰ τῶν ἡμετέρων; {ΑΛ.} Οὐ φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα πάνυ τι ὀρθῶς ὁμολογοῦμεν ὁμολογοῦντες ἄρτι εἶναι τινὰς οἱ ἑαυτοὺς μὲν οὐ γινώσκουσιν, τὰ δ' αὐτῶν, ἄλλους δὲ τὰ τῶν ἑαυτῶν. **133.e** ἔοικε γὰρ πάντα ταῦτα εἶναι κατιδεῖν ἐνός τε καὶ μιᾶς τέχνης, αὐτόν, τὰ αὐτοῦ, τὰ τῶν ἑαυτοῦ. {ΑΛ.} Κινδυνεύει. {ΣΩ.} Ὅστις δὲ τὰ αὐτοῦ ἀγνοεῖ, καὶ τὰ τῶν ἄλλων που ἂν ἀγνοεῖ κατὰ ταῦτά. {ΑΛ.} Τί μῆν; {ΣΩ.} Οὐκοῦν εἰ τὰ τῶν ἄλλων, καὶ τὰ τῶν πόλεων ἀγνοήσει. {ΑΛ.} Ἀνάγκη. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρ' ἂν γένοιτο ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ πολιτικός. {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οὐ μὲν οὐδ' οἰκονομικός γε. **134.a** {ΑΛ.} Οὐ δῆτα. {ΣΩ.} Οὐδέ γε εἴσεται ὅτι πράττει. {ΑΛ.} Οὐ γὰρ οὖν. {ΣΩ.} Ὁ δὲ μὴ εἰδὼς οὐκ ἁμαρτήσεται; {ΑΛ.} Πάνυ γε. {ΣΩ.} Ἐξαμαρτάνων δὲ οὐ κακῶς πράξει ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ; {ΑΛ.} Πῶς δ' οὐ; {ΣΩ.} Κακῶς δὲ πράττων οὐκ ἄθλιος; {ΑΛ.} Σφόδρα γε. {ΣΩ.} Τί δ' οἷς οὗτος πράττει; {ΑΛ.} Καὶ οὗτοι. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα οἷόν τε, ἐὰν μὴ τις σώφρων καὶ ἀγαθὸς ᾖ, εὐδαιμόνα εἶναι. **134.b** {ΑΛ.} Οὐκ οἷόν τε. {ΣΩ.} Οἱ ἄρα κακοὶ τῶν ἀνθρώπων ἄθλιοι. {ΑΛ.} Σφόδρα γε. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα οὐδ' ὁ πλουτήσας ἀθλιότητος ἀπαλλάττεται, ἀλλ' ὁ σωφρονήσας. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα τειχῶν οὐδὲ τριήρων οὐδὲ νεωρίων δέονται αἱ πόλεις, ὦ Ἀλκιβιάδη, εἰ μέλλουσιν εὐδαιμονήσῃν, οὐδὲ πλήθους οὐδὲ μεγέθους ἄνευ ἀρετῆς. {ΑΛ.} Οὐ μέντοι. {ΣΩ.} Εἰ δὴ μέλλεις τὰ τῆς πόλεως πράξῃν ὀρθῶς **134.c** καὶ καλῶς, ἀρετῆς σοι μεταδοτέον τοῖς πολίταις. {ΑΛ.} Πῶς γὰρ οὐ; {ΣΩ.} Δύναται δ' ἂν τις μεταδιδόναι ὃ μὴ ἔχοι; {ΑΛ.} Καὶ πῶς {ΣΩ.} Αὐτῷ ἄρα σοὶ πρῶτον κτητέον ἀρετὴν, καὶ ἄλλῳ ὅς μέλλει μὴ ἰδίᾳ μόνον αὐτοῦ τε καὶ τῶν αὐτοῦ ἄρξῃν καὶ ἐπιμελήσεσθαι, ἀλλὰ πόλεως καὶ

τῶν τῆς πόλεως. {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα ἐξουσίαν σοι οὐδ' ἀρχὴν παρασκευαστέον σαυτῷ ποιεῖν ὅτι ἂν βούλη, οὐδὲ τῇ πόλει, ἀλλὰ δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην. {ΑΛ.} Φαίνεται. **134.d** [{ΣΩ.} Δικαίως μὲν γὰρ πράττοντες καὶ σωφρόνως σύ τε καὶ ἡ πόλις θεοφιλῶς πράξετε. {ΑΛ.} Εἰκὸς γε. {ΣΩ.} Καὶ ὅπερ γε ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, εἰς τὸ θεῖον καὶ λαμπρὸν ὀρῶντες πράξετε. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν ἐνταῦθά γε βλέποντες ὑμᾶς τε αὐτοὺς καὶ τὰ ὑμέτερα ἀγαθὰ κατόψεσθε καὶ γνώσεσθε. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὀρθῶς τε καὶ εὖ πράξετε; {ΑΛ.} Ναί. **134.e** {ΣΩ.} Ἀλλὰ μὴν οὕτω γε πράττοντας ὑμᾶς ἐθέλω ἐγγυήσασθαι ἢ μὴν εὐδαιμονήσειν. {ΑΛ.} Ἀσφαλῆς γὰρ εἶ ἐγγυητής. {ΣΩ.} Ἀδίκως δέ γε πράττοντες, εἰς τὸ ἄθεον καὶ σκοτεινὸν βλέποντες, ὡς τὰ εἰκότα, ὅμοια τούτοις πράξετε ἀγνοοῦντες ὑμᾶς αὐτούς. {ΑΛ.} Ἔοικεν. {ΣΩ.} Ὡς γὰρ <ἄν>, ὃ φίλε Ἀλκιβιάδη, ἐξουσία μὲν ἦ ποιεῖν ὃ βούλεται, νοῦν δὲ μὴ ἔχει, τί τὸ εἰκὸς συμβαίνειν, ιδιότης ἢ καὶ πόλει; οἷον νοσοῦντι ἐξουσίας οὐσης δρᾶν ὃ βούλεται, νοῦν ἰατρικὸν μὴ ἔχοντι, **135.a** τυραννοῦντι δὲ ὡς μηδὲν ἐπιπλήττοι τις αὐτῷ, τί τὸ συμβησόμενον; ἄρ' οὐχ, ὡς τὸ εἰκὸς, διαφθαρεῖν τὸ σῶμα; {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Τί δ' ἐν νηί, εἴ τῷ ἐξουσία εἶη ποιεῖν ὃ δοκεῖ, νοῦ τε καὶ ἀρετῆς κυβερνητικῆς ἐστερημένῳ, καθορᾶς ἢ ἂν συμβαίη αὐτῷ τε καὶ τοῖς συνναύταις; {ΑΛ.} Ἐγώ γε, ὅτι γε ἀπόλοιτο πάντες ἄν. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ὡσαύτως ἐν πόλει τε καὶ πάσαις **135.b** ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ἀπολειπομέναις ἀρετῆς ἔπεται τὸ κακῶς πράττειν; {ΑΛ.} Ἀνάγκη. {ΣΩ.} Οὐκ ἄρα τυραννίδα χρῆ, ὃ ἄριστε Ἀλκιβιάδη, παρασκευάζεσθαι οὔθ' αὐτῷ οὔτε τῇ πόλει, εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν, ἀλλ' ἀρετῆν. {ΑΛ.} Ἀληθῆ λέγεις. {ΣΩ.} Πρὶν δέ γε ἀρετὴν ἔχειν, τὸ ἄρχεσθαι ἄμεινον ὑπὸ τοῦ βελτίονος ἢ τὸ ἄρχειν ἀνδρὶ, οὐ μόνον παιδί. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκοῦν τό γ' ἄμεινον καὶ κάλλιον; {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Τὸ δὲ κάλλιον προπεδέστερον; **135.c** {ΑΛ.} Πῶς δ' οὐ; {ΣΩ.} Πρέπει ἄρα τῷ κακῷ δουλεύειν ἄμεινον γάρ. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Δουλοπρεπὲς ἄρ' ἢ

*Alcibiade I*

κακία. {ΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Ἐλευθεροπρεπὲς δὲ ἡ ἀρετή. {ΑΛ.} Ναί. {ΣΩ.} Οὐκοῦν φεύγειν χρή, ὃ ἔταῖρε, τὴν δουλοπρέπειαν; {ΑΛ.} Μάλιστα γε, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Αἰσθάνη δὲ νῦν πῶς ἔχεις; ἐλευθεροπρεπῶς ἢ οὐ; {ΑΛ.} Δοκῶ μοι καὶ μάλα σφόδρα αἰσθάνεσθαι. {ΣΩ.} Οἴσθ' οὖν πῶς ἀποφεύξῃ τοῦτο τὸ περὶ σὲ νῦν; ἵνα μὴ ὀνομάζωμεν αὐτὸ ἐπὶ καλῷ ἀνδρὶ, **135.d** {ΑΛ.} Ἐγώ γε. {ΣΩ.} Πῶς; {ΑΛ.} Ἐὰν βούλη σύ, ὃ Σώκρατες. {ΣΩ.} Οὐ καλῶς λέγεις, ὃ Ἀλκιβιάδη. {ΑΛ.} Ἀλλὰ πῶς χρή λέγειν; {ΣΩ.} Ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. {ΑΛ.} Λέγω δὴ. καὶ πρὸς τούτοις μέντοι τόδε λέγω, ὅτι κινδυνεύσομεν μεταβαλεῖν τὸ σχῆμα, ὃ Σώκρατες, τὸ μὲν σὸν ἐγώ, σὺ δὲ τοῦμόν· οὐ γὰρ ἔστιν ὅπως οὐ παιδαγωγήσω σε ἀπὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας, σὺ δ' ὑπ' ἐμοῦ παιδαγωγήσῃ. **135.e** {ΣΩ.} ὦ γενναῖε, πελαργοῦ ἄρα ὁ ἐμὸς ἔρως οὐδὲν διοίσει, εἰ παρὰ σοὶ ἐννεοττεύσας ἔρωτα ὑπόπτερον ὑπὸ τούτου πάλιν θεραπεύσεται. {ΑΛ.} Ἀλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι. {ΣΩ.} Βουλοίμην ἄν σε καὶ διατελέσαι· ὀρρωδῶ δέ, οὐ τι τῆ σῆ φύσει ἀπιστῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὀρῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήσῃ.

## Traduzione

**103.a So.** O figlio di Clinia, io sospetto che tu ti meravigli sia del fatto che io, tuo primo amante, mentre tutti gli altri ti hanno abbandonato, sia il solo a non andarmene, sia del fatto che, mentre gli altri in massa ti hanno infastidito con i loro ragionamenti, io, in tanti anni, non ti ho neppure rivolto la parola. La causa del mio comportamento non è stata umana, ma si è trattato di un impedimento in qualche modo demonico la cui potenza anche in seguito verrai a conoscere; ora, invece, **103.b** dato che non si oppone più, eccomi qui vicino a te; confido che anche nel futuro non si opporrà più. Intanto, in questo tempo, ho riflettuto nel guardare come ti comportavi con i tuoi innamorati. Anche se furono in gran numero e con un'alta considerazione di sé, non ci fu nessuno che, schiacciato dalla tua superbia, non se ne sia andato. **104.a** Voglio esporre la ragione per cui sei pieno di orgoglio. Tu dici di non aver bisogno, in nulla, di nessuno: i beni che ti appartengono, a cominciare dal corpo fino a terminare nell'anima, sono così grandi che non hai bisogno di nessuno. Tu ritieni, infatti, di essere innanzitutto molto bello e imponente – e da questo punto di vista è evidente a ciascuno che ti guardi che non menti – poi della stirpe più potente nella tua stessa città, che è la più grande delle città degli Elleni, e **104.b** di avere qui moltissimi e nobilissimi amici e parenti da parte di padre, che, se ci fosse bisogno, ti aiuterebbero, e quelli da parte di madre in niente sarebbero peggiori né inferiori ad essi. Motivo di forza per te, più grande di tutto ciò che ho detto, pensi sia Pericle figlio di Santippo, che tuo padre ha lasciato come tutore tuo e di tuo fratello. Lui non solo in questa città può fare qualunque cosa voglia, ma in tutta la Grecia e, tra i barbari, presso molte e potenti popolazioni. Aggiungerò anche che sei fra **104.c** i ricchi. Ma mi sembra che per questo tu ti vanti pochissimo. Tu, orgoglioso per tutte queste cose, hai dominato i tuoi amanti e quelli, trovandosi inferiori, hanno ceduto e ciò non ti è passato inosservato; perciò sono ben consapevole del fatto che tu ti meravigli pensando al perché non mi allontanano da questo amore, e ti chiedo quale speranza io nutra per rimanere mentre tutti gli altri sono fuggiti.

**Al.** E tu forse, o Socrate, non sai che di poco **104.d** mi hai preceduto. Infatti, credimi, io avevo in mente di avvicinarmi a te per primo e chiederti queste cose, che cosa vuoi e in vista di quale speranza continui a disturbarmi, sempre essendo

*Alcibiade I*

presente con grandissima ostinazione dovunque io sia. Davvero mi chiedo infatti con meraviglia che è mai questo tuo modo di comportarti e molto volentieri desidererei saperlo.

**So.** Mi ascolterai dunque, come è verosimile, con impegno, se è vero che, come affermi, desideri sapere che cosa ho in mente. Posso parlare come ad uno che ascolterà e attenderà pazientemente?

**Al.** Certo che sì; ma parla!

**So.** Presta attenzione, allora! Non ci sarebbe in effetti da stupirsi se, come a fatica ho cominciato, così avessi difficoltà a smettere.

**Al.** Amico mio, parla, poiché ti ascolterò.

**So.** Si dovrebbe parlare. Certo è difficile per un amante rivolgersi ad un uomo che non cede agli amanti; tuttavia, bisogna che osi dire il mio pensiero. Se io, o Alcibiade, avessi visto che tu amavi ciò che, poco fa, ho ricordato e ritenevi che in queste condizioni bisognasse trascorrere il resto della vita, da un pezzo avrei smesso di amarti. **105.a** Ne sono assolutamente sicuro. Ma altri sono di fatto i tuoi pensieri ed io voglio indicarli proprio di fronte a te; col che ti renderai anche conto che ho trascorso il tempo rivolgendoti a te grande attenzione. Infatti, ho l'impressione che, se qualcuno fra gli dei ti dicesse: «O Alcibiade, vuoi vivere con ciò che hai ora, o preferisci morire subito se non ti sarà possibile acquistare beni maggiori?», tu sceglieresti di morire. Con quale speranza vivi? Te lo dirò io<sup>74</sup>. Tu ritieni, non appena ti presenterai di fronte **105.b** al popolo ateniese – e questo avverrà sicuramente nello spazio di pochi giorni – che mostrerai agli Ateniesi che sei degno di essere onorato come non furono né Pericle, né alcun altro di quanti mai esistettero, e, dimostrato questo, pensi che avrai un potere grandissimo nella città e che, qualora tu sia potentissimo qui, lo sarai anche fra gli altri Greci, e non solo fra i Greci, ma anche fra i Barbari, quanti abitano nel nostro stesso continente. E se poi proprio questo stesso dio ancora ti dicesse che bisogna che qui tu eserciti il dominio, in Europa, **105.c** e che non ti sarà possibile passare in Asia né dedicarti agli affari di là, ho l'impressione anche in queste cose che tu non vorrai vivere per queste sole cose, se non riempirai del tuo nome e della tua potenza, per così dire, tutta l'umanità. Penso, inoltre, che, fatta eccezione per Ciro e Serse, tu ritenga che nessuno sia stato degno di essere ricordato. Che tu abbia realmente questa speranza, lo so bene e non lo congetturo. Forse tu potresti chiedere, dato che sai che ho ragione: «Che cosa c'entra questo, o Socrate, con **105.d** la ragione che dicevi di spiegare, cioè il motivo

---

<sup>74</sup> La traduzione qui considera la possibilità di un punto di domanda dopo ζῆς (vd. nota di commento).

## Traduzione

per cui non mi abbandoni?»; io, per parte mia, ti risponderò, o caro figlio di Clinia e Dinomache. Che tu riesca a portare a compimento tutti questi tuoi progetti senza di me, non è possibile; tale è l'influsso che ho sia nei confronti delle tue cose, sia di te; perciò credo che il dio, da un pezzo, non permetta che io discorra con te, ed io ho atteso fino a quando non l'avrebbe permesso. Come, infatti, tu nutri speranze nella città, allo stesso modo anche io mi aspetto che da te mi sia riconosciuto un grandissimo potere dopo averti mostrato che sono meritevole di ogni considerazione da parte tua e che nessun tutore, né parente, né nessun altro è in grado di offrirti il potere che desideri, fatta eccezione per me, ovviamente con l'aiuto del dio. Quando eri più giovane, e prima di essere pieno, come mi sembra, di così grande speranza, il dio non mi ha permesso di discutere con te, affinché io non **106.a** sprecassi fiato. Ora, invece, lo ha consentito. Infatti, tu mi puoi ascoltare. **Alc.** O Socrate, di molto appari a me più strano ora, da quando hai iniziato a parlare, di quando mi seguivi stando in silenzio; eppure anche allora lo eri, e molto. Come sembra, se io ho in mente o no questi progetti, tu hai stabilito, e, anche se io negassi, non riuscirei a persuaderti. Bene. Se allora ho veramente in testa questi progetti, com'è che con te sarà possibile che si attuino e senza te no? Puoi dirlo? **106.b** Chiedi dunque se io sono in grado di fare un lungo discorso, appunto del tipo di quelli che tu sei abituato ad ascoltare? Non è questo il mio compito; ma io sarei in grado di mostrarti, per quanto credo, che le cose stanno così, qualora tu voglia darmi solo un piccolo aiuto. **Al.** Ma se il soccorso di cui parli non è gravoso, sì. **So.** Pare difficile il rispondere a delle domande? **Al.** Non mi sembra difficile. **So.** Rispondi dunque. **Al.** Interroga **So.** Dunque, ti interpello come se tu pensassi le cose che io dico **106.c** che tu pensi? **Al.** Sia così, se vuoi, affinché anche io sappia che cosa tu chiederai (tanto grande è il desiderio di sapere che cosa vorrai chiedere). **So.** Suvvia; tu hai in mente, stando a quello che dico io, di presentarti, entro non molto tempo, per dare consigli agli Ateniesi; se dunque, mentre tu stai per salire alla tribuna, io ti fermassi e ti chiedessi: "O Alcibiade, su che cosa gli Ateniesi meditano di deliberare, dato che tu ti alzi per dare dei consigli? Forse su cose che tu conosci meglio di loro?", che cosa risponderesti? **106.d** **Al.** Parlerei certamente riguardo ad argomenti che conosco meglio di loro. **So.** Riguardo dunque a quelle cose che ti trovi a sapere, sei un valente consigliere. **Al.** E come no? **So.** Ma tu non sai solo quelle cose che hai appreso da altri o che hai trovato da te stesso? **Al.** E che altro, infatti? **So.** È dunque possibile che tu abbia appreso qualcosa o l'abbia trovata, non avendo intenzione di

imparare, né di cercare da te stesso? **Al.** Non è possibile. **So.** E che? Le cose che ritenevi di sapere già avresti mai potuto ricercarle o apprenderle? **Al.** Certo che no. **106.e So.** Dunque, per le cose che ora ti trovi a sapere, c'è stato un tempo in cui non pensavi di saperle? **Al.** Per forza. **So.** Ma le cose che hai imparato, più o meno le so dire anche io; se ne dimentico qualcuna, dimmelo. Tu, a quanto ricordo, hai imparato a leggere e a scrivere, a suonare la cetra e a gareggiare nella lotta; non hai voluto, invece, imparare a suonare il flauto. Queste sono le cose che tu sai, a meno che non mi sia sfuggito qualcosa d'altro che tu hai imparato: ma allora l'hai imparato non uscendo di casa né di notte, né di giorno. **Al.** Ma non ho coltivato altre discipline che queste. **107.a So.** Dunque, qualora gli Ateniesi deliberino intorno alle lettere dell'alfabeto, come scrivere correttamente, allora tu ti alzerai in piedi per fornire loro dei consigli? **Al.** Per Zeus, no. **So.** E qualora decidano delle note della lira? **Al.** Assolutamente no. **So.** In assemblea neppure sono soliti decidere su questioni di lotta. **Al.** Neppure. **So.** Dunque qualora decidano su che cosa? Non di certo sulla costruzione delle case. **Al.** Certo che no. **So.** Un architetto, infatti, consiglierà meglio di te su queste cose. **107.b Al.** Sì. **So.** E neppure qualora decidano sull'arte divinatoria? **Al.** No. **So.** Un indovino, infatti, in questo caso, consiglierà su queste cose meglio di te. **Al.** Sì. **So.** Sia che sia piccolo o grande, bello o brutto, e ancora, nobile o di nascita oscura. **Al.** Come no? **So.** Riguardo a ciascuna cosa, infatti, il consiglio spetta a colui che sa, io penso, non a chi è ricco. **Al.** Come no? **So.** Ma ricco o povero che sia colui che dà consigli, niente importerà agli Ateniesi quando **107.c** decideranno sulla salute pubblica, ma richiederanno che sia un medico il consigliere. **Al.** Naturalmente. **So.** Dunque, a proposito di quale argomento di esame, tu alzandoti per dare consigli ti alzerai a ragione? **Al.** Qualora deliberino sugli affari loro propri, Socrate. **So.** Dici degli affari relativi alla costruzione di navi, quali tipi di navi bisogna che vengano allestiti? **Al.** Non sono io la persona competente, o Socrate. **So.** Tu, infatti, non sai costruire navi, credo. Questo è il motivo o qualche altro? **Al.** No, questo. **107.d So.** Ma allora qualora decidano su quali dei loro affari? **Al.** Sulla guerra, o Socrate, o sulla pace o qualche altro degli affari della città. **So.** Dici dunque qualora deliberino con chi bisogna fare pace e a chi bisogna fare guerra e in che modo? **Al.** Sì. **So.** E non converrà farla con chi è meglio? **Al.** Sì. **So.** E quando è meglio? **Al.** Certamente sì. **So.** E per quanto tempo è meglio? **Al.** Sì. **So.** Se dunque gli Ateniesi deliberassero con chi conviene fare la lotta e con chi fare gare di pugilato ed in che modo, daresti dei migliori consigli tu o il maestro di ginnastica? **Al.** Certamente il maestro di ginnastica. **So.** Sei in grado di dire considerando che cosa il maestro di ginnastica potrebbe consigliare con chi bisogna combattere e con chi no, e quando ed in che modo?



## Traduzione

Intendo dire: è necessario combattere con coloro con cui è meglio farlo, o no? **Al.** Sì. **108.a So.** E nella misura in cui è meglio? **Al.** In quella. Sì. **So.** Dunque anche nel momento in cui è meglio? **Al.** Certamente sì. **So.** Ma certamente bisogna anche che colui che canta suoni anche la cetra e proceda in accordo con il ritmo del canto? **Al.** Bisogna infatti. **So.** E dunque nel momento in cui è meglio? **Al.** Sì. **So.** E per quanto sia meglio? **Al.** Sì. **So.** E che dunque? Dato che tu usi la parola ‘meglio’ in tutti e due i casi, **108.b** non solo per il suonare la cetra in accordo con il canto, ma anche per la lotta, che cosa chiami ‘meglio’ nel suonare la cetra, in conformità con ciò che io, nel lottare, chiamo ‘ginnico’? Tu quello come lo chiami? **Al.** Non capisco. **So.** Ma prova ad imitarmi. Io, infatti, all’incirca ho risposto che è meglio quello che è corretto da ogni punto di vista e assolutamente corretto è ciò che è secondo l’arte; o no? **Al.** Sì. **So.** E l’arte non era quella ginnica? **Al.** Come no? **108.c So.** Io ho detto che nel lottare il meglio è il ‘ginnico’. **Al.** L’hai detto, infatti. **So.** Dunque l’ho detto bene? **Al.** A me sembra di sì. **So.** Procedi dunque e dimmi – converrebbe infatti particolarmente a te argomentare bene – in primo luogo qual è l’arte della quale fanno parte il suonare la cetra, il cantare e il procedere secondo un ritmo corretto nella danza? C’è il nome di un’arte che le comprende tutte? Non sei ancora in grado di indicarlo? **Al.** No davvero **So.** Ma prova in questo modo; quali sono le dee alle quali appartiene l’arte? **Al.** Dici le Muse, o Socrate? **108.d So.** Sì, esattamente. Ecco, guarda. Da quelle quale nome prende l’arte? **Al.** Mi sembra che tu intenda la musica. **So.** Sì, lo dico infatti. Cos’è dunque ciò che è corretto secondo la musica? Come, nel caso precedente, io ti dicevo ciò che è corretto secondo quell’arte, la ginnastica, anche tu dunque ora in questo caso che dici? Come bisogna che sia? **Al.** A me sembra ‘musicale’. **So.** Dici bene. Suvvia, dunque. Il meglio nel fare guerra e nel vivere in pace, questo meglio come lo **108.e** chiami? Come precedentemente per ciascuna cosa definivi il meglio, vale a dire l’essere più musicale (in musica) e più ‘ginnico’ (in ginnastica), prova allora, anche in questo caso, a definire il meglio. **Al.** Ma non sono assolutamente in grado di farlo. **So.** Ma certo è veramente una vergogna. Se un tale, a te che parli e dai consigli sui cibi, dicendo che questo è meglio di quello, e che è meglio in questo momento specifico e in una determinata misura, ti chiedesse “Che cosa definisci il meglio, o Alcibiade?”, riguardo a queste cose, tu diresti che meglio è ciò che è più salutare – e certo non pretendi di essere medico; riguardo, invece, ad una cosa della quale **109.a** tu ti pretendi sistematico conoscitore e, alzandoti in piedi, darai dei consigli come uno che sa, non ti vergogni,

*Alcibiade I*

se, interrogato su questa cosa, tu non sai rispondere? O non ti pare una cosa vergognosa? **Al.** Certamente sì. **So.** Rifletti allora e sforzati di dire: a che cosa tende il meglio nel vivere in pace e nel guerreggiare con coloro con cui conviene farlo? **Al.** Per quanto ci pensi su, non riesco a capirlo. **So.** Non sai, quando facciamo la guerra, di che cosa ci accusiamo l'un l'altro quando andiamo a combattere e che nome diamo a queste accuse? **109.b Al.** Io sì che lo so. Ci diciamo ingannati o oggetto di violenza o di spoliazione. **So.** Sta bene. In che modo diciamo di soffrire ciascuna di queste cose? Prova a dire in che cosa differisce il 'così' dal 'così'. **Al.** Tu forse intendi con il 'così', o Socrate, in modo giusto o ingiusto? **So.** Proprio questo. **Al.** Ma certamente questo fa una totale differenza. **So.** E che dunque? Contro chi consiglierai agli Ateniesi di combattere, contro coloro che commettono ingiustizia o contro quelli che fanno cose giuste? **109.c Al.** La cosa che mi chiedi è assurda. Se, infatti, uno pensasse che bisogna combattere contro persone che agiscono secondo giustizia, non lo si potrebbe ammettere. **So.** Questo, infatti, non è legittimo, come appare evidente. **Al.** No, di certo. **So.** E non pare essere nemmeno bello. **<Al. No.>** **So.** Perciò tu terrai presente questo principio, il giusto, quando farai i tuoi discorsi? **Al.** Necessariamente. **So.** E ciò che poco fa ti chiedevo, ovvero il meglio con riferimento al guerreggiare e al non fare guerra, e ai popoli con cui bisogna far guerra e a quelli con cui non bisogna, e quando è opportuno farla e quando no, è per caso cosa diversa dal più giusto? O no? **Al.** Pare proprio. **109.d So.** Come stanno allora le cose, o caro Alcibiade? Ti sfugge il fatto che tu non conosci queste cose o è sfuggito a me che le imparavi frequentando un maestro che ti insegnava a riconoscere ciò che è più giusto e ciò che è più ingiusto? E chi è costui? Dillo anche a me, affinché tu possa presentare anche me come discepolo. **Al.** Mi prendi in giro, Socrate. **So.** No, per il mio ed il tuo dio dell'amicizia, per il quale assolutamente mai farei dei falsi giuramenti; ma se hai un tale maestro, dimmi chi è. **109.e Al.** E che, se non ce l'ho? Non pensi che io in altro modo abbia appreso intorno al giusto ed all'ingiusto? **So.** Sì, se tu l'avessi trovato da te. **Al.** Ma non credi che io l'avrei potuto trovare da me? **So.** Certo che sì, se tu l'avessi cercato. **Al.** E non credi che io l'avrei potuto cercare? **So.** Certo che sì, se tu avessi ritenuto di non saperlo. **Al.** E non c'era un tempo in cui mi trovavo in tale condizione? **So.** Dici bene. Sei in grado dunque di indicare il tempo **110.a** in cui non ritenevi di conoscere ciò che è giusto e ciò che giusto non è? Dunque, l'anno scorso tu cercavi e anche non credevi di sapere? O pensavi di sapere? E rispondi il vero, affinché le nostre discussioni non siano vane. **Al.** Ma io credevo di sapere. **So.** E tre anni fa e quattro e cinque non era la stessa cosa? **Al.** Sì. **So.** Ma nel tempo precedente eri un bambino? O forse no? **Al.** Sì. **So.** In quel tempo dunque io so bene che tu credevi di sapere. **Al.** Come fai a

## Traduzione

saperlo bene? **110.b So.** Spesso, quando eri un bambino, a scuola o altrove, ti ascoltavo e, ogni volta che giocavi agli astragali o ad un qualche altro gioco di fanciulli, non eri incerto su che cosa fosse giusto e che cosa ingiusto, ma molto forte e con sicurezza dicevi di uno qualunque dei fanciulli con cui ti trovavi a giocare che era malvagio e ingiusto e che barava; o non dico la verità? **Al.** Ma che cosa dovevo fare, o Socrate, ogni qual volta qualcuno mi faceva ingiustizia? **So.** E tu chiedi che cosa dovevi fare, se ignoravi allora se subivi ingiustizia o no? **110.c Al.** Per Zeus, ma io non lo ignoravo, ma sapevo chiaramente che subivo ingiustizia. **So.** A quanto sembra, credevi dunque di sapere anche quando eri bambino, che cosa è giusto e che cosa è ingiusto. **Al.** Io sì, ed effettivamente lo sapevo. **So.** E l'hai trovato in quale tempo? Non di certo, infatti, in quello in cui ritenevi di saperlo. **Al.** Certo che no. **So.** Quando dunque ritenevi di ignorarlo? Pensaci. Non rinverrai, infatti, questo tempo. **Al.** Per Zeus, o Socrate, in effetti non sono in grado di dirlo. **110.d So.** Dunque non sai queste cose per averle trovate da te. **Al.** Non pare proprio. **So.** Ma poco fa, almeno, dicevi di non saperle per averle imparate; se allora né le hai trovate da te, né le hai imparate, come le sai e da dove? **Al.** Forse non ti ho risposto correttamente quando ho detto di sapere queste cose per averle trovate da me. **So.** Come stavano invece le cose? **Al.** Le ho apprese, credo, anche io come gli altri. **So.** Siamo tornati di nuovo al medesimo discorso. Da chi? Dillo anche a me. **Al.** Dai più. **So.** Facendo riferimento ai più non ricorri certo a valenti maestri. **Al.** E che? Questi non sono in grado di insegnare? **So.** Nemmeno come si gioca alla *πεσσεία* e come no. Ed io peraltro credo che queste cose siano più banali di quelle che concernono la giustizia. E che? Tu non la pensi così? **Al.** Sì. **So.** E allora non sono capaci di insegnare cose più banali, ma sono capaci di insegnare cose più serie? **Al.** Per me, penso di sì; in ogni caso sono in grado certamente di insegnare molte cose più serie della *πεσσεία*. **So.** Quali? **111.a Al.** Per esempio, io ho appreso da loro il parlare in greco, e non sarei in grado di indicare il mio maestro, ma mi riferisco precisamente a coloro che tu dici non essere maestri valenti. **So.** Ma, o valente amico, i più sono buoni maestri del parlare greco e, a ragione, verrebbero lodati per il loro insegnamento. **Al.** Perché dunque? **So.** Perché hanno, riguardo a ciò, quello che bisogna che i valenti maestri abbiano. **Al.** Che cos'è che intendi? **So.** Non sai che coloro che si apprestano ad insegnare qualsivoglia cosa **111.b**, bisogna che, innanzitutto, la sappiano loro? O no? **Al.** E come no? **So.** Dunque, bisogna che quelli che sanno concordino tra loro e non abbiano opinioni discordanti? **Al.** Sì. **So.** E tu dirai che essi conoscono quelle

cose sulle quali abbiano opinioni diverse? **Al.** Certamente no. **So.** E come potrebbero essere maestri di queste cose? **Al.** In nessun modo. **So.** E che dunque? A te sembra che i più dissentano sulla natura della pietra o del legno? E qualora tu chieda a qualcuno, non concordano forse sulle medesime cose, e non si slanciano verso gli stessi oggetti, qualora vogliano prendere pietra o legno? E analogamente per tutte le cose simili a queste. Mi pare di capire che tu intendi questo per “saper parlare greco”. O no? **Al.** Sì. **So.** E dunque su queste cose, come abbiamo detto, gli uni concordano con gli altri e ciascuno con sé stesso in privato e, in pubblico, le città non sono in disaccordo fra di loro, le une sostenendo una cosa, le altre un’ altra? **Al.** Di fatto, no. **So.** È dunque naturale che su questi argomenti siano anche buoni maestri. **111.d Al.** Sì. **So.** Dunque se noi volessimo far imparare a qualcuno queste cose, a ragione lo invieremmo alla scuola di questi più? **Al.** Certo. **So.** Dunque se noi volessimo sapere non solo quali sono uomini o quali cavalli, ma anche chi fra essi sia atto alla corsa e chi no, dunque ancora una volta i più sarebbero in grado di insegnarlo? **Al.** No, di certo. **So.** Prova per te sufficiente è che non sanno, né **111.e** sono maestri capaci di queste cose poiché in niente concordano fra di loro riguardo ad esse? **Al.** Per me, lo è. **So.** E se noi volessimo sapere, non solo quali sono uomini, ma anche quali sono in salute o quali malati, i più sarebbero per noi validi maestri? **Al.** No, di certo **So.** Sarebbe per te prova della loro incapacità se tu li vedessi in disaccordo fra di loro? **Al.** Lo sarebbe. **So.** E che dunque? Ora riguardo agli uomini **112.a** ed alle cose giuste e ingiuste, ti sembra che i più concordino con se stessi o fra di loro? **Al.** Niente affatto per Zeus, o Socrate. **So.** E che? Soprattutto su questi argomenti sono in disaccordo? **Al.** Esattamente. **So.** Dunque io credo che tu giammai abbia visto né sentito uomini che così tanto erano in disaccordo riguardo a ciò che è salutare ed a ciò che non lo è, da combattere ed ammazzarsi vicendevolmente per queste cose. **Al.** No, di certo. **So.** Ma riguardo alle cose giuste ed ingiuste io so che, **112.b** anche se non l’hai visto con i tuoi occhi, hai appunto sentito da molti altri e, in particolare, da Omero; hai ascoltato infatti recitare l’*Odissea* e l’*Iliade*. **Al.** Certamente sì, o Socrate. **So.** Dunque questi poemi non sono sul contrasto fra giusto ed ingiusto? **Al.** Sì. **So.** E i combattimenti e le morti che si verificarono fra gli Achei e gli altri Troiani e fra i pretendenti di Penelope ed Odisseo, si verificarono per questo contrasto. **112.c Al.** Hai ragione. **So.** Così anche credo per coloro fra gli Ateniesi e gli Spartani e i Beoti che sono morti a Tanagra e per quelli che sono morti poi a Coronea, fra i quali morì anche tuo padre Clinia; il contrasto che provocò i morti ed i combattimenti non verteva su niente altro che sul giusto e l’ingiusto. O no? **Al.** Hai ragione. **So.** Dunque potremmo dire che gli uomini sanno cose intorno alle quali c’è **112.d** un così grande disaccordo che,

## Traduzione

contraddicendosi gli uni con gli altri, si procurano a vicenda gli estremi mali? **Al.** Non mi pare. **So.** Dunque ti riferisci a maestri tali che tu stesso ammetti essere ignoranti? **Al.** Pare. **So.** Come è dunque verosimile che tu conosca le cose giuste e le ingiuste, riguardo alle quali sei così incerto ed è evidente che né tu le hai apprese da qualcuno, né tu stesso le hai trovate? **Al.** Da quanto affermi tu, non è verosimile. **112.e So.** Vedi dunque che tu, ancora una volta, non hai detto bene, o Alcibiade? **Al.** A proposito di che? **So.** Che tu dici che io sostenga che tu non sai. **Al.** E come? Non dici tu che io non so niente riguardo al giusto ed all'ingiusto? **So.** No, di certo. **Al.** Sono io, invece? **So.** Sì **Al.** E come? **So.** Lo saprai in questo modo. Se io ti chiedessi se è più grande l'uno o il due, dirai che è più grande il due? **Al.** Certo che sì. **So.** Di quanto? **Al.** Di uno. **So.** Chi di noi dunque è colui che dice che il due è più grande di uno? **Al.** Io. **So.** Dunque io facevo domande e tu rispondevi? **Al.** Sì. **113.a So.** Riguardo a queste cose, forse che asserisco io che domando o tu che rispondi? **Al.** Io. **So.** E se io ti chiedessi quali sono le lettere del nome Socrate e tu lo dicessi, chi è fra noi due che dice le cose? **Al.** Io. **So.** Suvvia dunque, dimmi in una sola parola; qualora ci siano una domanda ed una risposta, chi è colui che dice le cose, chi domanda o chi risponde? **Al.** A me pare chi risponde, o Socrate. **113.b So.** Dunque poco fa, per tutto il nostro discorso, non ero sempre io a fare domande? **Al.** Sì. **So.** E tu a rispondere? **Al.** Proprio così. **So.** Che dunque? Chi di noi due ha detto le cose che sono state dette? **Al.** Da quanto abbiamo convenuto, o Socrate, pare proprio che sia stato io. **So.** Dunque riguardo alle cose giuste ed ingiuste si è detto che Alcibiade il bello, il figlio di Clinia, non conosceva, ma credeva di sapere e stava, recatosi all'assemblea, per consigliare gli Ateniesi su cose delle quali non sa nulla; non era così? **113.c Al.** Pare. **So.** Dunque capita a proposito il detto di Euripide, o Alcibiade; forse queste cose le hai ascoltate da te e non da me, non sono io te che le dico, ma tu, e tu mi accusi invano. E certamente dici bene: hai in mente, infatti, di mettere mano ad una folle impresa, o carissimo, insegnare cose che non conosci, non essendoti dato cura di apprenderle. **113.d Al.** Credo, o Socrate, che raramente gli Ateniesi e gli altri Greci decidano su cosa è più giusto o ingiusto; ritengono, infatti, che tali cose siano evidenti e, lasciatele da parte, esaminano che cosa converrà praticamente. Non ritengo che il giusto e l'utile siano la stessa cosa, ma a molti fu vantaggioso compiere grandi ingiustizie, e ad altri che avevano compiuto cose giuste ciò non tornò utile. **So.** Che allora? Se avviene che il giusto sia una cosa **113.e** e l'utile assolutamente un'altra, tu, di nuovo, non pensi di sapere ciò che è utile per gli

*Alcibiade I*

uomini e perché? **Al.** Che cosa infatti me lo impedisce, o Socrate? A meno che tu non mi chieda ancora da chi io l'ho imparato o come l'ho trovato da me. **So.** Che modo di fare! Se tu dici qualcosa di non corretto, ed è possibile dimostrarlo grazie al medesimo ragionamento di prima, pensi di dover ascoltare qualcosa di nuovo ed altre dimostrazioni, come se le precedenti fossero simili ad abiti logori e tu non intendessi più indossarli, a meno che uno non ti porti una prova pulita **114.a** e senza macchia. Ma io lasciando perdere le tue premesse, ti chiederò lo stesso dove hai imparato, di nuovo, ciò che sai che è utile e chi è il maestro e ti chiederò tutte le questioni di prima ponendoti una sola domanda; ma è evidente che giungerai alla medesima conclusione e non sarai in grado di mostrare né che conosci ciò che è utile per averlo trovato da te, né per averlo imparato da altri.

Dato però che sei di gusti delicati e non facilmente gusteresti il medesimo ragionamento, questo lo lascio perdere, se tu conosci o no **114.b** le cose utili agli Ateniesi; ma perché non hai dimostrato se giusto ed utile sono la stessa cosa o cose diverse? Se vuoi, interroga me come io interrogo te; se no, procedi in base al tuo ragionamento per conto tuo. **Al.** Non so se sarei in grado di esporre un ragionamento a te, o Socrate. **So.** Mio caro, considera me come fossi l'assemblea del popolo; anche là bisognerà che tu persuada ciascuno di loro. Non è così? **Alc.** Certo che sì. **So.** Dunque non sarà compito della stessa persona da sola **114.c** convincere uno solo e molti riguardo alle cose che sa analogamente al grammatico che convince, per così dire, uno e molti riguardo alle lettere dell'alfabeto? **Al.** Sì. **So.** E riguardo al numero, dunque, la stessa persona non convincerà uno e molti? **Al.** Sì. **So.** E questo sarà colui che sa, il matematico? **Al.** Certamente. **So.** Dunque anche tu delle cose delle quali sei in grado di convincere molti, di queste sei in grado di convincere anche uno solo? **Al.** Naturalmente. **So.** Evidentemente si tratta delle cose che conosci. **Al.** Sì. **So.** E che altra differenza c'è fra **114.d** l'oratore nell'assemblea e colui che parla in una compagnia come questa? Non è che l'oratore convince delle medesime cose un gruppo di persone riunite, l'altro, invece, convince ciascuno singolarmente? **Al.** Può essere. **So.** Orsù, dunque, poiché pare che sia compito della medesima persona convincere molti ed uno, esercitati su di me e cerca di dimostrare che il giusto talora non è utile. **Al.** Sei un prevaricatore, o Socrate. **So.** Ora dunque, in ragione della prepotenza, voglio convincerti del contrario di quello di cui tu non vuoi convincere me. **Al.** Parla dunque. **So.** Rispondi solo alle domande poste. **114.e** **Al.** No, parla tu per tuo conto. **So.** E che? Non vuoi essere il più possibile persuaso? **Al.** Certamente sì. **So.** Dunque se dirai tu che queste cose stanno così, non saresti del tutto persuaso? **Al.** A me sembra di sì. **So.** Rispondi dunque e qualora tu non ascolti te stesso dire che il giusto è utile, non accordare fiducia ad un altro che lo dica. **Al.** No di certo,

## *Traduzione*

allora bisogna che risponda. Non credo che in nulla ne sarò danneggiato. **115.a So.** Sei un indovino, infatti. E dimmi: tu affermi che, fra le cose giuste, alcune sono utili, altre no. **Al.** Esattamente. **So.** E poi? Fra queste alcune sono belle, altre no? **Al.** In che senso mi fai questa domanda? **So.** Se a te mai è sembrato che uno compisse azioni brutte, ma giuste? **Al.** Non mi pare. **So.** Ma tutte le azioni giuste sono anche belle? **Al.** Sì. **So.** E le azioni belle, a loro volta? Sono tutte buone o alcune lo sono, altre no? **Al.** Io per parte mia, o Socrate, credo che alcune delle azioni belle siano cattive. **So.** E le azioni buone possono essere anche brutte? **Al.** Sì. **115.b So.** Stai parlando di un caso del genere, per esempio molti prestando aiuto in guerra ad un amico o ad un familiare riportarono ferite e morirono, altri, invece, non avendo prestato soccorso, pur essendo necessario, ne uscirono salvi? **Al.** Assolutamente sì. **So.** Dunque tu definisci un tale aiuto bello in relazione al tentativo di salvare coloro che bisognava salvare, e questo è coraggio; o no? **Al.** Sì. **So.** Cattivo, invece, quanto alle morti e alle ferite; o no? **Al.** Sì. **115.c So.** Ma dunque non è una cosa il coraggio, altra la morte? **Al.** Assolutamente sì. **So.** Dunque non, sotto il medesimo rispetto, l'aiutare gli amici è bello e male? **Al.** Non pare. **So.** Considera dunque se una cosa bella sia anche buona, come anche nel nostro caso. Con riferimento al coraggio, infatti tu riconosci che il fornire aiuto è bello. Considera dunque questo, il coraggio in sé. È buono o cattivo? Procedi in questo senso; tu preferiresti avere beni o mali? **Al.** Beni. **115.d So.** E i più grandi? **Al.** Quanto più possibile. **So.** E non accetteresti assolutamente di essere privato di essi? **Al.** Come no? **So.** E come dunque ti esprimi riguardo al coraggio; a che prezzo accetteresti di esserne privato? **Al.** Da codardo non accetterei nemmeno di vivere. **So.** Dunque la viltà ti sembra l'estremo dei mali. **Al.** A me tale sembra. **So.** Analogamente il morire, come sembra. **Al.** Sì. **So.** E la vita ed il coraggio non sono all'estremo opposto di morte e viltà? **Al.** Sì. **115.e So.** E tu vorresti avere più di tutto le prime, per niente affatto le seconde? **Al.** Sì. **So.** Tu consideri le prime ottime, le seconde pessime? **Al.** Effettivamente. **So.** Ritieni dunque che il coraggio sia fra le cose ottime e la morte fra le pessime. **Al.** Io sì. **So.** Dunque il portare aiuto in guerra agli amici lo hai definito bello perché è bello, in quanto è azione di bene, vale a dire di coraggio? **Al.** Sembra così, almeno. **So.** E l'hai definito male in quanto azione di male, cioè di morte? **Al.** Sì. **So.** Quindi in questo modo bisogna indicare ciascuna delle azioni; se produce un male la chiami cattiva, **116.a** se, invece, un bene bisogna chiamarla buona. **Al.** A me pare. **So.** E forse anche in quanto buona, è bella, in quanto cattiva, brutta? **Al.** Sì. **So.** Dicendo

dunque che l'aiuto fornito in guerra agli amici è bello, ma cattivo, non ti esprimi diversamente da quanto ti esprimeresti se avessi detto che è buono, ma cattivo. **Al.** Mi sembra che tu abbia ragione, o Socrate. **So.** Nessuna dunque delle cose belle, in quanto bella, è cattiva, né delle cose brutte, in quanto brutta, è buona. **116.b Al.** No, a quanto pare evidente. **So.** Considera dunque anche in questo modo. Chi compie un'azione bella, non si comporta anche bene? **Al.** Sì. **So.** E quelli che si comportano bene non sono felici? **Al.** E come no? **So.** Dunque sono felici per il possesso di beni? **Al.** Soprattutto. **So.** Acquistano queste cose anche perché vivono in modo bello? **Al.** Sì. **So.** Dunque il vivere bene è una cosa buona? **Al.** E come no? **So.** E la buona condotta è quindi una cosa bella? **Al.** Sì. **116.c So.** Così ancora una volta la medesima cosa a noi apparvero essere bello e bene. **Al.** Pare. **So.** Dunque qualsiasi cosa trovassimo bella, in base a questo ragionamento troveremo anche buona. **Al.** Necessariamente. **So.** Allora? Le cose buone sono utili o no? **Al.** Sono utili. **So.** Ricordi dunque come ci siamo accordati riguardo alle cose giuste? **Al.** Credo che quelli che compiono cose giuste necessariamente facciano anche cose belle. **So.** Dunque necessariamente anche cose buone. **Al.** Sì. **116.d So.** E le cose buone sono utili? **Al.** Sì. **So.** E le cose giuste, o Alcibiade, dunque sono utili? **Al.** È naturale. **So.** E che dunque? Queste cose non sei tu che le asserisci, mentre io pongo domande? **Al.** Pare proprio sia così. **So.** Se dunque uno si alza per dare consigli vuoi agli Ateniesi, vuoi ai Pepareti, credendo di conoscere il giusto e l'ingiusto e dice che le cose giuste talora sono cattive, non potresti fare diversamente che deriderlo, dato che anche tu ti trovi a dire **116.e** che le cose giuste sono anche utili? **Al.** Ma per gli dei, o Socrate, io non so neppure che cosa dico, ma mi sembra di trovarmi in una condizione veramente strana: a volte, mentre poni domande, le cose mi sembrano in un certo modo, altre volte in altro. **So.** E tu ignori, amico, di quale stato si tratti? **Al.** Assolutamente, **So.** Pensi dunque che se uno ti chiedesse se tu hai due occhi o tre, e due mani o quattro, o ti ponesse qualche questione simile, tu risponderesti a volte in un modo, altre in un altro, o risponderesti sempre le stesse cose? **117.a Al.** Ho paura ormai di me stesso, ma credo certamente le medesime cose. **So.** Forse perché si tratta di cose che sai? Questo è il motivo? **Al.** Credo proprio. **So.** Di quelle cose cui, malgrado la tua volontà, rispondessi in modo contraddittorio, chiaramente non hai conoscenza. **Al.** Ragionevolmente. **So.** Dunque anche riguardo alle cose giuste ed ingiuste e belle e brutte e cattive e buone e utili e no mentre rispondi dici di essere nell'incertezza? Ebbene non risulta chiaro che è proprio per il fatto di non conoscere queste cose che ti smarrisci? **117.b Al.** Anche a me pare così. **So.** Forse dunque è anche in questi termini: se uno non sa qualcosa, la sua anima di necessità non è incerta riguardo ad essa? **Al.** E come no? **So.** E che dunque? Tu sai in quale modo



## Traduzione

giungere al cielo? **Al.** Per Zeus, non io. **So.** Forse la tua opinione è incerta riguardo a queste cose? **Al.** No, davvero. **So.** Il motivo lo sai o te lo devo dire? **Al.** Dillo tu. **So.** Perché, o mio caro, non credi di saperla dato che non sai. **117.c Al.** In che senso, in questo caso? **So.** Consideriamo insieme; sei incerto su ciò che non sai e che sai di non sapere? Sulla preparazione del cibo, ad esempio, sai assolutamente di non sapere? **Al.** Assolutamente. **So.** Dunque tu stesso hai una tua opinione su come bisogna cucinare e sei nell'incertezza? o ti affidi ad un esperto? **Al.** Ad un esperto. **So.** E se tu viaggiassi su una nave, avresti una tua opinione se **117.d** sia necessario manovrare in dentro o in fuori il timone? E poiché non lo sai, ti smarriresti o, invece, ti affideresti al pilota e te ne staresti tranquillo? **Al.** Al pilota. **So.** Dunque tu non sei incerto sulle cose che non sai, e che sei consapevole di non sapere? **Al.** Non sembra. **So.** Ti rendi conto dunque che, nell'agire, gli errori si verificano in forza di questa ignoranza, del credere di sapere pur non sapendo? **Al.** Che intendi dire? **So.** Allora non ci mettiamo, in qualche modo, a fare quando pensiamo di conoscere ciò che facciamo? **Al.** Sì. **117.e So.** Qualora, invece, ci siano alcuni che non credono di sapere, si affidano ad altri? **Al.** Come no? **So.** Allora, fra quelli che non sanno, quelli che si trovano in tale condizione sono esenti da errori perché riguardo a ciò che non sanno si affidano al altri? **Al.** Sì. **So.** Chi sono dunque quelli che sbagliano? Infatti, non sono di certo quelli che sanno. **Al.** Assolutamente no. **So.** Poiché dunque non sono né quelli che sanno, né, fra quelli che non sanno, **118.a** coloro che sanno di non sapere, sono forse rimasti altri che quelli che non sanno, credendo invece di sapere? **Al.** Non altri, ma questi. **So.** Dunque questo genere di non conoscenza è causa dei mali, ed è questa l'insipienza riprovevole? **Al.** Sì. **So.** Allorquando è relativa alle cose più grandi, non è allora ancora più turpe e vergognosa? **Al.** Lo è. **So.** E che dunque? Sei in grado di indicare cose più grandi delle giuste e belle e buone e utili? **Al.** Assolutamente no. **So.** Ma non è su queste cose che tu dici di essere confuso? **Al.** Sì. **So.** Se allora sei confuso, non è chiaro da quanto detto in precedenza che **118.b** non solo ignori le cose più grandi, ma anche, pur non conoscendole, credi di conoscerle? **Al.** Può essere. **So.** Ahi! O Alcibiade, in quale dolorosa condizione ti trovi; esito a chiamarla per nome, tuttavia però, dato che siamo noi due soli, devo parlare. Tu convivi, infatti, con l'ignoranza estrema, o carissimo; il tuo stesso ragionamento ti accusa e sei tu ad accusare te stesso. Questo è il motivo per cui ti interessi vivamente alla politica prima di essere educato. Non solo tu sei in questa condizione, ma, con te, anche la maggior parte di coloro che amministrano gli affari

**118.c** di questa città, fatta eccezione per pochi e forse per il tuo tutore Pericle. **Al.** Si dice effettivamente, o Socrate, che non sia divenuto sapiente da se stesso, ma abbia frequentato molti e sapienti uomini, come Pitoclido e Anassagora; ed ora, pur non essendo più giovane, frequenta Damone per lo stesso motivo. **So.** E che dunque? Hai mai visto uno sapiente in una qualsivoglia cosa incapace di rendere sapiente un altro negli stessi argomenti in cui lo era lui? Come il tuo maestro di grammatica, questi era esperto e ha reso tale te e chiunque altro egli abbia voluto; o no? **Al.** Sì. **118.d So.** Dunque anche tu, dato che hai appreso da lui, sarai in grado di rendere esperto un altro? **Al.** Sì. **So.** E analogamente il suonatore di cetra ed il maestro di ginnastica? **Al.** Precisamente. **So.** Una bella prova del fatto che quelli che sanno qualsivoglia cosa effettivamente la sappiano si ha quando sono anche in grado di rendere partecipe un altro della loro conoscenza. **Alc.** Anche a me pare. **So.** Che dunque? Sei in grado di dire chi è che Pericle ha reso sapiente, a cominciare dai figli? **118.e Al.** E che c'entra se i due figli di Pericle sono venuti fuori stupidi? **So.** E Clinia, tuo fratello? **Al.** E perché dovresti parlare di Clinia che è un pazzo? **So.** Dato dunque che Clinia è pazzo, e i due figli di Pericle sono venuti su stupidi, qual è il motivo per cui trascura te che ti trovi in questa situazione? **Al.** Credo che sia io in colpa, che non gli presto attenzione. **119.a So.** Ma tra gli altri Ateniesi o stranieri indicamene uno, schiavo o libero, che debba alla compagnia di Pericle l'essere divenuto più sapiente, come io posso citarti Pitodoro figlio di Isoloco e Callia figlio di Calliade per la compagnia di Zenone. Entrambi, pagate a Zenone cento mine, divennero sapienti ed illustri. **Al.** Per Zeus, non ne sono in grado. **So.** E sia! Che cosa hai in mente per te stesso? Restare come sei ora o applicarti a qualcosa? **119.b Al.** Comune a noi è la decisione, o Socrate. Del resto ho riflettuto su quanto hai detto e sono d'accordo; mi sembra, infatti, che coloro che si danno cura dell'amministrazione della città, fatta eccezione per pochi, siano senza educazione. **So.** E che vuol dire questo? **Al.** Se fossero stati educati, uno che tentasse di contrastarli, dovrebbe andare preparato ed esercitato come contro degli atleti; ora invece, poiché anche questi, pur prendendola alla leggera, sono arrivati al governo della città, perché bisogna esercitarsi e darsi da fare per imparare? Io sono ben consapevole, infatti, **119.c** che potrò sopravanzarli di molto grazie alle mie qualità naturali. **So.** Ah, amico mio, che cosa hai detto! Indegna della tua bellezza e delle altre qualità che sono tue. **Al.** Perché mai, ed in relazione a che, dici questo, o Socrate? **So.** Provo dolore per te e per l'amore mio per te. **Al.** E perché? **So.** Perché tu hai ritenuto che la gara sia fra te e gli uomini di qui. **Al.** Ma con chi allora? **119.d So.** Conviene proprio ad un uomo che crede di avere un animo grande chiedere questo! **Al.** Come dici? La lotta non è fra me e costoro? **So.** Se tu avessi in mente di comandare una trireme che sta per ingaggiare un

## *Traduzione*

combattimento navale, basterebbe che tu fossi il migliore dei tuoi compagni di navigazione come pilota o crederesti che questo sia sì necessario, ma rivolgeresti lo sguardo ai tuoi effettivi avversari e non, come fai adesso, ai tuoi compagni di lotta? I quali certamente bisogna che tu sopravanzi tanto **119.e** che questi non ritengano conveniente combattere contro di te, ma, tenuti in condizione di inferiorità, combattano insieme a te contro i nemici, se davvero hai in mente di compiere un'opera bella e degna di te e dello Stato. **Al.** Ma io appunto questo ho in mente. **So.** È dunque davvero degno di te essere soddisfatto di essere migliore dei soldati ma non guardare ai comandanti dei nemici, se mai tu sia superiore ad essi, osservandoli e rivolgendo contro di loro i tuoi sforzi? **120.a Al.** Ma di chi parli, o Socrate? **So.** Non sai che la nostra città è sempre in lotta con gli Spartani e con il Gran Re? **Al.** Dici la verità. **So.** Dunque se tu hai in mente di essere il capo di questa città, non penseresti correttamente se tu ritenessi che la lotta è contro i re dei Lacedemoni e dei Persiani? **Al.** È probabile che tu abbia ragione. **So.** No, mio caro! Bisogna che tu guardi Midia, **120.b** l'allevatore di quaglie ed altri del genere che si accingono a trattare gli affari della città e hanno nell'anima i capelli da schiavo, direbbero le donne, a motivo della loro rozzezza e non se ne sono ancora liberati. Parlano ancora un greco barbarico e sono venuti per adulare la città, non per governarla. A queste persone che dico devi guardare trascurando te stesso, e non imparare ciò che è possibile imparare, mentre ti accingi ad intraprendere una tanto grande prova, e non esercitarti nelle cose in cui c'è bisogno di esercizio **120.c** e, senza nessuna preparazione, accostarti agli affari della città. **Al.** O Socrate, mi sembra che tu abbia ragione, tuttavia credo che i comandanti degli Spartani ed il re dei Persiani non siano diversi dagli altri. **So.** O carissimo, considera quale sia la natura di questa tua convinzione. **Al.** Riguardo a cosa? **So.** Innanzitutto, in quale dei due modi tu credi che maggiormente **120.d** ti prenderesti cura di te stesso, temendo e pensando che siano esseri terribili, o no? **Al.** Chiaramente, pensando che siano terribili. **So.** Pensi dunque che saresti danneggiato avendo cura di te stesso? **Alc.** Assolutamente no, ma che anzi ne avrei grandi guadagni. **So.** Ecco dunque un vizio, e grande, che questa tua convinzione comporta. **Al.** Hai ragione. **So.** In secondo luogo poi, considera, sulla base della verosimiglianza, che è anche un'opinione falsa. **Al.** Come dunque? **So.** È verosimile che gli esseri migliori si trovino nelle **120.e** stirpi nobili o no? **Al.** Chiaramente è verosimile che si trovino nelle stirpi nobili. **So.** Non è verosimile dunque che quelli che sono ben nati, qualora vengano anche ben educati, divengano perfetti con

*Alcibiade I*

riferimento alla virtù? **Al.** Necessariamente. **So.** Consideriamo dunque, contrapponendo la nostra condizione alla loro, innanzitutto se i re dei Lacedemoni e dei Persiani sembrano essere di stirpe inferiore. O non sappiamo che i primi sono discendenti di Eracle, gli altri di Achemene e che la stirpe di Eracle e di Achemene si fa risalire a Perseo, figlio di Zeus? **121.a Al.** Ed effettivamente anche la mia, o Socrate, si fa risalire ad Eurisace e quella di Eurisace a Zeus. **So.** Anche la mia in realtà, o nobile Alcibiade, a Dedalo e Dedalo ad Efesto figlio di Zeus. Ma le stirpi di questi, cominciando da loro stessi, sono re nati da re fino a Zeus, i primi di Argo e di Sparta, gli altri della Persia continuativamente, e spesso, come anche ora, anche dell'Asia. Noi ed i nostri padri, invece, siamo privati cittadini. **121.b** Se tu dovessi mostrare i tuoi progenitori e la patria di Eurisace, Salamina, o quella del suo antenato Aiace, Egina, ad Artaserse, figlio di Serse, immagini quanto riso susciteresti? Ma bada a che non risultiamo inferiori, oltre che per l'eccellenza della stirpe, anche per l'educazione. O non ti sei accorto che mezzi appartengono ai re dei Lacedemoni, le donne dei quali sono custodite per conto dello Stato dagli efori, affinché, per quanto possibile, il re non nasca di nascosto da altri **121.c** che non siano gli Eraclidi? Il re dei Persiani di tanto è superiore che nessuno nutre il sospetto che un re sia nato da un altro che da lui; perciò la moglie del re non è sorvegliata se non dalla paura. Quando poi nasce il figlio primogenito del re, cui spetta il comando, dapprima festeggiano tutti gli abitanti del paese del re, sui quali egli governa, poi nel tempo successivo, in questo giorno, tutta l'Asia celebra con sacrifici e feste il compleanno del re. **121.d** Quando nasciamo noi invece, secondo il detto del poeta comico, «neppure i vicini se ne accorgono», o Alcibiade. In seguito, il bambino regale viene allevato non da una nutrice di poco valore, ma da eunuchi che siano sembrati i migliori fra quelli del seguito del re. Ad essi viene dato il compito, fra le altre cose, di prendersi cura del nato e di trovare il modo che sia il più bello possibile, modellando e raddrizzando le membra del fanciullo; poiché fanno queste cose, **121.e** sono grandemente considerati. Quando poi i fanciulli raggiungono i sette anni, montano a cavallo e si recano da maestri di equitazione e cominciano a cacciare le fiere. Quando il ragazzo ha raggiunto quattordici anni se ne prendono cura quelli che vengono chiamati i pedagoghi del re. Si tratta di persone scelte, che siano giudicati i migliori tra i Persiani, nel fiore dell'età, e sono quattro: il primo è oltremodo saggio, il secondo giusto, il terzo temperante, il quarto **122.a** coraggioso. Fra questi il primo insegna la magia di Zoroastro figlio di Oromasdes, insegna cioè il culto degli dei e ciò che si addice ad un re, il più giusto insegna a dire il vero per tutta la vita, il più temperante a non essere soggetto a nessuno dei piaceri, per abituarsi ad essere libero ed effettivamente re, comandando innanzitutto sui propri

## *Traduzione*

sentimenti non essendone schiavo, il più coraggioso lo prepara a non avere paura e ad essere audace perché quando si ha paura si è schiavi. Invece per te, o Alcibiade, **122.b** Pericle ha stabilito come pedagogo quello che, fra i servi, è il più inutile a motivo della vecchiaia, Zopiro Trace. Potrei descriverti anche altri aspetti della crescita e dell'educazione dei tuoi avversari, se non si trattasse di opera troppo grande e, insieme, se queste cose non fossero sufficienti a chiarire anche tutte quante le altre che vengono dopo. O Alcibiade, della tua nascita e della tua crescita e della tua educazione, tua o di un altro qualsiasi degli Ateniesi, per dirla in una parola, non interessa proprio a nessuno, a meno che uno non si trovi ad essere tuo amante. Se poi vuoi volgere lo sguardo a ricchezze **122.c** e mollezze e alle vesti e agli strascichi degli abiti e alle unzioni di unguenti profumati e al grande seguito di servitori e ad ogni altra raffinatezza dei Persiani, ti vergogneresti di te stesso, rendendoti conto di quanto sei indietro rispetto a loro. Se, invece, vorrai volgere lo sguardo alla saggezza e alla moderazione e alla destrezza e alla buona indole e alla grandezza d'animo e alla disciplina e al coraggio e alla fermezza e all'amore per le fatiche ed allo spirito di emulazione e al desiderio di onore tutte cose proprie dei Lacedemoni, ti valuteresti un bambino paragonato a tutte **122.d** queste realtà. Se, d'altra parte, guardi alla ricchezza e, da questo punto di vista, pensi di valere qualcosa, non passiamo sotto silenzio nemmeno questo argomento, se in qualche modo tu possa renderti conto della condizione in cui ti trovi. Infatti, se vuoi guardare alle ricchezze degli Spartani, ti renderai conto che di molto le ricchezze ateniesi sono inferiori a quelle loro. Considerando non solo la terra posseduta da loro stessi, ma anche quella dei Messeni, non uno di qui potrebbe gareggiare con loro né per quantità, né per qualità, né per numero di schiavi (soprattutto per gli Iloti), né di cavalli, né riguardo al bestiame di altro tipo **122.e** che viene allevato in Messenia. Tutte queste cose lascio da parte; fra tutti i Greci non ci sono tanto oro e argento quanto, come bene privato, a Lacedemone. Da molte generazioni arriva là portatovi da tutti gli Elleni, spesso anche dai barbari, ma non ne esce in alcun modo. **123.a** Semplicemente si potrebbe dire ciò che, secondo la favola di Esopo, la volpe disse al leone: del denaro che entra a Lacedemone le orme rivolte verso la città sono evidenti a tutti, quelle del denaro che esce nessuno mai potrebbe vederle. Così che bisogna sapere bene che, quanto ad oro e ad argento, quelli là sono i più ricchi fra gli Elleni, e fra di loro il più ricco è il re. Di queste entrate, infatti, le percentuali più rilevanti e più considerevoli sono per i re, e non piccolo poi è il tributo regale che gli Spartani **123.b** pagano ai re.

## *Alcibiade I*

E le ricchezze dei Lacedemoni come sono grandi in confronto a quelle dei Greci, così rispetto a quelle dei Persiani e del loro re non sono nulla. Una volta udii un uomo degno di fede, che era stato alla corte del Re e che diceva di avere attraversato, per un cammino di quasi un giorno, un territorio molto esteso e fertile che gli abitanti del posto chiamano ‘cintura della moglie del Re’. Diceva che ce n’è anche un altro che viene chiamato **123.c** ‘velo’ e molti altri luoghi belli e fertili scelti in omaggio all’acconciatura della regina e ciascuno dei luoghi prende nome da ciascuno degli ornamenti. Cosicché io credo che, se qualcuno dicesse alla madre del Re, alla moglie di Serse, Amestride, che ha in mente di competere con suo figlio Alcibiade, figlio di Dinomache, la quale ha una dote sì e no di cinquanta mine e suo figlio ha neppure trecento plettri di terra ad Erchia, si chiederebbe meravigliata in cosa **123.d** egli confidi per contendere con Artaserse, e credo che lei direbbe che non è possibile che quest’uomo tenti la sua impresa se non confidando nell’applicazione e nella sapienza; queste, infatti, sono le sole cose degne di considerazione fra gli Elleni. Se poi venisse a sapere che questo Alcibiade pone mano all’impresa innanzitutto non avendo ancora vent’anni, secondariamente del tutto privo di educazione e, oltre a ciò, che mentre il suo amante gli dice che bisogna che prima impari e si curi di se stesso **123.e** e si eserciti, perché solo così può andare a lottare contro il re, lui non è invece disposto a farlo, ma afferma che è soddisfatto della condizione in cui si trova, credo che la regina si meraviglierebbe e chiederebbe: «Che cos’è dunque ciò in cui confida il ragazzo?». Se dicessimo che confida nella bellezza e nella forza, nella stirpe, nella ricchezza e nella natura della sua anima, crederebbe che noi, o Alcibiade, siamo impazziti, se solamente considerasse tutti i beni di tal genere che si trovano presso di loro. Credo che anche Lampido, la **124.a** figlia di Leotichide, la moglie di Archidamo, la madre di Agide (i quali sono stati tutti re) si meraviglierebbe dando uno sguardo ai beni del proprio popolo, se tu avessi in mente di venire a contrasto con suo figlio dotato di una preparazione così inesistente. Per la verità non ti sembra vergognoso che le donne dei nemici riflettano su di noi, quali bisogna che siamo per competere con loro, meglio di quanto noi facciamo riguardo a noi stessi? Piuttosto, o fortunato giovanetto, presta fede a me ed all’iscrizione di Delfi, «conosci **124.b** te stesso». Questi sono i nemici per noi e non quelli che credi tu. Con nessun altro mezzo potremmo riuscire superiori ad essi se non con l’applicazione e l’abilità. Se tu sarai privo di questo, sarai privo anche della fama fra i Greci ed i barbari, fama cui, mi pare, tu aspiri come nessun altro aspira ad altro. **Al.** Quale applicazione mai bisogna avere, o Socrate? Puoi spiegarmelo? Infatti, mi dai l’idea di aver detto la verità più di ogni altro. **So.** Sì, ma insieme dobbiamo consigliarci sul modo in cui potremmo diventare **124.c** il più possibile

## Traduzione

migliori. Di certo, infatti, non dico in riferimento a te che bisogna aver ricevuto un'educazione, e non in riferimento a me. Non c'è niente in cui io mi distingua da te, se non una cosa. **Al.** Quale? **So.** Il mio tutore è migliore e più saggio del tuo Pericle. **Al.** Chi è costui, o Socrate? **So.** Un dio, o Alcibiade, che, prima di questo giorno, non mi permetteva di discutere con te; confidando in lui affermo che la rivelazione per te non avverrà attraverso nessun altro che me. **124.d Al.** Scherzi, o Socrate. **So.** Forse; ho però ragione, quando dico che abbiamo bisogno di applicazione; ne hanno bisogno tutti gli uomini, ma io e te in modo particolare. **Al.** Sul fatto che ne abbia bisogno io, non dici il falso. **So.** Neppure sul fatto che ne ho bisogno io. **Al.** Che cosa dovremmo fare allora? **So.** Non bisogna arrendersi né cedere alla mollezza, o amico. **Al.** Certamente non conviene. **So.** No, infatti. Ma dobbiamo fare delle considerazioni insieme. E dimmi: **124.e** diciamo di voler diventare il più possibile migliori? Non è vero? **Al.** Sì. **So.** In quale virtù? **Al.** È chiaro: nella virtù che caratterizza gli uomini valenti. **So.** Valenti in cosa? **Al.** Chiaramente nel trattare gli affari. **So.** Quali? Affari relativi ai cavalli? **Al.** Per niente affatto. **So.** Infatti andremmo dai maestri di ippica? **Al.** Sì. **So.** Parli di affari relativi alle navi? **Al.** No. **So.** Andremmo dagli esperti di nautica? **Al.** Sì. **So.** Ma quali? Chi tratta questo tipo di affari? **Al.** Gli Ateniesi che sono perfetti nella virtù. **125.a So.** Chiami perfetti in virtù gli assennati o i dissennati? **Al.** Gli assennati. **So.** Dunque in ciò in cui ciascuno è assennato, in questo è valente. **Al.** Sì. **So.** In ciò in cui è stolto, incapace? **Al.** Come no? **So.** Non è dunque il calzolaio assennato nella confezione delle scarpe? **Al.** Senz'altro. **So.** Dunque in queste cose è valente? **Al.** Valente. **So.** Ma nella confezione di abiti il calzolaio non è insensato? **Al.** Sì. **125.b So.** Incapace dunque in questo? **Al.** Sì. **So.** Dunque, secondo questo discorso, la medesima persona è, allo stesso tempo, valente e incapace. **Al.** Pare. **So.** Dici dunque che gli uomini valenti sono anche incapaci? **Al.** Assolutamente no. **So.** Ma allora chi chiami valente? **Al.** Io chiamo valente chi è capace di comandare nella città. **So.** Non certo a cavalli? **Al.** No, di certo. **So.** Ma ad uomini? **Al.** Sì. **So.** Forse ad uomini ammalati? **Al.** No. **So.** Ma ad uomini che navigano? **Al.** No, dico. **So.** Ma ad uomini che mietono? **Al.** No. **125.c So.** Ma ad uomini che non fanno niente o che fanno qualcosa? **So.** Ad uomini che fanno, dico. **Al.** Che cosa? Prova a chiarirlo anche a me. **Al.** Dunque, ad uomini che creano legami fra di loro e che si servono reciprocamente, come noi che viviamo nelle città. **So.** Allora vuoi dire esercitare il comando su uomini che si servono di uomini? **Al.** Sì. **So.** Dunque su nostroni che si servono di rematori? **Al.** Certamente

no. **So.** Questo, infatti, rientra nella competenza prima del pilota? **Al.** Sì. **So.** Parli dunque di comandare a dei flautisti, che guidano nel canto uomini **125.d** e che si servono dei coreuti? **Al.** No, certo. **So.** Questo, infatti, rientra nella sfera di competenza propria dell' istruttore del coro? **Al.** Senz'altro sì. **So.** Ma allora che cosa mai intendi con "essere in grado di comandare su uomini che si servono di uomini"? **Al.** Intendo dire governare su uomini che partecipano di una comunità statale e che hanno legami gli uni con gli altri. Sono questi da governare nella città. **So.** E quale è quest'arte? Come se ti domandassi di nuovo le cose che ti ho chiesto poc' anzi, qual è l'arte che rende capaci di comandare su coloro che partecipano di una stessa comunità di navigazione? **Al.** L'arte del pilota. **125.e** **So.** Qual è la scienza che rende capaci di comandare su quelli che hanno in comune il canto, secondo quanto si diceva poco fa? **Al.** Quella che poco fa tu chiamavi l'arte dell'istruttore del coro **So.** Allora? Come chiami la scienza che fa capaci di governare su uomini che partecipano della comunità statale? **Al.** Io 'scienza del buon consiglio', o Socrate. **So.** E che? Forse l'arte dei piloti è priva di buon consiglio? **Al.** No, certo. **So.** Ma è arte del buon consiglio? **126.a** **Al.** A me sembra, almeno al fine di garantire la salvezza dei naviganti. **So.** Dici bene. E che? Quello che tu chiami 'buon consiglio', che scopo ha? **Al.** Quello di amministrare meglio la città e di salvaguardarla. **So.** E quale elemento deve esserci o mancare perché la città sia meglio amministrata e meglio ne sia assicurata la salvezza? Come se tu mi chiedessi: «Sopraggiungendo cosa o andando via cosa, il corpo è meglio sostenuto e meglio è assicurata la sua salute?», io ti risponderei che ciò si verifica se sopraggiunge la salute e, invece, se ne va la malattia. Non credi anche tu allo stesso modo? **126.b** **Al.** Sì. **So.** E se tu poi mi chiedessi: «Sopraggiungendo che cosa, gli occhi sono al meglio?», io analogamente ti rispondererei che sono al meglio se è presente la vista e non c'è la cecità. E gli orecchi si trovano in una condizione migliore e sono curati al meglio se non c'è la sordità e c'è l'udito **Al.** Esattamente. **So.** E una città allora? In presenza di che cosa ed in assenza di che cosa è al meglio e meglio è curata ed amministrata? **126.c** **Al.** A me sembra quando ci sia uno scambievole rapporto di amicizia tra i cittadini ed odio e rivalità siano lontani. **So.** Tu chiami dunque amicizia concordia o disaccordo? **Al.** Concordia. **So.** In virtù di quale arte le città concordano sul numero? **Al.** Grazie all'aritmetica. **So.** Ma i privati? Grazie alla stessa arte, no? **Al.** Sì. **So.** E anche ciascuno è d'accordo con se stesso? **Al.** Sì. **So.** E grazie a quale arte ciascuno concorda con se stesso **126.d** riguardo alla spanna ed al cubito, quale delle due misure è più grande? Non in virtù dell'arte della misurazione? **Al.** Come no? **So.** E su questo concordano dunque fra loro sia i privati, sia gli stati? **Al.** Sì. **So.** E che? Riguardo al peso non è lo stesso? **Al.** Sì. **So.** E allora



## Traduzione

quella concordia di cui tu parli, che cosa è, su che cosa verte, e qual è l'arte che la produce? E quella che la produce per la città, è la stessa che la produce anche per il privato cittadino, rispetto a se stesso e rispetto agli altri? **Al.** È verosimile. **So.** Qual è dunque questa concordia? Non stancarti di rispondermi, ma **126.e** sforzati di parlare. **Al.** Io credo di parlare di quel sentimento di amicizia e concordia, per cui un padre ed una madre che amano il figlio vanno d'accordo con lui, ed il fratello con il fratello e la moglie con il marito. **So.** Crederesti dunque, o Alcibiade, che il marito possa andare d'accordo con la moglie sulla lavorazione della lana, lui che non sa con lei che sa? **Al.** No di certo. **So.** E neppure è necessario che lo sappia. Questa è disciplina per donne. **Al.** Sì. **127.a So.** E che? Una moglie potrebbe andare d'accordo con il marito sull'arte militare, pur non sapendone nulla? **Al.** No di certo. **So.** Perché – mi potresti dire – questa rientra nella sfera di competenza maschile. **Al.** Sì. **So.** Secondo il tuo ragionamento, ci sono dunque materie di competenza femminile e materie di competenza maschile. **Al.** Come no? **So.** Allora, almeno in questi campi, non c'è concordia fra mogli e mariti. **Al.** No. **So.** Dunque neppure amicizia, se l'amicizia è concordia. **Al.** Non sembra. **So.** In quanto dunque le donne svolgono le mansioni loro proprie, non sono amate dai mariti. **127.b Al.** Non sembra. **So.** Neppure dunque gli uomini dalle loro mogli, in quanto svolgono le attività loro proprie. **Al.** No. **So.** Allora neppure le città in questo modo sono ben amministrate, qualora ciascuno attenda al suo compito? **Al.** No, dal mio punto di vista, o Socrate. **So.** Come dici? Se manca il rapporto di amicizia, per la cui presenza – dicevamo – le città sono ben amministrate, altrimenti no? **Al.** A me sembra, a dire il vero, che proprio per questo ci sia un rapporto di amicizia fra le persone, perché ciascuno svolge le mansioni sue proprie. **127.c So.** Non dicevi così poco fa; ora, di nuovo, come intendi dire? Se non c'è concordia, può esserci amicizia? o è possibile che ci sia concordia su cose di cui alcuni fanno, altri no? **Al.** Impossibile. **So.** Qualora ciascuno attenda alle sue cose, compie un'azione giusta o ingiusta? **Al.** Giusta; come no? **So.** Se dunque i cittadini nella città compiono azioni giuste non c'è amicizia fra di loro? **Al.** Mi sembra che sia necessario, o Socrate. **127.d So.** Qual è dunque mai l'amicizia o la concordia di cui parli e sulla quale bisogna che siamo saggi e buoni consiglieri, affinché possiamo essere uomini valenti? Non riesco a comprendere né che cosa sia, né in chi si trovi. Stando al tuo discorso, infatti, nelle stesse persone talora pare esserci, talaltra no. **Al.** Ma per gli dei, o Socrate, neppure io so che cosa dico, c'è il rischio anche che da un pezzo mi trovi, senza

*Alcibiade I*

accorgermene, in una condizione molto vergognosa. **So.** Orsù bisogna che tu ti faccia coraggio. Se tu, infatti, ti fossi reso conto di trovarti in questa condizione **127.e** a cinquant'anni, sarebbe stato difficile per te prenderti cura di te stesso. Ora, invece, hai l'età che è quella in cui bisogna rendersi conto di ciò. **Al.** Che cosa dunque bisogna che faccia chi se ne rende conto, o Socrate? **So.** Rispondere alle domande, o Alcibiade; e se lo fai, se il dio lo vuole, se, in qualche misura, bisogna che fidarsi anche della mia capacità divinatoria, tu ed anche io ci troveremo in una condizione migliore. **Al.** Questo si verificherà, almeno per quanto concerne il fatto che io risponda. **So.** Suvvia, dunque. Che cosa significa il prendersi cura di se stessi (temo che spesso, **128.a** senza che ce ne accorgiamo, non ci prendiamo cura di noi stessi, anche se crediamo di farlo). E quando dunque l'uomo si prende cura di se stesso? Qualora si prenda cura delle sue cose, si prende cura di se stesso? **Al.** Mi sembra così, invero. **So.** E che allora? Quando un uomo si prende cura dei suoi piedi? Qualora si prenda cura di ciò che appartiene ai piedi? **Al.** Non capisco. **So.** C'è qualcosa che tu definisci come appartenente alla mano? Per esempio, un anello: potresti dire che appartiene a qualche altra parte del corpo se non al dito? **Al.** Certamente no. **So.** Dunque, allo stesso modo, anche le calzature appartengono al piede? **Al.** Sì. **So.** E, analogamente, anche vesti e coperte appartengono al resto del corpo? **128.b Al.** Sì. **So.** Dunque qualora ci prendiamo cura delle calzature, allora ci prendiamo cura dei piedi. **Al.** Non capisco assolutamente, Socrate. **So.** Che mai? Tu definisci in qualche modo l' "avere in giusto modo cura di una qualsiasi cosa"? **Al.** Sì. **So.** Allora, qualora qualcuno renda migliore qualcosa, allora dici che se ne prende giusta cura? **Al.** Sì. **So.** Quale arte dunque rende migliore le scarpe? **Al.** L'arte del calzolaio. **So.** Dunque grazie all'arte del calzolaio ci prendiamo cura delle scarpe? **128.c Al.** Sì. **So.** Forse grazie a quella ci prendiamo cura anche del piede? O grazie all'arte con la quale rendiamo migliori i piedi? **Al.** Grazie a questa. **So.** Ma i piedi non li rendiamo migliori grazie all'arte con cui rendiamo migliore anche il resto del corpo? **Al.** Mi pare di sì. **So.** E questa non è la ginnastica? **Al.** Certo che sì. **So.** Quindi con la ginnastica ci prendiamo cura del piede, con l'arte del calzolaio, invece, di ciò che appartiene al piede? **Al.** Certo. **So.** E con la ginnastica ci prendiamo cura delle mani, con l'arte di incidere pietre preziose di ciò che alle mani appartiene? **Al.** Sì. **So.** E con la ginnastica del corpo, con la tessitura e le **128.d** altre arti di ciò che è del corpo? **Al.** Precisamente. **So.** Dunque una è l'arte con cui ci prendiamo cura di ciascuna cosa, un'altra quella con cui ci prendiamo cura di ciò che appartiene a quella cosa. **Al.** È chiaro. **So.** Qualora dunque tu ti prenda cura delle cose che ti appartengono, non ti prendi cura di te stesso. **Al.** No, in senso assoluto. **So.** Infatti, come sembra, non è con la stessa arte che uno si prende cura di se stesso

## *Traduzione*

e delle proprie cose. **Al.** Non pare. **So.** Su, allora! Con quale arte noi potremmo prenderci cura di noi stessi? **Al.** Non te lo so dire. **128.e So.** Ma su questo almeno c'è accordo, che non potremmo prenderci cura di noi stessi con quell'arte con cui potremmo rendere migliore qualsiasi cosa delle cose nostre, ma con quella con cui potremmo rendere migliori noi stessi? **Al.** Hai ragione **So.** Ma avremmo conosciuto dunque quale arte rende migliore la calzatura, non conoscendo la scarpa? **Al.** Impossibile. **So.** E se non avessimo conosciuto gli anelli, non avremmo saputo quale arte rende migliori gli anelli? **Al.** Vero. **So.** E allora? Potremmo sapere quale arte ci rende migliori, non sapendo chi siamo noi? **129.a Al.** Impossibile. **So.** Dunque è facile conoscere se stessi ed era uno stupido chi ha consacrato questo motto nel tempio di Delfi o risulta difficile e non è cosa da tutti? **Al.** A me, o Socrate, spesso è sembrata cosa da tutti, spesso invece difficilissima impresa. **So.** Ma, o Alcibiade, sia facile o non lo sia, tuttavia la cosa per noi sta in questi termini: conoscendo questo, forse potremmo conoscere la cura di noi stessi, non conoscendolo, non potremo conoscerla. **Al.** È in questi termini. **129.b So.** Forza, allora. In che maniera si potrebbe trovare questo essere 'se stessi'? Così, infatti, troveremo probabilmente che cosa siamo noi; rimanendo nell'ignoranza di questo, ne saremmo ancora incapaci. **Al.** Dici bene. **So.** Fermo un attimo allora, per Zeus. Ora con chi stai parlando? non forse con me? **Al.** Sì. **So.** Dunque anche io con te? **Al.** Sì. **So.** Socrate è allora colui che parla? **Al.** Sì. **So.** E Alcibiade colui che ascolta? **Al.** Sì. **So.** Dunque Socrate parla servendosi di parole? **129.c Al.** E allora? **So.** Ma tu dici che il parlare e l'impiegare parole sono, in qualche modo, la stessa cosa? **Al.** Certamente sì. **So.** Ma chi si serve di qualcosa non è diverso da ciò del quale si serve? **Al.** Come dici? **So.** Per esempio, il calzolaio taglia con il coltello, il trincetto ad altri strumenti. **Al.** Sì. **So.** Dunque una cosa è colui che taglia e si serve di strumenti, altra sono gli strumenti di cui si serve per tagliare. **Al.** Come no? **So.** Analogamente gli strumenti con cui il suonatore di cetra suona e lo stesso suonatore di cetra sarebbero realtà distinte? **Al.** Sì. **129.d So.** Ti chiedevo questo dunque poco fa, se ti sembra che colui che si serve e ciò di cui si serve siano sempre cose diverse. **Al.** Mi pare così. **So.** Che cosa allora dovremmo dire del calzolaio? Che taglia solo con gli arnesi o anche con le mani? **Al.** Anche con le mani. **So.** Si serve dunque anche di queste? **Al.** Sì. **So.** E non si serve anche degli occhi quando lavora il cuoio? **Al.** Sì. **So.** Ma siamo d'accordo sul fatto che chi si serve e gli strumenti di cui si serve sono cose diverse? **Al.** Sì. **So.** Dunque il calzolaio ed il suonatore di cetra sono un'altra cosa rispetto

*Alcibiade I*

alle mani ed **129.e** agli occhi con cui lavorano? **Al.** Chiaro. **So.** E l'uomo non si serve di tutto il corpo? **Al.** Certo. **So.** Ma avevamo evidenziato che altro è ciò che si serve, altro ciò di cui si serve. **Al.** Sì. **So.** Altro dunque è l'uomo rispetto al suo corpo. **Al.** Evidentemente. **So.** Che cos'è dunque l'uomo? **Al.** Non te lo so dire. **So.** Sai dire però che è ciò che si serve del corpo. **Al.** Sì. **130.a So.** Forse, dunque, qualcosa d'altro che non sia l'anima si serve di questo? **Al.** Non altro. **So.** È dunque lei che comanda? **Al.** Sì. **So.** Certamente su questo penso che nessuno la potrebbe pensare in modo diverso. **Al.** Su che cosa? **So.** Che l'uomo non sia almeno una di queste tre cose. **Al.** Quali? **So.** Anima o corpo o tutte e due le cose insieme, in un tutto. **Al.** E allora? **So.** Ma non abbiamo convenuto che ciò che comanda sul corpo è l'uomo? **130.b Al.** Sì, abbiamo riconosciuto questo. **So.** Dunque il corpo esercita un comando su se stesso? **Al.** Assolutamente no. **So.** Abbiamo detto che è il corpo ad essere comandato. **Al.** Sì. **So.** Non potrebbe essere certamente questo ciò che cerchiamo. **Al.** Chiaramente no. **So.** Ma allora l'unione fra anima e corpo comanda sul corpo ed è questo l'uomo? **Al.** Probabilmente. **So.** Neppure per sogno; infatti, se uno dei due non esercita il comando non c'è possibilità alcuna che l'insieme comandi. **Al.** Giusto. **130.c So.** Poiché allora né il corpo, né l'insieme di anima e corpo è l'uomo, rimane, credo, o che non sia niente, o che, se è qualcosa, non sia niente altro che l'anima. **Al.** Perfettamente. **So.** E bisogna dunque ancora più chiaramente mostrarti che l'uomo è la sua anima? **Al.** Per Zeus, mi pare sia sufficiente. **So.** Se non fosse stato dimostrato in modo rigoroso, bensì soltanto in misura modesta, tuttavia ci accontentiamo; conosceremo precisamente, quando troveremo ciò che adesso **130.d** abbiamo tralasciato per la complessità dell'esame. **Al.** Vale a dire? **So.** Ciò che è stato detto poco fa, che prima bisogna considerare il "se stesso"; ora, invece, al posto del "se stesso" abbiamo considerato che cos'è ciascun singolo essere. E forse basterà. Non c'è, infatti, niente di noi stessi più importante dell'anima. **Al.** Certo che no. **So.** Sta bene dunque pensare in questi termini, che io e te parliamo l'un con l'altro servendoci di parole e con l'anima rivolta all'anima? **130.e Al.** Assolutamente sì. **So.** Questo era dunque ciò che abbiamo detto in breve poco fa, che Socrate dialoga con Alcibiade servendosi della parola, rivolgendo parole, non al tuo volto, come sembra, ma ad Alcibiade; questo allora è l'anima. **Al.** A me pare. **So.** Dunque colui che ci ordina il "conosci te stesso", ci ordina di conoscere la nostra anima. **131.a Al.** Evidentemente. **So.** Chiunque dunque conosce qualcosa del corpo, conosce le proprie cose, ma non se stesso. **Al.** È così. **So.** Dunque nessuno dei medici conosce se stesso, in quanto medico, né alcuno dei maestri di ginnastica, in quanto maestro di ginnastica. **Al.** Naturalmente no. **So.** Sono ben lontani dunque dal conoscere se stessi i contadini e

## Traduzione

gli altri lavoratori. Questi – come pare – non conoscono neppure le cose loro proprie, ma cose ancora più lontane dalle cose loro proprie, in relazione appunto ai **131.b** mestieri che esercitano: conoscono infatti le cose del corpo, con cui questo si cura. **Al.** Hai ragione. **So.** Se dunque saggezza è conoscere se stesso, nessuno di questi è saggio in relazione all'arte. **Al.** Non mi pare. **So.** Per questo effettivamente queste arti sembrano essere anche volgari e non materia di apprendimento di un uomo che vale. **Al.** Assolutamente sì. **So.** Dunque, di nuovo, chiunque abbia cura del corpo ha cura di ciò che gli appartiene, ma non di se stesso? **Al.** È probabile. **So.** Chiunque si prenda cura delle ricchezze, non si prende cura di se stesso e nemmeno delle cose **131.c** che riguardano se stesso, ma di cose ancora più lontane da ciò che riguarda se stesso? **Al.** A me pare. **So.** Dunque chi fa soldi non si occupa di cose proprie. **Al.** Esattamente. **So.** Se dunque qualcuno è amante del corpo di Alcibiade, non ama Alcibiade, ma qualcosa delle cose di Alcibiade. **Al.** Hai ragione. **So.** Ama, invece, te chi ama la tua anima? **Al.** Dal ragionamento fatto appare un'evidenza. **So.** Chi ama dunque il tuo corpo, quando questo smette di fiorire, se ne va lontano? **Al.** Pare. **131.d So.** Colui che ama l'anima, invece, non se ne va, finché questa proceda verso il meglio? **Al.** Naturalmente. **Al.** Dunque, io sono colui che non se ne va ma rimane mentre il corpo sfiorisce e gli altri se ne sono andati. **Al.** Fai bene, o Socrate: possa tu non allontanarti! **So.** Sforzati con tutto il tuo ardore dunque di essere il più bello possibile. **Al.** Cercherò. **131.e So.** La cosa è in questi termini: né c'è stato – come è evidente – né c'è nessun amante per Alcibiade figlio di Clinia se non uno solo, e questi è desiderabile, Socrate, figlio di Sofronisco e Fenarete. **Al.** Vero. **So.** Ma non dicevi che io mi ero avvicinato a te precedendoti di poco, poiché per primo avresti voluto avvicinarti, desiderando sapere perché io solo non me ne vado? **Al.** Era così, infatti. **So.** Questo dunque è il motivo, che io solo ero il tuo amante, gli altri, invece, erano amanti delle tue cose: ma le tue cose perdono il fiore della giovinezza, tu, invece, incominci a fiorire. **132.a** E ora, se tu non ti lascerai corrompere dal popolo degli Ateniesi e diventerai peggiore, io non ti lascerò. Di questo, soprattutto, io ho paura, che tu mi ti lasci corrompere divenendo un amante del popolo. Infatti, molti e valenti Ateniesi hanno fatto quest'esperienza. Certamente ha un bel volto «il popolo del magnanimo Eretteo». Bisogna dunque che tu lo osservi quando è senza maschera. Prendi allora le precauzioni che ti dico. **Al.** Quali? **132.b So.** Esercitati, dunque, o fortunato ragazzo, e impara ciò che bisogna imparare prima di entrare nella vita politica; non farlo prima di avere un contravveleno perché

*Alcibiade I*

tu non abbia a subire niente di grave. **Al.** Mi sembra che tu dica bene, o Socrate; ma prova a spiegare in quale modo noi dovremmo curarci di noi stessi. **So.** Ebbene, di tanto si è proceduto in avanti – su che cosa siamo, infatti, ci siamo messi d'accordo in modo conveniente – mentre temevamo che, ingannandoci su questo, ci prendessimo cura di qualcosa d'altro ma non di noi. **Al.** Le cose son così. **132.c So.** E, in secondo, luogo, che bisogna prendersi cura dell'anima e mirare a questo. **Al.** Evidentemente. **So.** E bisogna affidare ad altri la cura dei corpi e delle ricchezze. **Al.** Certo. E allora? **So.** Dunque come potremmo conoscere in modo evidente questo? Dato che, se conosciamo questo, come è palese, conosceremo anche noi stessi. In nome degli dei, non comprendiamo allora quella giusta iscrizione di Delfi che poco fa abbiamo ricordato? **Al.** Che cosa intendi, o Socrate? **132.d So.** Sospetto che cosa significhi ed intenda consigliare a noi quell'iscrizione e te lo dirò. È probabile infatti che solo nella vista, e non altrove, ci possa essere un esempio per questo. **Al.** In che senso dici questo? **So.** Pensaci anche tu. Se l'iscrizione delfica, esortando il nostro occhio come se fosse un uomo, avesse detto «guarda te stesso», in che senso dovremmo intenderla, che cosa ci raccomanderebbe? Non forse di guardare a ciò, guardando il quale l'occhio sarebbe nella condizione di vedere se stesso? **Al.** È evidente. **So.** Abbiamo in mente quella cosa guardando alla quale noi **132.e** vediamo insieme quella cosa e noi stessi? **Al.** Chiaramente, o Socrate, noi dovremmo guardare negli specchi e in oggetti simili. **So.** Dici bene, ma non c'è dunque anche qualcosa di simile nell'occhio con il quale vediamo? **Al.** Assolutamente sì. **So.** Hai osservato certamente che l'immagine di una persona che fissa lo sguardo nell'**133.a** occhio di un'altra viene riflessa, come in uno specchio, sguardo di colui che sta davanti. Questo specchio lo chiamiamo 'bambolina', dato che è come un'immagine di colui che guarda. **Al.** Hai ragione. **So.** Un occhio che guardasse un altro occhio, e si fissasse in quella che è la sua parte migliore e con la quale guarda, in questo modo vedrebbe se stesso. **Al.** Naturalmente. **So.** Se guardasse ad un'altra delle parti dell'uomo o a qualcosa fra le cose che esistono, fatta eccezione per ciò a cui è simile, non vedrà se stesso. **133.b Al.** Chiaramente. **So.** Se dunque un occhio vuole vedere se stesso, bisogna che guardi un occhio e dell'occhio quella parte nella quale capita che ci sia la capacità prima dell'occhio; e questa è la vista? **Al.** È così. **So.** Dunque, o caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, bisogna che guardi l'anima e precisamente quel luogo dell'anima in cui è connaturata la capacità prima dell'anima, cioè la saggezza, e ogni altra cosa a cui questa parte dell'anima si trovi ad essere simile. **Al.** Mi pare di sì, o Socrate. **133.c So.** Possiamo dunque dire che c'è una parte dell'anima più divina di quella nella quale hanno sede il conoscere ed il pensare? **Al.** Non possiamo. **So.** Questa parte dell'anima dunque è simile al dio

## Traduzione

e uno, guardando ad essa e conoscendo così l'insieme del divino, dio e pensiero<sup>75</sup> tutto il divino, intelletto e pensiero, potrebbe conoscere nel modo migliore anche se stesso. **Al.** È chiaro. **So.** Ma come gli specchi sono più chiari dello specchio che è nell'occhio e più puri e più luminosi, così anche il dio è più puro e anche più luminoso della parte migliore che è nella nostra anima? **Al.** È un'evidenza, o Socrate. **So.** Guardando il dio, dunque, ci serviremo di lui come di un bellissimo specchio delle cose umane che hanno come scopo la virtù dell'anima e, in questo modo, potremmo vedere e conoscere nel modo migliore noi stessi. **Al.** Sì. **So.** Abbiamo convenuto che il conoscere se stessi è saggezza. **Al.** Certo. **So.** Allora non conoscendo noi stessi né essendo saggi potremmo conoscere le cose che ci appartengono, buone e cattive? **Al.** E come sarebbe possibile, Socrate? **133.d So.** Probabilmente, infatti, a te sembra impossibile, non conoscendo Alcibiade, conoscere le cose di Alcibiade come effettivamente di Alcibiade. **Al.** Certo che è impossibile, per Zeus. **So.** Allora, non potremmo conoscere neppure le cose nostre come effettivamente nostre, non conoscendo noi stessi? **Al.** E come potremmo conoscerle? **So.** E se non conosciamo le cose nostre come effettivamente nostre, non conosceremo neppure le cose che appartengono a quelle? **Al.** Sembra proprio di no. **So.** Dunque, non era assolutamente corretto quanto poco fa abbiamo convenuto, che ci sono alcuni che non conoscono se stessi, ma le proprie cose, altri, invece, che conoscono ciò che appartiene alle cose proprie. Appare evidente, infatti, **133.e** che sia proprio di una sola ed unica arte il vedere tutte queste cose: se stessi, le cose proprie, le cose che appartengono a queste ultime. **Al.** È probabile che sia così. **So.** Chiunque ignori le cose sue, ignorerà, secondo questo ragionamento, anche quelle degli altri. **Al.** Come no? **So.** Dunque, se ignorerà quelle degli altri, ignorerà anche quelle della città. **Al.** Necessariamente. **So.** Un uomo del genere non potrebbe diventare un politico. **Al.** No, di certo. **So.** E neppure un amministratore. **134.a Al.** Certo che no. **So.** Ed effettivamente neppure saprà ciò che fa. **Al.** No, infatti. **So.** Ma chi non sa, non commetterà errori? **Al.** Assolutamente sì. **So.** E sbagliando, non vivrà male sia in privato, sia in pubblico? **Al.** Come no? **So.** Vivendo male non sarà infelice? **Al.** Certamente. **So.** E che cosa mi dici su quelli per i quali agisce? **So.** Anche costoro vivranno infelici. **So.** Dunque non è possibile che, qualora uno non sia saggio e buono, sia felice. **134.b Al.** Effettivamente, non è possibile. **So.** Allora,

---

<sup>75</sup> La traduzione qui segue la lezione θεόν τε καὶ φρόνησις, e non la correzione di Ast, accolta da Carlini.

*Alcibiade I*

gli uomini cattivi sono infelici. **Al.** Assolutamente sì. **So.** Dunque non chi ha acquistato ricchezza si libera dell'infelicità, ma chi è cresciuto in saggezza. **Al.** È evidente. **So.** Dunque, o Alcibiade, non di mura, né di triremi, né di cantieri navali hanno bisogno le città se vogliono essere felici, né di un ragguardevole numero di cittadini, se non posseggono la virtù. **Al.** Certo che no. **So.** Se tu hai intenzione di amministrare gli affari della città in modo retto e **134.c** bene, devi far partecipi i tuoi concittadini della virtù. **Al.** Come no? **So.** Ma uno potrebbe rendere partecipi altri di ciò che non possiede? **Al.** E come? **So.** Per prima cosa tu stesso dovrai conquistare la virtù, e anche un altro che intenda personalmente non solo su sé e sulle proprie cose comandare e prendersene cura, ma anche sulla città e sugli affari della città. **Al.** Hai ragione. **So.** Allora bisogna che tu non procuri a te, né alla città, libertà assoluta e potere di fare qualunque cosa tu voglia, ma giustizia e saggezza. **Al.** Appare evidente. **134.d** **So.** Infatti, operando giustamente e saggiamente tu ed anche la città opererete in modo gradito al dio. **Al.** È naturale che sia così. **So.** E, cosa che dicevamo in precedenza, opererete guardando a ciò che è divino e luminoso. **Al.** Evidentemente. **So.** Ma effettivamente guardando alla luce divina, esaminerete e conoscerete voi stessi ed i vostri beni. **Al.** Sì. **So.** Di conseguenza opererete rettamente e bene? **Al.** Sì. **134.e** **So.** Ma effettivamente, se farete così, intendo garantirvi che sarete felici. **Al.** Tu sei un garante sicuro. **So.** Invece, se agirete ingiustamente, con l'occhio rivolto a ciò che è privo del divino e tenebroso, come è naturale, opererete in modo conforme a ciò e non conoscerete voi stessi. **Al.** Naturalmente. **So.** Di fatto, caro Alcibiade, qualora uno abbia la libertà di fare ciò che vuole, ma non abbia l'intelletto, che cosa è verosimile che gli accada, sia esso privato cittadino che città? Per esempio, quando uno che è malato, che non abbia conoscenze mediche e che abbia la libertà di fare ciò che **135.a** vuole e si comporti in modo tirannico tanto che nessuno in niente possa rimproverarlo, che cosa credi che accadrà? Non credi che, come è naturale, verrà colpito il suo corpo? **Al.** Hai ragione. **So.** E in una nave, se uno avesse la possibilità di fare ciò che vuole, ma fosse privo dell'intelletto e della capacità propria del comandante, immagini ciò che capiterebbe a lui ed a quelli che viaggiano con lui? **Al.** Certamente sì, morirebbero tutti. **So.** Dunque, analogamente, nello Stato e in tutti i governi e **135.b** poteri assoluti privi della virtù si ha come conseguenza necessaria il vivere male? **Al.** Necessariamente. **So.** Dunque bisogna, o Alcibiade carissimo al mio cuore, che tu, se volete essere felici, non procuri né per te, né per la città il potere tirannico, ma la virtù. **Al.** Hai ragione. **So.** Prima di acquistare la virtù, è meglio per un uomo e non solo per un bambino, essere comandati da una persona più valente piuttosto che comandare. **Al.** È naturale. **So.** E ciò che è meglio non è anche più bello? **Al.** Sì. **So.**



*Traduzione*

Ma ciò che è più bello non è anche ciò che è più conveniente? **135.c Al.** E come no? **So.** Non conviene allora all'uomo privo di virtù essere schiavo? Per lui è meglio. **Al.** Sì. **So.** La mancanza di virtù dunque si addice ad uno schiavo. **Al.** Appare evidente. **So.** La virtù, invece, si addice ad un uomo libero. **Al.** Sì. **So.** Dunque bisogna fuggire, o amico, dalla condizione dello schiavo? **Al.** Assolutamente sì, o Socrate. **So.** Tu ti rendi conto della condizione in cui ti trovi ora? Sei nella condizione di uomo libero o no? **Al.** Credo di rendermene conto, anche troppo. **So.** Sai dunque come venire fuori da questa tua condizione? Davanti ad un uomo così bello come tu sei non pronunciamone il nome. **135.d Al.** Io sì. **So.** Come? **Al.** Se lo vuoi tu, o Socrate. **So.** Non ti esprimi in modo corretto, o Alcibiade. **Al.** Ma in che modo dovrei esprimermi? **So.** Se è il dio a volerlo. **Al.** Lo dico certamente allora. E, inoltre, dico questo, che correremo il rischio di modificare le parti, o Socrate, io prendendo la tua, tu la mia. Da oggi in avanti non ci sarà modo, infatti, in cui io non accompagnerò te come pedagogo e tu sarai accompagnato da me. **135.e So.** O nobile ragazzo, il mio amore dunque non differirà dall'amore della cicogna, se presso di te avendo covato un amore alato, da questo sarà in cambio curata. **Al.** Ma è proprio in questi termini e da ora inizierò a prendermi cura della giustizia. **So.** Vorrei che tu arrivassi fino in fondo: ma ho paura, invece, non perché non mi fidi della tua natura, ma perché vedo la forza della città, che questa possa avere la meglio su di me e su di te.



## Note di commento

Il dialogo inizia con un intervento di Socrate che efficacemente introduce. In campo due personaggi, ciascuno impegnato in un'azione: da un lato, Alcibiade che si meraviglia (οἴμαί σε θαυμάζειν), dall'altro Socrate che, con il suo comportamento, è all'origine della meraviglia dell'ἐρώμενος. Infatti, mentre tutti gli altri amanti sono fuggiti via (τῶν ἄλλων πεπαυμένων), egli, al contrario, non si è allontanato (μόνος οὐκ ἀπαλλάττομαι), anzi si è fatto più prossimo, nonostante tutto.

Il personaggio di Alcibiade è presente in cinque dialoghi del canone: a) nel *Protagora* – la cui datazione fittizia<sup>76</sup> potrebbe coincidere con il 433/432 – avrebbe circa 19 anni e, in effetti, all'inizio dell'opera, si parla di lui come del bel giovinetto cui Socrate dà la caccia ed a cui non è ancora del tutto fiorita la barba; b) nell'*Alcibiade I* – la cui datazione interna è da fissare al 433/432 circa – è un ragazzo<sup>77</sup>, non ha compiuto i venti anni (123.d6-7). In 104.e si parla di lui come di

---

<sup>76</sup> Altri indizi interni spingono a pensare al 420 a.C. (sul problema vd. Manuwald 1999, 79ss.).

<sup>77</sup> Il dialogo fornisce anche altri indizi che confermano la giovane età di Alcibiade: innanzitutto, in 105.b e 106.c, Socrate dice che Alcibiade, entro breve tempo, si presenterà all'assemblea degli Ateniesi per fornire dei consigli. Si evince da Aristot. *Ath.* 42, 5 che un cittadino non poteva esercitare tale diritto se non dopo aver compiuto i venti anni: Alcibiade quindi stava per compierli, ma non li aveva ancora; secondariamente, in 110.a, Socrate richiama alla memoria un tempo precedente di quattro anni e dice che, prima di allora, Alcibiade era un παῖς, e un Ateniese era definibile παῖς fin quando era sotto i quindici anni.

Aggiungiamo, inoltre, che Alcibiade, nel 432/1, fu a Potidea con Socrate (vd. anche *Symp.* 219.e, 220.d-e) e, per partecipare ad un'operazione fuori dall'Attica (cf. Aristot. *Ath.* 42, 3-5), doveva aver già compiuto i venti anni. Non da molto però: Plut. *Alc.* 7, 3 ci dice, infatti, che, quando partecipò alla spedizione contro Potidea, era ancora un μειράκιον, e con questo termine si intendeva un ragazzo di un'età compresa fra i 14 ed i 21 anni (vd. la classificazione di Ippocrate in Philo *Opif.* 105 e Plat. *Resp.* 497.e-498.a in cui il μειράκιον è di una classe d'età successiva a quella del παῖς). In 105.e poi si dice che il dio, fino a quel primo effettivo incontro, aveva impedito a Socrate di avvicinarsi ad Alcibiade νεωτέρῳ ... ὄντι: tale definizione spinge a ritenere che, al momento del dialogo, Alcibiade fosse sempre giovane, anche se un poco meno di prima.

## Alcibiade I

un ἀνὴρ, anche se, più esattamente, lo definiremmo un μειράκιον, come del resto fa, nella sua ipotetica allocuzione, la regina Amestride in 123.e; c) l'*Alcibiade II*, quasi certamente spurio, offre delle difficoltà anche per la datazione interna<sup>78</sup>: ma, anche in questo caso, il discepolo di Socrate doveva essere estremamente giovane; d) il *Simposio*, immaginato come una riunione per festeggiare la vittoria di Agatone negli agoni teatrali del 416, vede, invece, un Alcibiade già maturo, sui trentacinque anni; e) ai dialoghi citati va aggiunto il *Gorgia*, nel quale però il nostro non è uno dei personaggi. Viene semplicemente ricordato da Socrate quando il filosofo, riflettendo sull'idea della saggezza quale oggetto di passione (così, oltre che nel *Simposio*, anche in *Phaed.* 66.e οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως) dice che due sono gli amori della sua vita: il figlio di Clinia appunto, e la filosofia (*Gorg.* 481.d ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἐκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας).

**103.a ὦ παῖ Κλεινίου:** frequente, nella prima frase di un dialogo platonico, in particolare in quelli di forma drammatica, la presenza di un vocativo<sup>79</sup>: vd., e.g., *Lach.* 178.a (i personaggi che si alternano, nel lungo passo che va da 178.a a 184e, all'inizio dei loro interventi impiegano sempre, con due sole eccezioni, il vocativo). Nel nostro caso il vocativo, significativamente, è associato al patronimico, che di solito Socrate usa quando si rivolge ad interlocutori più giovani<sup>80</sup>. Esiste un solo

---

Rileviamo, infine, che, nel testo, si fa cenno a Pericle, evidentemente vivo (104.b, 118.c-d-e) e ciò pone come indubbio *terminus ante quem* il 429.

<sup>78</sup> Con palese anacronismo Socrate, per esempio, parla ad Alcibiade della morte violenta di Perdicca come di fatto già avvenuto, e sappiamo che Perdicca morì nel 399, quattro anni dopo la morte dello stesso Alcibiade. Non pare inutile ribadire che il problema di una cronologia interna coerente è un problema nostro, più che di Platone, come si evidenzia, per esempio, nel *Menesseno*, ove Socrate richiama episodi addirittura successivi alla sua morte. Ciò vale sia per le conversazioni socratiche, sia, in genere, per i dialoghi letterari precedenti o dello stesso periodo di Platone. Vd. Robb 1997, 33: «No one in Greek antiquity understood these conversations and fortuitous meetings between famous historical figure to be 'history' in our sense of the word. In the epical manner, the 'past' was always at the service of the most pressing concerns of the present».

<sup>79</sup> È noto che i nomi dei personaggi mancano nei manoscritti. Nota Carlini 2005, 2s.: «In un'età in cui nei manoscritti non c'erano indicazioni sui personaggi, un modo semplice per far capire chi parla e con chi è il vocativo iniziale. Diversa la situazione per i dialoghi narrati dove si ha modo di far intendere la situazione».

<sup>80</sup> Nell'opera platonica è impiegato, con due sole eccezioni, da Socrate o dallo Straniero ateniese (vd. Dickey 1996, 264).

esempio, ὃ παῖ Σωφρονίσκου (*Lach.* 180d), in cui è un altro a rivolgersi a Socrate menzionando Sofronisco: lo fa per sottolineare non solo il rapporto di amicizia con il padre di lui, ma anche la distanza generazionale con chi, dal punto di vista di uno che l'ha visto crescere, è sempre rimasto un ragazzo. Risulta quindi indiretta conferma del rapporto di dipendenza / discepolanza che un richiamo al padre stabilisce.

**θαυμάζειν:** il verbo, ricorrente nell'opera platonica, indica la condizione di meraviglia che consente il sorgere della domanda. Il provare meraviglia è tratto distintivo della φύσις del filosofo, come si evince da *Theaet.* 155.d, ove, tra l'altro, Platone ribadisce che la meraviglia è principio della filosofia sia esplicitamente (οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη), sia, in modo implicito, ricordando la genealogia mitica di Iride<sup>81</sup> quale immagine simbolica della filosofia<sup>82</sup>. Anche Aristot. *Metaph.* I 2, 982b sottolinea la stretta dipendenza fra filosofia e l'atto dello stupirsi, tanto da osservare che la meraviglia è all'origine della filosofia.

In margine al passo dell'*Alcibiade* rilevavano tale connotazione di θαυμάζειν sia Procl. *in Alc.* I 42, 5ss., sia Olymp.<sup>83</sup> *in Alc.* 24, 21ss. Anche Ascl. *in Metaph.* XVIII 31 osserva: ὁ δὲ ἀπορῶν καὶ θαυμάζων ὡς ἀγνοῶν θαυμάζει. διὸ καὶ ὁ Πλάτων περὶ τοῦ Ἀλκιβιάδου φησὶν «οἶμαί σε θαυμάζειν».

**ἐραστής:** il vocabolo indica colui che ama. Si tratta dell'amore di un adulto nei confronti di un un παῖς, l'ἐρώμενος. Su questo tipo di rapporto omosessuale si vedano Dover 1985, Buffière 1980.

---

<sup>81</sup> Figlia di Taumante, il cui nome Θαύμας viene ricollegato al semantema θαυ: su tale apparentamento vd., e.g., anche [Plut.], *Plac. phil.* 894b; Elias *in Porph.* XL 19, 2. È significativo osservare che, per un Greco, il termine θαῦμα ha un valore esteso, indicando ciò che sorprende anche perché strano, orrendo, non prevedibile.

<sup>82</sup> Su questo vd. Bonadeo 2004, 7s.

<sup>83</sup> Egli, infatti, afferma: πρόσφορος ἡ λέξις τῷ σκοπῷ, φιλοσοφίας γὰρ ἀρχὴ τὸ θαῦμα. θαυμάσαντες γὰρ τὸ ὅτι ἐπὶ τὸ διότι ἐρχόμεθα τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ φιλοσοφεῖν, τὸ τὰς αἰτίας τῶν ὄντων ἀποδιδόναι, καὶ εἶγε ἐστὶ φιλοσοφία γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστί. καὶ ἄλλως δέ· φιλοσοφία γὰρ ἡ Ἴρις ὡς περὶ τῶν ὄντων ἐροῦσα, ταύτην δὲ Θαύμαντος θυγατέρα μυθεύουσιν οἱ ποιηταί. καὶ αὕτη δὲ ἡ Ἴρις ἐν τῷ ἀέρι φαινόμενη θαυμαστή ἐστίν, πῶς ἐν ὕλῃ τοιαύτη μαθηματικὸν σχῆμα, τὸν κύκλον, ἀποτελεῖ. λέγεται δὲ τι σχῆμα καὶ παρὰ τοῖς γραμμικοῖς καὶ γεωμέτραις θαῦμα.

## Alcibiade I

Qui Socrate è il vero ἐραστής, cioè è l'ἐραστής in senso filosofico e il suo ἔρως si colloca – vedremo in *Alc. I* 131.e-132.a – al terzo grado della scala d'amore: l'amore per la bellezza delle anime<sup>84</sup> che conduce alla contemplazione del Bello/Bene. Socrate che – come è noto – si ritiene ignorante in tutto, si dice esperto solo nelle cose d'amore, per esempio, in *Lys.* 204.c<sup>85</sup>, *Symp.* 177.d, 193.e e, in *Phaedr.* 257.a, afferma di aver avuto in dono l'arte di amare<sup>86</sup>, e precisamente l'arte di amare secondo la filosofia (*Phaedr.* 249.a 2)<sup>87</sup>. Sul tipo di amore che legava Socrate ed Alcibiade, vd. anche Plut. *Alc.* 4, 1-4 e 6, 1, 2, 5.

**τι δαιμόνιον ἐναντίωμα:** il segno demonico, fino a quel momento, aveva impedito a Socrate di parlare al suo ἐρώμενος. Mentre Senofonte vede nel segno demonico socratico – esplicitamente connesso<sup>88</sup> con la μαντική – anche un elemento che ha funzione critica positiva<sup>89</sup>, nelle opere indiscutibilmente platoniche, invece, tale segno demonico, un segno o una voce, viene presentato sempre come elemento impediante (peraltro, lo stesso termine ἐναντίωμα lo evidenzia e la sua spiegazione etimologica, in 103.b, lo sottolinea). In *Ap.* 31.d, è chiaramente detto

---

<sup>84</sup> Cf. il racconto della sacerdotessa Diotima in *Symp.* 210b.

<sup>85</sup> Nel passo si dichiara inetto in tutto il resto, ma in grado di riconoscere i due protagonisti del rapporto erotico: εἰμί δ' ἐγὼ τὰ μὲν ἄλλα φαῦλος καὶ ἄχρηστος, τοῦτο δέ μοί πως ἐκ θεοῦ δέδοται, ταχὺ οἶφ' εἶναι γινῶναι ἐρῶντά τε καὶ ἐρώμενον.

<sup>86</sup> Chiede ad Eros benevolenza e di non togliergli tale arte: εὐμενῆς καὶ ἕλεως τὴν ἐρωτικὴν μοι τέχνην ἦν ἔδωκας μήτε ἀφέλη μήτε πηρώσης δι' ὀργήν (*Phaedr.* 257.a, 7-8).

<sup>87</sup> All'interno del grande discorso di Socrate sull'Amore si colloca la parte relativa ai destini escatologici delle anime dopo la caduta. Sorte privilegiata rispetto alle altre avranno quelle di quanti hanno amato secondo la filosofia: πλὴν ἢ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδευσθήσαντος μετὰ φιλοσοφίας (*Phaedr.* 249.a 1-2).

<sup>88</sup> Cf. *Mem.* I 1, 9.

<sup>89</sup> Vd. *Mem.* I 1, 2 διετεθρόλυτο γὰρ ὡς φαίη Σωκράτης τὸ δαιμόνιον ἑαυτῷ σημαίνειν e I 1, 4 τὸ δαιμόνιον γὰρ ἔφη σημαίνειν. Tra l'altro la sua influenza investe anche coloro che sono vicini a Socrate, cf. *Mem.* I 1, 4. In generale, la raffigurazione senofontea, che ha fini evidentemente apologetici, mira a presentare il demone socratico come uno dei demoni della tradizione; sottolinea Joyal 2000, 68: «Xenophon interprets all aspects of Socrate's sign [...] as typical features of Greek religious experience» e 71: «Xenophon's discussion on this topic [*sc.* τὸ δαιμόνιον] are everywhere conditioned by a desire – consonant with his apologetic motives – to integrate Socrate's sign into a conventional system of belief, and he accomplishes this for the most part by setting the sign comfortably alongside accepted forms of prophecy».

che il segno demonico dissuade e mai incita a fare alcunché<sup>90</sup>: ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἔστιν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἢ ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τοῦτο ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὲ οὔποτε. È sempre il segno demonico ad impedire a Socrate, seduto in palestra, di alzarsi per andarsene in *Euthd.* 272.e e, in *Phaedr.* 242.b-c, non gli permette di attraversare il fiume<sup>91</sup>. Diversamente, nel *Teage* – che anche per questo motivo, viene considerato un dialogo non autentico – il demone socratico ha anche funzioni divinatorie, taumaturgiche; la sua raffigurazione è stata analizzata compiutamente da Joyal 2000, che rileva che l'autore del dialogo ha trasformato il segno in un *daimon*, «i.e., an element in traditional patterns of Greek religious belief» (pp. 99s.). Joyal nota – tra l'altro – profonde analogie con la raffigurazione del segno demonico dell'*Alc. I* (in particolare, quanto all'identificazione τὸ δαιμόνιον / ἔρωσ<sup>92</sup>), tanto da ritenere, per questo motivo, i due dialoghi frutto di un medesimo clima culturale creatosi in un tempo non troppo successivo alla morte di Socrate<sup>93</sup>.

Sul carattere dell'entità demonica socratica, ben lontano da quello degli altri dèi ateniesi, e, in generale, sul principio di scardinante novità introdotto da Socrate nella concezione religiosa dei suoi tempi, vd. anche l'illuminante Vlastos 1998 e Burnyeat 2002.

---

<sup>90</sup> Tale divieto si rivela, nel tempo, quanto mai favorevole, come dimostra quello di non occuparsi di affari politici (su cui cf. anche *Resp.* 496.c), il più significativo nell'esperienza umana di Socrate ed il cui vantaggio è ricordato sempre in *Ap.* 31.d.

<sup>91</sup> In quest'ultimo passo viene chiarita ulteriormente la funzione di tale segno: ἀεὶ δέ με ἐπίσχει ὃ ἂν μέλλω πράττειν.

<sup>92</sup> In tale sottolineatura – dice Joyal stesso – non c'è nulla di originale, avendo già, ben prima dello studioso moderno, notato il legame Procl. in *Alc.* 60ss. Vd. in particolare, 63s. καὶ μὴν καὶ ἡ μνήμη τοῦ δαιμονίου συνάδει τῆ τοῦ ἔρωτος οὐσία τε καὶ δυνάμει· καὶ γὰρ ὁ αὐτός ἐστιν ἐρωτικός τε καὶ δαιμόνιος ἀνήρ. ὅ τε γὰρ ἐρωτικός, ἐὰν ἔνθεος ᾖ, προσεχῶς μὲν ἀπολαύει τοῦ δαίμονος, διὰ δὲ τούτου συνάπτεται τοῖς θεοῖς καὶ αὐτὴν τὴν ἐπίπνοιαν διὰ μέσου δέχεται τοῦ δαίμονος (τὰ γὰρ ἀπὸ θεῶν ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἦκει διὰ μέσων τῶν δαιμόνων, ὡς ὁ τῆς Διοτίμας λόγος)· καὶ αὖ ὁ δαιμόνιος ἐρωτικός τίς ἐστιν.

<sup>93</sup> Cf. Joyal o.c. 99 e 102 «both dialogues demonstrate a close similarity of approach towards τὸ δαιμόνιον and may therefore be regarded as products of a similar philosophical atmosphere», «it is apparent that Socrate's divine sign was assimilated at a very early stage into systematic ways of thinking about δαίμονες; there is certainly no need to assume that the Middle Platonists were initially responsible for this assimilation, while there is evidence to suggest that it happened among Plato's immediate successors».

Qui vale la pena sottolineare come la credenza nel demone non annulli in Socrate la ragione critica, strumento privilegiato che gli permette di allontanarsi dalla fede avita. Infatti, come rileva Vlastos, la ragione non può confliggere con l'impegno ad obbedire a comandi impartitigli dal suo dio soprannaturale, perché «solo mediante l'uso della sua ragione critica Socrate può determinare il significato di tutti questi segni».

**καὶ ὕστερον πεύση:** καί non ha funzione connettiva, ma sottolinea l'elemento che segue (GP 319).

**103.b σχεδὸν οὖν:** la particella οὖν ha funzione di 'ripresa' del tema principale di riflessione (GP 428).

**φρονήματι:** nota Aristot. *EN* 1123b 6s. che, come la bellezza può esistere solo in un corpo grande, così la grandezza d'animo può esistere solo in un animo grande: ἐν μεγέθει γὰρ ἢ μεγαλοψυχία, ὥσπερ καὶ τὸ κάλλος ἐν μεγάλῳ σώματι. E un'acuta consapevolezza del proprio valore, unitamente a caratteristiche 'esterne', quali ricchezza, nobiltà di nascita, forza fisica, sono i tratti caratterizzanti l'individuo eccellente. Su questo vd. Gribble 1999, 13s.: «This great nature, predestined to undertake great action for the benefit or detriment of his city, becomes something of a topos in moral writing [...]. The inherent greatness of such a *phusis* is reflected in certain external qualities: beauty, wealth, physical strenght, good birth (*Rep.* 494c5-7). Thus Alcibiades (who has often been associated with Plato's philosophical *phusis*) is presented by Socrates (in the Platonic first *Alcibiades*, 103-04) with a list of his superlative natural gifts. [...] A second key quality of the great individual is a massive sense of personal worth, an aggressive pride, or *phronema*, observable above all in the heroes of epic and tragedy. 'You can cringe and fawn, those are not my ways', Antigone tells Ismene. [...] In the first *Alcibiades*, the *phronema* of the young Alcibiades is founded on an acute awareness of his inherited advantages (103-04)».

L'orgoglio di Alcibiade, nello specifico, infatti si fonda: a) sulla consapevolezza della sua bellezza<sup>94</sup>. La bellezza di Alcibiade è particolarmente sottolineata dalla

---

<sup>94</sup> È noto che la bellezza – sostiene Isocr. *Hel.* 56-7 – è l'unica realtà che i Greci ritengono necessario e bello servire, senza paura di essere considerati degli adulatori: τοῖς δὲ καλοῖς εὐθὺς ἰδόντες εὖνοι γιγνόμεθα, καὶ μόνους αὐτοὺς ὥσπερ τοὺς θεοὺς οὐκ ἀπαγορευόμεν θεραπεύοντες, ἀλλ' ἥδιον δουλεύομεν τοῖς τοιοῦτοις ἢ τῶν ἄλλων ἄρχομεν, πλείω χάριν ἔχοντες τοῖς πολλὰ προστάττουσιν ἢ τοῖς μηδὲν ἐπαγγέλλουσιν. καὶ τοὺς μὲν ὑπ' ἄλλη τινὶ δυνάμει



tradizione<sup>95</sup>: cf. Plut. *Alc.* IV 4 περὶ μὲν οὖν τοῦ κάλλους [τοῦ σώματος] οὐδὲν ἴσως δεῖ λέγειν, πλὴν ὅτι καὶ παῖδα καὶ μειράκιον καὶ ἄνδρα πάση συνανθῆσαν [τῆ] ἡλικία καὶ ὥρα τοῦ σώματος ἐράσμιον καὶ ἡδὺν παρέσχευ, Ath. XII 47, 534d κάλλιστος δὲ ὦν τὴν μορφὴν. L'altezza<sup>96</sup>, non meno della bellezza, era considerata elemento importante di attrazione fisica (Plat. *Charm.* 154.c ἐκεῖνος ἐμοὶ θαυμαστὸς ἐφάνη τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος) ed Alcibiade possedeva entrambe, come evidenza il nesso κάλλιστός τε καὶ μέγιστος (104a), che ripropone, al superlativo, il nesso omerico καλός τε καὶ μέγας<sup>97</sup>; b) sulla nobiltà dei suoi natali: da Plut. *Alc.* I 1ss. sappiamo che il padre, Clinia, della famiglia degli Eupatridi, era discendente del figlio di Aiace, Eurisace, mentre la madre di Alcibiade, Dinomache, apparteneva alla famiglia degli Alcmeonidi ed era figlia di Megacle e nipote di Clistene; c) sullo stretto legame con Pericle: dopo la morte di Clinia in combattimento lo statista ateniese era divenuto tutore dei suoi due figli.

**104.a οὐδενὸς φῆς ἀνθρώπων ἐνδεῆς εἶναι εἰς οὐδέν:** senza la consapevolezza di un proprio bisogno il cambiamento risulta impossibile nei fatti. Il desiderio e l'amore presuppongono la percezione, da parte del soggetto del bisogno di ciò che non si possiede: vd. *Symp.* 200.e: καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὁ μὴ ἔχει καὶ ὁ

---

γιγνομένους λοιδοροῦμεν καὶ κόλακας ἀποκαλοῦμεν, τοὺς δὲ τῷ κάλλει λατρεύοντας φιλοκάλους καὶ φιλοπόνους εἶναι νομίζομεν.

<sup>95</sup> Anche gli scultori prendono a modello il bell'Alcibiade, come ci testimoniano Plin. *NH* XXXVI 28 (nella curia di Ottavia una statua di Cupido era stata probabilmente scolpita secondo le sue fattezze), Clem. Al. *Protr.* IV 53, 6 (ricorda le Erme ad Atene che οἱ λιθοξόοι ... πρὸς Ἀλκιβιάδην ἀπείκαζον).

<sup>96</sup> L'alta statura è importante elemento di bellezza sia per le donne, sia per gli uomini, sempre comunque tenendo conto delle proporzioni. A tal proposito, si confronti Verdenius 1949, 294ss.

<sup>97</sup> Esso è presente, e.g., in Φ 108-110 οὐχ ὀράας οἶος καὶ ἐγὼ καλός τε μέγας τε; πατρὸς δ' εἴμ' ἀγαθοῖο, θεὰ δέ με γείνατο μήτηρ· ἀλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή: Achille, presso il fiume Scamandro, risponde così a Licaone, figlio di Priamo, che lo supplica e lo implora di risparmiargli la vita. La consapevolezza della bellezza si unisce – nel passo omerico come nell'*Alcibiade* – all'orgoglio per gli avi famosi, ma nell'eroe greco tutto è oscurato da una più profonda coscienza della propria effimera condizione.

μη ἔστιν αὐτὸς καὶ οὐ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ' ἅττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν;

Il fatto che la connessione, nel contesto, sia considerata ovvia spiega l'assenza di particelle che assolvano a tale funzione connettiva (cf. *GP XLIII*).

**ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι**: espunto da Cobet 1874, 373s., anche in questo caso animato dal sacro fuoco dell'eliminazione di ciò che riteneva superfluo<sup>98</sup>.

**καὶ τοῦτο ... οὐ ψεύδη**: come l'alterigia dell'ἐρώμενος, altro elemento peculiare della letteratura del corteggiamento è l'assunto che la bellezza dell'amato sia qualcosa di assolutamente evidente a tutti, che nessuno può quindi ragionevolmente misconoscere. Vd. [Dem.] *Er.* 61, 10 ὅπερ προῶτον ἰδοῦσιν ἅπασιν ἔστιν γνῶναί σου, τὸ κάλλος.

**104.c τε ... τε**: la ripetizione dell'enclitica viene sentito come elemento proprio di stile colloquiale.

**ἦντιν' ἔχων ἐλπίδα**: anche quello della speranza, dell'attesa è un tema ben attestato nella letteratura del corteggiamento ed è con questa valenza che il termine ἐλπίς viene usato in questo passo. Topico che un amante dichiara ciò che si attende dalla relazione con l'amato: vd. Dem. [Er.] 61 8,2 τὰς μὲν οὖν ἐλπίδας ἔχων τοιαύτας ἐγχειρῶ τῷ λόγῳ. Da rilevare che termini legati alla famiglia semantica di ἐλπίς in 103.a-105.e ricorrono otto volte. Si comprenderà solo successivamente il contenuto effettivo della speranza di Alcibiade e di quella di Socrate messe a confronto: il primo di fatto spera di ottenere la δύναμις in ambito politico, il filosofo, invece, di esercitare una δύναμις su Alcibiade.

**ὃ Σόκρατες**: nel suo suo corposo studio sulle formule greche di allocuzione Dickey 1996, 46 rileva come il rivolgersi ad un altro menzionandone il nome sia il sistema di gran lunga più adottato. In Platone la percentuale di impiego del solo nome in formule rivolte a singoli individui è del 74% (vd. la tavola 2 in Dickey *l.c.*).

**104.d προᾶγμα**: con il valore di 'attività, modo di agire, condotta' viene normalmente accompagnato da aggettivo possessivo o genitivo possessivo: cf. *Ap.*

---

<sup>98</sup> Altri interventi nella medesima direzione analogamente motivati, in 113.c οὐδ' ἐγὼ εἶμι ὁ ταῦτα λέγων, ἀλλὰ σύ (vd. Cobet 1862, 445), 113.e ἀποδείξεις τε ἐτέρως (vd. Cobet 1874, 377).

20.c, *Crit.* 53.d. Nel passo in questione pensiamo possa esserci anche un doppio senso erotico. Il termine non è inattestato con questa accezione, come testimonia la commedia (su cui vd. Henderson 1991<sup>2</sup>, 116). In Aeschin. I 132 indica ‘relazione erotica’ e, significativamente per noi, quella fra gli omosessuali Armodio e Aristogitone.

Nell’*Alcibiade* l’ἐρώμενος si chiederebbe meravigliato che razza di rapporto fosse quello fra lui e lo strano ἐραστής che ostinatamente continuava ad importunarlo (ἐνοχλέω).

**πάνυ μὲν οὖν:** qui οὖν si trova con l’avverbio intensivo πάνυ (da πᾶς) e tale associazione è ben attestata in Platone, particolarmente nelle risposte<sup>99</sup> anche ellittiche (*GP* 477). Tale considerazione, oltre all’apprezzamento di una più stringente logica del testo, spinge, nella riga precedente, a preferire all’interpunzione dei codici (punto fermo dopo λέγω) quella adottata da Proclo ed Olimpiodoro, che hanno l’interrogativo.

**104.e τοι εἴη ἄν:** τοι in proposizioni potenziali con ἄν, di impiego non molto comune in prosa (*GP* 544)

**105.a ὥς γε δὴ ἐμαυτὸν πείθω:** la parentetica si trova talora, quasi a mitigare, in contesti in cui sono presenti affermazioni ‘forti’ (vd. *Phaed.* 92.e, Thuc. VI 33). Anche le particelle γε e δὴ hanno valore limitativo-enfatico (*GP* 245).

**προσέχων γέ σοι τὸν νοῦν:** troviamo l’espressione in contesto erotico in *Symp.* 191.e (οὐ πάνυ αὐται τοῖς ἀνδράσι τὸν νοῦν προσέχουσιν) e, più specificatamente, ad indicare il genere di attenzione rivolta dall’ἐραστής all’ἐρώμενος in *Lys.* 205.b; γε sottolinea προσέχων τὸν νοῦν.

**εἴ τίς σοι εἴποι θεῶν:** non è insolito, a partire dal noto Hom. I 410-416, che sia un dio a porre l’alternativa fra differenti scelte di vita. Cf., tra gli altri, Men. *Th.* fr. 1 S. Interessante un passo in cui Alcibiade e Crizia vengono sollecitati dal dio ad una risposta sul tipo di esistenza che vorrebbero condurre. Riguardo ai due, i peggiori fra i discepoli di Socrate, introdotti come coloro che πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν

---

<sup>99</sup> Vd., nel nostro dialogo, 115.b e 130.e.

## Alcibiade I

ἐποησάτην (*Mem.* I 2, 12), Senofonte dice: ἐγὼ μὲν γὰρ ἠγοῦμαι, θεοῦ διδόντος αὐτοῖν ἢ ζῆν ὅλον τὸν βίον ὡσπερ ζῶντα Σωκράτην ἐώρων ἢ τεθνάναι, ἐλέσθαι ἂν μᾶλλον αὐτὸ τεθνάναι (I 2, 16).

**ἢ αὐτίκα τεθνάναι:** l'impiego del perfetto serve ad indicare lo stato che consegue alla morte come momento della separazione dell'anima dal corpo. Caratterizza quindi una condizione, come ben si evince da *Ap.* 41.a ἐγὼ μὲν γὰρ πολλάκις ἐθέλω τεθνάναι εἰ ταῦτ' ἔστιν ἀληθῆ, ove il contenuto del τεθνάναι coincide con θαυμαστὴ ἢ διατριβή. L'associazione con l'avverbio αὐτίκα rimanda a Hom. Σ 98, passo che, tra l'altro, Platone ricorda e liberamente cita in *Ap.* 28.c-d.

**ἐπὶ τίνι ... φράσω:** è un artificio retorico quello che presenta in successione una domanda e l'assicurazione che detta domanda troverà risposta (Socrate stesso lo impiega, in chiave ironica, in *Gorg.* 487.c). Ciò depone a favore di un punto di domanda dopo ζῆς.

**105.b παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις:** παρόρχομαι è termine tecnico per un oratore che si presenti all'assemblea con l'intenzione di parlare (vd. LSJ<sup>9</sup> 1337); οὖν si trova talora nell'apodosi di periodo ipotetico (*GP* 428).

**ἄξιός εἰ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς:** per il confronto con il potere di Pericle vd. Plut. *Alc.* 6, 4s.: ὡς ὅταν πρῶτον ἄρξῃται τὰ δημόσια πράττειν, οὐ μόνον ἀμαυρώσοντα τοὺς ἄλλους στρατηγούς καὶ δημαγωγούς εὐθύς, ἀλλὰ καὶ τὴν Περικλέους δύναμιν ἐν τοῖς Ἑλλησι καὶ δόξαν ὑπερβαλούμενον.

**μέγιστον δυνήσεσθαι:** per il μέγα δύνασθαι, detenuto dai retori secondo la prospettiva di Polo e bersaglio polemico di Socrate, vd. *Gorg.* 466.b-471.d, che si rivela interessante anche per una più compiuta comprensione del nostro passo, ove Alcibiade, quanto al potere, sembra mettersi in competizione, seguendone comunque la traccia, con il suo tutore Pericle (di questi, in 104.b, si era detto δύναται πράττειν ὅτι ἂν βούληται). Il problema del vero potere e del fare ciò che si vuole/ciò che sembra opportuno è, in Platone, quanto mai complesso: si può sinteticamente dire che fare ciò che sembra opportuno non necessariamente coincide con l'avere un grande potere. In un'identificazione stretta fra conoscenza e volontà, infatti, ha un potere reale e fa veramente quello che vuole non chi fa ciò che a lui sembra la cosa migliore, bensì solo chi sa che cosa è il bene, chi conosce lo scopo delle singole azioni che compie. Non possiede quindi un potere vero chi opera senza

conoscere il bene, senza una comprensione razionale del fine (retori e tiranni, negli esempi del *Gorgia*). Che il grande potere cui aspira il giovane Alcibiade abbia, nonostante l'auspicata estensione del dominio, un orizzonte molto limitato e ristretto sarà subito evidente dal dialogo con Socrate.

**105.c Κύρου καὶ Ξέρξου:** Ciro II, nipote di Astiage. Divenuto re della Persia nel 559, sottomette la Lidia governata da Creso, le πόλεις greche della costa asiatica, Babilonia e Assiria. Muore nel 529 durante la campagna contro i Massageti. Idealizzato nella *Ciropedia* di Senofonte, è il re saggio dei *Persiani* di Eschilo, liberatore e benefattore di popoli in Aristot. *Pol.* 1310b. Anche la tradizione giudaica presenta Ciro-Koresh come il difensore della libertà religiosa: fu lui a far tornare centomila Ebrei dall'esilio di Babilonia. Serse, figlio di Dario I, regnò, invece, dal 486 al 465: protagonista della seconda spedizione persiana contro la Grecia, assistette a Salamina alla distruzione della sua flotta da parte della flotta ateniese. Entrambi rappresentano un modello antitetico a quello democratico ateniese.

**τί δὴ οὖν:** la combinazione δὴ οὖν ben attestata in Erodoto e Platone, si trova raramente altrove. Nell'attico è presente di solito in domande (*GP* 468).

**105.d ὃν ἔφησθα ἐρεῖν, διὸ ἐμοῦ οὐκ ἀπαλλάττη;** <sup>100</sup> Burnet aveva espunto dalla sua edizione, ritenendolo banalmente un inserto epesegetico di τὸν λόγον finito nel testo. Pare, invece, ripresa non inutile dell'assunto di partenza. Oltretutto è prassi in Platone esplicitare chiarendo, riprendere e ripetere sia singole espressioni (vd. δοκεῖς 105.a), sia concetti<sup>101</sup>. Del resto, ciò non appare per nulla singolare in un genere letterario che riproduce caratteristiche del parlato: colloquialismi come le ripetizioni di termini sono attestati, in particolare, nei dialoghi del primo periodo.

---

<sup>100</sup> Cobet 1874, 375 legge ὃς ἔφησθα, legando il pronome relativo al precedente σοι: «tibi, qui te dicturum aiebas, quamobrem a me non discederem». Non ritengo giustificate preoccupazioni dettate, come qui, dal voler creare un effetto di maggior legato: il periodare platonico è notoriamente e volutamente costruito in modo sciolto.

<sup>101</sup> Vd. ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι di 104.a che Cobet 1874, 373s. eliminava, secondo il suo discutibile approccio (vd. anche p. 104 e n. 98) in quanto – a suo avviso – fastidiosa ed inutile inserzione.

**ὃ φίλε παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης:** Olymp. in Alc. 57, 14s. spiega questo singolare indirizzo di saluto, in cui, del tutto insolitamente, accanto al patronimico compare il nome della madre, con la volontà di sottolineare, da parte di Socrate, il potere che lui stesso è in grado di assicurare ad Alcibiade e che non potrà mai derivargli, invece, dai suoi avi, per quanto nobili e illustri (οὔτε οἱ πρὸς μητρὸς συγγενεῖς οὔτε οἱ πρὸς πατρὸς δύνανται περιποιησαί σοι δύναμιν ἢνπερ ἐγὼ δύναιμι). Ripropone la successione patro-matronimica Erodioco Crateteo in versi che attribuisce ad Aspasia (SH 495, 1-10) ed in cui la famosa seconda moglie di Pericle, rivolgendosi a Socrate, afferma che non le è sfuggito l'amore di lui per il figlio di Dinomache e Clinia. Anche in Ael. VH II 1 sono menzionati padre e madre di Alcibiade. Con riferimento all'aggettivo φίλος notiamo – con Dickey 1996, 56: «In Plato, and to a lesser extent in other authors, patronymics may be combined in address with adjectives such as φίλε 'dear' or with proper names».

**ἐνδείξασθαι ὅτι αὐτῇ παντὸς ἄξιος εἶ, ἐνδειξάμενος δὲ [ὅτι] οὐδὲν ὅτι οὐ παραυτίκα δυνήσεσθαι:** dopo τῇ πόλει troviamo questa sezione<sup>102</sup> in **T** e **W**, omessa invece da **B**. Già Buttman riteneva il passo un *ineptum supplementum* che sortirebbe il solo effetto di appesantire il periodo; per l'omissione di **B** – osserva, tra l'altro, il filologo tedesco – non si può nemmeno invocare l'omissione meccanica, difficile, anche considerata l'assenza di omoteleuto. Carlini 1962-63 concorda con Buttman e rigetta l'osservazione di chi, come Burnet, è convinto che il testo di Proclo confermi la lezione di **T** e **W**. Non si considera, infatti, che i lemmi del *Commento all'Alcibiade* sono stati ricavati<sup>103</sup> dal codice medievale **W**, e per sapere quale testo avesse effettivamente davanti Proclo bisogna rifarsi unicamente al commento vero e proprio: nel nostro caso, tra l'altro, troviamo una parafrasi del testo in questione che avvalorerebbe l'omissione<sup>104</sup>.

**μετὰ τοῦ θεοῦ:** «con l'aiuto del dio». Altrove sono presenti richiami al dio<sup>105</sup>: in 105d, ad esempio, Socrate lo nomina ricordando che, fino al quel momento, gli

---

<sup>102</sup> Potremmo tradurre il passo: «Come, infatti, tu nutri speranze di mostrare, nella città, che sei meritevole di ogni sua considerazione e, mostrato questo, di poter fare subito qualunque cosa, allo stesso modo anche io mi aspetto».

<sup>103</sup> Su questo vd. Carlini 1961, 179ss. e Segonds 1985, I, CXXV-CXXVIII.

<sup>104</sup> Vd. Carlini 1962-1963, 178

<sup>105</sup> La letteratura sull'argomento (vd. Capuccino 2005, 113, n. 44), basandosi sul dio delfico dell'*Apologia*, tende a vedere Apollo nel dio di cui Socrate parla, ma neanche in quell'opera c'è un'esplicita identificazione.

aveva impedito di parlare ad Alcibiade, mentre, verso la fine del dialogo (135.d), abbiamo l'espressione ἐὼν θεὸς ἐθέλη (su cui vd. p. 184). Riferirsi all'aiuto del dio non è insolito per l'uomo greco: anzi, come si evince già da Omero<sup>106</sup>, è la condizione indispensabile e di per sé determinante per il raggiungimento di un risultato positivo. Ciò che, in Platone, il contesto sembra sottolineare ed evidenziare è, invece, il fatto che l'intervento del dio non esclude, anzi richiede, ai fini del successo, tutto l'impegno dell'uomo e della sua ragione. Su questo, vd. Capuccino 2005, 108ss.

**106.a νῦν ἄτοπώτερος αἰ φαίνη:** Alcibiade rileva che la stranezza di Socrate, che sempre lo caratterizza, è diventata ancor più evidente da quando ha iniziato a parlare. Il termine ἄτοπος vuol dire 'senza luogo' ed indica qualcosa o qualcuno di 'stravagante', 'straordinario', 'assurdo', ma anche 'scandaloso', che, in quanto tale, può suscitare le opposte sensazioni dello stupore e della paura. Quello dell'ἀτοπία socratica è un motivo ricorrente<sup>107</sup> e ne troviamo la spiegazione in Plat. *Theaet.* 149.a<sup>108</sup>. Socrate appare strano in ragione della sua τέχνη: egli esercita, infatti, un mestiere che è assimilabile, per vari aspetti, a quello di levatrice della madre Fenarete (nome evidentemente fittizio e parlante, ad indicare 'colei che mostra la virtù').

Le levatrici, nella Grecia di Platone, erano donne che avevano già partorito e non potevano più farlo per ragioni di età. Esse saggiavano la bontà delle unioni riconoscendo la donna più adatta a generare ottimi figli, valutavano la 'bontà' del feto aiutando a far partorire o, invece, ad abortire.

---

<sup>106</sup> Vd., e.g., Hom. A 320.

<sup>107</sup> L'ἀτοπία di Socrate, nota dominante dell'elogio di Alcibiade in *Symp.* 215a, 221d, è sottolineata variamente dai suoi interlocutori: Callicle in *Gorg.* (494d: ὡς ἄτοπος εἶ, ὃ Σώκρατες), Fedro nell'omonimo dialogo (230c: ὃ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνη). Sul termine e sulla sua evoluzione nel tempo vd. anche Arnott 1964, 119-122; questi sottolinea che ἄτοπος è usato dagli scrittori attici del IV sec. per segnalare il comportamento non convenzionale di una persona; «thus Socrates is quite unmaliciously called ἄτοπος several times in Plato. None the less, it is clear that this usage has a pejorative germ inside it: a man who seems “odd” to the crowd rejects his values and so the crowd can easily (and with varying degrees of malice) designate such a person ἄτοπος just because of this “oddness” in any community where the social virtues are paramount (120)».

<sup>108</sup> Sul passo del Teeteto vd. Burnyeat 1977.

## Alcibiade I

Analogamente Socrate, che pure non è in grado di generare nulla, è però in grado di valutare e di mettere alla prova (βασανίζειν<sup>109</sup>) i pensieri dei giovani ed indicare se partoriranno qualcosa di vero o falsità. Condizione di partenza necessaria per un parto dell'anima è la gravidanza dell'interlocutore.

La stranezza, la straordinarietà di Socrate è in, qualche modo, confermata dall'accentuazione di un aspetto esteriore che, a sua volta, a ben guardare, si rivela sconcertante e spiazzante: così, per esempio, nella rappresentazione silenica di *Symp.* 215b o, passando all'iconografia, in ritratti di poco successivi alla sua morte. Osserva Zanker 1997, 42: «Socrate viene assimilato a un essere mitico e dunque contraddistinto come un uomo straordinario, al di sopra delle norme. A differenza dei suoi simili 'normali', il vecchio sileno era ritenuto un tesoro di bontà e di saggezza antichissima, e perciò nel mito fungeva anche da educatore di bambini divini o eroici». Ulteriormente, in una società in cui la *kalokagathia* era ideale di vita, presentare il ritratto di un uomo brutto non poteva che avere carattere dirompente di contestazione. È ancora Zanker a notare: «Socrate stesso assomiglia a una di quelle figurine [...] raffiguranti un sileno che suona il flauto, nel cui interno, quando le si apriva, si trova un'immagine divina: la vera filosofia riconosce il carattere illusorio di quanto è pura esteriorità, e conduce alla conoscenza di ciò che veramente è. Su questo sfondo il corpo di Socrate diventa un caso esemplare: nel suo corpo, in apparenza brutto, alberga uno spirito perfetto».

---

<sup>109</sup> Il termine è di particolare rilievo: denominativo da βάσανος, indica in senso proprio il saggiare l'oro sulla pietra del paragone e l'immagine è attestata, e.g., in Pindaro, *P.* 10, 67s. περιϑῶντι δὲ καὶ χρυσὸς ἐν βασάνῳ πρόπει καὶ νόος ὀρθός, *N.* 8, 20s. νεαρὰ δ' ἐξευρόντα δόμεν βασάνῳ ἐς ἔλεγχον, ἅπας κίνδυνος. Pietra di paragone possono essere, in senso esteso, il tempo (vd. Pl. *Symp.* 184a), le sventure, il vino, l'oro piuttosto che l'amicizia, la personale saggezza poetica, il giudizio del pubblico. In un idillio teocriteo (12, 27ss.) pietra di paragone con cui 'saggiare' chi, nei festeggiamenti per Diocle, più dolcemente baci è addirittura la bocca di un valente amatore. Dal nostro punto di vista, risulta interessante un passo del *Gorgia* (486.e) in cui Socrate, rivolgendosi a Callicle, sostiene che se, ipoteticamente, avesse l'anima d'oro, troverebbe in Callicle medesimo un ottimo βάσανος in virtù della sua ἐπιστήμη, della sua εὐνοία, e della sua capacità di dire ciò che ha in mente ed in cui crede (secondo il valore che il termine παρρησία ha, e.g., in *La.* 178.ab). Essendo evidente che è invece Socrate colui che βασανίζει, sono rese esplicite le tre qualità fondamentali di chi si appresta all'ἔλεγχος con il compito di saggiare l'interlocutore. Interessante notare che le tre qualità sono attribuite al Divino Pedagogo in Clem. *Al. Paed.* I 11, 97, 3 ἀξιόπιστος ὁ θεῖος παιδαγωγὸς τρισὶ τοῖς καλλίστοις κεκοσμημένους, ἐπιστήμη, εὐνοία, παρρησία.



**πῶς διὰ σοῦ μοι ἔσται καὶ ἄνευ σοῦ οὐκ ἂν γένοιτο:** qui καί assolve il valore di δέ (GP 293).

**106.b λόγον μακρόν:** il discorso lungo è rigettato da Socrate e viene condannato esplicitamente in *Prot.* 328.d-329.d, 334.c-338.e in quanto vibra, echeggia invano e, eludendo le argomentazioni, confonde chi lo ascolta, facendogli perdere di vista il tema in oggetto; all'opposto, pressanti inviti al βραχὺς λόγος troviamo in *Gorg.* 449.b-c. Il personaggio Socrate, nell'opera platonica, ritorna spesso sull'importanza del metodo della sua ricerca, tutto basato non sui lunghi discorsi dei sofisti, ma sul dar conto, in un vivace dialogo serrato, di ciò che si dice, l'unico modo in cui, a suo avviso, si può giungere alla conoscenza (βραχυλογία contro μακρολογία). Si realizza così la funzione chiarificatrice della parola. La sapienza non si trasmette, infatti, come un liquido da un recipiente pieno ad uno vuoto, come acqua che scorre nelle coppe (cf. *Plat. Symp.* 175.c-d), bensì può essere raggiunta solo attraverso il dialogo fra discepoli e solo il dialogo può accendere una scintilla, quella della verità. Condizioni indispensabili sono una lunga vita insieme ed un altrettanto lungo discorrere<sup>110</sup>.

Ricordiamo che *Aristot. Metaph.* 1091a, 8-9 attribuisce il λόγος μακρός agli schiavi quando non hanno nulla da dire (vd. anche *Rh.* 1415b in cui si spiega il motivo dei loro lunghi discorsi: καὶ οἱ πονηρὸν τὸ πρῶγμα ἔχοντες ἢ δοκοῦντες: πανταχοῦ γὰρ βέλτιον διατρέβειν ἢ ἐν τῷ πράγματι, διὸ οἱ δοῦλοι οὐ τὰ ἐρωτώμενα λέγουσιν ἀλλὰ τὰ κύκλω, καὶ προοιμιάζονται).

**οἶους δῆ:** quando δῆ si usa con οἶος c'è normalmente una nota di disprezzo, disdegno (GP 220).

---

<sup>110</sup> Tulli 1989, 22 rileva come Platone abbia rinnovato la συνουσία ed il συζῆν, due principi che fanno parte del patrimonio culturale aristocratico: «Con un piccolo scarto la συνουσία ed il συζῆν diventano le opportune cornici dell'esercizio dialettico». Nel discusso *excursus* della discussa 7<sup>a</sup> lettera Platone affermerebbe: «la conoscenza non si può assolutamente comunicare in formule, come accade per altre discipline, ma dopo averne fatto l'unico scopo di un lungo rapporto, di un periodo trascorso insieme, all'improvviso nasce nell'anima, simile ad una luce accesa da una fiamma che balza, e da quel momento nutre se stessa» (341.c-d, tr. Tulli).

**ἀλλ' ἐνδείξασθαι μέν:** la proposizione in cui si trova il μέν è in contrapposizione con ciò che precede, non con ciò che segue (GP 378).

**ἐὰν ἔν μόνον μοι ἐθέλης βραχὺ ὑπηρετῆσαι:** L'impiego del verbo, nel contesto, è significativo. Infatti ὑπηρετέω può essere anche usato per indicare il concedere favori sessuali al proprio ἐραστής e, con tale valore, è impiegato in *Euthd.* 282.b, ove indica il servire l'ἐραστής o un qualsiasi altro uomo mossi dal desiderio di divenire saggi. Si carica quindi di un suggestivo doppio senso.

**εἰ γε δή:** viene enfatizzato il valore limitativo (GP 245): la disponibilità di Alcibiade è strettamente condizionata dal livello di difficoltà del favore che gli viene chiesto.

**ἀποκρίνου ... ἐρώτα:** Qui, come frequentemente nei dialoghi, Socrate chiarisce il metodo della sua ricerca, che richiede una partecipazione attiva del destinatario<sup>111</sup>. Nota Murray 1996, a proposito di *Resp.* 595c, ove è ancora una volta presente la successione rispondi/chiedi: «makes explicit [Plato] Socrate's method of eliciting the truth by a process of question and answer, signalling that what follows will be a more strictly philosophical exchange conducted between Socrates and his interlocutor».

**ταῦτα ἐρωτῶ:** anche Naber – come Cobet<sup>112</sup> – è dominato dalla necessità di eliminare ciò che gli appare non essenziale.

**106.c ἐπειδή:** la ripetizione della subordinante, di fatto inutile, risponde a quello stile colloquiale che caratterizza il dialogo.

**εἰ ... ἐροίμην ... τί ἂν ἀποκρίναιο;** l'ipotesi della possibilità rende più delicato l'approccio di Socrate. Nota Denyer 2001, 101: «is a tactful device whereby

---

<sup>111</sup> Pare interessante, fra gli altri, *Euthd.* 295.a-b ἀποκρίνου δή, ἔφη. / ὡς ἀποκρινουμένου ἐρώτα. In questo passo, singolarmente, a rispondere è Socrate, che però, rispondendo, in parte interroga e opera distinzioni, suscitando così il fastidio dell'interlocutore. Ma il dialogo, in questo caso, è tale solo ad un livello formale e non ha come scopo, al pari del vero διαλέγεσθαι socratico, l'esame della verità quanto la tessitura di una rete di parole che catturi l'interlocutore. Così si esprime lo stesso Socrate: καὶ γὰρ ἔγνω αὐτὸν ὅτι μοι χαλεπαῖνοι διαστέλλοντι τὰ λεγόμενα, βουλόμενός με θηρεῦσαι τὰ ὀνόματα περιστήσας (295.d).

<sup>112</sup> Cf. p. 104, nn. 98 e 101.

Socrates avoids putting his interlocutor directly on the spot; the same device is used also in *e.g. Prt.* 311d-e, *Hp. Ma.* 287b-d, *Rep.* 337b-c».

**106.d ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες;** I verbi *μανθάνω* ed *εὕρισκω* evidenziano le due possibilità; ce ne sarebbe una terza che dovrebbe richiamarsi alla dottrina della reminiscenza e che Alcibiade avrebbe dovuto – secondo Schleiermacher – ricordare nella replica<sup>113</sup>.

**106.e ἀλλὰ μὴν:** ad introdurre – come, di frequente, in Platone – una successiva premessa all'interno di un ragionamento (cf. *GP* 346).

**γράμματα καὶ κιθαρίζειν καὶ παλαίειν:** imparare a leggere e a scrivere, a suonare la cetra (che indicava anche l'apprendimento della poesia lirica) e a gareggiare nella lotta sono gli obiettivi dell'educazione primaria dei ragazzi di età inferiore a sedici anni<sup>114</sup>.

**οὐ γὰρ δὴ αὐλεῖν γε ἤθελες μαθεῖν:** l'auletica, in Atene, fu, almeno a livello teorico, variamente valutata. Da un lato, si riteneva che suonare il flauto, strumento peraltro diffusissimo, non fosse conveniente. Innanzitutto perché, come è detto in *Plut. Alc.* 2, 5, significava impedirsi di parlare e di cantare e, per l'Ateniese, niente vale di più della comunicazione attraverso il *λόγος*. Ulteriormente – nota *Aristot. Pol.* 1341a 21 – il suono del flauto ha funzione purificatrice, non pedagogica, dato che il suo effetto è principalmente orgiastico<sup>115</sup>; le melodie del flauto producono quello stato di esaltazione dei *πάθη* e di delirio<sup>116</sup> di cui parla anche *Plat. Symp.* 215.c. Suonare il flauto altera i tratti del volto e la sua stessa 'inventrice', Atena, lo avrebbe gettato via proprio per aver visto riflesso nelle acque di un ruscello il suo

---

<sup>113</sup> Lo studioso tedesco ritiene talmente grave l'assenza da ritenerlo un elemento a sfavore dell'autenticità del dialogo.

<sup>114</sup> Fanno parte di un *curriculum* assolutamente tradizionale. Joyal 2000, 219 riporta un nutrito elenco di passi, non solo platonici, in cui vengono ricordate tali discipline.

<sup>115</sup> Del resto Atena – spiega dando un'interpretazione razionalistica *Aristot. Pol.* 1341 b – avrebbe gettato l'aulo perché il suo studio non sortisce effetto alcuno sull'intelligenza.

<sup>116</sup> Ad uno stato di follia associato all'ascolto della musica di un flauto fa riferimento *Hippocr. Ep.* V 81; *Athen.* 337e cita un epigramma (*ad.* 118 Page = *SH* 1010) in cui il flauto è rappresentato come nemico della mente razionale)

viso deformato. Da presupposti completamente diversi le valutazioni espresse nell'*Argo* del poeta ditirambico Teleste (fr. 805a-c Page = 36 \*F 1a-c Sutton): l'αὐλός è definito σοφός e Atena, quale dea dell'ingegno, non può averlo respinto dalle sue mani, tanto più che non avrebbe dovuto preoccuparsi troppo dell'estetica; Cloto, infatti, le aveva riservato verginità eterna. Fu quindi – secondo Teleste – un'ostilità alla danza a determinare la diffusione nell'Ellade di questo falso racconto e Atena avrebbe, in realtà, rinunciato all'αὐλός per donarlo a Dioniso, dio del ditirambo e della poesia drammatica.

L'ambigua arte dell'auletica gioca un ruolo importante nella vicenda umana dell'ambiguo Alcibiade, che, da un lato, sembra essersi sempre rifiutato di imparare a suonare il flauto, come Plut. *Alc.* 2, 4ss. testimonia; d'altro lato, invece, sembra aver avuto in Pronomo un grandissimo maestro di quest'arte<sup>117</sup> (così in Douris *FGrHist* 76 fr. 29).

Degno di rilievo *Symp.* 215: apparentemente Socrate è presentato come suonatore di flauto. Alcibiade, infatti, nell'elogio del maestro, paragona lo stesso Socrate a Marsia, il satiro che – vd. anche [Apollod.] I 24 – incantava con il flauto che Atena aveva gettato; tuttavia Socrate, nella sua ἀποπία, non impiega uno strumento, ma consegue lo stesso effetto senza strumento alcuno, con le parole nude (*Symp.* 215.c ἄνευ ὀργάνων φιλοῖς λόγοις) e, solo grazie ad esse, produce quello stato di esaltazione descritto dal medesimo Alcibiade in 215.d-e. Sul flauto vd. Wilson 1999.

**οἶμαι δέ γε:** come rileva Denyer 2001 *ad l.*, l'espressione è qui impiegata per rafforzare la proposizione negativa.

**ἐξιών:** questo participio, con valore circostanziale, è da considerarsi legato ad un verbo sottinteso tipo πράττω, μανθάνω. Errata l'interpretazione di Proclo, che considera ἐξιών e μανθάνων sullo stesso piano ed entrambi dipendenti da λέληθας.

**107.a περὶ γραμμάτων ... πῶς ἂν ὀρθῶς γράφοιεν:** la spiegazione del perché la discussione non sia di competenza dell'assemblea in Aristot. *EN* 1112a-b. Non si può deliberare su ciò che è materia di scienze esatte ed autosufficienti: καὶ περὶ μὲν τὰς ἀκριβεῖς καὶ αὐτάρκεις τῶν ἐπιστημῶν οὐκ ἔστι βουλή, οἷον περὶ γραμμάτων (οὐ γὰρ διστάζομεν πῶς γράπτειν).

---

<sup>117</sup> Secondo Gell. *Noct.* 15, 17 maestro di auletica di Alcibiade fu Antigenide; Gellio racconta che Alcibiade si rifiutò subito e con decisione di imparare a suonare il flauto e ciò comportò l'eliminazione, per tutti i giovani di Atene, del suo insegnamento.

Il passo – come ricorda Slings 1999, 111 – presenta un motivo tipico della letteratura protrettica, l'inadeguatezza dell'educazione scolastica tradizionale.

**οὐδὲ μὴν οὐδέ:** il raddoppiamento di οὐδέ enfatizza la negazione (GP 197).

**γάρ που:** entrambi gli elementi conservano il significato loro proprio. Platone ha una certa inclinazione per l'associazione γάρ e γε con που (GP 493).

**οἰκοδόμος ... συμβουλεύσει:** per il motivo vd. *Prot.* 319.b: ὁρῶ οὖν, ὅταν συλλεγῶμεν εἰς τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὰν μὲν περὶ οἰκοδομίας τι δέη προᾶξαι τὴν πόλιν, τοὺς οἰκοδόμους μεταπεμπομένους συμβούλους περὶ τῶν οἰκοδομημάτων.

**107.b περὶ μαντικῆς:** l'arte divinatoria è indispensabile e un buon indovino è essenziale anche in caso di guerra quando deve mettere a frutto tutta la sua capacità di lettura dei segni<sup>118</sup>. La sua figura era così di rilievo che, dopo la vittoria di Cnido del 394, gli Ateniesi decretarono la cittadinanza ateniese per l'indovino che li aveva guidati<sup>119</sup>.

**ἐάν τέ γε μικρὸς ... οὐ πλουτοῦντος.** Nobiltà di natali, bellezza, altezza sono doti irrilevanti per un 'consigliere'. Da notare che si tratta dei motivi per cui, all'inizio del dialogo, Alcibiade andava fiero di sé. Il concetto è anche in *Prot.* 319.c: ἐὰν δέ τις ἄλλος ἐπιχειρῇ αὐτοῖς συμβουλεύειν ὃν ἐκεῖνοι μὴ οἴονται δημιουργὸν εἶναι, κἂν πάνυ καλὸς ᾦ καὶ πλούσιος καὶ τῶν γενναίων, οὐδέν τι μᾶλλον ἀποδέχονται, ἀλλὰ καταγελῶσι καὶ θορυβοῦσιν.

La combinazione τέ γε, specialmente in giustapposizioni, non è apprezzata dagli autori greci, fatta eccezione, in qualche modo, per Platone (GP 161).

La trasposizione di πῶς ... οὐ πλουτοῦντος (107.b 8-10) dopo πῶς ... τὸν σύμβουλον (107.b-107.c), ipotizzata da Apelt 1879-1880, 3s., rende effettivamente meglio il fluire del ragionamento ed è giustificabile per la presenza di un ripetuto πῶς γὰρ οὐ; che può effettivamente aver confuso il copista.

---

<sup>118</sup> L'Assemblea Ateniese li consultava (come si evince da *Aristot. Ath.* 54, 6).

<sup>119</sup> *IG II-III*<sup>2</sup> 17 = *SIG* 127, «BSA» LXV (1970) 151-174.

**107.c ἐπίστασαι:** il verbo, da ἐπίσταμαι, indica una conoscenza consolidata e approfondita, il ‘sapere’ in senso proprio. Il ‘sapere che’ di fronte al ‘saper fare’.

**107.e προσπαλαίειν ... ἀκροχειρίζεσθαι:** i due verbi indicano due differenti attività ginniche: lotta e pugilato. Il termine ἀκροχειρίζω, infatti, fa riferimento alle ἄκραι χεῖρες, le mani (differentemente da χεῖρ che può indicare anche l'intero braccio). Lo scoliasta spiega *ad l.* πυκτεύειν ἢ παγκρατιάζειν πρὸς ἕτερον ἄνευ συμπλοκῆς, ἢ ὅλως ἀκραις ταῖς χερσὶν μετὰ ἄλλου γυμνάζεσθαι.

**108.b ὀνόμαζες:** da tradurre con un presente. Si tratta di imperfetto filosofico di cui abbiamo diverse attestazioni in Platone: cf. *e.g. Resp.* 522.a ἦν ἐκείνη (*sc.* μουσική) γ', ἔφη, ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, εἰ μένησαι da porre utilmente a confronto con *Resp.* 376.e ἔστιν δέ που ἡ μὲν (*sc.* παιδεία) ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική.

**κατὰ τὴν τέχνην.** Il meglio va valutato sempre in relazione ad una τέχνη. Il termine è parola chiave. Chiarificatrici, a tal proposito, le osservazioni di Jaeger 2003, 905s.: «Il nostro concetto di ‘arte’ non rende adeguatamente il senso della parola greca. Questa ha sì in comune con ‘arte’ la tendenza a significare l'applicazione e la pratica, ma, d'altra parte, in pieno contrasto col senso di ‘individuale’, di ‘libero da regole’ che per noi è insito nella parola ‘arte’, essa accentua proprio il momento del fondato sapere e della capacità, quel momento che per noi si lega piuttosto col concetto di ‘mestiere’ o ‘professione’. La parola *techne* ha in greco un'estensione molto più vasta che la nostra parola ‘arte’. Per essa si pensa ad una qualunque attività professionale fondata su un sapere specializzato, cioè, non solo a pittura, scultura, architettura e musica, ma anche, e anche di più, ad arte sanitaria, arte della guerra e persino ad arte, per esempio, del nocchiero. E, giacché la parola esprime che quella tal consuetudine o attività pratica non poggia solo su una routine, ma su regole generali e su cognizioni sicure, essa arriva facilmente al significato di ‘teoria’, significato che ha correntemente nella terminologia filosofica di Platone e Aristotele, specialmente là dove si tratta di contrapporla alla pura ‘empiria’ o alla ‘pratica’. D'altra parte, *techne* si distingue da *episteme*, la ‘scienza pura’, in quanto la teoria della *techne* è pensata sempre in servizio di una *praxis*».

**108.c καὶ σοί:** ‘particolarmente a te’ converrebbe. Il verbo πρέπω dice di una convenienza sulla base di considerazioni di ordine ‘estetico’, sulla base di ciò che distintamente appare.

**108.d καὶ σὺ δὴ οὖν οὕτως ἐνταῦθα τί φῆς:** qui καὶ con δὴ non vale 'e' ma 'anche', 'ora' (GP 254); δὴ οὖν, con funzione di rinforzo (GP 470).

**108.e-109.a ἀλλὰ μέντοι αἰσχρόν ... ἢ οὐκ αἰσχρόν φανεῖται;** La costruzione non lineare del lungo periodo traduce il turbamento e lo sconcerto di Socrate per l'evidente impudenza di Alcibiade. Nonostante il disappunto, egli tenta comunque di articolare il suo pensiero distinguendo, grazie anche all'impiego delle particelle μέν ripetuto / δέ, due situazioni contrapposte: Alcibiade sarebbe in grado di rispondere ad un'eventuale domanda sui cibi, non altrettanto ad una relativa agli argomenti di cui si pretende esperto. Termine chiave dell'intero periodo è αἰσχρόν: in greco può essere costruito con εἰ e ottativo, ma anche con l'infinitiva. È a quest'ultima che, nel nostro caso, va legato, ma la presenza di εἰ ἐρωτήσκειν, che, tra l'altro, precede ἔχειν, l'infinito che ad αἰσχρόν si riferisce, crea una certa ambiguità. Il termine αἰσχρόν ritorna anche alla fine del periodo. Non contribuisce alla scorrevolezza la sottolineatura parentetica introdotta da καίτοι (per καίτοι in parentesi vd. GP 558; nel nostro caso, la punteggiatura adottata isola, ma con minor forza).

**οὐκ αἰσχύνῃ;** il motivo della vergogna è chiave nel *Gorgia*, ove i termini αἰσχύνῃ, αἰσχύνομαι e αἰσχρός ricorrono più di 75x: viene rifondato il concetto di vergogna, che non deriva dal giudizio negativo dei pari, come per l'eroe omerico, né si riduce a formale imbarazzo, come per i sofisti, ma è unicamente connesso alla propria ignoranza e alla non volontà di darsi alla pratica della filosofia. E lo scritto, non a caso, si conclude con l'esortazione a Callicle a dedicarsi alla filosofia<sup>120</sup>. Il passo di *Alc.* 108.e-109.a è evidentemente su questa linea, dato che la vergogna che Alcibiade dovrebbe provare dipende dalla sua ignoranza e Socrate vorrebbe farlo dedicare alla cura dell'anima.

**ἀλλὰ μέντοι:** raramente Platone e Senofonte separano le due particelle (GP 410).

**εἰ ἐρωτήσκειν / ἐὰν μὴ ἔχῃς:** da notare la contrapposizione ottativo/congiuntivo a sottolineare il grado ipotizzato di minore-maggiore probabilità.

---

<sup>120</sup> Nota Race 1979, 201s.: «True shame ultimately consists of ignorance: of thinking that we know, when in fact we don't, and refusing to engage in philosophy».

**περὶ μὲν τούτων:** il μὲν ripropone il μὲν di εἰ μὲν τις e, di solito, il secondo μὲν è aggiunto per chiarezza o per enfasi (*GP* 385s.). Un doppio μὲν è spesso seguito da un doppio δέ. E il secondo μὲν, come un secondo δέ, si associa a forme di οὔτος.

**109.b ἔχε:** vd. Dodds a *Gorg.* 460.a (ἔχε δὴ· καλῶς γὰρ λέγεις): «the exclamation indicates that Socrates has now got what he wanted, the lever which will overturn Gorgias' position».

**109.c {ΣΩ.} οὐ γὰρ νόμιμον ... <{ΑΛ.} οὐ >.** L'avverbio negativo messo in bocca ad Alcibiade è frutto di un intervento di Carlini 1962-1963, 178ss. che molto ragionevolmente propone una divisione di battute di fatto confermata dai codici e dai commenti di Proclo ed Olimpiodoro, nonché da considerazioni di ordine linguistico e di caratterizzazione dei personaggi (gli altri editori, sulla scia dell'edizione di Aldo Manuzio del 1513, dividono così le battute: {ΣΩ.} οὐ γὰρ νόμιμον τοῦθ', ὡς ἔοικεν. {ΑΛ.} οὐ δῆτα· οὐδέ γε καλὸν δοκεῖ εἶναι {ΣΩ.} πρὸς ταῦτα ...).

**οὐδέ γε καλὸν δοκεῖ εἶναι** *GP* 154: οὐδέ γε riprende il filo dopo un'osservazione di un altro parlante e avvalora la divisione adottata da Carlini.

**109.d ὃ φίλε Ἀλκιβιάδη;** l'impiego, da parte di Socrate, di termini amichevoli nei confronti dell'interlocutore, oltre che riproporre un uso che probabilmente ricalca il modo di fare del filosofo, sottolinea, con toni 'gentili', la sua superiorità<sup>121</sup>. Anche nel nostro caso, la superiorità rispetto ad Alcibiade è evidente e quest'ultimo addirittura pare essersi scordato di non avere le conoscenze necessarie alla sua 'impresa': ciò avrebbe potuto determinare il dispetto del maestro, che forse, dietro la forma bonaria, in parte c'è e trapela (σκόπτεις, ὃ Σώκρατες).

**φοιτῶν εἰς διδασκάλου:** il verbo φοιτάω (cf. anche il sostantivo φοιτητής) è usato per bambini che vanno a scuola, ma è anche impiegato – con ambiguità forse suggestivamente voluta – per indicare una relazione sessuale (cf. *e.g.* Hom. *Ξ* 296, passo che viene citato liberamente dallo stesso Plat. *Resp.* 390.c).

---

<sup>121</sup> A tal proposito Dickey 1996, 121s. cita *Phaedr.* 268.d-e commentando: «Socrates is here saying that it is possible to recognize by his politeness the man who is a master of his subject, for those who know that they are right have no need for insults and can afford to be gentle and polite. Such a statement makes it clear why Plato depicted Socrates using friendship terms more than other characters, and it also indicates that these Friendship terms were meant to be thought of as being polite as well demonstrating the speaker's superiority ».



**καὶ τίς ἐστὶν οὗτος;** la possibilità di indicare un proprio maestro è considerata certificazione di professionalità. Al contrario, suscita solo derisione e riso, in Xen. *Mem.* IV 2, 5, l'ipotizzato discorso di un medico che, per ottenere un lavoro, ostenti il fatto di non aver imparato da nessuno la ἰατρικὴ τέχνη e si riproponga, invece, di apprendere sulla pelle degli stessi Ateniesi ai quali si è presentato: πειράσομαι γὰρ ἐν ὑμῖν ἀποκινδυνεύων μανθάνειν.

**109.d μὰ τὸν Φίλιον:** sc. Δία. Il testo di Burnet premette la negazione οὐ – non necessaria – a μὰ τὸν Φ., sulla base del codice *Neapol. gr.* 339 del commento di Proclo (manca, invece, nel *Vatic. Gr.* 1032), ove è però evidentemente correzione normalizzatrice di un copista. Sul problema vd. Carlini 1962-1963, 180 e la nota di Dodds a *Gorg.* 489.e, ove si presenta un caso analogo. Una serietà nella discussione viene richiesta in nome di Zeus protettore degli amici anche in *Gorg.* 500.b, 519.e, *Phaedr.* 234.e.

**109.e καὶ μάλα:** con funzione enfatica, a sottolineare che Alcibiade, certo, sarebbe stato capace.

**109.e εἰ οἰηθείης γε μὴ εἰδέναι:** il ritenere di non sapere è 'conditio sine qua non' della ricerca.

**110.a καὶ τάληθῃ ... εἰδέναι:** è interessante soffermarsi sul termine ἀληθής che qui indica la condizione senza la quale i διάλογοι diverrebbero vani (μάτην). È noto che il procedimento peirastico<sup>122</sup> prevedeva che l'interlocutore di Socrate dicesse esclusivamente ciò in cui credeva: diversamente avrebbe pregiudicato qualsiasi risultato positivo. Questa regola non è trasgredibile nel modo più assoluto; la si dà per ovvia e scontata, anche se Socrate è pronto a ribadirla ogni volta che lo ritiene necessario. Lo fa attraverso l'invito a non parlare παρὰ δόξαν in *Crit.* 49.c-d o *Resp.* 346.a o παρὰ τὰ δοκοῦντα come in *Gorg.* 495.a διαφθείρεις, ᾧ Καλλίκλεις, τοὺς πρώτους λόγους, καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ' ἐμοῦ ἰκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις, εἴπερ παρὰ τὰ δοκοῦντα σαυτῷ ἐρεῖς e 500.b καὶ πρὸς Φιλίου, ᾧ Καλλίκλεις, μήτε αὐτὸς οἴου δεῖν πρὸς ἐμὲ παίζειν μηδ' ὅτι ἂν τύχης παρὰ τὰ

---

<sup>122</sup> I ragionamenti peirastici muovono dalle opinioni di chi è interrogato: così in Aristot. *SE* 165b πειραστικοὶ δ' οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ.

δοκοῦντα ἀποκρίνου. In quest'ultimo passo compare, come in *Alc.* 109.d, il richiamo a Zeus dio dell'amicizia, garante della veridicità di ciò che si dice. Ciò su cui vale la pena riflettere è che il termine impiegato in 110.a non è però sovrapponibile a δόξα, *opinio, sententia* contro la *vera cognitio* indicata da ἀλήθεια, che peraltro non è, diversamente dal 'dire ciò in cui si crede', la condizione dell'efficacia del dialogo.

**τρίτον ... πέμπτον** 'due, tre e quattro anni fa'. Il greco conta includendo<sup>123</sup>.

**τό γε πρὸ τοῦ**: il γε dopo ἀλλὰ μήν serve solo a definire più chiaramente la nuova idea introdotta (*GP* 119).

**110.b ἀδικοῖ**: il verbo ἀδικέω è impiegato, in ambito ludico, col valore di 'non rispettare le regole del gioco, fare torto', come in Aristoph. *Nu.* 25 ove Fidippide sta sognando una corsa di cavalli e, nel sonno, si rivolge ad un certo Fedone per intimargli di tenere la sua corsia.

**τί σ' ἐχρῆν ποιεῖν**; Buttmann corresse σε χρεή in σ' ἐχρῆν, trovando conferma sia in Olymp. *in Alc.* 90, 13, sia nel contesto (il suo riferimento è al passato e ci aspettiamo un tempo passato).

**110.c**: il passo è fondamentale ai fini della creazione della biografia ideale del discepolo di Socrate.

**ἐν ποίῳ χρόνῳ**: L'aggettivo interrogativo ποίῳ non equivale a τίτι. Esprime un sentimento di qualche tipo, sorpresa, disprezzo, sdegno, incredulità.

**οὐ γὰρ δήπου ἐν ᾧ γε**: questo giro di frase è impiegato quando si sostiene una possibilità ricorrendo all'inammissibilità del suo opposto (*GP* 268). Που dà un ipotetico sostegno al ragionamento, γε enfatizza il fatto che la possibilità alternativa è inconsistente ed apre la strada all'eventualità di una terza possibilità.

**110.d καὶ ἐγὼ ὅσπερ καὶ οἱ ἄλλοι**: l'uso ridondante di καὶ in proposizione principale e subordinata è alquanto comune in Platone e Senofonte (*GP* 324).

---

<sup>123</sup> Vd. Denyer 2001, 117: «Greek usage counts inclusively, so that the present year would be number one, last year (πέρυσσι 110.a2) would be number two, the year before last would be the third, and so on».

**110.e παρὰ τῶν πολλῶν:** ‘dai più’, ‘dalla maggioranza delle persone’. Troviamo altrove la coppia εἷς - οἱ πολλοί ad indicare contrapposizione, quanto alla conoscenza e alla possibilità di trasmetterla, fra il saggio e la massa: un passo particolarmente esemplificativo è *Crit.* 47.b-48.a in cui pressante è l’invito a non seguire le opinioni di tutti, ma solo di colui che sa: οὐκ ἄρα, ὃ βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ’ ὅτι ὁ ἐπαΐων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων, ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. ὥστε πρῶτον μὲν ταύτη οὐκ ὀρθῶς εἰσηγή, εἰσηγούμενος τῆς τῶν πολλῶν δόξης δεῖν ἡμᾶς φροντίζειν περὶ τῶν δικαίων καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐναντίων. La massa è evidentemente incompetente quanto alle cose giuste, alle cose belle e a quelle buone.

L’opposizione fra il privilegiato sapiente e i più, presente in Platone, è motivo tradizionale, come già rilevava Procl. *in Alc.* 256, citando Heraclit. 22 B 104 D.-K. (= 104 Bollack): διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί"<sup>124</sup>.

**οὔκουν τὰ πεπτευτικά γε:** la combinazione che associa οὔκουν a γε ricorre ‘particolarmente nei dialoghi per enfatizzare una risposta negativa’ (*GP* 423).

Il gioco della πεσσεία<sup>125</sup> è citato in diversi passi dell’opera platonica e la sua invenzione, in *Phaedr.* 274.cd, viene fatta risalire addirittura all’antico dio Theut, scopritore della scrittura. Qui sta per gioco banale, quasi da nulla, ma, in realtà, il richiamo alla πεσσεία, per la sua natura, l’origine attribuitagli e la funzione mitica

---

<sup>124</sup> La γνώμη finale è attribuita addirittura a Biante, uno dei Sette Sapienti. Sulla stessa linea sembra porsi un altro frammento di Eraclito (22 B 49 D.-K.): εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ.

<sup>125</sup> Il gioco già nell’*Odissea* in α 107 è un divertimento di alcuni dei pretendenti di Penelope riuniti a banchetto: πεσσοῖσι προπάροιθε θυράων θυμὸν ἔτερον. Come si svolgesse non è del tutto chiaro (cf. Lamer 1927, cc. 1970-1973): si trattava di qualcosa di simile alla nostra dama. I giocatori si disponevano davanti ad una *tabula*, divisa in due parti da una linea centrale chiamata ἰερά γραμμή, uno di fronte all’altro. Sulla scacchiera erano state disegnate cinque linee (πεντέγραμμο) ed i contendenti disponevano di cinque pedine. Decisiva la mossa della pedina posta vicina alla linea centrale, come testimonia l’applicazione metaforica dell’espressione proverbiale κινεῖν τὸν ἀφ’ ἰεραῶς (πεσσόν ο λίθον) a coloro che rischiano il tutto per tutto, tentando l’ultima possibilità che hanno: vd. Apostol. IX 80: Κινήσω τὴν ἀφ’ ἰεραῶς ἐπὶ τῶν τὰ ἔσχατα κινδυνεύόντων.

che rappresenta, è, nell'opera platonica<sup>126</sup>, carico di significato simbolico. La sua funzione metaforica ne fa elemento importante della cosmologia (il creatore del cosmo rappresentato come πεττευτής in *Leg.* 903.c5-e.1), della dialettica (vd. la già citata *Resp.* 487.b1-c.3). In *Resp.* 487.bc il gioco degli scacchi e la destrezza di un giocatore esperto sono immagini impiegate per evidenziare l'abilità di Socrate nel giocare, spiazzando gli avversari, sulla strana scacchiera fatta non di pedine, ma di ragionamenti (οὐκ ἐν ψήφοις ἀλλ' ἐν λόγοις). È come se si volesse far intendere che, dietro un modo facile e, apparentemente banale, di servirsi delle cose, ce n'è un altro ignoto ai più ma non a Socrate<sup>127</sup>.

**111.a οἶον καὶ τὸ ἐλληνίζειν παρὰ τούτων ... διδάσκαλον:** diverso è il caso dei maestri del 'parlare'. In questo ambito, i più sono valenti e non saremmo in grado di indicare, nominandoli, dei maestri<sup>128</sup>.

**ὦ γενναῖε:** questo indirizzo di saluto è ben attestato in Platone presso il quale γενναῖος ha per lo più perso l'originario richiamo alla stirpe e risulta essere un termine piuttosto vago<sup>129</sup> (vd. anche, e.g., *Gorg.* 494.e). In questo passo, ove viene richiamata come maestra la collettività, forse però il richiamo alla nobiltà dei natali di Alcibiade è intenzionale, in quanto manifestamente fuori luogo. In generale, in Platone è impiegato, con una sola eccezione, da personaggio dominante (vedi Dickey 1996, 279).

**ἐπαινοῖντο:** I codici hanno ἐπαινοῖντ' ἂν αὐτῶν εἰς διδασκαλίαν in cui, però, non si giustifica la presenza di αὐτῶν, che Stallbaum, infatti, elimina dalla sua edizione. Il lemma di Proclo dava ἐπαινοῖτ' ἂν αὐτῶν ἢ διδασκαλία, ripreso, quanto al senso, da Wolf 1869, 55s. ἐπαινοίη γ' ἂν αὐτῶν τις διδασκαλίαν, che, però, checché ne pensasse lo studioso tedesco («presse sequimur litterarum vestigia»), pare poco difendibile a livello paleografico. Oltre all'economica

<sup>126</sup> Altrove si sottolinea come non si potrà mai diventare buoni πεττευτικοί se non ci si dedicherà a tale arte seriamente e fin da piccoli (*Resp.* 374.c). Anche in *Resp.* 333.b compare come τέχνη in cui c'è quasi la necessità dell'esperto: ἄρ' οὖν ὁ δίκαιος ἀγαθὸς καὶ χρήσιμος κοινωνὸς εἰς πεττῶν θέσιν, ἢ ὁ πεττευτικός; ὁ πεττευτικός.

<sup>127</sup> Sulla πεσσειά vd. Lamer 1927, Austin 1940. Molto interessanti le riflessioni di Leslie 1999: nell'ambito dei giochi d'ordine la πεσσειά simbolicamente rappresenta l'ordine proprio della città, giocare agli scacchi significa prepararsi a diventare dei 'buoni cittadini'.

<sup>128</sup> Così anche in *Dial.* XC 6, 12 D.-K.: οὕτω μανθάνομεν τὰ ὀνόματα, καὶ τὼς διδασκάλως οὐκ ἴσαμες.

<sup>129</sup> Cf. Dickey 1996, 140 e Dover 1983, 185s.

soluzione di Stallbaum, ci piace ricordare anche la proposta di Denyer ἐπανίους ἄν αὐτῶν εἰς διδασκαλίαν, in cui il verbo, da ἐπανέρχομαι, verrebbe usato col valore di 'tornare', 'rifarsi a' (vd. Denyer 2001 *ad l.*); riprenderebbe l'immagine espressa dal precedente εἰς τοὺς πολλοὺς ἀναφέρων.

**111.b οὐκοῦν τοὺς εἰδότας ... μὴ διαφέρεσθαι**; requisito dell'insegnante, oltre al possedere l'argomento, anche l'accordo con gli altri 'esperti'. L'accordo su quello che si sa è condizione necessaria ed indispensabile della σκέψις (vd., *e.g.*, *Phaedr.* 237.c).

**ποῖόν ἐστι λίθος ἢ ξύλον**; ποῖον (vd. 110.c) è usato sia per esprimere una forma di disprezzo per la banalità della questione, sia forse per evitare una sovrapposizione con l'uso socratico di τί ἐστι come espressione più o meno tecnica per chiedere la definizione di una cosa.

**111.d τεκμήριον** ciò che viene mostrato grazie ad un τέκμαρ. Si tratta del segno inconfutabile, diverso dal più ambiguo, polisemico e, quindi, variamente interpretabile σημεῖον. Aristot. *Rh.* 1357b parla del τεκμήριον come di elemento del sillogismo.

**111.e κρήγυοι** attribuisce al sostantivo διδάσκαλος il significato di 'capace'. È un termine raro e poetico e, tra i vocaboli poetici, è ricordato da Theon *Prog.* 81, 10 Spengel: κατὰ δὲ τὴν λέξιν φυλακτέον τῷ σαφηνίζοντι τὸ ποιητικὰ ὀνόματα λέγειν καὶ πεποιημένα καὶ τροπικὰ καὶ ἀρχαῖα καὶ ξένα καὶ ὁμόνυμα. ποιητικὰ μὲν οὖν ἐστίν, ὅσα τινὸς ἐξηγήσεως δεῖται, οἷον κρήγυον, ἀντιφερίζειν, μάρνασθαι καὶ τὰ τοιαῦτα. L'aggettivo è presente, singolarmente sostantivato, già in Hom. A 106 οὐ πώ ποτέ μοι τὸ κρήγυον εἶπας. La sua attestazione in metri coliambici (cf., *e.g.*, Herond. 4, 46, 6, 39), nonché il suo impiego in Theocr. *Ep.* 19, 3, epigramma fittizio in cui l'aggettivo si riferisce ad un ipotetico 'probo' visitatore della tomba di Ipponatte, hanno fatto ritenere a Gow e a Cunningham che il termine sia stato usato anche dallo stesso giambografo<sup>130</sup>.

---

<sup>130</sup> Su questo si sofferma anche Leumann 1950, 33s. che, alla nota 24, parla di voce lessicale ionica, il cui impiego risale ad Ipponatte: «dieser Gebrauch geht auch bei Platon auf Hipponax zurück; die Dichter hängen teils von Hipponax, teils von Homer ab; und wahrscheinlich ist κρ. schon bei Hipponax ein Homerismus».

Analogamente al nostro *Alcibiade*, in [Hdt.] *Vit. Hom.* 195s. l'aggettivo si riferisce ad un maestro, ἀνήρ οὐ κρηγύως, mentre l'avverbio κρηγύως è impiegato con παιδεύω in Call. *Iamb.* 193,30 κρηγύως ἐπαιδεύθην. L'aggettivo in Platone è un *hapax* e, nell'ambito della discussione sull'autenticità dell'*Alcibiade*, Heidel 1896, 68 n. 39 ha ritenuto, piuttosto discutibilmente, di dover considerare l'impiego di κρηγύως come elemento a sfavore dell'autenticità, anzi addirittura come «a most palpable sign of spuriousness».

**ἐπειδὴ ... περὶ αὐτῶν;** l'ὁμολογία, intesa come condizione in cui si è giunti ad un punto di accordo, è assolutamente necessaria per il proseguimento del procedimento elencico e, nei dialoghi socratici, ritorna come *Leit motiv* la constatazione di Socrate ribadita al suo interlocutore che, almeno quanto al singolo punto trattato, si è addivenuti ad un accordo<sup>131</sup>. Ma, è ovvia constatazione di *Phaedr.* 263a<sup>132</sup> che, se è facile raggiungere un accordo su cosa si intenda con vocaboli come 'ferro' o 'argento' – analoghi dei nostri 'pietra' o 'legno' –, non altrettanto può dirsi per concetti come 'giusto' o 'ingiusto' su cui ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς; (*Phaedr.* 263.a).

**112.b ταῦτα ποιήματά ... δικαίων τε καὶ ἀδίκων;** Pare che Anassagora (D.K. 59 A 1, 11) sia stato il primo ad affermare che la poesia di Omero riguarda valore e giustizia: δοκεῖ δὲ πρῶτος, καθά φησι Φαβῶρινος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ » (fr. 26 *FGrHist.* III 581), τὴν Ὀμήρου ποίησιν ἀποφήνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης. Si sa che diversa è la giustizia dell'*Iliade* da quella dell'*Odissea* e che entrambe, a loro volta, sono altra cosa ancora dal 'concetto' di giustizia: questo, in quanto principio normativo e problema di carattere filosofico, compare solo in Platone<sup>133</sup>.

**καὶ εἰ μὴ ἐώρακας, ἀκήκοας γοῦν;** per γοῦν, con il valore di 'certamente' in apodosi, *GP* 453.

<sup>131</sup> Socrate ha bisogno dell'accordo e della testimonianza del suo interlocutore (vd. *Gorg.* 475.e-476.a).

<sup>132</sup> {ΣΩ.} ἄρ' οὖν οὐ παντὶ δῆλον τό γε τοιόνδε, ὡς περὶ μὲν ἕνια τῶν τοιούτων ὁμοιοητικῶς ἔχομεν, περὶ δ' ἕνια στασιωτικῶς; {ΦΑΙ.} δοκῶ μὲν ὁ λέγεις μανθάνειν, ἔτι δ' εἰπὲ σαφέστερον. {ΣΩ.} ὅταν τις ὄνομα εἶπη σιδήρου ἢ ἀργύρου, ἄρ' οὐ τὸ αὐτὸ πάντες διανοήθημεν; {ΦΑΙ.} καὶ μάλα. {ΣΩ.} τί δ' ὅταν δικαίου ἢ ἀγαθοῦ; οὐκ ἄλλος ἄλλη φέρεται, καὶ ἀμφισβητοῦμεν ἀλλήλοις τε καὶ ἡμῖν αὐτοῖς; {ΦΑΙ.} πάνυ μὲν οὖν.

<sup>133</sup> Sull'argomento ampia è la bibliografia. Si vedano, fra gli altri, Havelock 1981 e Lloyd-Jones 1971, 1-54.

**ἀκήκοας γούν ... Ἰλιάδος ἀκήκοας:** il verbo ἀκούω è da intendersi nel senso di ‘apprendere mediante l’ascolto di una lettura’, ‘sentire recitare’. A questo valore ci conduce anche il famoso episodio raccontato da Plut. *Alc.* 7, 1 in cui si racconta di come Alcibiade, presentatosi da un maestro di scuola e constatato che questi non possedeva neanche un libro di Omero, lo avesse preso a pugni. Se ne può concludere, per contrasto, che Alcibiade fosse abituato ad ascoltare, a scuola, la lettura di passi omerici e, con tutta probabilità, ad un contesto scolastico anche *Alc.* 112.b fa riferimento.

È noto che il ‘divino’ Omero era parte integrante del *curriculum* ed era molto diffusa la pratica della lettura dei canti epici davanti agli altri studenti e al maestro; su questo vd. Díaz-Lavado 2007, 207-224.

**112.c ἐν Τανάγρα:** il riferimento è alla sconfitta subita dagli Ateniesi da parte dei Lacedemoni e dei loro alleati nel 457 (su cui Thuc. I 108, 1 ed Hdt. IX 35). Gli Spartani, volendo intervenire nella Grecia centrale, avevano riunito, contro Atene, le forze degli oligarchi Beoti. L’esito della battaglia fu a lungo incerto fino a quando gli Ateniesi, abbandonati dai Tessali, nel luglio del 457, ripiegarono e gli Spartani, stremati, non infierirono accontentandosi di avere libera la via verso l’Istmo. La battaglia di Tanagra è ricordata nell’epitafio del *Menesseno* come esempio, fra altri, di ciò che producono gelosia e invidia: καὶ οὗτος μὲν δὴ πάσῃ τῇ πόλει διηνητλήθη ὁ πόλεμος ὑπὲρ ἑαυτῶν τε καὶ τῶν ἄλλων ὁμοφώνων πρὸς τοὺς βαρβάρους (le guerre persiane)· εἰρήνης δὲ γενομένης καὶ τῆς πόλεως τιμωμένης ἦλθεν ἐπ’ αὐτήν, ὃ δὴ φιλεῖ ἐκ τῶν ἀνθρώπων τοῖς εὖ πράττουσι προσπίπτειν, πρῶτον μὲν ζῆλος, ἀπὸ ζήλου δὲ φθόνος (*Menex.* 241e-242a).

**ἐν Κορωνεία:** altro luogo in cui, nel 447, gli Ateniesi subirono una sconfitta da parte di Beoti, Locresi ed Eubei (vd. Thuc. I 113,2). Avevano inviato un esercito in Beozia contro i Tebani che volevano sottrarsi alla loro egemonia, ma, battuti, erano stati costretti ad abbandonare la regione, e così si era riformata la Lega oligarchica beotica guidata da Tebe. A Coronea perse la vita Clinia, padre di Alcibiade.

**οὐδὲ περὶ ἐνόσ:** più negativamente caratterizzato rispetto a περὶ οὐδενός.

**112.d πλανῶ:** l'espressione, metaforica, qui, come in 117.a-118.b indica confusione intellettuale. Nota opportunamente Pradeau 1999, 198: «L'opinion est une forme d'errance ou d'égarement. Platon joue sur la double signification du verbe *planômai*, qui signifie à la fois errer, perdre son chemin, et se tromper, se fourvoyer».

**οὔτε μαθὼν φαίνη παρ' οὐδενός.** L'uso di φαίνομαι con participio (in contrasto con φαίνομαι ed infinito) ad indicare 'essere evidente'. Vd. LSJ<sup>9</sup> s.v. φαίνομαι B.II in cui vengono posti a confronto Hdt. I 32 ἐμοὶ δὲ σὺ καὶ πλουτέειν μέγα φαίνεαι e Hdt. VII 173 καὶ σφι εὐνοος ἐφαίνετο ἐὼν ὁ Μακεδών. Per φαίνομαι e participio vd. anche *Symp.* 215.b: φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν.

**112.e ὀρᾶς ...;** nel greco colloquiale l'espressione ha la funzione di evidenziare un qualcosa di macroscopico trascurato dall'interlocutore. Introduce subordinata oggettiva, come in [Aesch.] *Prom.* 259s. οὐχ ὀρᾶς ὅτι ἡμαρτες;

**113.a ποῖα γράμματα Σωκράτους:** è interessante notare che la medesima domanda viene posta da Socrate a Ippia in Xen. *Mem.* IV 4, 7 (οἷον περὶ γραμμάτων ἐάν τις ἔρηταί σε, πόσα καὶ ποῖα Σωκράτους ἐστίν) all'interno di un dialogo sulla giustizia che presenta diversi punti di contatto con il nostro.

**ἴθι δὴ ... ὁ ἀποκρινόμενος, ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Σώκρατες:** si giunge qui al punto che Socrate intende mettere in evidenza: a dire qualcosa (ὁ λέγων) è chi risponde, non chi fa domande (notare la ricorrenza delle parole chiave ἐρωτάω-ἀποκρίνομαι). In *Prot.* 330.e-331.a Socrate liquidava alquanto rapidamente la medesima questione, ma si trovava di fronte ad un 'esperto' di filosofia. È da osservare che, nei dialoghi, Socrate non è mai il 'portatore' delle premesse maggiore e minore.

**113.b ἐγὼ μὲν ἢ ὁ ἐρωτῶν;** sottoporsi al 'trattamento' socratico implica osservare due 'regole' fondamentali: a) non si può non partire se non da ciò in cui veramente si crede e si pensa; b) si deve accettare che sia Socrate a porre domande, mentre l'interlocutore deve rispondere brevemente e in modo essenziale, non eludendo le questioni. L'ἔλεγχος è la più grande e la più potente delle purificazioni<sup>134</sup> dalle false opinioni. Nella nostra opera l'interlocutore Alcibiade di opinioni false da

---

<sup>134</sup> Vd. Plat. *Soph.* 230.d τὸν ἔλεγχον λεπτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστι.



‘purificare’ ne avrebbe una: τὰ δίκαια non sono la stessa cosa che τὰ ὠφέλιμα (113.d-116.d).

**οὐκοῦν ἐλέχθη ... Ἄλκιβιάδης ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου:** la terza persona con specificazione del nome, accompagnato da patronimico o/e demotico è solenne. Come nota Dodds in margine a *Gorg.* 495.d: «in order to put Callicle’s admission as it were ‘on record’, Socrates playfully throws it into the form of a legal deposition (in which the name of the deponent’s deme had to be stated, in order to exclude mistakes of identity)». Nel nostro passo è da rilevare che, nell’indicazione formale stile deposizione, grazie alla quale Socrate intende porre un chiaro punto fermo nella discussione, invece dell’atteso demotico abbiamo un aggettivo, particolarmente significativo per Alcibiade e che, in forza dello scarto realizzato, assume un valenza particolare: bello<sup>135</sup>. Del resto, *Xen. Mem.* I 2, 24, presentandoci il giovane Ateniese, rileva come suo tratto caratterizzante la bellezza, Ἄλκιβιάδης δ’ αὖ διὰ μὲν κάλλος ὑπὸ πολλῶν καὶ σεμνῶν γυναικῶν θηρώμενος, e *Plut. Alc.* 4, 4s. sottolinea che tale bellezza non lo abbandonò mai, in nessuna età della vita (cf. la citazione alla p. 103).

Di tale bellezza si rileva, nel contesto, l’inconsistenza<sup>136</sup>.

**φαίνομαι μὲν, ὃ Σόκρατες, ἐκ τῶν ὁμολογημένων:** l’impiego assoluto di μὲν senza δέ si trova con parole che indicano opinione, apparenza, probabilità in contrasto implicito con certezza e realtà (*GP* 382).

---

<sup>135</sup> Nota acutamente de Romilly 2001, 14: «Era normale dire “il bell’Alcibiade”. All’inizio del *Protagora* di Platone, quando mettono in ridicolo l’ammirazione che Socrate mostrava per lui e lo vedono con aria assente, gli chiedono: “Che cosa è mai potuto accadere tra te e lui di così straordinario? Non ti sarai certo imbattuto, suppongo, in qualcuno più bello di lui, in Atene”. Non c’era nessun uomo più bello di lui: poteva solo esserci una bellezza differente da quella fisica e questo lascia intendere la risposta che dà allora Socrate, dicendo che ha incontrato Protagora, il più sapiente degli uomini del tempo; è questa una distinzione che riprenderà sovente».

<sup>136</sup> *Procl. in Alc.* 290 sottolinea come la menzione di beni fisici indipendentemente dall’ ἐπιστήμη ha lo scopo evidente di segnalare la loro inefficacia. E *Olymp. in Alc.* 104, 1s., sulla stessa linea, così commenta l’espressione ὁ καλὸς ὁ Κλεινίου: τοῦτο ἐμφατικόν ἐστίν ὅτι οὐδέν σε ὤνησεν πρὸς τὸ εἰδέναι τὰ δίκαια οὐ κάλλος, οὐ πλοῦτος, οὐκ εὐγένεια.

**113.c τὸ τοῦ Εὐριπίδου ἄρα συμβαίνει:** il verso di Euripide è *Hipp.* 352<sup>137</sup> : nel dialogo fra Fedra e la nutrice è la nutrice a pronunciare quel nome che Fedra stessa non ha voluto pronunciare e, quando la nutrice si arrischia a farlo, la padrona dice: σοῦ τὰδ', οὐκ ἐμοῦ, κλύεις<sup>138</sup>.

**καὶ μέντοι καὶ εὖ λέγεις:** la successione di particelle è attestata in Platone (*GP* 413s.).

**μανικὸν ... διδάσκειν ἃ οὐκ οἶσθα:** interessante il confronto con Xen. *Mem.* III 9, 6, in cui, per 'il non conoscere se stessi' e 'l'aver opinioni su cose che non si conoscono credendo di conoscerle', si parla di fenomeni vicinissimi alla follia. Altro interessante parallelo è offerto da *Resp.* 488.b: all'interno dell'allegoria del vascello il cui capitano mezzosordo e mezzocieco (raffigurazione del δῆμος) si fa guidare da una genia di demagoghi, senza coscienza e ignoranti dell'arte della navigazione (che indica il buon governo), in riferimento a questi ultimi, che hanno intrapreso la folle impresa cui si accinge Alcibiade, si dice che «non saprebbero né indicare il loro maestro, né il tempo in cui avrebbero appreso le tecniche di navigazione» (ἕκαστον οἰόμενον δεῖν κυβερνᾶν, μήτε μαθόντα πάποτε τὴν τέχνην μέτε ἔχοντα ἀποδείξει διδάσκαλον ἑαυτοῦ μηδὲ χρόνον ἐν ᾧ ἐμάνθανεν). *Olymp. in Alc.* 103, 21 paragona ad Alcibiade l'Aiace sofocleo per la medesima condizione di pazzia, seppur diversamente motivata: καὶ ἔοικε τοῖς μαινομένοις ὁ Ἀλκιβιάδης· ὥσπερ γὰρ ὁ παρὰ τῷ Σοφοκλεῖ Αἴας ἐφόνευε τὰ πρόβατα οἰόμενος αὐτὰ τοὺς Ἕλληνας εἶναι, οὕτως καὶ οὗτος μὴ εἰδὼς τὰ δίκαια οἶεται εἰδέναι.

**ἔχεις ἐπιχείρημα ἐπιχειρεῖν:** *figura etymologica* ed allitterazione mettono in evidenza ἐπιχείρημα, vocabolo che appartiene al lessico militare e che caratterizza il tentativo di Alcibiade come un'impresa.

**ὦ βέλτιστε:** tale indirizzo di saluto impiegato, nei *Dialoghi* platonici, da Socrate in proporzione molto più spesso che dai suoi interlocutori, sottolinea il trionfo sull'interlocutore; vd. Dickey 1996, 111 (vd. anche 139): «βέλτιστε and (to a lesser extent) ἄριστε are used primarily in moment of triumph for Socrates, when he is refusing his opponent or expressing pleasure at a refutation he sees to be coming».

---

<sup>137</sup> Il richiamo produce un anacronismo, essendo la tragedia euripidea stata rappresentata nel 428, mentre bisogna immaginare i fatti raccontati nell'Alcibiade avvenuti nel 433/2 circa.

<sup>138</sup> Il motivo è riecheggiato da Racine, Fedra I 3: «Enone: Ippolito? Oh Dei! Fedra: Sei tu che l'hai nominato (tr.Ciani)».

Qui una prima vittoria di Socrate sta nel fatto che Alcibiade è divenuto consapevole della sua ignoranza in merito a ciò che vorrebbe andare ad insegnare all'assemblea degli Ateniesi.

**113.d οὐ γὰρ ταῦτ' αἶμαι ... οὐ συνήνεγκεν:** sono stati rintracciati punti di contatto con altre opere platoniche sia quanto alla forma (vd. il confronto proposto da Denyer 2001, 133s. fra *Gorg.* 448.c e, in particolare, la sezione ἀλλὰ πολλοῖς ... οὐ συνήνεγκεν, esempi entrambi di stile gorgiano con παρίστωσις e ripetizioni enfatiche), sia quanto al contenuto (Pradeau 1999, 199 cita *Gorg.* 472.d-479.a per il rapporto giusto/utile).

**τὰ συμφέροντα:** lo stesso Platone in *Crat.* 417.a spiega il termine συμφέρον, insieme ad altri termini riguardanti l'utile ed il vantaggioso: οὐδὲν γὰρ ἄλλο δηλοῖ ἢ τὴν ἅμα φορὰν τῆς ψυχῆς μετὰ τῶν πραγμάτων, καὶ τὰ ὑπὸ τοῦ τοιούτου πραττόμενα 'συμφέροντά' τε καὶ 'σύφορα' κεκλήσθαι ἀπὸ τοῦ συμπεριφέρεσθαι ἔοικε. L'idea di utilità e convenienza si associano a quelle di armonia e accordo, moto simultaneo dell'anima con le cose. È interessante notare che συμφέρον compare in *Resp.* I 336.c-d con altri aggettivi che hanno la funzione di definire la giustizia: Trasimaco incita Socrate affinché questi definisca il giusto, ma gli vieta di farlo impostandone l'equivalenza con l'opportuno (τὸ δέον), il giovevole (τὸ ὠφέλιμον), il vantaggioso (τὸ λυσιτελοῦν), il profittevole (τὸ κερδαλέον) o l'utile (τὸ συμφέρον)<sup>139</sup>. Per comprendere la relazione τὸ δίκαιον - τὸ συμφέρον bisogna – come avverte Olymp. in *Alc.* 3, 15 – osservarla dal punto di vista della ψυχή: ἔτι δὲ καὶ τοῦ παραδίδοσθαι τὸ δίκαιον ἐνταῦθα καὶ τὸ συμφέρον ἀντιστρέφοντα, ᾧ δῆλον ὅτι περὶ ψυχῆς ὁ λόγος· ταύτη γὰρ μόνη συμφέρει τὸ δίκαιον, οὐ γὰρ τῷ συναμφοτέρῳ· ὁ γὰρ Μεναικῆος θάνατος δίκαιος μὲν, ὡς ὑπὲρ πατρίδος, οὐ συνήνεγκεν δὲ τῷ σώματι φθαρόντι.

**113.e οὐ τί που:** comune in domande 'incredule' (*GP* 492).

---

<sup>139</sup> Questi termini, particolarmente importanti nel dibattito culturale del V-IV sec., connotano utilitaristicamente τὸ δίκαιον, conferendo un significato accettato da Socrate a condizione che ci si intenda su ciò che veramente è utile.

## Alcibiade I

**οἷον τοῦτο ποιεῖς:** l'esclamativo οἷον unitamente al dimostrativo intensifica l'affermazione: si confronti Plat. *Symp.* 220.c οἷον δ' αὖ τόδ' ἔρξε καὶ ἔτλη καρτερός ἀνήρ che richiama i versi formulari pronunciati da Elena prima (v. 242), da Menelao poi (v. 271) in Hom. δ.

**οἶει δὴ καινὰ ἄττα δεῖν ἀκούειν:** δὴ strettamente legato al verbo che esprime 'pensare, ritenere'. L'associazione sottolinea, nella maggior parte dei casi, che ciò che segue è falso (vd. *GP* 233s.)

**καινός:** una differente posizione riguardo al 'nuovo' differenzia Socrate dai suoi interlocutori. Ancora in Xen. *Mem.* IV 4, 6-7, nel citato discorso con Ippia sul giusto, a Socrate che sostiene di dire sempre le stesse cose riguardo agli stessi temi, il sofista risponde che lui, al contrario, cerca sempre di dire qualcosa di nuovo (πειροῶμαι καινόν τι λέγειν αἰεί). È a questo punto che Socrate chiede con forza se Ippia cerchi di dire cose nuove anche a proposito del numero delle lettere che compongono il nome Socrate o di questioni aritmetiche, vale a dire a proposito di argomenti che conosce. Una medesima contraddizione fra Socrate ed i suoi interlocutori rispetto al nuovo può essere evidenziata in diversi luoghi dell'opera platonica. In *Gorg.* 490.e Callicle deplora Socrate perché continua a dire le stesse cose (ὡς αἰεὶ ταῦτα λέγεις, ὃ Σώκρατες) e Socrate ribatte: οὐ μόνον γε, ὃ Καλλίκλεις, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν. In *Phaed.* 100.b, nel giorno della sua morte, Socrate afferma di non dover dire nulla di nuovo, ma quelle cose che sempre ha continuato a ripetere (ἀλλ', ἦ δ' ὅς, ὃδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἅπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων): a partire da ciò di cui molte volte ha parlato, sulla base del postulato che esista un bello in sé e per sé, un buono in sé e per sé, un grande in sé e per sé. In *Phaed.* 115.b a Critone che chiede a Socrate se abbia disposizioni da dare e se qualcosa, in particolare, possa risultare a lui gradita, Socrate risponde di non gradire nulla di nuovo (ἅπερ αἰεὶ λέγω, ἔφη, ὃ Κριτόν, οὐδὲν καινότερον), ma, come sempre, che i suoi discepoli si prendano cura di se stessi.

**114.a προδρομάς:** il termine raro è impiegato in contesto militare con il significato di 'attacco', 'sortita' da Xenoph. *An.* IV 7,10. Qui, con valore figurato, vale 'premesse'. Olymp. in *Alc.* 107, 14 non rinuncia a spiegare l'immagine guerresca su cui si fonda il termine: προδρομή, infatti, si usa quando, in guerra, si occupa una roccaforte da cui è possibile attaccare con sicurezza ('προδρομή' λέγεται ὅταν ἐν πολέμῳ καταλάβῃ τις φρούριόν τι ἐξ οὗ δύναται ἀσφαλῶς πολεμεῖν

προδορμας οὖν ᾤετο ὁ Ἀλκιβιάδης τὸ μὴ ἐρωτᾶσθαι διὰ τῶν αὐτῶν λόγων ὑπὸ τοῦ Σωκράτους).

**τροφᾶς:** il verbo si riferisce, nel contempo, all'alterigia ed alla decadente mollezza di Alcibiade. In *Gorg.* 492.c, *Resp.* 590.b alla τροφή si associano μαλακία, ἀκολασία, ἀκρασία.

**114.b ὠγαθέ:** il vocativo ὠγαθέ – sostanzialmente equivalente a φίλε, quanto al senso – di solito, in Platone, è impiegato dal personaggio dominante del dialogo; così accade anche in questo caso (differentemente da 104e in cui è Alcibiade che lo usa, rivolgendosi a Socrate). Occasionalmente, si combina con un nome proprio (vd. Dickey 1996, 139).

**ἐκεῖ τοί σε δεήσει ἓνα ἕκαστον πείθειν:** Denyer 2001, 139, sul motivo della necessità, per uno che voglia convincere il popolo, di persuadere il singolo individuo, pone a confronto Xen. *Mem.* III 6, 15: εἶτα, ἔφη ὁ Σωκράτης, τὸν θεῖον οὐ δυνάμενος πεῖσαι, Ἀθηναίους πάντας μετὰ τοῦ θείου νομίζεις δυνήσεσθαι ποιῆσαι πείθεσθαί σοι; Per il motivo, invece, per cui Socrate si fa discepolo del suo interlocutore per vagliarne l'abilità e le reali conoscenze, vd., e.g., *Euthphr.* 5.a, 9b, *Hp.Ma.* 286.d e, con tono beffardo, *Gorg.* 489.d.

**τοῦ αὐτοῦ ... οἷόν τε εἶναι:** secondo una costruzione propria del greco, in cui il soggetto del verbo va al genitivo e il verbo all'infinito.

**κατὰ μόνας:** 'da solo, separatamente' (in *Leg.* 873.d, 942.b rispettivamente per sepolture singole e per l'abitudine di non far nulla da solo). Si veda l'impiego in Xen. *Mem.* III 7, 4 καὶ μὴν, ἔφη, ὅ γε ἀριθμεῖν δυνάμενος οὐδὲν ἦττον ἐν τῷ πλήθει ἢ μόνος ἀριθμεῖ, καὶ οἱ κατὰ μόνας ἄριστα κιθαρίζοντες, οὔτοι καὶ ἐν τῷ πλήθει κρατιστεύουσιν. Il passo è interessante, a mio avviso, anche per un possibile confronto con il convincimento che Socrate esprimerà in 114.d: non c'è differenza fra 'un esperto in qualcosa' che si rivolga ad un pubblico ampio ed uno che si rivolga ad uno solo o anche a nessuno, almeno quanto all'effetto che deve essere in grado di ottenere. La capacità di convincere pochi è strettamente legata a quella di convincere i più anche in *Phaed.* 84.d-e: ἢ που χαλεπῶς ἂν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους πείσαιμι ... ὅτε γε μὴδ' ὑμᾶς δύναμαι πείθειν.

**114.c οὗτος δ' ἔσται ὁ εἰδώς:** l'impiego del tempo futuro per indicare la conclusione di un'inferenza, un punto dato per assodato nel procedere del dialogo. Cf. ἔσται in *Resp.* 376.c.

**114.d ὁ ἐν τῇ τοιᾷδε συνουσίᾳ:** si rivela interessante il confronto con *Gorg.* 449.a-454.c sia quanto al πείθειν proprio dell'oratoria, sia quanto ai 'luoghi' dell'oratoria. Se in 452.e e 454.b paiono esclusi consessi privati, non altrettanto fa intendere *Phaedr.* 261.a-b in cui si ammette che possa essere esercitata ἐν ἰδίοις<sup>140</sup>.

**ἐπιδείξαι:** il verbo ἐπιδείκνυμι non è sovrapponibile all'ἀποδείκνυμι che Socrate aveva impiegato in 114.b per chiedere ad Alcibiade – come fa qui, insistendo nella richiesta – di dimostrare la coincidenza o meno del giusto e dell'utile. I sostantivi ἀπόδειξις ed ἐπίδειξις indicano, rispettivamente, la dimostrazione<sup>141</sup> ed il discorso d'apparato in cui l'oratore, con virtuosismi verbali, fa sfoggio delle sue abilità, perseguendo soprattutto lo scopo di suggestionare il pubblico<sup>142</sup>.

**ὕβριστης εἶ:** in *Men.* 76.a, con questo ingiurioso epiteto viene stigmatizzata da parte di Socrate la pretesa di Menone che, prepotentemente, vorrebbe costringerlo a rispondere ad una sua domanda. Oltre all'*Alcibiade I*, c'è solo un dialogo, il *Simposio*, in cui è, invece, Socrate ad essere apostrofato con ὕβριστης ed in cui l'ὕβρις del maestro è motivo ricorrente: vd. 175.e, 215.b, 219.c, 222.a. In 175.e ad

---

<sup>140</sup> Cf. anche *Soph.* 222.c-d e la classificazione della retorica in tre tipi (giudiziario-assembleare-della conversazione privata) e due generi (il genere che si pratica in privato e quello che si pratica in pubblico) proposta dallo Straniero: {ΞΕ.} τὴν δὲ γε δικανικὴν καὶ δημηγορικὴν καὶ προσομιλητικὴν, ἐν αὖ τὸ σύνολον, πιθανουργικὴν τινα μίαν τέχνην προσειπόντες. {ΘΕΑΙ.} ὀρθῶς. {ΞΕ.} τῆς δὲ πιθανουργικῆς διττὰ λέγωμεν γένη. {ΘΕΑΙ.} ποῖα; {ΞΕ.} τὸ μὲν ἕτερον ἰδίᾳ, τὸ δὲ δημοσίᾳ γιγνόμενον.

<sup>141</sup> Aristot. *Top.* 100.a27-b21 definisce così l'ἀπόδειξις: ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾗ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διὰ τινῶν πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν, διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογισζόμενος. ἔστι δὲ ἀληθῆ μὲν καὶ πρώτα τὰ μὴ δι' ἐτέρων ἀλλὰ δι' αὐτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν (οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἐκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν).

<sup>142</sup> Dodds, in nota ad ἐπιδείξεται di *Gorg.* 447, osserva: «the form ἐπίδειξις seems to have been introduced by the sophists (cf. *Hipp.ma.* 282bc) to describe a public demonstration of oratorical skill. Surviving specimens are the *Helena* and *Palamedes* of Gorgias and Prodicus's fable of the choice of Heracles (*Xen. Mem.* 2.1.21ss.). In Thucydides the word is applied contemptuously to a 'showy' speech in the Assembly (3.42.3)».

accusare di arroganza Socrate è Agatone<sup>143</sup>, negli altri Alcibiade. L'affronto che Socrate fa all'Alcibiade del *Simposio* consiste nel disprezzo della bellezza dell'ἔρῳμενος, nella *spretae iniuria formae*: Gagarin 1977 ritiene che tale 'colpa' socratica sia all'origine del suo insuccesso educativo nei confronti di quel discepolo così tante volte deluso nelle sue aspirazioni dal suo falso ἔρῳστής.

Nel passo dell'*Alcibiade I*, a mio avviso, Alcibiade si è sentito attaccato e deriso da Socrate per l'accusa implicitamente lanciategli con l'impiego di ἐπιδείκνυμι.

**ὕφ' ὕβρεως μέλλω σε πείθειν:** la vibrata protesta di Socrate affonda nella consapevolezza dell'almeno apparente<sup>144</sup> contrasto fra πείθειν e βία. La tecnica del πείθειν rifugge dall'esercizio della forza, come dice Timarco, riportando una riflessione gorgiana, in *Phlb.* 58.a-b: ἡ τοῦ πείθειν πολὺ διαφέροι πασῶν τεχνῶν – πάντα γὰρ ὕφ' αὐτῇ δοῦλα δι' ἐκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο, καὶ μακροῦ ἀρίστη πασῶν εἶη τῶν τεχνῶν. La parola che convince, producendo conoscenza, la πειθὼ διδασκαλική, garantisce correttezza di relazione con l'interlocutore e assenza di violenza. Su persuasione e violenza in Platone, vd. Motte 1981.

---

<sup>143</sup> Agatone qui si sente preso letteralmente in giro da Socrate, il quale, con la protervia di chi, in realtà, si sente superiore, dichiara che la sua stessa sapienza ha la consistenza di un sogno, diversamente dalla sapienza di Agatone che risplende e si accresce. Quella di Socrate – infatti – è una falsa pretesa di ignoranza e Agatone si sente frustrato nel suo desiderio di imparare da Socrate. Gagarin 1977, 33 sostiene che la mortificazione di Agatone ha la stessa origine di quella che patirà Alcibiade più avanti nello stesso dialogo. Osserva Gagarin: «This charge [*scil.* l'accusa di Agatone] was directed precisely at Socrates' false pretense of ignorance, and it indicated Agathon's feeling that Socrates was mocking him. Agathon's accusation thus refers to the same combination of elements as Alcibiade's, namely Socrates' false pretense to be a lover, his false pretense of ignorance, and his actual (inner) superiority».

<sup>144</sup> Se il contrasto è reale per la πειθὼ διδασκαλική, la persuasione che produce conoscenza, l'unica legittima, non altrettanto può dirsi per la πειθὼ πιστευτική, in cui la possibilità di violenza affonda le sue radici nella separazione dalla nozione di giusto e ingiusto. Decisa fu l'avversione di Socrate per la πειθὼ πιστευτική, ma anche per l'idea della retorica come tecnica neutra. Vd. Motte 1981, 566: «Gorgias a beau protester que la rhétorique est en soi une technique innocente qui ne peut être tenue pour responsable du mauvais usage qu'on en peut faire. Elle est, à la vérité, intrinsèquement perverse et c'est son indifférence aux valeurs, à commencer par le vrai, que Platon entend précisément dénoncer».

**114.e μή, ἀλλά:** evidentemente un colloquialismo; a parte Aesch. *Ch.* 918 ed il nostro passo, il suo impiego si limita ad Aristofane. Vd. Denniston *GP* 4s.

**ἄλλω γε λέγοντι μὴ πιστεύσης:** regola di rilevanza fondamentale per la procedura argomentativa socratica. L'interlocutore di Socrate non deve prestar fede a Socrate; deve piuttosto essere lui a dire le cose, divenendo così il più convincente dei testimoni; su questo, vd. *Gorg.* 474.a: ἐγὼ γὰρ ὄν ἂν λέγω ἓνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ἦ, τοὺς δὲ πολλοὺς εἴω χαίρειν, καὶ ἓνα ἐπισηφίζειν ἐπίσταμαι, τοῖς δὲ πολλοῖς οὐδὲ διαλέγομαι.

**οὔτοι, ἀλλ' ἀποκριτέον:** considerevole la forza dell'οὔτοι iniziale; vd. Cooper, II 1419 (64.54.2).

**καὶ γὰρ οὐδὲν οἶομαι βλαβήσεσθαι:** il confronto con altri luoghi platonici quali *Gorg.* 475.d, *Hipp. Mi.* 373.a (qui è Socrate a rassicurare l'interlocutore affermando che non ricaverà alcun danno dal rispondere alle sue domande) porta Denyer 2001, 142 a rintracciare in questa dichiarazione di Alcibiade un segno dei suoi progressi intellettuali.

**115.a μαντικὸς γὰρ εἶ:** Denyer 2001, 142s. molto suggestivamente ipotizza che Socrate definisca Alcibiade indovino<sup>145</sup> per le parole ἀλλ' ἀποκριτέον· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶομαι βλαβήσεσθαι: queste da un ascoltatore (e sembra che in origine i dialoghi platonici avessero un pubblico di ascoltatori), in forza dei noti difetti di pronuncia di Alcibiade (balbuzie e sovrapposizione dei suoni ρ, λ), avrebbero potuto essere intese così: ἀλλ' ἀποκριτέον· καὶ γὰρ οὐδένα οἶομαι βλαβῆ ἔσεσθαι.

**ἀλλὰ πάντα τὰ δίκαια καὶ καλά;** il primo dei quattro passaggi. Tutte le cose giuste sono anche belle. In successione, avremo: tutte le cose belle sono anche buone (116.c), tutte le cose buone sono anche utili (116.c) e, da qui, tutte le cose giuste sono anche utili. Per πάντα τὰ δίκαια καὶ καλά vd. *Gorg.* 476.b (in generale 474.d-484.b), ove Socrate costringe Polo ad ammettere che le cose che sono giuste sono anche belle (in senso morale), almeno per quanto sono giuste.

---

<sup>145</sup> Il Maestro definisce se stesso indovino, ma non molto bravo (οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος), in *Phaedr.* 242.c e fa riferimento alle sue capacità divinatorie in *Phaed.* 85.b.



**οἷον πολλοὶ ἐν πολέμῳ βοηθήσαντες ἑταίρῳ ἢ οἰκείῳ:** In *Symp.* 220.e si ricorda che Socrate, in guerra, accorse ad aiutare l'amico Alcibiade ferito e lo trasse in salvo. L'amore rende valorosi ed ispira l'ardimento in battaglia (vd. *Phaedr.* 178.c-179.b).

**οὐκοῦν τὴν τοιαύτην βοήθειαν καλὴν ... κακὴν δέ γε κατὰ τοὺς θανάτους τε καὶ ἔλκη:** a partire da Omero (*Il.* XVIII 94ss.), tipico il contrasto fra l'azione bella che vale la pena scegliere e compiere ed il prezzo da pagare per realizzarla, un prezzo che può essere così alto da richiedere la rinuncia alla vita. Il motivo è richiamato da Platone *Ap.* 28.b-d, *Symp.* 179.e-180.a, 208.c-e. Si veda anche Aristot. *EN* 1169a: ἀληθὲς δὲ περὶ τοῦ σπουδαίου καὶ τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν καὶ τῆς πατρίδος, κἂν δέη ὑπεραποθνήσκειν ... ὀλίγον γὰρ χρόνον ἡσθῆναι σφόδρα μᾶλλον ἔλοιτ' ἂν ἢ πολὺν ἡρέμα, καὶ βιώσαι καλῶς ἐνιαυτὸν ἢ πόλλ' ἔτη τυχόντως.

**τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνδρεία:** il coraggio, la virtù del cittadino in armi, è la virtù virile per eccellenza. Sul coraggio anche in relazione al problema del rapporto coraggio/ragione vd. Ottonelli 1996.

**115.c οὐκ ἄρα κατὰ ταύτόν ... βοηθεῖν:** questo passaggio risulta fondamentale per il ragionamento di Socrate. Una cosa non può essere bella e brutta contemporaneamente se osservata dallo stesso punto di osservazione. Il problema dunque è il punto di osservazione.

**ᾧδε δὲ σκόπει:** Denyer 2001, 146 citando, fra altri esempi, *Crat.* 392.c e *Gorg.* 478.a, osserva che, quando Socrate ha messo in imbarazzo l'interlocutore e sta per dargli una traccia per aiutarlo a rispondere, spesso introduce l'indizio-traccia con questo giro di frase.

**οὐκοῦν τὰ μέγιστα ... στέρεσθαι:** i codici, senza distinzione, attribuiscono tutta la battuta a Socrate. Lo Stephanus, invece, separa μέγιστα da μάλιστα per mettere in bocca quest'ultimo termine ad Alcibiade; Carlini<sup>146</sup> lo segue in una proposta di

---

<sup>146</sup> Vd. Carlini 1962-63, 182 che, a sostegno dell'ipotesi, cita due esempi di contrapposizione μάλιστα / ἥμιστος nell'*Alcibiade I*.

divisione che pare molto più convincente del *ναί*<sup>147</sup> assente nei manoscritti e suggerito da Dobree 1874, 132 per separare le battute.

**ἐξ ἴσου τῷ τεθνάναι:** Denyer 2001, 147 ricorda, per sottolineare una contraddizione interna al dialogo, che Alcibiade aveva già detto che avrebbe preferito la morte ad una fama inferiore a quella grande che sperava di ottenere (vd. 105.a3-c.5): «Alcibiades is not being entirely logical. How can what is ‘ultimate of evils’ be ‘on a par with death’, if Alcibiades would choose death over anything short of universal fame and power? How indeed can there be two distinct things, one of which is both ultimate of evils, and on a par with the other?»

**θανάτῳ τε καὶ δειλίᾳ ἐναντιώτατον ζωῆ καὶ ἀνδρείᾳ:** l’impiego dell’aggettivo al singolare, nome del predicato di vita e coraggio, fanno intendere vita e coraggio come corpo unico. Dal momento che una singola cosa può avere un unico contrario<sup>148</sup>, l’implicazione è che morte e codardia stiano per una cosa sola.

**ἀπεργάζεται:** il verbo, tecnico, «suggère que la bonne action est, littéralement, celle qui fabrique et produit du bien. De telle sorte qu’on peut évaluer l’action selon son effet, selon la perfection de l’ouvrage qu’elle réalise effectivement» (Pradeau 1999, 199s.).

**116.a ἄρ’ οὖν ... αἰσχροῖν;** per l’identificazione buono-bello<sup>149</sup> cf. *Men.* 77.b, *Tim.* 87.c. Interessante *Xen. Mem.* III 8, 7: πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ καλὰ ἐστὶ πρὸς ἃ ἂν εὔ ἔχη, κακὰ δὲ καὶ αἰσχροῖα πρὸς ἃ ἂν κακῶς. Pare evidente il criterio della valutazione coincidente, in Platone, con il fine, lo σκοπός, quello che prima abbiamo chiamato ‘punto di osservazione’.

---

<sup>147</sup> Da integrare dopo *μάλιστα* e prima di *καὶ ἥμισυ τῶν τοιούτων δέξαιτο ἂν στέρεσθαι*;

<sup>148</sup> Vd. *Prot.* 332.c οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, ἐνὶ ἐκάστῳ τῶν ἐναντίων ἓν μόνον ἐστὶν ἐναντίον καὶ οὐ πολλά;

<sup>149</sup> Scrive Jaeger 2003, 1020: «Il Bello e il Buono sono soltanto due aspetti, strettamente affini, di una e identica realtà, che perfino il comune uso linguistico, in greco, fonde in un concetto unico, designando la suprema areté umana come l’‘esser bello e buono’ (*καλοκάγαθία*). In questo ‘Bello’ o in questo ‘Buono’, in questa *kalokagathia* contemplata nella sua pura essenza, noi scorgiamo il supremo principio di ogni volere e agire umano, la sua causa motrice ultima, agente per intima necessità, che è al tempo stesso la causa motrice di ogni accadimento della natura».

**116.b οἱ δ' εὖ πράττοντες οὐκ εὐδαίμονες;** vd. Aristot. *EN* 1095a: τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταῦτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν.

**οὐκοῦν εὐδαίμονες δι' ἀγαθῶν κτῆσιν;** Giustamente Denyer 2001, 149 confronta *Euthd.* 280.d-281.b, in cui Socrate fa capire che le cose sono più complicate. Il possesso di beni è nulla se non si ha la saggezza. Anzi, se non si possiede la saggezza, i beni stessi sono pericolosi.

**ἡ εὐπραγία:** ci spiega il termine Aristotele *Rhet.* 1367a quando lo fa coincidere con le opere che si fanno per gli altri, i successi ottenuti per gli altri e non per sé, le opere a favore dei benefattori e le beneficenze.

**116.d Πεπαρηθίοις:** Pepareto è oscura città dell'Egeo del Nord, dell'arcipelago delle Sporadi. Qui messa sullo stesso piano della più importante città della Grecia di allora. Famosa solo per i fatti del 361, quando gli Ateniesi mandarono una forza militare per difenderla contro Alessandro di Fere ed Alessandro rispose con un raid sul Pireo. Tale evento ci fa supporre che l'*Alcibiade* possa essere stato composto negli anni a ridosso del 361, quando l'ignorata Pepareto godette delle luci della ribalta.

**116.e οὐκ οἶδ' ἔγωγε ... ἀτόπως ἔχοντι:** con una funzione simile a quella che avrebbe nel *Simposio* se Alcibiade non scansasse Socrate<sup>150</sup> (vd. *Symp.* 216.a), anche qui il turbamento avrà il compito di spingere ad un'ammissione: è necessario prendersi cura di sé, quindi iniziare un percorso di saggezza. Si tratta del ben noto effetto-torpedine che in *Men.* 80.b costringerà lo stesso Menone<sup>151</sup> ad ammettere: οὐκ ἔχω ὅτι ἀποκρίνωμαί σοι.

---

<sup>150</sup> Alcibiade, infatti, si tappa gli orecchi, come Odisseo aveva fatto con i marinai del suo seguito nel celebre episodio odissiano delle Sirene (*Od.* XII 37-54, 154-200).

<sup>151</sup> Menone, che era partito dalla sicurezza di sapere, è messo in scacco da Socrate e, per questo, è in crisi. Differentemente da Alcibiade, però, l'ammissione di un'incapacità a rispondere non lo conduce ad accusare se stesso, ma lo porta, urtato, a reagire a Socrate. Si accorgerà solo in un secondo tempo, nel vederne gli effetti benefici prodotti nell'animo del proprio schiavo, della positività della maieutica socratica.

## Alcibiade I

**ἀτεχνῶς:** elemento della lingua colloquiale, è ampiamente attestato in Platone con il valore di 'realmente', 'assolutamente'; cf. *e.g.* *Euthphr.* 3.a.

**ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα:** Alcibiade, cui le cose appaiono ora in un modo, ora nell'altro, è nel regno della δόξα.

**117.a ἄκων:** il termine, 'senza volerlo', è fondamentale perché, se la risposta contraddittoria fosse fornita consapevolmente, non si potrebbe più parlare di ignoranza.

**πλανᾶσθαι:** il verbo è impiegato, in senso metaforico, per indicare incertezza, smarrimento; così, *e.g.*, in *Phaed.* 79.c, è detto dell'anima che erra, è confusa e barcolla come ubriaca, o in *Phaed.* 108.c dell'anima che, macchiata di impurità, vaga in uno stato di faticosa incertezza. In *Phaedr.* 283.b il termine è riferito a cose in cui si va a tentoni, esponendosi così all'inganno e subendo il potere dell'arte del discorso. Cf. anche Isocr. 52,4 *πλανᾶσθαι τῆ διανοίᾳ*, per l'incertezza della mente. Con il valore di 'disorientamento' intellettuale è impiegato, anche prima di Platone, per esempio da Soph. *OC* 316.

**117.b ἀναγκαῖον ... τὴν ψυχὴν:** c'è qui una prima identificazione uomo / anima che sarà sviluppata nella parte finale del dialogo (130.c ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος).

**τῷ ἐπισταμένῳ ἐπιτρέπεις:** la via d'uscita, per chi non sa, è affidarsi a chi sa, pena la condanna al fallimento. Il concetto è ben espresso in *Leg.* 732.a ἐκ ταῦτοῦ δὲ ἁμαρτήματος τούτου καὶ τὸ τὴν ἀμαθίαν τὴν παρ' αὐτῷ δοκεῖν σοφίαν εἶναι γέγονε πᾶσιν· ὅθεν οὐκ εἰδότες ὡς ἔπος εἶπεῖν οὐδέν, οἴομεθα τὰ πάντα εἰδέναι, οὐκ ἐπιτρέποντες δὲ ἄλλοις ἢ μὴ ἐπιστάμεθα πράττειν, ἀναγκαζόμεθα ἁμαρτάνειν αὐτοὶ πράττοντες.

**117.d χρὴ τὸν οἶακα εἶσω ἄγειν ἢ ἔξω:** nelle imbarcazioni l'οἶαξ era una barra di legno perpendicolare all'asse del remo, installata a poppa ad uno dei bordi dell'imbarcazione. Il timoniere se ne serviva per guidare la nave con un movimento verso se stesso (εἶσω) / verso fuori (ἔξω). Vd. Rougé 1977, 60ss.

**ἡ ἄγνοια τῶν κακῶν αἰτία καὶ ἡ ἐπονείδιστος ἀμαθία:** l'ignoranza di cui soffre Alcibiade non ha nessun tratto positivo. Non si tratta, infatti, dell'ignoranza di chi è consapevole di non sapere e in forza della quale l'oracolo di Delfi aveva definito Socrate il più sapiente degli uomini (*Ap.* 21a). Qui il riferimento è

all'ἄγνοια di chi non sa e crede, invece, di sapere<sup>152</sup>, la stessa cui, con i medesimi termini, fa riferimento *Ap.*29.b καίτοι πῶς οὐκ ἀμαθία ἐστὶν αὕτη ἢ ἐπονείδιστος, ἢ τοῦ οἴεσθαι εἰδέναι ἂ οὐκ οἶδεν;

**118.b κινδυνεύω:** il timore di Alcibiade è lo stesso di Agatone che, in *Symp.* 201.b, con il verbo κινδυνεύω esprime lo smarrimento di chi pensava di aver realizzato un bellissimo elogio di Eros e, invece, pressato dalle domande di Socrate, si rende conto dell'inconsistenza delle sue conoscenze: κινδυνεύω, ᾧ Σώκρατες, οὐδὲν εἰδέναι ᾧν τότε εἶπον.

**ἐπειδὴ μόνω ἐσμέν:** per il motivo del parlare approfittando del fatto di essere soli, cf. *Clitoph.* 406.a nonché *Menex.* 236.c-d e *Phaedr.* 236.c-d (ricordati da Slings 1999 nel commento *ad l.*).

**118.c οὐκ ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου:** per l'espressione cf., e.g., *Prot.* 323.c ὅτι δὲ αὐτὴν [τὴν ἀρετὴν] οὐ φύσει ἡγούνται εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου, ἀλλὰ διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας παραγίγνεσθαι ᾧ ἂν παραγίγνηται.

**Πυθοκλείδη ... Ἀναξαγόρα ... Δάμωνι:** i nomi dei maestri di Pericle: a. Pitoclide, un filosofo della scuola pitagorica, τῆς σεμνῆς μουσικῆς διδάσκαλος (*Scholia in Alc.* I 118c); b. Anassagora, anch'egli filosofo<sup>153</sup>: a lui Platone ed Aristotele riconobbero concordemente il merito di aver introdotto, nello studio della natura, un principio finalistico; c. Damone, teorico della musica<sup>154</sup>, allievo di

---

<sup>152</sup> Procl. *in Alc.* 115s. parlerà di ἐσχάτη ἀμαθία che coincide con μεγαλοφροσύνη e ἄγνοια ἑαυτοῦ, Olymp. *in Alc.* 123ss. di διπλῆ ἄγνοια (τουτέστι τοῦ οἴεσθαι βεβαίως ὅτι οἶδε).

<sup>153</sup> In *Phaedr.* 269.e-270.a viene ricordato come il maestro che diede allo statista ateniese la possibilità di dare fondamento filosofico alla sua oratoria e così raggiungere, in tale arte, la perfezione: {ΣΩ.} κινδυνεύει, ᾧ ἄριστε, εἰκότως ὁ Περικλῆς πάντων τελεώτατος εἰς τὴν ῥητορικὴν γενέσθαι. {ΦΑΙ.} τί δή; {ΣΩ.} πᾶσαι ὅσαι μεγάλα τῶν τεχνῶν προσδέονται ἀδολεσχίας καὶ μετεωρολογίας φύσεως πέρι· τὸ γὰρ ὑψηλόνουν τοῦτο καὶ πάντη τελεσιουργὸν ἔοικεν ἐντεῦθεν ποθεν εἰσιέναι. ὃ καὶ Περικλῆς πρὸς τῷ εὐφυῆς εἶναι ἐκτίησας· προσπεσῶν γὰρ οἶμαι τοιούτῳ ὄντι Ἀναξαγόρα, μετεωρολογίας ἐμπλησθεὶς καὶ ἐπὶ φύσιν νοῦ τε καὶ διανοίας ἀφικόμενος, ᾧν δὴ πέρι τὸν πολὺν λόγον ἐποιεῖτο Ἀναξαγόρας, ἐντεῦθεν εἴλκυσε ἐπὶ τὴν τῶν λόγων τέχνην τὸ πρόσφορον αὐτῇ.

<sup>154</sup> Viene ricordato come raffinato uomo di cultura e non solo come musicista in *Lach.* 180.c-d, in cui si dice che i ragazzi, se lo frequentassero, potrebbero imparare da lui in ogni campo del sapere

## Alcibiade I

Prodicò, ispirò la politica periclea, se è vero (come afferma Aristot. *Ath.* 27,4) che lo persuase, fra l'altro, a διδόναι τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτῶν e a stabilire una μισθοφορά per i giudici.

**τηλικούτος:** Pericle, nato nel 495, nel 433-432, al tempo del dialogo fra Alcibiade e Socrate, doveva avere più di sessanta anni.

**118.d καλὸν γὰρ δήπου τεκμήριον ... ἐπιστάμενον:** il termine τεκμήριον<sup>155</sup> che indica il sintomo in medicina, in logica sta per prova certa, tant'è che l'espressione τεκμήριον δέ si distingue, opponendovisi, a σημείον (cf. *DELG* 1099, s.v. τέκμαρ). Nel nostro passo, la 'prova' che deve 'dimostrare' che si sa qualcosa sta nella capacità di insegnare ad altri ciò che si sa. Tale motivo, platonico, viene efficacemente ripreso da Aristot. *Metaph.* 981b ὅλως τε σημείον τοῦ εἰδότος καὶ μὴ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστίν. Sulla dottrina platonica secondo la quale se uno sa, può insegnare, vd. *Men.* 99.b: οὐκ ἄρα σοφία τινὶ οὐδὲ σοφοὶ ὄντες οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες ἡγοῦντο ταῖς πόλεσιν ... διὸ δὴ καὶ οὐχ οἷοί τε ἄλλους ποιεῖν τοιούτους οἷοι αὐτοὶ εἰσι, ἅτε οὐ δι' ἐπιστήμην ὄντες τοιοῦτοι.

**ἀπὸ τῶν ὑέων ἀρξάμενος:** è dal padre, dai tutori, dagli amici, dagli amanti che ci si attende di ricevere la saggezza quale eredità più preziosa<sup>156</sup>. Da questo punto di vista, l'eredità lasciata da Pericle è veramente fallimentare: due babbei ed un pazzo. Analoghe accuse nei confronti dello statista ateniese troviamo in *Prot.* 319.e-320.b.

---

(ἀλλὰ καὶ τᾶλλα ὅποσου βούλει ἄξιον συνδιατρίβειν τηλικούτοις νεανίσκοις). Come maestro di musica di Pericle compare anche in *Plut. Per.* 4; Damone riteneva che esistesse una profonda rassomiglianza fra musica ed inclinazioni dell'anima.

<sup>155</sup> Su tale vocabolo ed il suo impiego cf. Dalfen 2004, 205s. Lo studioso si sofferma, citando esempi, sull'uso di τέκμηριον come termine tecnico della retorica, vocabolo dell'argomentazione storica proprio di discorsi politici, termine medico; arriva infine al suo uso in Platone. La parola, che nasce appunto come 'terminus technicus der Rhetorik', indica «den argumentativen Beweis, der auf der Grundlage von Indizien, feststellbaren Fakten oder von beobachteten Verhaltensweisen geführt wird».

<sup>156</sup> Come viene sottolineato in *Euthd.* 282.a-b παρὰ πατρός γε δήπου τοῦτο οἰόμενον δεῖν παραλαμβάνειν πολὺ μᾶλλον ἢ χρήματα, καὶ παρ' ἐπιτρόπων καὶ φίλων τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν φασκόντων ἐραστῶν εἶναι, καὶ ξένων καὶ πολιτῶν, δεόμενον καὶ ἰκετεύοντα σοφίας μεταδιδόναι, οὐδὲν αἰσχρόν, ὃ Κλεινία, οὐδὲ νεμεσητὸν ἔνεκα τούτου ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν καὶ ἐραστῇ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ, ὅτιοῦν ἐθέλοντα ὑπηρετεῖν τῶν καλῶν ὑπηρετημάτων, προθυμούμενον σοφὸν γενέσθαι.

**118.e ὄει ἤλιθίω:** i figli ‘stupidi’ di Pericle sono Santippo e Paralo e li ebbe dalla prima moglie. Il soprannome di βλιττομάμμος, ‘lattante, cocco di mamma’, ad essi attribuito secondo *Schol. in Plat. Alc. I* 118e rende efficacemente l’idea della loro ottusità. Santippo è ricordato da *Plut. Per.* 36 come scialacquatore e dissipatore, in questo assecondato da una moglie altrettanto stolidamente prodiga. Entrambi i figli di Pericle morirono nella peste del 429 raccontata da Tucidide<sup>157</sup>.

**Κλεινίαν τὸν σὸν ἀδελφόν:** Clinia, fratello di Alcibiade, era stato anche lui, alla morte del padre, affidato a Pericle. *Plut. Prot.* 320.a-b racconta che, per tentare di sottrarlo all’influenza negativa di Alcibiade, Pericle lo mandò presso suo fratello Arifrone. Questi, però, non fu in grado di ottenere nulla di buono da lui e, prima che fossero trascorsi sei mesi, lo rimandò indietro.

**δι’ ὅτι σε οὕτως ἔχοντα περιορᾷ;** anche nel ruolo di tutore il grande statista ateniese non fece meglio di quanto avesse fatto con i suoi figli. La situazione in cui si trova Alcibiade ed alla quale qui si fa riferimento è la profonda ignoranza con cui convive (cf. 118.b).

**119.a τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ... αἰτίαν ἔχει:** confronta, per termini antitetici impiegati e concetto espresso, *Lach.* 186.b ἐπιδειξαι τίνες Ἀθηναίων ἢ τῶν ξένων, ἢ δοῦλοι ἢ ἐλεύθεροι, δι’ ἐκεῖνον ὁμολογουμένως ἀγαθοὶ γεγόνασιν, *Gorg.* 515.a διὰ Καλλικλέα καλὸς τε ἀγαθὸς γέγονεν, ἢ ξένος ἢ ἀστός, ἢ δοῦλος ἢ ἐλεύθερος.

**διὰ τὴν Περικλέους συνουσίαν:** il termine συνουσία<sup>158</sup>, ampiamente attestato nei primi dialoghi di Platone, è tecnico ed indica un tipo di frequentazione, per lo più di un maestro, che ha lo scopo di far diventare uomini migliori<sup>159</sup>. La validità di

---

<sup>157</sup> Lo testimoniano, fra altri, *Ael. VH VI* 10 οἱ γὰρ δύο παῖδες, οἵπερ οὖν ἦσθην αὐτῶ, Πάραλος τε καὶ Ξάνθιππος, ἀλλὰ οἷτοι μὲν κατὰ τὴν νόσον τὴν δημοσίαν τοῦ λοιμοῦ ἀπέθανον, *Athen. XI* 505d-506a ἀλλὰ μὴν οὐ δύνανται Πάραλος καὶ Ξάνθιππος οἱ Περικλέους υἱοὶ [τελευτήσαντες τῷ λοιμῷ] Πρωταγόρα διαλέγεσθαι (l’integrazione della lacuna è di Kaibel).

<sup>158</sup> Anche in questo caso il vocabolo (come, ad es., *πρῶγμα* di 104.d o *δημεραστής* di 132a) ha una doppia valenza erotica. Cf. inoltre la nota 51.

<sup>159</sup> Sul motivo vd. Brès 1973, 72s. Segnaliamo alcuni passi che evidenziano il valore di συνουσία come frequentazione grazie a cui si può acquistare saggezza: la compagnia con il saggio rende

## Alcibiade I

un maestro è peraltro certificata dalla possibilità di citare uomini divenuti migliori per averlo frequentato (τίνα φήσεις βελτίω πεποιηκέναι ἄνθρωπον τῆ συνουσίᾳ τῆ σῆ; chiede Socrate a Callicle in *Gorg.* 515.b). Ancora l'esempio negativo di Pericle torna in *Gorg.* 515.c laddove si evidenzia la sua assoluta incapacità anche rispetto all'Assemblea degli Ateniesi.

**διὰ τὴν Ζήνωνος (συνουσίαν):** filosofo discepolo di Parmenide, fa sue la tesi del maestro sull'unità e l'immutabilità dell'ente. Vlastos, considerata la stima che Platone nutriva nei confronti di Parmenide e, viceversa, il suo disprezzo per i Sofisti, pensa che il fatto che qui l'Eleate venga accomunato ad un sofista di professione (insegna dietro compenso)<sup>160</sup>, sia elemento che depone a sfavore dell'autenticità quantomeno di questo passo dell'*Alcibiade*.

**Πυθόδωρον τὸν Ἴσολόχου:** scolaro di Zenone e stratego ateniese. Nel 426-425 venne inviato in Sicilia al posto di Lachete, ma non ebbe successo. Per questo, una volta tornato ad Atene, subì un processo per corruzione e fu condannato all'esilio. Su Pitodoro<sup>161</sup> vd. Thuc. III 115,2-6 e IV 65,3.

**Καλλίαν τὸν Καλλιάρχου:** comandante dello schieramento ateniese nella battaglia di Potidea (332) perse la vita in quest'occasione, come ricorda Thuc. I 63, 3.

---

saggi e, quindi, partecipi di una medesima spirituale stirpe in Plat. [*Theag.* 123] εἰπέ δὴ ἡμῖν, ὦ Θέαγες, ἐπιθυμεῖν φῆς σοφὸς γενέσθαι, καὶ ἀξιόις σου τὸν πατέρα τόνδε ἐξευρεῖν ἄνδρός τινος συνουσίαν τοιούτου, ὅστις σε σοφὸν ποιήσει, Xen. *Mem.* IV 2,2 πυνθανομένου τινὸς πότερον Θεμιστοκλῆς διὰ συνουσίαν τινὸς τῶν σοφῶν ἢ φύσει τοσοῦτον διήνεγκε τῶν πολιτῶν, Plut. *Per.* 6, 1 ταῦτα τῆς Ἀναξαγόρου συνουσίαν ἀπέλαυσε Περικλῆς.

<sup>160</sup> Vlastos 1975, 155: «Zeno is represented here as teaching for pay: this is clearly the force of τελέω in ἑκατὸν μνᾶς τελέσας as e.g. in *Ap.* 20A, ὃς τετέλεκε χρήματα σοφισταῖς. To so represent him is to portray him unmistakably as a professional sophist: a man mentioned in an ostensibly Platonic work as making others 'wiser' for pay could not have been thought of as anything but this».

<sup>161</sup> Pitodoro è ricordato come intimo di Zenone nel *Parmenide*. Vlastos 1975, 157 ritiene che, nel passo dell'*Alcibiade*, siano messi insieme un chiaro riferimento a *Gorg.* 515.a e rimandi ad altri passi del *corpus* platonico in cui sono menzionati Callia e Pitodoro: «Our author improves on the *Gorgia* by setting up Zeno as an example of a wise man who passes the test Pericles fails, and picks the fortunate beneficiaries of Zeno's wisdom from the Platonic corpus: Pythodorus from *Prm.* 126ff., Callias from many references in the dialogues to his lavish patronage of sophists». Rimandi nell'*Alcibiade* ad altre opere platoniche – come è noto – non sono affatto rari.



**ἑκατὸν μνᾶς τελέσας:** si tratta di un compenso incredibilmente esagerato, anche messo a confronto con quello che poteva essere l'onorario di un sofista per un intero corso. Su questo vd. l'esauriente Vlastos 1975, 159-161.

**119.b ἀνταγωνίζεσθαι ... ἀσκήσαντα ... ἐπ' ἀθλητάς:** i termini, come il successivo ἀγών, appartengono al lessico agonistico. Il significato del verbo ἀσκέω è tecnico<sup>162</sup> ed indica la pratica fatta di privazioni e rinunce cui doveva sottoporsi un atleta; ἀθλητής (al pari di ἀγωνιστής, ἀσκητής) è vocabolo che il greco impiega per colui che si dedica allo sport a tempo pieno.

**ἰδιωτικῶς ἔχοντες:** l'espressione fa parte del vocabolario agonistico di cui si è appena detto. Il termine ἰδιωτικός, infatti, indica colui che si dedica allo sport senza allenarsi con continuità e costanza<sup>163</sup>: nel nostro contesto, coerentemente con l'immagine sportiva, caratterizza chi prende alla leggera l'esercizio del governare.

**τί δεῖ ἀσκεῖν καὶ μανθάνοντα πράγματα ἔχειν:** la facile vittoria è per Alcibiade all'origine della mancanza di impegno e, di conseguenza, di cura di sé anche in Xen. *Mem.* I 2,24s. Nel passo senofonteo, analogamente, vengono impiegati immagini e lessico ginnici: ὥσπερ οἱ τῶν γυμνικῶν ἀγόνων ἀθληταὶ ῥαδίως πρωτεύοντες ἀμελοῦσι τῆς ἀσκήσεως, οὕτω κάκεῖνος ἠμέλησεν αὐτοῦ.

**τῇ γε φύσει πάνυ πολὺ περιέσομαι:** Alcibiade si fa portavoce di una concezione aristocratica dell'uomo, già compiutamente espressa in Pindaro: il lirico parla secondo questo spirito quando sostiene che chi possiede solo ciò che ha imparato non camminerà mai con passo sicuro (*Nem.* 3, 41s.) o quando, riguardo ad un futuro olimpionico, afferma che l'allenamento ha efficacia solo su chi vale φύσει, per nascita (*Ol.* 10, 20). Del resto, è una γνώμη la netta affermazione di *Ol.* 9, 100: τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν.

---

<sup>162</sup> Cf. *Anecd. Gr.* I 17, 29 Bachmann ἀσκεῖν καὶ ἀσκηταὶ καὶ ἀσκητικῶς· τὸ ἀγωνιστικῆς ἐπιμελείας τυγχάνειν ἀσκεῖν ἐστίν.

<sup>163</sup> Esplicativa Angeli Bernardini 1988, XV: «*Idiotes* [...] indica colui che si dedica alla pratica sportiva saltuariamente e senza un allenamento costante, appunto 'da profano'. L'*athletès* rappresenta colui che, al contrario, spende la maggior parte del suo tempo in questo genere di esercizio, arrivando a possedere, grazie alla preparazione fisica, una tecnica e un'esperienza che lo distinguono dagli altri».

**119.c ιδέας:** il termine, muovendo dalla radice ιδ, indica primariamente, in generale, la figura visibile degli oggetti. Ast *Lex.* II, 85 s.v. *ιδέα* glossa: «*species vel forma sub oculos cadens*». Nel nostro passo sta per l'aspetto esteriore di Alcibiade, di cui peraltro egli si faceva vanto. Un interessante parallelo mi sembra offerto da *Charm.* 158a-b τὰ μὲν οὖν ὁρώμενα τῆς ιδέας, ᾧ φίλε παῖ Γλαύκωνος, δοκεῖς μοι οὐδένα τῶν πρὸ σοῦ ἐν οὐδενὶ ὑποβεβηκέναι, in cui il riferimento è alla bellezza che si può constatare con gli occhi, sperimentabile dai sensi. Carmide – analogamente ad Alcibiade – eccelle e si differenzia dagli altri per nobiltà dei natali e bellezza fisica.

**ὑπέρ τε σοῦ καὶ τοῦ ἑμαυτοῦ ἔρωτος:** Olymp. in *Alc.* 147, 9ss. sapientemente nota come Socrate si dolga per l'aspettativa meschina (σμικροπρεπῆς ὑπάρχεις) del suo discepolo, uno che in 104.e-105.a sembrava essere animato da grande speranza. Il commentatore neoplatonico offre anche la versione corretta del testo: non τοῦ σοῦ dei codici, ma τε σοῦ. In effetti, un richiamo all'amore reciproco sarebbe prematuro in questa fase.

**εἰ ἠξίωσας:** la proposizione, introdotta da εἰ, esprime il contenuto del precedente ἀγανακτῶ. L'impiego dell'aoristo vuole essere, dal punto di vista di Socrate, di buon auspicio: spera che la posizione di Alcibiade si sia modificata nel tempo.

**119.d κυβερνᾶν:** il verbo κυβερνάω ('reggere con il timone') ben si colloca all'interno della nota metafora della nave/stato.

**120.a οὐκ οἶσθα ἡμῶν τὴν πόλιν ... πολεμοῦσαν ἐκάστοτε:** Sparta e il Gran Re di Persia sono i nemici storici dell'Atene classica. La datazione fittizia dell'*Alcibiade* – cf. p. 97 – è da fissare al 433/32: nel 445 fra Atene e Sparta era stata stipulata la pace dei Trenta Anni, ma già nel 431 scoppierà la Guerra del Peloponneso, favorita dall'aggressiva politica periclea contro Corinto e Megara. Con la Persia, nel 449, era stata negoziata la pace di Callia.

**Μειδίαν:** su Midia vd. *PA* 9714. Pare sia stato un mediocre uomo politico, oggetto di derisione e di attacchi da parte dei comici. Fu accusato di malversazione, delazione e di uno sfrenato trasporto per i combattimenti fra galli o quaglie<sup>164</sup>. In Ar.

---

<sup>164</sup> Su questo vd. Plato Com. fr. 85 e 116 K.-A., Metag. fr. 12 K.-A., Phryn. Com. fr. 43 K.-A. e, in generale, *Schol. in Ar.* Av. 1297-1299 (2, 3, 192, 12ss. Holwerda)

Av. 1297ss.<sup>165</sup>, ancora una volta, a lui è associata una quaglia. Una caratteristica fisica di Midia viene menzionata a spiegazione di tale legame: καὶ γὰρ ἦκειν ὄρτυγι ὑπὸ στυφοκόπου τὴν κεφαλὴν πεπληγμένῳ. Non pare inutile ricordare che, nella vicenda biografica di Alcibiade, così come la conosciamo dalle fonti, non manca la quaglia<sup>166</sup>: Plut. *Alc.* 10, 1s. racconta come l'animaletto gli uscì una volta da sotto il mantello dove lo teneva nascosto<sup>167</sup> e di come Alcibiade divenne gratissimo ad Antioco che lo aveva riacchiappato mentre stava fuggendo. Ad Atene non era infrequente trovare allevamenti di quaglie da combattimento e lo 'sport'<sup>168</sup> era tanto praticato che Athen. XI 464d parla di ὄρτυγομανία<sup>169</sup>.

**120.a-b τὸν ὄρτυγοτρόφον:** i codici attestano ὄρτυγοτρόφον<sup>170</sup>, mentre Olimpiodoro nel lemma, Ateneo, Fozio, Suida e lo scolio danno ὄρτυγοκόπον

---

<sup>165</sup> Nei versi si ironizza sulla mania ateniese per gli uccelli che aveva condotto molti addirittura a portare nomi di uccelli.

<sup>166</sup> La quaglia, negli ambienti aristocratici del tempo, era uno dei possibili regali dell'ἐραστής al suo ἐρώμενος, come si può verificare nelle riproduzioni vascolari e nelle fonti letterarie (sul tema vd. l'esauriente Koch Harnack 1983). In *Lys.* 211e il desiderio di avere un buon amico viene anteposto a quello della miglior quaglia o del miglior gallo del mondo, che, in tale contrapposizione, assumono una 'quotazione' e certificano tutto il loro valore. Sempre in Platone, si parla ancora di quaglie in *Lys.* 212.d.

<sup>167</sup> In *Leg.* VII 789.c-d troviamo forse la spiegazione del motivo per cui Alcibiade portasse con sé la quaglia: πρὸς γὰρ τούτοις λαβόντες ὑπὸ μάλης ἕκαστος, τοὺς μὲν ἐλάττονας εἰς τὰς χεῖρας, μείζους δ' ὑπὸ τὴν ἀγκάλην ἐντός, πορεύονται περιπατοῦντες σταδίου παμπόλους ἔνεκα τῆς εὐεξίας οὐτὶ τῆς τῶν αὐτῶν σωμάτων, ἀλλὰ τῆς τούτων τῶν θρεμμάτων, καὶ τό γε τοσοῦτον δηλοῦσι τῷ δυναμένῳ καταμαθεῖν, ὅτι τὰ σώματα πάντα ὑπὸ τῶν σεισμῶν τε καὶ κινήσεων κινούμενα ἄκοπα ὀνίναται πάντων, ὅσα τε ὑπὸ ἐαυτῶν, ἢ καὶ ἐν αἰώραις ἢ καὶ κατὰ θάλατταν, ἢ καὶ ἐφ' ἵππων ὀχουμένων καὶ ὑπ' ἄλλων ὀπωσοῦν δὴ φερομένων τῶν σωμάτων, κινεῖται, καὶ διὰ ταῦτα τὰς τῶν σίτων τροφὰς καὶ ποτῶν κατακρατοῦντα, ὑγίειαν καὶ κάλλος καὶ τὴν ἄλλην ῥώμην ἡμῖν δυνατὰ ἐστὶ παραδίδόναι.

<sup>168</sup> Tale 'sport' si chiamava ὄρτυγοκοπία ed è descritto da Poll. IX 102 e 109: uno dei due contendenti poneva una quaglia entro un cerchio tracciato sul terreno, mentre l'altro cercava di colpirla con un dito o con dei pezzetti di legno oppure provava a tirarle le piume della testa. Lo scopo era farla cadere o farla tornare indietro ed uscire dal cerchio; se così fosse stato, il premio sarebbe andato a chi aveva posto nel campo di gioco la quaglia; altrimenti, al proprietario dell'animaletto.

<sup>169</sup> Vd. anche *Leg.* VII 789.b-c, Plut. *De audiend. poet.* 34d.

<sup>170</sup> L'aggettivo è anche in *Euthd.* 290.d.

‘battitore di quaglie’, termine che richiamerebbe lo sport-passatempo dell’ὄρτυγοκοπία. Tale lezione è accolta da Burnet, a mio avviso senza ragioni sufficienti.

**ἀνδραποδώδη ... τρίχα:** il riferimento è ai capelli rasati degli schiavi. Essi non li portavano lunghi<sup>171</sup> e, nel caso lo facessero, ciò veniva percepito come qualcosa di cui stupirsi (vd. la domanda meravigliata di Pistetero al poeta in Ar. Av. 911).

**μανθάνειν ὅσα μαθήσεως ἔχεται:** Denyer 2001, 169 nota come Platone apprezzi questi giri di frase e, fra altri esempi, cita a suffragio Prot. 324.d διδάσκουσιν ἃ διδασκάλων ἔχεται<sup>172</sup>. È da notare, in generale, l’ampio impiego della *figura etymologica*: ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, ἀσκεῖν ... ἀσκήσεως, παρασκευὴν παρεσκευασμένον. Il senso ironico del passo è così sottolineato da una sorta di parodia degli strumenti del discorso ‘sofistico’.

**120.c ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως:** il motivo dell’impreparazione di chi stolidamente si accinge all’amministrazione della cosa pubblica è ben attestato. Vd., e.g., Xen. Mem. IV 2,6s., in cui, tra l’altro, ritornano i termini παρασκευὴ ed ἐπιμέλεια: τῶν δὲ βουλομένων δυνατῶν γενέσθαι λέγειν τε καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ νομίζουσί τινες ἄνευ παρασκευῆς καὶ ἐπιμελείας αὐτόματοι ἐξαίφνης δυνατοὶ ταῦτα ποιεῖν ἔσεσθαι.

**120.d ἐπιμεληθεῖς σαυτοῦ:** L’ἐπιμέλεια la si deve innanzitutto ai giovani; è utile che essi crescano nel modo migliore possibile. Questo è il concetto espresso, per es., in Euthphr. 2.d, ove Platone impiega, per chiarificarlo, l’immagine del buon agricoltore che si cura innanzitutto delle piante giovani: ὀρθῶς γάρ ἐστι τῶν νέων πρῶτον ἐπιμεληθῆναι ὅπως ἔσονται ὅτι ἄριστοι, ὥσπερ γεωργὸν ἀγαθὸν τῶν νέων φυτῶν εἰκὸς πρῶτον ἐπιμεληθῆναι, μετὰ δὲ τοῦτο καὶ τῶν ἄλλων. Ad un’altra immagine agricola, in questo caso derivata da Omero, Platone e Senofonte ricorrono quando devono far parlare Socrate di coloro che reggono i popoli, dei ‘pastori di uomini’ la cui preoccupazione principale deve essere quella di far

---

<sup>171</sup> Normalmente i capelli lunghi degli adolescenti ateniesi venivano tagliati, nel corso delle feste Apaturie, quando i giovinetti, al compimento dei sedici anni, erano presentati alla fratria. Dopo tale limite, la chioma era prerogativa dei giovani ricchi (cf. Ar. Nu. 14), di coloro che trascuravano il proprio aspetto come i filosofi (Nu. 836), di narcisisti come Alcibiade (vd. Ath. XII 534c).

<sup>172</sup> Per il valore di ἔχω cf. anche Prot. 319e ἃ μὲν διδασκάλων εἶχετο, Men. 93.d ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἶχετο, 94a ὅσα μὲν διδασκάλων εἶχετο.

diventare migliori<sup>173</sup> i cittadini (cf., e.g., *Gorg.* 516.b-c). L'ἐπιμέλεια quindi ha come destinatario qualcuno ed ha il preciso scopo di migliorarlo. Nel nostro caso, la cura è rivolta a se stessi<sup>174</sup> e fa la sua comparsa appunto il tema dell'ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (cf. anche 123.d, 127.e, 128.a, 128.d, 129.a, 132.b). Tale cura di sé, ai fini della quale l'ottemperare al precetto delfico del conoscere se stessi è propedeutico, è di importanza centrale in Platone. Il tema è proprio della letteratura protrettica come attesta, e.g., *Ap.* 36.c ἐνταῦθα ἦα, ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, in cui l'espressione ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ può essere utilmente confrontata con l'ἐπιμελεῖσθαι τῆς ψυχῆς<sup>175</sup> di 29.e-30.b ed ἐπιμελεῖσθαι ἀρετῆς di 31.b-41.e. Il motivo della cura di sé è ben presente anche nella letteratura socratica su Alcibiade: vd., ad esempio, *Aeschin.* fr. 8, 52 D. (*SSR* VI A 50). Ulteriormente, l'espressione ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς si trova anche in *Isocr.* 15, 290, in un passo in cui ritroviamo il motivo socratico della necessità di prendere cura di se stessi<sup>176</sup> prima che dei propri averi e dell'importanza di cercare, a questo scopo, un maestro: δεῖ τὸν ὀρθῶς καὶ προεπόντως προεστῶτα τῆς ἡλικίας καὶ καλὴν ἀρχὴν τοῦ βίου ποιούμενον αὐτοῦ πρότερον ἢ τῶν αὐτοῦ

---

<sup>173</sup> In *Gorg.* 515.b-c Socrate sostiene con forza che questo è il compito del politico.

<sup>174</sup> È bene chiarire che tale cura di sé non ha carattere 'privatistico'; analogamente il conoscere se stessi non attiene alla sfera del personale se non nella misura in cui equivale a conoscere il proprio posto nel mondo (come ben chiarisce Annas 1985).

<sup>175</sup> Vale la pena forse specificare che, nell'*Apologia*, il termine ψυχή ha valenza morale e non coincide con ἄνθρωπος come, invece, in *Alc.* I 130c.

<sup>176</sup> Va ribadito, però, che è radicalmente diverso l'obiettivo raggiungibile attraverso la cura di sé promossa dall'educazione. Secondo Isocrate, l'orizzonte entro il quale l'uomo deve muoversi è unicamente quello del contingente, della δόξα ancorata a fini di utilità comune. Egli, infatti, ritiene che non sia possibile raggiungere una conoscenza sicura, scientifica, l'ἐπιστήμη (vd. *Isocr.* 15, 184). Nella pratica, quindi, Isocrate si prefigge di formare un uomo πεπαιδευμένος, vale a dire *dicendi peritus* e che, grazie al dominio del λόγος, sappia cogliere, nel fluire degli avvenimenti, il καιρός e servire la πόλις ed i suoi valori. Platone fonda, invece, la sua attività sulla nozione di verità e la retorica, lungi dall'essere l'arte suprema, rimane, come si evince dal *Fedro*, un'applicazione della dialettica. Ciò pare ben evidenziato da Marrou 1950, 99: «Platone edifica tutto il suo sistema di educazione sulla nozione fondamentale di verità, sulla conquista della verità per mezzo della scienza razionale».

ποιήσασθαι τὴν ἐπιμέλειαν, καὶ μὴ σπεύδειν μηδὲ ζητεῖν ἑτέρων ἄρχειν πρὶν ἂν τῆς αὐτοῦ διανοίας λάβῃ τὸν ἐπιστατήσοντα, μηδ' οὕτω χαίρειν μηδὲ μέγα φρονεῖν ἐπὶ τοῖς ἄλλοις ἀγαθοῖς ὡς ἐπὶ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ διὰ τὴν παιδείαν ἐγγιγνομένοις.

**ἡ οἴησις αὕτη:** il termine è impiegato come sinonimo di δόξα. Pare interessante notare che, proprio in virtù dell'affinità di significato, in *Crat.* 420c viene spiegato con etimologia simile. Nel passo citato del *Cratilo*, infatti δόξα sta a τόξου βολή così come οἴησις sta ad οἴσις.

**120.e τοῖς ἐκείνων τὰ ἡμέτερα ἀντιτιθέντες:** il verbo ἀντιτίθημι indica qui il mettere a confronto, il paragonare punto per punto; cf., quanto al senso, Eur. *Or.* 551 in cui Oreste valuta, soppesandoli, i motivi che l'hanno condotto al matricidio. La comparazione di Socrate si basa su: a. γένος (120e); b. τροφή (121b); c. ἡ ἀβρότης ἢ Περσῶν – σωφροσύνη, κοσμιότης, εὐχέρεια, εὐκολία, μεγαλοφροσύνη, εὐταξία, ἀνδρεία, καρτερία, φιλοπονία, φιλονικία, φιλοτιμία αἱ Λακεδαιμονίων (122c); d. πλοῦτος (122d); e. ἐπιμέλεια καὶ τέχνη (124b).

**τὸ δ' Ἡρακλέους τε γένος:** Eracle era figlio di Zeus ed Alcmena che, a sua volta, poteva vantare una sua discendenza dal re dell'Olimpo ([Apollod.] II 4,5 ricorda che era, infatti, figlia di Elettrione, figlio di Perseo, figlio di Zeus).

**καὶ τὸ Ἀχαιμένους:** Achemene è il capostipite degli Achemenidi. In quanto Persiano – secondo la versione greca del mito<sup>177</sup> – sarebbe discendente di Perse figlio di Andromeda, figlia di Cefeo, e di Perseo, figlio di Zeus e Danae.

**εἰς Περσέα τὸν Διός:** l'eroe argivo, vincitore della Medusa, sarebbe quindi elemento comune alle due stirpi.

**121.a τὸ δ' Εὐρυσάκους εἰς Δία:** anche Alcibiade rivendica la sua discendenza da Zeus, attraverso Eurisace, figlio di Aiace, figlio di Telamone, figlio di Eaco, figlio di Zeus.

**καὶ γὰρ τὸ ἡμέτερον:** con la ripresa della medesima espressione che ha impiegato Alcibiade poco sopra, inizia il μακρὸς λόγος pronunciato da Socrate (121.a-124.b);

---

<sup>177</sup> Cf. Hdt. VII 61,150, [Apollod.] II 5.

tale discorso lungo che, sottraendosi all'esame dialettico, non ha, per questo, carattere veritativo, di per sé pone un sospetto sulla natura del suo contenuto. Giannantoni 1997, 370 non esita a dire che «si tratta certamente, malgrado l'opinione contraria di Croiset, di imitazione ironica di una ἐπίδειξις sofistica, perché proprio mentre esalta i pregi del re di Sparta e di Persia fa poi vedere che ad essi manca la cosa più importante, e cioè la conoscenza di se stessi». Lo stesso richiamo di Socrate alla sua nobile ascendenza risulta ambiguo e il vero significato della sua affermazione sfugge di fatto. Intanto, si può dire che la stirpe di Dedalo è la più evanescente delle stirpi. Osserva Denyer 2001, 174: «any descent traced through Daedalus would be dubious, even by the standards of mythic genealogy: Greek myth gave three different names for Daedalus' father, and four for his mother». Forse rifarsi a Dedalo, attraverso il padre Sofronisco, che esercitava il mestiere di scultore<sup>178</sup>, può indicare allora un'abilità di Socrate nel campo della τέχνη. Che questa τέχνη sia legata alla maestria del filosofo nel districarsi nel dedalo delle discussioni? Un legame fra il mitico costruttore del labirinto ed i discorsi, nell'opera platonica, è indiscusso. Ricordo *Euthphr.* 11b-11e ove, oltre ad essere ricordata – come nel nostro passo – la discendenza di Socrate da Dedalo<sup>179</sup>, i λόγοι socratici vengono paragonati, per la loro mobilità, alle statue<sup>180</sup> scolpite dall'ingegnoso ateniese. Significativamente, inoltre, in *Phaedr.* 266d viene attribuito a Teodoro di Bisanzio, famoso retore attivo nella II metà del V sec., già indicato da

---

<sup>178</sup> Anche lo stesso Socrate esercitò tale attività da giovane, stando a quanto dice Diog. Laert. II 19, rifacendosi a Duride (*FGrHist* 76 fr. 78): Δούρις δὲ καὶ δουλεῦσαι αὐτὸν καὶ ἐργάσασθαι λίθους· εἶναί τε αὐτοῦ καὶ τὰς ἐν ἄκροπόλει Χάριτας ἔνιοί φασιν, ἐνδεδυμένας οὖσας.

<sup>179</sup> Cf. *Euthphr.* 11b-c τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὃ Εὐθύφρων, ἔοικεν εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα.

<sup>180</sup> Si riteneva che Dedalo, per primo, avesse superato la rappresentazione statica; le sue realizzazioni artistiche davano l'impressione del movimento e si diceva avessero una vitalità tale che si dovette incatenarle per impedire che fuggissero. Anche in *Men.* 97 vengono ricordate per questa loro caratteristica. Su Dedalo, l'architetto per antonomasia, prototipo della contraddittoria figura dell'artista greco, vd. Willers 1996, 1295-1306.

## Alcibiade I

Fedro come possibile Odisseo (*Phaedr.* 261c), l'*hapax* λογοδαίδαλος (su cui vd. *ThGL* V 359), 'abile cesellatore di discorsi'<sup>181</sup>.

**βασιλῆς εἰσιν ἐκ βασιλέων:** una cura particolare, come verrà spiegato in 121b-c, è tesa a preservare l'integrità della discendenza di Spartani e Persiani. Tuttavia, in *Thaet.* 174e-175b Socrate deride e taccia di ignoranza coloro che innalzano inni alle stirpi e alla loro purezza.

**ἰδιῶται:** il termine indica il semplice cittadino, il privato in opposizione al re, al capo, al magistrato. Per l'opposizione ἰδιώτης - βασιλεύς cf. *Hdt.* VII 3, *Plat. Ap.* 40d ἰδιώτην τινα τὸν μέγαν βασιλέα, *Plut. Sept. sap. conv.* 14, 157c εἰ μὴ τὰ πάντων ἔχουσιν ἰδιωτῶν ἅμα καὶ βασιλέων.

**121.b Σαλαμῖνα ... Αἴγιναν:** le due isolette del golfo Saronico risultano imparagonabili con l'esteso dominio dei Persiani.

**Ἄρτοξέρξης:** Artaserse I *Macrocheir* regnò dal 465 a.C. al 424. Fu l'artefice della pace detta di Callia (449).

**τροφή:** con questo termine si indica, più che altro, il 'tirar su', l'allevare proprio delle nutrici. L'educazione, in senso proprio, è significata, invece, dal termine παιδεία ed è, per Socrate/Platone, condizione della felicità. Essa – si evince da *Soph.* 230.d-e – coincide con l'ἔλεγχος: διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὃ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνη βασιλεὺς ὁ μέγας ὢν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα ἃ καθαρῶτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι.

**αἱ γυναῖκες δημοσίᾳ φυλάττονται ὑπὸ τῶν ἐφόρων:** probabile ulteriore indizio a favore dell'ambiguo e sospetto carattere di questo λόγος μακρός. Di certo l'affermazione avrà suscitato ilarità fra gli Ateniesi. Era, infatti, nota ed ampiamente diffusa la storia secondo la quale fu lo stesso Alcibiade, giunto a Sparta dopo la condanna a morte in contumacia, a sedurre la moglie del re Agide II, da cui, tra l'altro, pare abbia avuto un figlio, Leotichide (la controversa vicenda ha numerose

---

<sup>181</sup> La parola coniata da Platone è in *Cic. Orat.* 39, che cita il passo del *Fedro* ed impropriamente attribuisce l'epiteto, nel testo platonico, oltre che a Teodoro, a Trasimaco, Gorgia e molti altri. Il termine è citato anche da *Quint.* III 1,11.



attestazioni, fra cui Xen. *Hell.* III 3,2; Plut. *Alc.* 23,7ss., *Ages.* 3,1ss., *Lysandr.* 22, 3ss.).

**121.c διὸ οὐ φρουρεῖται ... ἢ ὑπὸ φόβου:** anche sulla ‘custodia’ esercitata sulle donne dei Persiani ci sarebbe qualcosa da eccepire, confrontato Ctes. *FGrHist.* 688 fr. 14, 44 che ricorda i ripetuti adulteri di Amestri, la stessa madre di Artaserse (τελευτήσαντος δὲ Μεγαβύζου, κάρτα ἦν Ἰαμυτις ἀνδράσιν ὀμιλοῦσα, καὶ πρό γε ταύτης καὶ ἡ μήτηρ Ἰαμῆστρις ὁμοίως).

**ἐπειδὴν δὲ γένηται ὁ παῖς ὁ πρεσβύτατος, οὐπερ ἡ ἀρχή:** Denyer 2001, 177 sottolinea come anche la successione al trono non fu così pacifica come questa affermazione farebbe presupporre e cita una serie di passi in cui essa è oggetto di discussione (Hdt. VII 2, 2 – 3, 4) o, peggio, è frutto di violenza (Ctes. *FGrHist.* 688 fr. 13, 33; fr.15, 47s).

**γενέθλια:** i Greci furono probabilmente colpiti dalla tradizione persiana<sup>182</sup> di celebrare i compleanni.

**121.d τὸ τοῦ κωμωδοποιῦ:** il commediografo è Plat. *Com.* fr. 227 K.-A, come si evince dalla testimonianze di Olymp. *in Alc.* 157, 21 (Πλάτων γὰρ ὁ κωμικὸς τοῦτο παρατίθεται) e di Schol. **TW** ad l.

**οὐχ ὑπὸ γυναικὸς τροφοῦ ὀλίγου ἀξίας:** come ricorda Antisth. fr. 31 D.C. (*SSR* V A 201) lo stesso Alcibiade era stato allevato da una donna Spartana, Amicla. Osserviamo che le nutrici spartane non erano certo nutrici da poco tanto che, per la loro riconosciuta perizia, erano così famose da venir comperate dagli stranieri per i loro figli. Una testimonianza in questo senso viene da Plut. *Lyc.* 16,6 che, significativamente, fa proprio il caso di Alcibiade ed Amicla, aggiungendo – ed in questo concorda con *Alc.* 122.b, quasi certamente la sua fonte – che la rovina per il ragazzo fu Zopiro, lo schiavo scelto per lui da Pericle.

---

<sup>182</sup> È lo stesso Hdt. I 133 (vd. anche IX 110,2) a testimoniare: ἡμέρην δὲ ἀπασέων μάλιστα ἐκείνην τιμᾶν νομίζουσι τῇ ἕκαστος ἐγένετο. ἐν ταύτῃ δὲ πλέω δαῖτα τῶν ἀλλέων δικαιοῦσι προτίθεσθαι· ἐν τῇ οἱ εὐδαίμονες αὐτῶν βοῦν καὶ ἵππων καὶ κάμηλον καὶ ὄνον προτιθέαται ὅλους ὀπτοὺς ἐν καμίνοισι, οἱ δὲ πένητες αὐτῶν τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων προτιθέαται.

**ἀλλ' ὑπ' εὐνούχων ... ἄριστοι εἶναι:** al contrario, in *Leg.* 695.e-696.a l'educazione impartita agli ultimi fra i re di Persia è valutata molto negativamente, tanto che l'Ateniese afferma che non ci sarà mai un adolescente, un uomo, o un vecchio che, venendo da un tale tipo di educazione, possa διαφέρειν πρὸς ἀρετήν.

**121.e ἐπτέτεις ... δις ἐπτὰ:** la partizione ebdomadica delle età della vita è tipicamente ellenica – il numero sette è numero magico<sup>183</sup> – e possiamo rintracciarne un modello in Solon fr. 27 W.<sup>2</sup>, ove l'elegiaco prospetta un'ottimista scansione in settenni<sup>184</sup>, ciascuno dei quali – anche quelli in cui ci si approssima al termine dell'esistenza – caratterizzato da tratti positivi<sup>185</sup>.

**121.e-122.a σοφώτατος ... ἀνδρειότατος:** saggezza, giustizia, moderazione e coraggio sono le quattro virtù cardinali<sup>186</sup> associate e ricordate, e.g., anche in *Symp.* 196.d (δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, σοφία), *Resp.* 427.e (se la Città è buona deve necessariamente essere σοφή, ἀνδρεία, σώφρων e δίκαια). In *Leg.* 631.c vengono presentati in successione i beni inferiori (in ordine decrescente nel valore: salute-bellezza-vigoria fisica-ricchezza) e quelli divini (nell'ordine: saggezza-moderazione-giustizia-coraggio φρόνησις, σώφρων ψυχῆς ἕξις, δικαιοσύνη, ἀνδρεία). Compare, tra le virtù cardinali, anche l'ὀσιότης, e.g., in *Lach.* 199.d, *Meno* 78.e.

**122.a μαγεία:** *Sud.* γ 365<sup>187</sup> identifica l'oggetto della μαγεία, distinguendolo da quello di γοητεία e φαρμακεία.

**Ζωροάστρου:** si tratta del fondatore della religione Persiana, vissuto<sup>188</sup> alla fine del VII secolo a.C., lo Zarathustra del Nietzsche di *Also sprach Zarathustra* (1885-87),

---

<sup>183</sup> Per la sua importanza nel mondo religioso delfico e, più in generale, per la mistica di questo numero vd. Masaracchia 1958, 323 ss.

<sup>184</sup> Viene citata, tra gli altri, da Philo. *Opif.* 105 e Clem. Al. *Strom.* VI 16, 144, 3-6.

<sup>185</sup> Sull'elegia dei settenni vd. Burzacchini 1995, 76s.

<sup>186</sup> Per Platone il problema sta nello stabilire se si tratti di qualità di un'unica virtù o di quattro differenti virtù.

<sup>187</sup> γοητεία καὶ μαγεία καὶ φαρμακεία διαφέρουσιν ἅπερ ἐφεῦρον Μῆδοι καὶ Πέρσαι. μαγεία μὲν οὖν ἐστὶν ἐπίκλησις δαιμόνων ἀγαθοποιῶν δῆθεν πρὸς ἀγαθοῦ τινος σύστασιν, ὥσπερ τὰ τοῦ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως θεσπίσματα. γοητεία δὲ ἐπὶ τῷ ἀνάγειν νεκρὸν δι'ἐπικλήσεως, ὅθεν εἴρηται ἀπὸ τῶν γόνων καὶ τῶν θρήνων τῶν περὶ τοὺς τάφους γινομένων. φαρμακεία δὲ, ὅταν διὰ τινος σκευασίας θανατηφόρου πρὸς φίλτρον δοθῆ τι διὰ στόματος. μαγεία δὲ καὶ ἀστρολογία ἀπὸ Μαγουσαίων ἤρξατο.

noto ai Greci più comunemente con il nome di Ζωροάστρης<sup>189</sup>. Stranamente Erodoto lo ignora nella sua opera, anche se, nel I libro delle sue *Storie*, sono evidenziabili tracce dei riti propri dello zoroastrismo; la prima effettiva menzione, nella storia della letteratura greca, è del nostro passo. Su Zoroastro vd. Hinz *RE*.

**᾽Ωρομάζου:** non si tratterebbe del padre di Zoroastro, noto con il nome di Porušaspa, quanto di Ahura Mazda, il dio buono dell'olimpio persiano, creatore di tutto ciò che è buono. È noto che, secondo lo zoroastrismo, erano due le forze in conflitto nel mondo, l'una legata al male (Angra Mainyu, il demone distruttore), l'altra al bene (Ahura Mazda).

**θεῶν θεραπεία:** per il termine θεραπεία riferito agli dèi vd. *Euthyphr.* 12.e-13.e, *Resp.* 427.b, *Leg.* 716.d, 930.e. Per il significato di 'culto' divino vd. anche Isocr. 11, 24.

**ἀληθεύειν:** si tratta di uno degli obiettivi che si prefiggeva l'educazione dei figli dei Persiani dai 5 ai 20 anni, così come ben chiarisce anche Herodot. I 136, 2: παιδεύουσι ... τρία μόνον, ἰππεύειν καὶ τοξεύειν καὶ ἀληθίζεσθαι. Si pensa che l'individuazione di questo *trivium* dell'educazione persiana sia dovuta all'interpretazione greca di formule orientali di iscrizioni autoglorificatorie nelle quali i monarchi si presentavano come valenti in queste tre cose (vd. Asheri-Lloyd-Corcella 2007, 170).

**μηδ' ὑπὸ μιᾶς ἄρχεσθαι τῶν ἡδονῶν:** l'idea che qui si difende è quella dell'autonomia e dell'indipendenza, innanzitutto dalla schiavitù dei piaceri del corpo. I piaceri, infatti, sono prerogativa degli schiavi, come in Plat. *Phaedr.* 258e ed Aristot. *EN* 1118a 24s.

**122.b Ζώπυρον τὸν Θοῤῥα:** di un eroico Persiano dal nome Zopiro, il finto disertore cui si deve la presa di Babilonia, parla Erodoto in luoghi diversi del III libro; in III 160 ne menziona anche un nipote. Cic. *Tusc.* IV 37,80 ricorda uno

---

<sup>188</sup> Studiosi recenti ipotizzano una diversa collocazione temporale e pensano ai secoli XIV-XIII a.C. Sull'argomento, vd. Boyce 1984, 22.

<sup>189</sup> Non mancano attestazioni di altri nomi: e.g. Ζαθραύστης, Ζωρόαδος, Ζαράδης, Ζάρατος.

## *Alcibiade I*

Zopiro esperto in fisiognomica<sup>190</sup> che, visto Socrate, avrebbe dedotto dai suoi tratti tutti i suoi difetti, suscitando la derisione da parte dei discepoli, l'ammirazione, invece, del filosofo che avrebbe ammesso di averli ereditati dalla natura: solo la ragione gli avrebbe permesso poi di liberarsene. Plut. *Lyc.* 16 dipende dal passo dell'*Alcibiade* e ricorda Zopiro quale pedagogo del giovane ateniese, affermando che non si differenziava in niente dagli altri schiavi.

**οὐδενὶ μέλει, εἰ μὴ εἴ τις:** Denyer 2001, 183 rimarca che εἰ μὴ εἰ, seguito da qualche forma di τις, è modo comune per fornire un'eccezione ad una generalizzazione negativa. Per il costrutto con εἰ μὴ εἰ (lat. *nisi si*) vd. *Gorg.* 480.b οὐ χρήσιμος οὐδὲν ἢ ῥητορικὴ ἡμῶν ... εἰ μὴ εἴ τις ὑπολόβοι ἐπὶ τούναντίον.

**122.c τρυφάς:** il motivo della mollezza dei Persiani ricorre in *Leg.* 637.d-e.

**ἱματίων θ' ἔλξεις:** vesti con lo strascico sono capo di vestiario di tradizione orientale; basti solo ricordare due epiteti associati, in Omero, alle Troiane ed agli orientali Ioni, rispettivamente ἐλκεσίπεπλος ed ἐλκεχίτων. In generale, lo sfarzo dell'abbigliamento dei Medi è motivo ricorrente nelle fonti greche (vd. Ctes. *FGrHist* 688 fr. 1).

**ἄλλην ἀβρότητα:** sulla raffinatezza dei Persiani cf. *Hipp. mi.* 368.c.

**εἰ δ' αὖ ἐθελήσεις εἰς σωφροσύνην:** anche in *Leg.* 696.b il lusso dei Persiani, ereditato, a partire dall'età di Ciro, da usanze proprie dei Medi è messo in contrapposizione ai severi ed austeri costumi degli Spartani.

**φιλονικίαν καὶ φιλοτιμίαν:** nota Denyer 2001, 184 l'ambiguità estrema di queste due qualità di cui, in *Resp.* 586.c-d, Platone vede l'aspetto negativo in quanto generatrici di violenza e rabbia.

**122.d ἐάν πως αἴσθη οὗ εἶ:** nota opportunamente Denyer 2001, 184 che non è corretto tradurre con 'affinché' la congiunzione subordinante iniziale: infatti, «the outcome is presented as too much a matter of luck to be the object of a genuine intention». Lo studioso cita, a suffragio, il chiarissimo esempio offerto da Hom. α 93s. in cui Atena dice che invierà Telemaco a Sparta e a Pilo νόστον πεισόμενον

---

<sup>190</sup> Su Zopiro esperto di fisiognomica, vd. anche Cic. *De fato* 5,10.

πατρὸς φίλου, ἦν που ἀκούσῃ, ἡδ' ἵνα μιν κλέος ἐσθλὸν ἐν ἀνθρώποισιν ἔχησιν.

**Μεσσήνης:** la Messenia divenne indipendente nel 369 in seguito alla sconfitta presso Leuttra inferta a Sparta dal tebano Epaminonda (circa settant'anni dopo la data drammatica del nostro dialogo).

**122.e-123.a κατὰ τὸν Αἰσώπου μῦθον:** pare che Socrate amasse Esopo e la sua passione è testimoniata da Plat. *Phaed.* 60.d, 61.b, ove si dice che avrebbe addirittura messo in versi le sue favole<sup>191</sup>. La favola di Esopo cui qui ci si riferisce è la 196 Ch. (142 P., 147 H.): un leone, troppo vecchio per andare a caccia, vive in una grotta e mangia tutti gli animali che gli capitano a tiro. Tra questi, un giorno, una volpe che però si rifiuta di entrare. Alla domanda sul perché del suo comportamento, la volpe risponde: ὅτι ὀρῶ, κύριέ μου, πολλῶν εἰσιόντων ἵχνη, ἐξιόντων δὲ οὐδενός. Con riferimento al contesto platonico, c'è chi, dietro al leone, vede Alcibiade<sup>192</sup>, chi, diversamente, Sparta. In entrambi i casi, Socrate<sup>193</sup> sarebbe, invece, inequivocabilmente dietro alla volpe, ultima di una serie di animali che dal leone erano stati divorati<sup>194</sup>. Sulla carica simbolica, nel contesto dell'*Alcibiade I*, di questa favola esopica, 'una favola agonale'<sup>195</sup> che vede nel personaggio del leone il paradigma di una mancata conoscenza di sé (tale che lo porta, fallendo nel tentativo, a voler far propria una qualità non propria, ἡ ἐπίνοια), vd. la stimolante Desclos 1997.

**123.b ἐγγὺς ἡμερησίαν ὁδόν:** un'indicazione di spazio in termini di tempo di percorrenza: rintracciamo espressioni analoghe in Herodot. I 5,3 e in Thuc. II 97. Il

---

<sup>191</sup> In Plat. *Phaed.* 60.c, altro passo in cui viene ricordato Esopo, Socrate presenta una favola inventandola alla maniera del favolista.

<sup>192</sup> Sappiamo che Alcibiade è associato ad un leone in Ar. *Ra.* 1431 e in Plut. *Alc.* II 3.

<sup>193</sup> Tra l'altro, egli proveniva dal demo di Alopece.

<sup>194</sup> Al pari degli ἐρῶμενοι di Alcibiade, nell'ipotesi che il leone sia Alcibiade.

<sup>195</sup> E agonale è il contesto del dialogo. Nota Desclos 1997, 400s.: «Le caractère agonistique de la première partie de l'*Alcibiade Majeur* est très marqué: rivalité entre Alcibiade et les hommes politiques athéniens (119b), entre Alcibiade et les rois des Lacédémoniens et des Perses (120a-124b), bien entendu; mais aussi rivalité entre Socrate et Périclès (105e; cf. 104b et 124c), entre Socrate et la foule (110e) qui “se disputent un même objet”: Alcibiade»

sistema di conversione di giorni di navigazione o di giorni di cammino in misure lineari era ovviamente soggetto a notevoli errori. Comunque, il cammino di un giorno doveva equivalere a 200 stadi (cf. Herodot. IV 101), e uno stadio equivale circa a 0,17 km. L'idea alla base di tale sistema di misurazione, impiegato soprattutto per vaste estensioni, è la stessa sottintesa dalla scelta di unità di misura quale il piede: l'uomo cerca naturalmente in se stesso, e nelle realtà a lui immediatamente vicine, il μέτρον. Cf. espressioni quali 'la città è a un'ora di cammino da qui'.

**ἀνδρὸς ἀξιοπίστου τῶν ἀναβεβηκότων παρὰ βασιλέα:** ci limitiamo – in assenza di altri elementi – a registrare che lo Schol. *ad l.* identifica in Senofonte l'uomo degno di fede di cui qui si parla<sup>196</sup>.

**123.c πολλοὺς τόπους καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς:** c'è un qualcosa di denigratorio nell'attribuire i due aggettivi καλὸς καὶ ἀγαθός alle terre della regina (vd. Bourriot 1995, 88 n. 15; cf. anche, più avanti, p.160).

**Δεινομάχης ὄος:** già in 105.d, del tutto insolitamente, veniva impiegato il matronimico. Qui, ancor più stranamente rispetto all'uso greco<sup>197</sup>, viene ricordata la sola madre di Alcibiade. La singolarità dell'impiego è certificata dall'imitazione che del passo viene fatta da coloro che intendono riferirsi, richiamandolo, all'*Alcibiade I*: a tal proposito, vd. Pers. 4, 20 *Deinomaches ego sum*.

**ἄξιος μῶν πεντήκοντα ... οὐδὲ τριακόσια:** se rapportato a quello degli altri Ateniesi, si tratta di un reddito non certo disprezzabile. Il plettro è una misura di superficie che equivale a diecimila piedi quadrati: trecento plettri sono quindi circa trenta ettari.

**123.d οὔτος ὁ Ἀλκιβιάδης:** tradisce un moto di disprezzo, da parte di Amestride, questa successione aggettivo dimostrativo – articolo – nome proprio. Si può confrontare *Theaet.* 166.a: καὶ ὁμόσε οἶμαι χωρήσεται καταφρονῶν ἡμῶν καὶ λέγων· "οὔτος δὲ ὁ Σωκράτης ὁ χρηστός. Vd. anche Eur. *HF* 1289 in cui l'eroe,

---

<sup>196</sup> Cobet 1874, 381 obietta che nell'*Anabasi* Senofonte, preciso anche nel riferire i particolari meno significativi, non ha fatto menzione di quanto qui si descrive.

<sup>197</sup> Schaps 1977 si soffema sulla tendenza, che lo studioso riscontra particolarmente nei tribunali ateniesi, ad evitare il nome delle donne.

uccisi i figli, immagina per sé un triste destino da esule e il disprezzo altrui (οὐχ οὕτως ὁ Διός ...;).

**ἔτη οὐδέπω γεγονῶς σφόδρα εἴκοσιν:** sulla giovane età di Alcibiade al tempo del dialogo, vd. n. 77.

**123.d-e χρῆ ... βασιλεῖ:** Denyer 2001, 189 confronta con Aeschin. *Alc.* (fr. 50 *SSR*): «in Aeschines' dialogue *Alcibiades* Socrates tells Alcibiades that Themistocles managed to get the better of the Great King only by using his wits (τῷ βουλευέσθαι, τῷ φρονεῖν), reminds him that not even Themistocles' knowledge (ἐπιστήμη) saved him from exile, and asks him 'What then do you think will happen to men without virtue, who have no care for themselves (ἐν μηδεμιᾷ ἐπιμελείᾳ ἑαυτῶν οὔσιν?)».

**ἀσκήσαντα ... διαγωνιούμενον:** ancora una volta *voces propriae* del lessico agonistico, vd. pp. 143 e 173. Il termine ἀγών indica 'lotta, scontro': cf. anche Scanlon 1983, 147-162.

**123.e ἐξαρκεῖν καὶ ὡς ἔχει:** per questa autosufficienza di Alcibiade, cf. 119.b-c, 120.c.

**τί οὖν ποτ' ἔστιν ὅτῳ πιστεύει τὸ μειράκιον;** Come nota Denyer 2001, 190 l'espressione, aulica all'inizio («her indefinite clause with an optative and without an ἄν seems to have no parallel in prose»), diviene, alla fine, prosaica con un sostantivo, *μειράκιον*, inattestato nell'epos e in tragedia. Il termine indica un ragazzo di un'età compresa fra i 14 ed i 21 anni, anche secondo la classificazione di Ippocrate in Philo *Opif.* 105.

**124.a Λεωτυχίδου ... Ἀρχιδάμου ... Ἄγιδος:** una famiglia strettamente legata ai grandi eventi del V secolo: Leotichide, nel 479, vinse a Micala contro i Persiani; a lui successe Archidamo sotto il cui regno, nel 431, scoppiò la guerra del Peloponneso; il figlio Agide contribuì alla vittoria di Sparta, nel 404.

**οἱ πάντες βασιλῆς γεγόνασιν:** rintracciamo qui un anacronismo rispetto alla data drammatica perché Agide successe ad Alcibiade nel 427.

**κακῶς ἡγμένος:** per l'espressione cf. κακῶς ἀχθεῖσιν di *Leg.* 782.e cui, poco prima, nel medesimo passo, si contrapponeva ἀγομένοις ὀρθῶς.

**124.a-b γνῶθι σαυτόν:** sulla massima delfica è fondamentale la lettura di Courcelle 2001, che evidenzia anche la portata dell'influenza dell'*Alcibiade I* nella letteratura greca ed in quella latina e, attraverso di esse, in tutto il pensiero occidentale.

**124.b ἐπιμελεία ... τέχνη:** segnano gli unici reali punti di differenza fra Spartani e Persiani, da una parte, Greci dall'altro. In 123.d Socrate aveva parlato di ἐπιμέλεια e σοφία.

**τίνα οὖν χρὴ ... ἐξηγήσασθαι;** con τί χρὴ ποιεῖν si apre la formula<sup>198</sup> con la quale ci si rivolge ad un esegeta (ἐξηγητής) per avere chiarificazioni in merito a questioni di ordine religioso. Nel nostro caso, la questione 'religiosa' da spiegare (ἐξηγέομαι) è direttamente legata all'imperativo delfico ricordato poco prima.

**παντὸς γὰρ μᾶλλον ἔοικας ἀληθῆ εἰρηκότι:** la ricerca esigente della verità domina il pensiero platonico ed egli se ne sente responsabile innanzitutto nei confronti di se stesso, come testimonia la nota battuta di [*Hi. ma.*] 298.b-c: {ΙΠ.} Ταῦτα δ' ἴσως, ὃ Σώκρατες, κἂν παραλάθοι τὸν ἄνθρωπον. {ΣΩ.} μὰ τὸν κύνα, ὃ Ἴππία, οὐχ ὄν γ' ἂν ἐγὼ μάλιστα αἰσχυνοίμην ληρῶν καὶ προσποιούμενός τι λέγειν μηδὲν λέγων. {ΙΠ.} τίνα τοῦτον; {ΣΩ.} τὸν Σωφρονίσκου, ὃς ἐμοὶ οὐδὲν ἂν μᾶλλον ταῦτα ἐπιτρέποι ἀνερεύνητα ὄντα ῥαδίως λέγειν ἢ ὡς εἰδότα ἃ μὴ οἶδα.

**κοινὴ βουλή:** viene ripreso quanto detto in 119.b; per la correzione che Socrate fa ad Alcibiade cf. opportunamente *Symp.* 219.a-b. A Socrate interessa ribadire che il metodo dell'indagine produce risultati solo se è frutto di un cammino comune che non può avere come presupposto che l'uno dei due sappia le cose su cui è interpellato; cf. quanto il filosofo sostiene in *Charm.* 165.b-c Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, ὃ Κριτία, σὺ μὲν ὡς φάσκοντος ἐμοῦ εἰδέναι περὶ ὧν ἐρωτῶ προσφέρῃ πρὸς με, καὶ ἐὰν δὴ βούλωμαι, ὁμολογήσοντός σοι· τὸ δ' οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ ζητῶ γὰρ μετὰ σοῦ αἰεὶ τὸ προτιθέμενον διὰ τὸ μὴ αὐτὸς εἰδέναι. Per il motivo

---

<sup>198</sup> Vd. anche Theophr. *Char.* 16, 6 e la nota al passo di Diggle 2004, con bibliografia sull'esegeta e passi paralleli per la formula.



dell'ἔλεγχος socratico come un 'cercare comune', vd. *e.g. Prot.* 330.b6; *Gorg.* 506.a; *Men.* 84.c; 90.b.

**124.c ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι:** per l'impedimento del dio cf. 103.a e pp. 100ss.

**ἡ ἐπιφάνεια:** il termine è molto discusso. Infatti, il significato di 'fama', 'celebrità' non è attestato altrove in Platone. Il valore allora sarebbe quello di 'manifestazione', 'rivelazione', con la duplice possibilità che ci si riferisca a se stessi o al dio; quindi la 'rivelazione di te a te stesso' o la 'rivelazione del dio'. In quest'ultimo caso, pare, con Carlini, di dover supporre un'interpolazione neoplatonica.

**δι' ἐμοῦ:** è questa un'affermazione importante: la rivelazione non può avvenire se non tramite Socrate.

**124.d παίξεις; ἴσως:** sul fatto che l'interlocutore dubiti che Socrate stia scherzando vd. *Gorg.* 481.b: attraverso Socrate, però, parla la filosofia che sempre dice le stesse cose, quelle appunto che hanno suscitato la meraviglia di Callicle. Anche Fedro in *Phaedr.* 234.d si chiede se Socrate stia scherzando, ma, anche qui, si tratta di un atteggiamento del filosofo che non corrisponde alla realtà.

**ἀτὰρ νό γε καὶ μάλα σφόδρα:** la particella ha valore avversativo, non particolarmente forte (vd. Denniston *GP* 54). Si ritorna sul motivo (cf. anche 124c) che la ricerca è cammino comune che coinvolge insieme maestro e discepolo.

**ὃ ἐταῖρε:** il termine ἐταῖρος è impiegato dal Socrate platonico (quello di Senofonte non lo usa mai) quando questi si rivolge a qualcuno con cui egli vuole intraprendere o proseguire un 'cammino' filosofico. A tal proposito, risultano efficaci le considerazioni di Halliwell 1995, 95: «Socrates uses this locution not to mark a necessarily pre-existing or objective relationship between himself and another person (although such a relationship happens to obtain in certain case), but to express a willingness and desire to engage in a common pursuit of philosophical collaboration with his interlocutor. [...] it conveys an underlying disposition – an

aspiration to joint enquiry and argument – rather than a realised and mutually acknowledged state of affairs».

**124.e παρὰ τοὺς ἵππικοὺς γάρ:** la posposizione di γάρ (qui, come anche nel successivo παρὰ τοὺς ναυτικούς γάρ e in 115.c κατὰ τὴν ἀνδρείαν γάρ) è giustificata dalla necessità di non separare la preposizione dal termine cui si lega (vd. Denniston *GP* 97s.).

**οἱ καλοὶ κάγαθοί:** sull'espressione, comparsa relativamente tardi nell'uso greco<sup>199</sup> e connotata come neologismo e termine di propaganda sofistica, vd. Bourriot 1995, 257s. che nota come, nel nostro passo, ad Alcibiade che la usa Socrate replichi<sup>200</sup> impiegando per cinque volte un più banale ἀγαθός: «lorsqu'Alcibiade déclare qu'il aura recours aux καλοὶ κάγαθοί d'Athènes pour rivaliser avec le Roi, Socrate, faussement naïf, feint de ne pas comprendre et lui demande qui il entend par ce term, les gens sensés ou les imbéciles; une part de dérision vise certainement l'expression utilisée par Alcibiade, que Socrate reprend ensuite par un simple ἀγαθός. Que Socrate se moque un peu de son interlocuteur et probablement de son langage est attesté par la question qu'Alcibiade lui a posée au cours de la conversation: “ tu plaisantes, Socrate!”. Kalos kagathos n'est donc pas un terme ancien, consacré, courant; les réactions que son emploi provoque prouvent que c'est une expression récente d'un jargon prétentieux, bien à sa place dans la bouche d'un Alcibiade»

**125.a φρόνιμος:** l'aggettivo indica un'intelligenza pratica, la capacità di leggere una situazione e di muoversi in essa. Per l'associazione φρόνιμος - ἀγαθός e la relazione fra le due qualità, vd. *Resp.* 349.e, οὐκοῦν καὶ ἅπερ φρόνιμον, ἀγαθόν, ἃ δὲ ἄφρονα, κακόν;

**ὁ σκυτοτόμος:** per l'abitudine di Socrate, che suscitava anche il dispetto dell'interlocutore, di tirare in ballo calzolai, fabbri e costruttori, vd. il rilievo di Alcibiade in *Symp.* 221.e o quello di Callicle in *Gorg.* 491.a.

---

<sup>199</sup> Primi ad usarla Erodoto e i comici (vd. Bourriot 1995, 113s. che inoltre osserva: «Le fait de ne trouver kalos kagathos dans aucun texte antérieur à 450, constitue cependant une forte présomption que ce syntagme n'était pas employé avant cette date»).

<sup>200</sup> Bourriot osserva come questo atteggiamento canzonatorio di Socrate al sentire l'espressione καλὸς καὶ ἀγαθός si trovi solo nelle prime opere di Platone e ricorda *Ap.* 20a in cui Socrate si rivolge a Callia, preoccupato dell'educazione dei suoi figli, servendosi di un paragone in cui associa i due aggettivi a dei puledri.

**125.c τῶν καὶ συμβαλλόντων ... χρωμένων ἀλλήλοις:** le due espressioni συμβαλλόντων ἑαυτοῖς e χρωμένων ἀλλήλοις danno luogo ad un pleonasma; tuttavia, una certa ridondanza è riscontrabile nello stile degli interventi di Alcibiade (vd. e.g. φαίνομαι, ὡς ἔοικα di 116.d). Denyer 2001, 196, invece, solleva più che altro un problema relativo all'iniziale οὐκοῦν τῶν. Tale lezione, per la verità presente in tutti i manoscritti, è da lui corretta con συνόντων per tre motivi: a. la mancanza di un passo parallelo che presenti la risposta ad una domanda con una frase affermativa che inizi con οὐκοῦν (diverso sarebbe il caso se l'avverbio fosse impiegato con il valore di 'certo' e marcasse il passaggio ad altra questione); b. la risposta di Alcibiade alla domanda di Socrate deve completare il ποιούντων precedente e richiede uno o più participi necessariamente senza articolo (dissentiremmo perché ποιούντων potrebbe essere usato in senso assoluto); c. se leggiamo οὐκοῦν τῶν, allora i due καὶ successivi debbono essere intesi come 'corresponsive' (GP 323-4) e introdurre 'couple disparate ideas' (GP 585), cosa che qui evidentemente non avviene.

**κυβερνητικὴ ... χοροδιδασκαλία:** l'arte di guidare un coro e quella di guidare una trireme, per certi versi, si 'assomigliano': il τριήραρχος si serve del κυβερνήτης che, a sua volta, si serve degli ἐρέται. Analoga funzione svolge il χοροδιδάσκαλος che si serve del τριηραύλης che, a sua volta, si serve dei χορευταί.

**125.e εὐβουλίαν:** il termine, poco frequente nel lessico politico, indica la 'capacità di consigliare bene'. In *Resp.* 428.b-d Platone dice che si può parlare di εὐβουλία per una città quando i suoi governanti sono dotati di quell'abilità che οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλεύεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὄντινα τρόπον αὐτὴ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ;

**126.a εἰς τὸ ἄμεινον ... καὶ σφύζεσθαι:** il medio σφύζεσθαι si spiega con la considerazione che gli stessi governanti traggono beneficio dal loro buon governo.

**τίνος παραγιγνομένου ἢ ἀπογιγνομένου;** la presenza o l'assenza di una qualità generica fanno dunque la qualità particolare di una cosa, come osserva Pradeau 1999, 209: «cette qualité générique fait donc la qualité particulière d'une chose [...]. Ainsi et à partir du *Phédon* (99.e-105.b), Platon soutiendra-t-il que les choses

sont qu'elles sont et possèdent les qualités qu'elles possèdent en vertu de leur participation à des formes intelligibles (qui sont précisément des qualités génériques)». L'affermazione non è priva di problemi e difficoltà perché è problematico il rapporto fra cose che posseggono una certa qualità e la qualità in sé. Un problema ben presente in *Lys.* 217.e: τοῦτο τοίνυν ἐρωτῶ νῦν δὴ, εἰ ᾧ ἄν τι παρῆ, τοιοῦτον ἔσται τὸ ἔχον οἶον τὸ παρόν ἢ ἐὰν μὲν κατὰ τινὰ τρόπον παρῆ, ἔσται, ἐὰν δὲ μή, οὐ.

**126.b τίνος παραγινομένου καὶ ἀπογινομένου ... θεραπεύεται καὶ διοικεῖται;** dopo gli esempi della vista e dell'udito, quello della città. Si evidenzia in questo passo una concezione della πόλις come corpo vivente<sup>201</sup> ed una visione della sua salute come equilibrio e armonia di forze<sup>202</sup>.

**126.c τὸ μισεῖν δὲ καὶ στασιάζειν ἀπογίγνηται:** la στάσις è la 'malattia' della città<sup>203</sup>, un male apparentabile alla peste (per l'associazione fra le due calamità cf. Aesch. *Pers.* 715, Paus. V 4,6).

**ὁμόνοιαν:** il vocabolo<sup>204</sup>, che troviamo impiegato a partire dalla fine del V sec. a.C., esprime un concetto molto importante del pensiero politico dei Greci ed è uno dei più significativi termini del dibattito politico degli ultimi anni della guerra del Peloponneso<sup>205</sup>. In Platone<sup>206</sup>, è illustrato da *Resp.* 431.d-e dove, per definire l'ὁμόνοια, si parla di unanimità di vedute fra i reggenti e fra i sudditi su chi deve comandare. Da *Resp.* 351.d si evince che la concordia è il prodotto della giustizia. Concetto opposto ad ὁμόνοια è quello di στάσις, il 'disaccordo' che può evolvere in

---

<sup>201</sup> Vd. Sakellariou 1989,189.

<sup>202</sup> Tale idea si rifà alla scuola pitagorica.

<sup>203</sup> Cf. Cagnetta 2001.

<sup>204</sup> Per la sua storia, vd. Kramer 1915, per la sua comparsa De Romilly 1972a. In ambito manifestamente politico lo colloca la definizione che Aristotele ne fornisce in *EN* IX 6, 1167.b (πολιτικὴ δὴ φιλία φαίνεται ἢ ὁμόνοια) ove – come sottolineano Gauthier-Jolif 1970<sup>2</sup>, II 2, 738 – l'amicizia politica di cui si parla è un'amicizia "utile" in quanto, per Aristotele, la comunità politica è comunità di interesse.

<sup>205</sup> Sull'*homonioia* come tema culturale, obiettivo politico e virtù civica vd. Daverio Rocchi 1997.

<sup>206</sup> Sulla concordia in Platone e, segnatamente, nell'*Alcibiade I* vd. De Romilly b (su *Alcibiade*, 10s.), Moulakis 1973, 120, Slings 1999, 188ss.: quest'ultimo si sofferma sul concetto di ὁμόνοια così come emerge nell'*Alcibiade* e nel *Clitofonte* (i due dialoghi, insieme al I libro della *Repubblica* in cui se ne parla) per concludere la possibile dipendenza di entrambi i testi da un'opera sull'argomento andata perduta.

guerra civile; di stato migliore e meglio amministrato in assenza di odio e rivalità (στασιάζειν) aveva parlato Socrate in 126b.

**διὰ τίν' οὖν τέχνην ... διὰ τὴν ἀριθμητικὴν:** qui emerge l'idea del calcolo «produttore di concordia» e «possibilità di prevenire le inimicizie 'riguardanti un numero'»; fa riferimento ad una concezione propria della scuola pitagorica (στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὖξῆσεν λογισμὸς εὐρεθείς<sup>207</sup>) che è evidenziabile – osserva Caserta 2007, 74s. – in un altro passo platonico (*Euthyphr.* 7.b-d)<sup>208</sup> ma anche in Eur. *Phoen.* 528-585.

**126.e ὁμόνοει ... γυνὴ ἀνδρὶ:** quello della concordia fra moglie e marito è un problema che affonda le sue radici nell'Odissea (vd. l'ὁμοφροσύνη di cui si parla in Hom. ζ 181<sup>209</sup>). Di nozze concordi parla Pind. *Ol.* 7,7.

**127.c οἷόν θ' ὁμόνοιαν ἐγγίγνεσθαι ... οἱ δ' οὐ;** Socrate offre ad Alcibiade, con questa domanda, la possibilità di ritrattare quanto affermato in 126.e-127.a. Osserva Denyer 2001, 206: «He should distinguish between two sorts of question about weaving. The first would be technical question about which a weaver has an expert knowledge: which materials and tools are to be used, and how, in making the different kinds of textile? If a woman is an expert weaver, and a man is not, then one should not expect him to have the same opinion of her on question of this first sort [...]. The second sort of question would be more broadly political than narrowly

---

<sup>207</sup> Si tratta di un frammento di Archita (DK 47 B 3), uno dei pitagorici che conosciamo meglio: στάσιν μὲν ἔπαυσεν, ὁμόνοιαν δὲ αὖξῆσεν λογισμὸς εὐρεθείς· πλεονεξία τε γὰρ οὐκ ἔστι τούτου γενομένου καὶ ἰσότης ἔστιν· τούτῳ γὰρ περὶ τῶν συναλλαγμάτων διαλασσόμεθα. διὰ τοῦτον οὖν οἱ πένητες λαμβάνοντι παρὰ τῶν δυναμένων, οἳ τε πλούσιοι δίδονται τοῖς δεομένοις, πιστεύοντες ἀμφοτέρω διὰ τούτῳ τὸ ἴσον ἔξειν. κανὼν δὲ καὶ κωλυτὴρ τῶν ἀδικούντων ἐὼν τοὺς μὲν ἐπισταμένους λογίζεσθαι πρὶν ἀδικεῖν ἔπαυσε, πείσας ὅτι οὐ δυνασοῦνται λαθεῖν, ὅταν ἐπ' αὐτὸν ἔλθωντι· τοὺς δὲ μὴ ἐπισταμένους, ἐν αὐτῷ δηλώσας ἀδικοῦντας, ἐκάλυπεν ἀδικῆσαι.

<sup>208</sup> Sempre Caserta 2007, 75 nota: «Platone potrebbe aver attinto a Pitagora attraverso l'influsso di Archita, che il filosofo ateniese aveva frequentato a Siracusa e che è menzionato nelle *Lettere* (VII, IX e XII)».

<sup>209</sup> Del passo contesta l'autenticità Marzullo 1970<sup>2</sup>, 341ss. che parla, per i versi citati, di ampliamento moralistico del tutto superfluo.

technical: who is to be in charge of weaving? This second sort can well be the subject of a consensus between knowledgeable women and ignorant men».

**περὶ τούτων ... ἴσασι περὶ τούτων:** il codice **B** presenta la lezione περὶ τούτων ὧν οἱ μὲν ἴσασι περὶ τούτων in cui evidentemente c'è un περὶ τούτων di troppo; Carlini 1962-63, 183 spiega la corruttela ipotizzando che, copiando da un altro esemplare, il copista di uno dei codici antenati di **B** abbia tralasciato ὧν οἱ μὲν ἴσασι e, una volta resosene conto, scritto in margine le parole omesse accompagnandole con un περὶ τούτων che avrebbe avuto la sola funzione di indicare il punto in cui il testo mancante andava inserito. Il copista del codice da cui è derivato **B** avrebbe frainteso e inopportunamente inserito nel testo anche il περὶ τούτων.

**δίκαια δὲ πράττουσιν ἢ ἄδικα, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν;** la soluzione al problema sta nell'ammettere che giustizia significa che ciascuno si occupa di ciò che gli tocca, il τὸ τὰ τοῦ αὐτοῦ πράττειν di *Resp.* 433.b. La coincidenza fra il τὰ αὐτῶν πράττειν ed il δίκαια πράττειν è – del resto – tipico della *Repubblica*<sup>210</sup>.

**127.d κινδυνεύω ... αἰσχιστα ἔχων:** Alcibiade ammette la difficoltà della sua situazione richiamando attraverso l'espressione αἰσχιστα ἔχων la constatazione di Socrate in 108e: ἀλλὰ μέντοι αἰσχρόν γε εἰ μὲν τις ... Confronta quanto Alcibiade dice in *Symp.* 216.b: ὁ οὐκ ἄν τις οἴοιτο ἐν ἐμοὶ ἐνεῖναι, τὸ αἰσχύνεσθαι ὄντινοῦν· ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι. σύνοιδα γὰρ ἐμαυτῷ ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ ὡς οὐ δεῖ ποιεῖν ἂ οὗτος κελεύει, ... καὶ ὅταν ἴδω, αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα.

**127.e πεντηκονταετής:** un uomo di cinquant'anni sta per giungere al termine della sua corsa, dal punto di vista dell'efficienza fisica (cf. *Resp.* 460.e); l'uomo filosofo, invece, è arrivato al culmine della propria formazione intellettuale e può pensare di iniziare a lavorare all'ordinamento dello Stato ideale. Nessuno può pensare però di intraprendere, a quest'età, nuovi percorsi.

---

<sup>210</sup> Secondo la concezione tradizionale il τὰ ἑαυτοῦ πράττειν è proprio invece dell'uomo σώφρων (vd. Classen 1959, 99ss.) e non è associato alla giustizia, quanto alla temperanza.

**ἄν θεὸς ἐθέλη:** si tratta di un modo di dire tradizionale di cui troviamo esempi già nell'*Odissea*<sup>211</sup>; lì è impiegato per azioni che non potrebbero essere portate a compimento senza l'intervento di un dio (l'unico ostacolo potrebbe essere costituito dal volere contrario di un dio più potente o della Moira). Capuccino 2005, 109ss. sottolinea come l'espressione, nell'impiego platonico, sia invece usata spesso per un intervento del dio che è sì necessario al τέλος dell'azione, ma che necessita anche della collaborazione attiva dell'uomo. Interessanti si rivelano i passi del *Teeteto* citati da Capuccino 2005, 112 (*Theaet.* 150.c7, 150.d3-6, 150.d4): da essi ultimamente si evince che «le condizioni da rispettare affinché Teeteto sia capace di rispondere alla domanda socratica del τί ἐστὶ sembrano due: il favore del dio (ἔάν θεὸς θέλη) e insieme un comportamento da vero uomo». La Capuccino parla di «partecipazione attiva di Teeteto, al quale è riferito, di un suo sforzo intellettuale, come è dimostrato dalle sessantacinque pagine Stephanus di domande e risposte, dove sarebbe impensabile il solo intervento divino: di certo è la ragione umana ad essere chiamata in gioco alla prova dell'ἔλεγχος socratico. È comunque interessante per noi che Socrate chiami il dio a responsabile dei progressi e delle scoperte del ragionamento “dei giovani” (150.c7), che sia il dio a guidare l'ostetricia e che per sua volontà Socrate vi si dedichi (150.d4)».

**τῇ ἐμῇ μαντείᾳ:** la capacità divinatoria di Socrate è strettamente legata alla voce del δαιμόνιον che costantemente lo accompagna. Tale capacità profetica gli è riconosciuta da Senofonte, non da Platone, fatta eccezione per la profezia che chiude l'*Apologia*<sup>212</sup>: τὸ δὲ δὴ μετὰ τοῦτο ἐπιθυμῶ ὑμῖν χρησμοδῆσαι, ὃ καταψηφισάμενοί μου· καὶ γὰρ εἶμι ἤδη ἐνταῦθα ἐν ᾧ μάλιστα ἄνθρωποι χρησμοδοῦσιν, ὅταν μέλλωσιν ἀποθανεῖσθαι (39c) e ταῦτα μὲν οὖν ὑμῖν τοῖς καταψηφισαμένοις μαντευσάμενος ἀπαλλάττομαι (39d). Sul tema vd. anche pp. 18s.

---

<sup>211</sup> γ 228, 231; ε 169; κ 573; π 197; φ 280, ψ 185s.

<sup>212</sup> Qui, però, la cosa potrebbe essere spiegata rifacendosi all'idea, ben attestata nella cultura greca, secondo cui, quando i legami con il corpo si fanno meno forti, vale a dire quando si dorme, si sogna o si è in punto di morte, l'anima acquista la capacità divinatoria che le deriva dalla sua origine divina.

**ἔσται ... ἀποκρίνεσθαι:** rispondere alle domande è essenziale per il procedere della ricerca (per il motivo cf. 106b).

**τί ἐστίν:** espressione che Socrate usa per chiedere una definizione, vd. e.g. *La.* 190d-e o *Euthyphr.* 11b ἀλλ' εἶπὲ προθύμως τί ἐστίν τό τε ὄσιον καὶ τὸ ἀνόσιον. Quest'ultimo passo dice di tutta la difficoltà che il cercare una definizione comporta: le definizioni di Eutifrone, infatti, come le statue di Dedalo, non stanno ferme come dovrebbero, ma fuggono via. Nel nostro caso, cercare la definizione del 'conoscere se stessi' vuol dire cercare il denominatore comune agli esempi di 'conoscenza di sé' che potrebbero essere portati e dire in che cosa consiste quell'elemento che, per ciascuno dei suddetti esempi, permette di parlare di conoscenza di sé. Agostino fa intendere in modo molto chiaro tutta la difficoltà che riserva una richiesta di questo tipo: in *Conf.* XI 14,17, ad esempio, si chiede cosa sia il tempo e afferma: *si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*

**128.a ἄρ' ὅταν ... αὐτοῦ;** anche in *Ap.* 29.e, 36.c-d Socrate insiste sulla differenza che esiste fra il sé e le cose che al sé appartengono e sul fatto che, da parte sua, ha sempre invitato a prendersi cura di sé, prima che delle proprie cose: ἐπιχειρῶν ἕκαστον ὑμῶν πείθειν μὴ πρότερον μήτε τῶν ἑαυτοῦ μηδενὸς ἐπιμελεῖσθαι πρὶν ἑαυτοῦ ἐπιμεληθεῖν ὅπως ὡς βέλτιστος καὶ φρονιμώτατος ἔσοιτο, μήτε τῶν τῆς πόλεως, πρὶν αὐτῆς τῆς πόλεως, τῶν τε ἄλλων οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐπιμελεῖσθαι (36.c-d).

**καλεῖς δέ τι χειρός;** per l'impiego di καλέω τι in richieste di definizioni cf. *Crat.* 385.b καλεῖς τι ἀληθῆ λέγειν καὶ ψευδῆ;, *Gorg.* 454.c καλεῖς τι μεμαθηκέναι;, *Men.* 75.e-76a τελευτην καλεῖς τι;, *Phaed.* 103.c-d θερμόν τι καλεῖς καὶ ψυχρόν;.

**128.b καὶ ἰμάτια ... ναί:** la pericope è riportata dalla sola tradizione indiretta (cf. Stobeeo III 21, 23) e, nel contesto, ha una sua funzione perché vengono ricordate tre τέχναι, quella dell'orefice, del calzolaio, del tessitore: senza questa sezione, il riferimento all'arte del tessere (128.c), mancherebbe del richiamo ai *realia* che abbiamo per le altre due. Rimane difficile stabilire se l'inserzione sia originale o frutto di un intervento successivo volto a colmare la lacuna.

**128.d ἄλλη ... τῶν αὐτοῦ:** nota Denyer 2001, 210 che si tratta di un esempio di ἐπακτικὸς λόγος. Gli ἐπακτικοὶ λόγοι (i ragionamenti per induzione) e ἰὸρίζεσθαι καθόλου (definizione universale) sono le due scoperte che, secondo



Aristotele, si devono a Socrate e costituiscono il fondamento dell'ἐπιστήμη (così si esprime Aristot. *Met.* 1078.b27-29). Vale forse la pena chiarire che il giudizio di Aristotele non è attendibile storicamente e Socrate non poté parlare di ἐπακτικοὶ λόγοι né dell'ὀρίζεσθαι καθόλου nel senso tecnico che lo Stagirita gli attribuisce e che è legato, invece, alle sue stesse scoperte nell'ambito della logica e della metafisica. Si può dire caso mai che Socrate si pone sulla strada di ricerca che condurrà a queste acquisizioni.

**128.e ἀληθῆ λέγεις:** l'espressione è da tradurre 'hai ragione' e non 'dici la verità' (nel qual caso, avremmo τῶ ἀληθῆ λέγεις; vd. de Stricker-Slings 1994, 295).

**129.a τυγχάνει:** l'impiego più comune prevederebbe la presenza del participio, quindi ὄν. Per un caso simile, in cui l'omissione può essere spiegata dall'omoteleuto, vd. *Gorg.* 502.b. Dodds 1959, 324, nella nota *ad l.*, osserva come esistano almeno una dozzina di casi in cui, in Platone, con τυγχάνω, è omesso il participio di εἰμί e, in parecchi di essi, non si può invocare a spiegazione l'aplografia (lo studioso ricorda *Leg.* 918.c, *Tim.* 61.c, *Hi. ma.* 300.a).

**πολλάκις ... δὲ παγχάλεπον:** nota Denyer 2001, 211 che l'incapacità di Alcibiade di assumere un punto di vista definito sulla questione riflette un motivo largamente presente nel pensiero greco. Infatti, se, da un lato, Eraclito DK 22 B 116 afferma che tutti gli esseri umani sono capaci di essere se stessi e di essere temperanti, Stobeo III 21,13 riferisce, invece, che quando a Chilone fu chiesto quale fosse la cosa più difficile di tutte, egli rispose: "Conoscere se stessi".

**129.b αὐτὸ ταῦτό:** un'interpretazione pronominale dell'espressione (il suo antecedente dovrebbe essere τὸ γνῶναι ἑαυτόν di 129.a), che pure è stata fornita<sup>213</sup>, si scontra, oltre che con una stranezza sintattica, con difficoltà dal punto di vista del significato: si verrebbe ad affermare che 'lo scoprire il conoscere se stessi' porterebbe a 'trovare cosa siamo noi', mentre – secondo un'interpretazione più plausibile – scoprire l'essenza del sé è condizione per trovare chi siamo noi. Pare quindi necessario pensare ad un impiego di αὐτό con neutro singolare di un

---

<sup>213</sup> Per esempio, da Robin 1950 che traduce «cette meme chose»: tra l'altro, egli la intende riferita al solo ἑαυτόν di 129.a e questo è grammaticalmente impossibile.

## Alcibiade I

aggettivo preceduto da articolo (impiego comune per i nomi astratti), il modo che Platone usa per riferirsi ad una Forma (*Phaed.* 74.c αὐτὸ τὸ ἴσον, *Parm.* 131.d αὐτὸ τὸ σμικρόν, *Symp.* 211.d αὐτὸ τὸ καλόν<sup>214</sup>, *Resp.* 534.c αὐτὸ τὸ ἀγαθόν). Lo scoprire l' 'in sé' del sé è condizione preliminare per la conoscenza di sé: se ne deduce che il Sé ha autonoma esistenza, è una Realtà. Allen 1962, 189 traduce l'espressione con 'the Self itself' e rileva che, con questo idioma familiare, Platone introduce «a new conception, that of a universal of the self».

**ἔχε οὖν:** come in 109.b3 con questo invito a prestare attenzione, Socrate spinge Alcibiade a considerare le implicazioni delle sue parole (LSJ<sup>9</sup> 749, s.v. ἔχω traduce 'attend! listen!')

**λόγῳ διαλέγεται ὁ Σωκράτης;** in *Theaet.* 206.d Socrate illustra i tre<sup>215</sup> fondamentali valori del termine λόγος.

**129.c τομεῖ καὶ σμίλη:** Secondo *ThGL* VII 2278 i due termini indicano lo stesso strumento; Olimpiodoro, invece, rintraccia nella diversa βάσις la differenza fra i due oggetti, ἰσόπεδος per la σμίλη, κυκλική per il τομεύς.

**129.d: τέμνειν ὄργανοις μόνον ἢ καὶ χερσίν:** porre sullo stesso piano strumenti del mestiere e mani significa avvicinarsi ulteriormente alla questione che si intende mettere a fuoco, stabilendo un confronto ed un parallelo: come il trincetto è uno strumento per il calzolaio, il corpo è strumento dell'anima.

**129.e:** si tratta di un esempio di 'imperfetto filosofico' (per cui vd. anche ὀνόμαζες in 108.b e p. 116): qui si riferisce ad una discussione, svoltasi nel passato, in cui si concordava sul fatto che chi usa è diverso dalle cose che usa. Per un impiego simile dell'imperfetto in riferimento ad un'asserzione frutto di una discussione avvenuta in passato, ma la cui validità tuttavia permane nel tempo cf., e.g., *Resp.* 522.a: ἀλλ' ἦν ἐκείνη (sc. ἡ μουσική) γ', ἔφη, ἀντίστροφος τῆς γυμναστικῆς, εἰ μέμνησαι.

**ἔχεις μὲν οὖν:** sul valore avversativo di οὖν, vd. Denniston *GP* 475.

---

<sup>214</sup> Per αὐτὸ τὸ καλόν vd. anche, in *Hi.ma.*, fra le attestazioni, 286.d, 288.a, 289.c.

<sup>215</sup> Il λόγος è, prima di tutto, τὸ τὴν αὐτοῦ διάνοιαν ἐμφανῆ ποιεῖν διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων, in secondo luogo è τὴν διὰ στοιχείου διέξοδον περὶ ἐκάστου λόγον εἶναι (207.c), in terzo luogo è, all'interno del κοινόν, la specificazione della caratteristica propria alla cosa stessa, ᾧ τῶν ἀπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν (208.c).

**129.e-130.a:** il passaggio è molto rapido e sospetto.

**130.a ἄρχουσα:** per l'anima che svolge funzione egemone sul corpo. Esemplificativo è *Phaed.* 79.e-80.a ὄρα δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὧσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῆ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπάζειν; che l'attività dell'anima sia di guida e comando ribadisce *Resp.* 353.d-e. Sul tema vd. anche *Isocr. Antid.* 180 ὁμολογεῖται μὲν γὰρ τὴν φύσιν ἡμῶν ἔκ τε τοῦ σώματος συγκεῖσθαι καὶ τῆς ψυχῆς· αὐτοῖν δὲ τούτοις οὐδεὶς ἔστιν ὅστις οὐκ ἂν φήσειεν ἡγεμονικώτερον πεφυκέναι τὴν ψυχὴν καὶ πλείονος ἀξίαν.

**130.b ἀλλ' ἄρα:** sulla combinazione vd. Denniston *GP* 42: «ἀλλά marks the new departure, while ἄρα connects it logically with the preceding rejection».

**συναμφότερον:** detto del composto corpo-anima anche in *Symp.* 209b.

**ἴσως δῆτα:** differentemente da quanto si verifica di solito, l'interlocutore approva quanto detto, ma non ripropone il concetto (vd. Denniston *GP* 277).

**εἰ δέ γε μὴ ἀκριβῶς ... ἀκριβῶς μὲν:** qui μὲν implica contrapposizione con quanto precede, non con quanto segue (vd. Denniston *GP* 377s.).

**130.c μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν:** da questo passo dell'*Alcibiade* si evince che il sé coincide con la ψυχὴ, con l'anima<sup>216</sup>, in modo differente – sostiene Centrone – da quanto, invece, in *Phaed.* 115.c (in cui, tra l'altro viene impiegato lo stesso verbo διαλέγω: ὁ νυνὶ διαλεγόμενος) ove il sé parrebbe consistere nell'insieme di anima e corpo. Si contrappongono a Centrone Fronterotta e Migliori che ritengono che, in realtà, non esista contrapposizione tra i due passi: l'affermazione del Socrate del *Fedone* avrebbe pertanto la funzione di rimarcare e sottolineare che il corpo, solo ad una primitiva e miope valutazione, può essere considerato parte del sé (Socrate direbbe: voi compiangete Socrate perché pensate, partendo da un falso punto di vista, che Socrate sia quel composto di anima e corpo che qui vi parla).

---

<sup>216</sup> Al contrario di Platone che valuta realmente solo la conoscenza dell'anima e svaluta quella del corpo, *Jul. Or.* 6, 4, 2ss. si propone il modello di una conoscenza completa.

**κομιδῆ μὲν οὖν:** la particella è presente in Platone ad indicare assenso pieno (tra l'altro, prima di lui quest'uso non è attestato); in questo caso si accompagna ad avverbio intensivo. Sull'argomento vd. Denniston *GP* 476s.

**130.d αὐτὸ τὸ αὐτό:** ritorna il motivo già espresso in 129.b.

**κυριώτερον:** l'aggettivo è stato variamente interpretato. Allen 1962, 188 accoglie l'interpretazione fornita da Furley e traduce: «more determinative».

**131.a: ὅστις ἄρα τῶν τοῦ σώματός τι γινώσκει:** la tradizione manoscritta ha τῶν τοῦ σώματος; una congettura di Stephanus per Stobaeo III 21, 23 introduce τι come oggetto del verbo e sarebbe questo uno dei casi in cui dobbiamo all'autore dell'*Antologia* la lezione genuina. Giamblico (nella correzione in margine al Ven. 186) invece ha, per la medesima ragione, τὰ.

**τῶν ἰατρῶν ... τῶν παιδοτριβῶν:** i primi si occupano di ciò che permette al corpo di ottenere la buona salute, i secondi di ciò che la mantiene. Medicina e ginnastica sono associate, e.g., anche in *Gorg.* 464.b come le due parti della cura del corpo (μιας δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν, τὴν δὲ ἰατρικὴν) e in *Soph.* 229a ove, parlando dei mali del corpo, la deformante bruttezza e la malattia, si dice che per essi esistono due rimedi: περὶ μὲν αἴσχος γυμναστικὴ, περὶ δὲ νόσον ἰατρικὴ.

**131.b σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν:** una concezione di questo tipo, che sarà riproposta anche in 133.c, è evidenziabile in *Charm.* 164.d<sup>217</sup> σχεδὸν γὰρ τι ἔγωγε αὐτὸ τοῦτό φημι εἶναι σωφροσύνην, τὸ γινώσκειν ἑαυτόν, καὶ συμφέρομαι τῷ ἐν Δελφοῖς ἀναθέντι τὸ τοιοῦτον γράμμα. In altri passi si dice che è σώφρων chi 'fa le proprie cose', classica definizione questa della giustizia (presente anche in *Alc.* 127.c): le due definizioni convivono in *Ti.* 72.a: ἀλλ' εἴ καὶ πάλαι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γνῶναι τὰ τε αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονα μόνῳ προσήκειν.

**βάνασσοι:** il termine indica l'operaio, l'artigiano e, nel contempo, il disprezzo (vuol dire, infatti, anche 'disprezzabile, indecoroso') con il quale l'attività

---

<sup>217</sup> Per la formulazione vd. anche 165.b, in 167.a si dice chiaramente che il saggio conosce se stesso e stabilisce che cosa conosce e che cosa no (tale caratteristica è quella che viene attribuita a Socrate in *Ap.* 21.d).

esclusivamente manuale veniva vista sia in Grecia, sia fuori dalla Grecia (cf. Herodot. II 167). Per la negativa considerazione<sup>218</sup> delle occupazioni banausiche vd. *Resp.* 495.d-e.

**131.c: ὁ μὲν τοῦ σώματός σου ἐρῶν, ἐπειδὴ λήγει ἀνθοῦν, ἀπιὼν οἴχεται;** Pausania, in *Symp.* 183.e, fornisce una spiegazione del carattere incostante di colui che ama un corpo: dato che ciò che ama non è oggetto che permane nel tempo, va da sé che colui che ama, a sua volta, non può essere μόνιμος. Vengono impiegati, nel testo, la medesima immagine floreale e gli stessi termini λήγω, ἄνθος, οἴχομαι.

**131.d τῆς ψυχῆς ἐρῶν:** *Symp.* 183.d-e identifica il termine ψυχή con ἡθος χρηστόν. Il verbo ἐράω non indica, in greco, una semplice predilezione, ma la totalità della passione amorosa.

**προθυμοῦ τοίνυν ὅτι κάλλιστος εἶναι:** che cosa intenda Socrate con questo invito tenta di spiegare Epitteto *Diss.* III 1, 42s. ἀλλ' ὄρα, τί λέγει Σωκράτης τῷ καλλίστῳ πάντων καὶ ὤραιοτάτῳ Ἀλκιβιάδῃ: "πειρῶ ὄν καλὸς εἶναι" τί αὐτῷ λέγει; "πλάσσε σου τὴν κόμην καὶ τίλλε σου τὰ σκέλη"; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ "κόσμιε σου τὴν προαίρεσιν, ἔξαιρε τὰ φαῦλα δόγματα". Evidentemente, nel nostro passo, è sotteso il passaggio bello-buono-anima buona, quell'identificazione fra bello e buono che, invece, è chiaramente espressa, e.g., in *Symp.* 201.c.

**131.e ἀλλ' ἢ εἷς μόνος, καὶ οὗτος ἀγαπητός:** l'espressione richiama Hom. β 365 ove è impiegata per Telemaco, figlio unico di Odisseo e Penelope. Si comincia ad intravedere qui quello scambio delle parti che diverrà chiaro in 135.d-e e per il quale sarà Socrate (cui la cicogna dovrebbe rivolgere le sue attenzioni) a divenire oggetto dell'amore di Alcibiade e delle sue cure.

---

<sup>218</sup> Osserva Glotz 1926, 162: «The body and soul of the *banausos* bear the stamp of his gross life. Between the exercise of a mechanical profession and the duty of a citizen there is a radical incompatibility». Tale posizione, portata all'estremo da Aristotele che censurerà qualsiasi tipo di occupazione manuale, non è fatta propria solo da circoli aristocratici ma è ampiamente diffusa (vd. Hasebroek 1933, 39ss.). La generale valutazione negativa del lavoro è aggravata dal fatto che esso era per lo più occupazione da schiavi (vd. Austin-Vidal-Naquet 1977, 11ss., 44ss., 107ss.).

**Φαιναρέτης:** Tomin 1987 si inserisce nel dibattito sulla possibilità di ascrivere l'immagine di Socrate-levatrice, presente nel *Teeteto*, al Socrate storico e ritiene la testimonianza di questo passo dell'*Alcibiade* significativa per documentare l'esistenza di Fenarete<sup>219</sup>.

**132.a φοβοῦμαι:** un timore perfettamente giustificato; come, infatti, osserverà lo stesso Alcibiade in *Symp.* 216.b gli bastava allontanarsi da Socrate per lasciarsi sopraffare dagli onori della folla.

**δημεραστής:** il vocabolo ha la sua prima attestazione in Platone cui, con tutta probabilità, si deve la neoformazione; il suo impiego è attestato, nel greco tardo, in Dio Cass. XLVII 38 ove è detto di Bruto e Cassio. Nel nostro passo il termine («populi amator, populi amans, popularis», *ThGL* II 1068) potrebbe significare che la passione provata da Alcibiade nei confronti del popolo è simile a quella che un uomo adulto prova per un giovinetto, qui il δῆμος εὐπρόσωπος. Osserva Nannini 2008, LXVII: «Lo stesso *eros* per il *démos* è quello che impedisce a Callicle di abbandonarsi a ciò che dice Socrate (*Gorg.* 513c)».

**ὁ τοῦ μεγάλτορος δῆμος Ἐρεχθέως:** il richiamo è a B 547.

**εὐπρόσωπος:** in Platone l'aggettivo è attestato qui e nel citato *Carmide*.

**ἀποδύντα:** il verbo è impiegato, in contesto erotico, in *Charm.* 154.d, dove significativamente compare anche – come già detto – l'aggettivo εὐπρόσωπος, riferito a Carmide, un ragazzo θαυμαστός τό τε μέγεθος καὶ τὸ κάλλος. Ciò confermerebbe la possibile valenza erotica di δημεραστής. Nel nostro passo però, diversamente dal *Carmide*, spogliarsi non coincide necessariamente con il mostrare delle belle forme; il contesto sembrerebbe anzi far intendere esattamente il contrario. È inoltre da osservare che il verbo ἀποδύω in Platone indica anche un più profondo 'spogliare', lo spogliare l'anima per un esame approfondito dell'interlocutore: confronta ancora, ad esempio, *Charm.* 154.e<sup>220</sup>. In *Theaet.* 169.a-

<sup>219</sup> L'argomento di Tomin non pare inattaccabile: si potrebbe pensare che in questo passo, in cui Socrate si propone come il vero, reale amante di Alcibiade, il filosofo ricordi non la madre reale, ma la madre-personaggio 'simbolo', a rendere evidente la peculiarità della relazione fra uno speciale ἐραστής e un singolare ἐρώμενος.

<sup>220</sup> Ci interessa qui evidenziare che *Charm.* 153.a-155.e presenta effettivamente molti punti di confronto con il nostro *Alcibiade*: a parte il preciso richiamo testuale attraverso i termini ἀποδύω, εὐπρόσωπος, peraltro rari in Platone, è da evidenziare l'evidente somiglianza fra i due giovinetti:

b lo spogliarsi è preliminare all'affronto del combattimento dialettico. Sembra particolarmente interessante poi *Gorg.* 523.e, ove l'anima viene spogliata del corpo per essere giudicata<sup>221</sup>: un corpo attraente, una stirpe illustre, ricchezze, infatti, possono essere la copertura di un'anima malvagia (523.c).

**εὐλαβοῦ ὄν τὴν εὐλάβειαν**: il richiamo, rafforzato dall'impiego della *figura etymologica*, è, ancora una volta, alla cura di sé e questo viene immediatamente colto da Alcibiade (vd. 132.b ὄντιν' ἄν τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν ἡμῶν αὐτῶν).

**132.b γύμνασαι**: il termine è interessante da diversi punti di vista; intanto, è proprio del lessico agonistico, il cui impiego è attestato nel nostro dialogo in riferimento alla competizione politica, come accade in 119.b<sup>222</sup>. Secondariamente, indica l'esercizio che, nei ginnasi, veniva praticato essendo nudi; questa considerazione non è priva di valore nel nostro contesto: non è solo il popolo del magnanimo Eretteo che deve denudarsi, ma anche Alcibiade. Infine, l'invito ad esercitarsi è un metaforico rimandare Alcibiade al ginnasio e quindi denuncia l'incompletezza della preparazione del giovinetto.

**ἀλεξιφάρμακα**: i φάρμακα, gli antidoti richiamano, ancora una volta (cf. n. 146), il *Carmide* (vd. 157.c, il rimedio per un mal di testa). Il termine ἀλεξιφάρμακος, oltre che nel nostro passo, nel *corpus* platonico è in *Leg.* 957.d, in cui ἀλεξιφάρμακα sono, per un buon giudice, gli scritti del legislatore, ed in *Pol.* 279.c e 280.e, ove sono i mezzi di difesa prodotti dalla μαγευτικὴ τέχνη.

---

entrambi belli, molto corteggiati, illustri per natali (i due genitori di Carmide sono ricordati in 157e-158a; lo zio di Carmide, Pirilampe, per la diffusione della sua fama pare confrontabile al tutore di Alcibiade, Pericle – cf. *Charm.* 158 ~ *Alc.* 104.b – di cui, peraltro, secondo *Plut. Per.* 13, era amico). Non pare casuale, inoltre, neanche il riferimento al mondo animale di *Charm.* 155.d: viene qui menzionato un leone, dietro il quale si nasconde lo stesso giovinetto (cosa che accadrebbe anche in *Alc.* 122.e se il leone non simboleggiasse Sparta ma Alcibiade).

<sup>221</sup> Dodds 1959 *ad* 523.e.

<sup>222</sup> Il passo è parallelo per l'impiego di termini ed espressioni: μαθόντα - μανθάνοντα πράγματα (119.b) ~ μάθε ἃ δεῖ μαθόντα (132.b); ἰέναι ὡς ἐπ' ἀθλητάς - ἐληλύθασι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως (119.b) ~ ἰέναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως ... ἕης (132.b).

## Alcibiade I

**πειρῶ ἐξηγεῖσθαι:** il verbo ἐξηγέομαι evoca la figura dell'esegeta e, come in 124.b, tale richiamo è legato al ricordo dell'imperativo delfico, che indica il modo per prendersi cura di sé.

**ὄντιν' ἄν τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν:** ὄντιν' ἄν è correzione di Bekker su ὄντινα dei codici, determinata dalla presenza dell'ottativo dipendente da πειρῶ ἐξηγεῖσθαι.

**132.c τίν' οὖν ἄν τρόπον γνοῖμεν αὐτὸ ἐναργέστατα;** Denyer 2001, 228 ritiene che qui non sia affatto necessario correggere αὐτά dei codici, che includerebbe, insieme all'anima, corpo e ricchezze. L'affermazione sembra poco difendibile proprio per quanto detto subito dopo: la conoscenza del sé (di fatto l'anima) è condizione preliminare per la conoscenza di tutto il resto (pare artificioso supporre che il successivo τοῦτο stia per «the answer to the methodological question just asked»).

**132.d ὑποπτεύω:** Denyer 2001, 230 rileva il felice impiego del verbo, che deriva da una parola che vuol dire 'vedere' e qui è impiegato in un contesto in cui l'esercizio del vedere si associa ad un'attività intellettuale.

**παράδειγμα:** è un *topos* platonico quello dell'importanza degli esempi intesi anche come 'modelli'; la stessa *Repubblica* presenta la descrizione di una città che dovrebbe servire da παράδειγμα per la città perfettamente ordinata. Illumina l'origine e la natura degli esempi *Pol.* 278.c: οὐκοῦν τοῦτο μὲν ἱκανῶς συνειλήφαμεν, ὅτι παραδείγματός γ' ἐστὶ τότε γένεσις, ὁπόταν ὄν ταῦτόν ἐν ἐτέρῳ διεσπασμένῳ δοξαζόμενον ὁρθῶς καὶ συναχθὲν περὶ ἐκάτερον ὡς συνάμφω μίαν ἀληθῆ δόξαν ἀποτελῆ;

**σκόπει καὶ σύ ... οὕτως ἄν μάλιστα ὀρῶμεν καὶ γινώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτούς. {ΑΛ.} Ναί (133c 17):** coloro che negano l'autenticità dell'*Alcibiade* appuntano qui le loro critiche più severe: Strycker 1942, 145 n. 3 non contesta il carattere religioso del passo, coerente – a suo avviso – con il pensiero platonico, quanto invece il fatto che a temperare i concetti manchino, come non accade nel Platone autentico, espressioni del tipo εἰς τὸ δυνατόν ἀνθρώπων, καθ' ὅσον δυνατόν ἀνθρώπων, κατὰ τὸ δυνατόν; a tal proposito, egli cita *Resp.* 383.c, 500.cd, 613.b, *Theaet.* 176.b. Anche Dönt 1964, 50s. che, in generale, ritiene spurio l'*Alcibiade* e opina che «manche Gedanken des Gr. Alk. leichter aus dem



nachgefoldenen Neuplatonismus erklären lassen als aus den platonischen Schriften selbst» ritiene, nello specifico, letteralmente impossibile che il passo sia di Platone («für die Partie 132d-133c möchten wir platonischen Urprung für unmöglich halten»).

**132.e εἰς κάτοπτρα:** gli specchi – come i profumi – sono un lusso orientale, (Eur. *Or.* 1113). Se in epoca arcaica lo specchio era possesso esclusivo di donne di ceto sociale elevato, dalla seconda metà del V sec. è ampiamente diffuso anche in ambito popolare, tanto da diventare un accessorio indispensabile per la donna (vd. Ar. *Thesm.* 140). Laide, ad esempio, se ne disfa per donarlo ad Afrodite<sup>223</sup> (vd. l'epigramma attribuito a Platone in *AP* VI 1) solo quando la bellezza l'abbandona. Lo specchio, nell'antichità, e particolarmente in epoca tardo-antica, è elemento altamente simbolico, in cui i valori metaforici assumono sviluppo sempre maggiore<sup>224</sup>. Lo stesso Socrate che, anche in questo, si oppone all'opinione corrente<sup>225</sup>, consigliandone l'impiego ai giovani, lo fa per invitarli ad un lavoro su di sé, all'assidua cura della propria anima: ἡξίου δὲ καὶ τοὺς νέους συνεχῆς κατοπτρίζεσθαι, ἵν' εἰ μὲν καλοὶ εἴεν, ἄξιοι γίγνοιτο· εἰ δ' αἰσχροί, παιδείᾳ τὴν δυσείδειαν ἐπικαλύπτοιεν (Diog. Laert. II 33)<sup>226</sup>. Va da sé che bello e brutto non sono termini che, nel contesto, sono frutto di un mero giudizio estetico, ed è

---

<sup>223</sup> Differentemente Atena, la dea della saggezza non gradisce né specchi, né profumi, né unguenti (vd. Call. *Hymn.* 5,13ss.).

<sup>224</sup> Vd. Guidorizzi 1991; vd. anche Courcelle 2001, 69.

<sup>225</sup> Osserva Frontisi-Ducroux 1991, 134ss.: «Nella Grecia antica lo specchio è praticamente proibito all'uomo. Il cittadino, l'individuo maschio e adulto, a rigore può utilizzare uno specchio in pubblico, quando il barbiere glielo porge per permettergli di verificare la buona esecuzione del suo lavoro. Ma in generale, uno specchio fra mani maschili è indice sicuro di effeminatezza e di inversione, come dimostra il poeta Agatone messo in scena da Aristofane. Socrate, che raccomanda ai giovani l'uso dello specchio, si oppone – su questo come su molti altri punti – all'opinione corrente ...». E più avanti, citando il passo del nostro *Alcibiade*: «L'uomo greco, che utilizza la maschera ma non la considera come una semplice faccia, e che rifiuta lo specchio, di cui riserva l'uso alla donna, possiede però i suoi specchi. Ne fa le veci innanzitutto la relazione speculare che ciascuno intrattiene col proprio simile, il suo *homòios*. È lo sguardo dell'altro, l'occhio dell'*alter ego* che offre a chi vi guardi dentro la sua propria immagine».

<sup>226</sup> Ripropongono, fra gli altri, il motivo Plut. *Coniug. praec.* (*Mor.* 141 d), Stob. *Anth.* II 31, 98. L'invito pare risalire ad uno dei Sette Saggi, Biante (vd. Stob. *Anth.* III 31, 11).

## Alcibiade I

qualcosa di più profondo ciò cui evidentemente si allude<sup>227</sup>. Il fenomeno della vista è oggetto di scienza<sup>228</sup>, la *optikè*, a partire dai Pitagorici.

**τῷ ὀφθαλμῷ:** benché a questo nel nostro passo non si faccia esplicito riferimento, forse non è banale notare che anche ἔρωσ si serve dell'occhio-specchio. La stessa etimologia che *Cra.* 420.a-b fornisce di ἔρωσ riprende il motivo del fluire, e in *Phaedr.* 255.d l'amato vede se stesso negli occhi dell'amante ὅσπερ δέ ἐν κατόπτρῳ<sup>229</sup>. Quello dell'amore che passa attraverso gli occhi è un τόπος ben conosciuto dalla letteratura greca, attestato già in Hom. Ξ 293s. (Zeus vede<sup>230</sup> Era ed è preso da passione), Π 181s. (Hermes vede Polimela)<sup>231</sup>, *Hymn.* V 56s. (Afrodite e Anchise), Hes. *Theog.* 910s., di autenticità discussa (attraverso le ciglia delle Chariti, insieme allo sguardo, fluiva amore); Sapph. fr. 138,2 V. (con l'invito a diffondere la grazia che è negli occhi)<sup>232</sup>, Alc. fr. 1,21 Davies in cui le Cariti vengono definite ἐρογλεφάροι, Ibyc. fr. 6 P. (lo sguardo struggente di Eros). In Plotino III 5, 2 Eros è ὀφθαλμὸς ὁ τοῦ ποθοῦντος παρέχων μὲν τῷ ἐρῶντι δι'

<sup>227</sup> Ciò ben si evidenzia in *Resp.* 589.c-d, ove si chiarisce che cosa si intenda per bello e per brutto: οὐ καὶ τὰ καλὰ καὶ αἰσχροὶ νόμιμα διὰ τὰ τοιαῦτ' ἂν φαῖμεν γεγονέναι· τὰ μὲν καλὰ τὰ ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, μᾶλλον δὲ ἴσως τὰ ὑπὸ τῷ θεῷ τὰ θηριώδη ποιοῦντα τῆς φύσεως, αἰσχροὶ δὲ τὰ ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ τὸ ἡμερον δουλούμενα;

<sup>228</sup> Lo stesso Platone, in *Tim.* 45.b-46.c, fornisce una spiegazione del fenomeno della vista, ritenendo che si tratti di uno scambio di 'fuochi', uno interno (οἰκεῖτον) a ciascuno degli esseri viventi e uno esterno (ἀλλότριον), proveniente dalla luce e, in generale, dagli oggetti. L'occhio e, in particolare, la pupilla ha la funzione specifica di filtrare il fuoco esterno, dando origine ad un 'tutto unico'. Tale incontro fra fuoco emesso dagli occhi e fuoco emesso dagli oggetti determina un movimento che produce, come effetto, la vista.

<sup>229</sup> Osserva Loscalzo 1996 in un interessante articolo che raccoglie diverse attestazioni letterarie del V-IV sec. della metafora dello specchio: «Lo specchio, come l'amore, garantisce il fluire dell'immagine».

<sup>230</sup> La forma verbale ἴδε è significativamente ripetuta due volte.

<sup>231</sup> A questi passi omerici si aggiungano quelli che propongono attraverso un sapiente «gioco di sguardi» il sogno di nozze che, nella Feacide, lega Odisseo a Nausicaa e su cui vd. Burzacchini 2002 (b), 180.

<sup>232</sup> Molti altri potrebbero essere i passi paralleli. Citiamo solo Ach.Tat. I 9, 4s. in cui sono presenti, nel contempo, i motivi dell'occhio, del riflettersi dell'immagine, del fluire della bellezza fino all'anima dell'amato, dello specchio: ἀχάριστος εἶ πρὸς ἔρωτος δωρεάν. οὐκ οἶδας οἶόν ἐστιν ἐρωμένη βλεπομένη· μείζονα τῶν ἔργων ἔχει τὴν ἡδονήν. ὀφθαλμοὶ γὰρ ἀλλήλοις ἀντανακλώμενοι ἀπομάττουσιν ὡς ἐν κατόπτρῳ τῶν σωματῶν τὰ εἶδωλα· ἡ δὲ τοῦ κάλλους ἀπορροή, δι' αὐτῶν εἰς τὴν ψυχὴν καταρρέουσα, ἔχει τινὰ μίξιν ἐν ἀποστάσει· καὶ ὀλίγον ἐστὶ τῆς τῶν σωματῶν μίξεως· καινὴ γὰρ ἐστὶ σωματῶν συμπλοκή.

αὐτοῦ τὸ ὄρα̃ν τὸ ποθούμενον. Sugli occhi quale «elemento principe» del volto e sulla molteplicità delle loro valenze nella cultura greco-arcaica, vd. Burzacchini 2002 (a), 70-75.

**ὄ̃ ὄρα̃μεν:** l'espressione è ambigua dal punto di vista della sintassi; infatti, antecedente del relativo potrebbero essere sia ὄφθαλμῶ̃ (nell'occhio con cui vediamo), sia τι (nell'occhio c'è qualcosa con cui vediamo).

**133.a ἐν τῇ τοῦ καταντικρὺ ὄψει:** il termine ὄψις, il cui spettro di impiego è diversificato rispetto agli organi della vista, qui vale 'pupilla', quella che – secondo le credenze dell'epoca – era la parte migliore dell'occhio in quanto esprimeva la sua capacità prima, quella di vedere.

**κόρη:** che il termine abbia il significato di 'pupilla' è attestato già da Emp. 31 F84, 7-8 D.-K. in un passo in cui viene descritta la creazione dell'occhio. Qui Pradeau, al seguito di Brunschwig, ritiene di dover ribadire che si tratta di immagine catturata dalla pupilla. Nella pupilla – tra l'altro – si riteneva avesse sede la ψυχή: si tratta della cosiddetta anima pupillina<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> Lo spiega bene Guidorizzi 1991, 41s. «In quale parte del corpo umano risiede l'anima? Come dietro lo specchio si celano spettri, così essi si trovano anche all'interno di quello specchio naturale che è l'occhio umano; infatti, se l'anima è una *psychè*, questo fragile doppio della vita, essa può risiedere nello sguardo, ed esattamente in quella parte interna dell'occhio in cui si distingue il riflesso e che non per nulla è infatti una 'fanciullina' (*kore* o *pupilla*): "certo l'anima ha dimora negli occhi" scriveva Plinio. Questo sistema di credenze, del resto non limitato alla sola antichità classica, è conosciuto anche con il nome di 'anima pupillina' [...], si credeva che fino a quando la pupilla di un ammalato rifletteva la luce non vi fosse pericolo di morte, poiché l'anima era ancora ben radicata nel suo ospite corporeo; quando però l'anima non rimandava più l'immagine di chi vi si specchiava, era il segno che l'anima pupillina aveva abbandonato la sua sede». Evidentemente la concezione dell'anima pupillina parte da una primitiva e falsa convinzione secondo cui nella pupilla di chi sto guardando non si riflette la mia immagine, ma è presente la sua stessa anima. Che l'occhio sia strettamente legato all'anima è generalizzata convinzione. Ulteriormente lo attesta un aneddoto riferito da Xen. *Mem.* III 10,12 in cui allo sconcerto del pittore Parrasio, cui Socrate aveva rimproverato di non rappresentare il carattere dell'anima nelle sue figure, il filosofo risponde ribadendo che, invece, non è impossibile raffigurarlo: infatti, lo si può fare riproducendo gli occhi. Sul passo, vd. Burzacchini 2002 (a), 64-

**τυγχάνει ὄμοιον:** anche qui (come in 129a, alla cui nota si rimanda) il verbo τυγχάνω è impiegato senza participio (diversamente da quanto accade poco più avanti).

**133.b καὶ ψυχὴ ... εἰς ψυχὴν αὐτῆ βλεπτέον:** per la riproposizione del motivo del conoscere se stessi e della necessità, a questo scopo, di un amico quale ἕτερος ἐγώ nel quale specchiarsi, come viso che si rifletta in uno specchio. cf. Arist. *MM* 1213a: ἐπεὶ οὖν ἐστὶ καὶ χαλεπώτατον, ὥσπερ καὶ τῶν σοφῶν τινες εἰρήκασιν, τὸ γνῶναι αὐτόν, καὶ ἥδιστον ... αὐτοὶ μὲν οὖν αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν οὐ δυνάμεθα θεάσασθαι ... ὥσπερ οὖν ὅταν θέλωμεν αὐτοὶ αὐτῶν τὸ πρόσωπον ἰδεῖν, εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμβλέψαντες εἶδομεν, ὁμοίως καὶ ὅταν αὐτοὶ αὐτοὺς βουληθῶμεν γνῶναι, εἰς τὸν φίλον ἰδόντες γνωρίζομεν ἅν' ἔστι γάρ, ὡς φασί, ὁ φίλος ἕτερος ἐγώ. Courcelle 2001, 22, a proposito anche di questo passo di Aristotele, rileva come il filosofo di fatto «pur dedicando attenzione e attribuendo valore al precetto delfico, finisce per fare una semplice applicazione morale dei concetti metafisici dell'*Alcibiade primo*».

**σοφία:** in una serrata corresponsione di elementi per cui l'occhio corrisponde all'anima e la pupilla, quale parte migliore dell'occhio, corrisponde alla saggezza, quale parte migliore dell'anima. Ci sono studiosi che, a partire da Heusde, hanno eliminato questo inciso, come fosse una glossa aggiunta (vd. Ast, Dönt, Brunschwig). Riteniamo, con Pradeau, che l'inserito, invece, ben si adatti al contesto ove Socrate vuole sottolineare, per Alcibiade, il difetto di σοφία (riproponendo un motivo già presente in 118.c-119.a e 123.d). Aggiungiamo che, come si rilevava in inizio di nota, il termine ben si inserisce nella complessa architettura del periodo.

**133.c θειότερον:** per la natura divina dell'intelletto vd., e.g., *Tim.* 90.a, ove è presentata anche la nota immagine dell'essere umano quale pianta che affonda le radici della propria testa in cielo. L'attestata variante νοερώτερον, oltre che presentare, un termine estraneo a Platone, metterebbe in bocca a Socrate l'affermazione piuttosto priva di senso secondo cui non c'è nulla di più intellettuale dell'intelletto.

---

66: interessante, fra le altre cose, è il legame che lo studioso rileva fra l'attenzione al volto e agli occhi, che del volto sono il tratto caratterizzante, e l'affermarsi nelle arti figurative del IV secolo, di «una vera e propria ritrattistica fisiognomica» (vd., in particolare, 66 n. 5).

**θεόν τε καὶ φρόνησιν:** Ast correggeva in νοῦν τε καὶ φρόνησιν, emendamento accolto da Carlini 1964, Heusde in σοφίαν τε καὶ φρόνησιν, Havet in θέαν τε καὶ φρόνησιν. Stallbaum, Schanz, Wilamowitz ritenevano, invece, preferibile l'espunzione. Evidentemente ciò che infastidiva era il riferimento alla presenza di dio che illumina l'anima, concetto più neoplatonico che platonico. Recentemente Brunschwig ha difeso la lezione trādita, seguito da Pradeau che rileva come l'espressione abbia invece lo scopo di sottolineare come il divino nel suo insieme si manifesti in dio e nell'intelletto, in quanto nostra parte divina: «Je lis l'incise comme une précision de ce que recouvre cet ensemble que constitue le divin comme genre, dont le dieu et la réflexion sont deux espèces». Si potrebbe dire, tornando alla ricordata immagine della pianta del *Timeo*, che la parte divina dell'anima, quella razionale dell'intelletto, affonda le sue radici in dio, per cui conoscerla è, nel contempo, conoscere dio. Tale concezione è perfettamente coerente con il pensiero platonico: mentre nella cultura greca precedente, a partire da Omero, il 'divino' è prerogativa del dio e gli ἄμβροτοι sono qualcosa di radicalmente diverso dai βροτοί, per Platone, invece, il divino interessa ed accomuna non solo dèi e demoni, ma gli astri e la parte razionale dell'anima, l'intelletto degli uomini.

**ἄρ' οὖν ... ναί:** questa sezione, con la ripresa del motivo dello specchio, ha suscitato, fra gli studiosi, innumerevoli discussioni<sup>234</sup>; essa non compare nei manoscritti, ma è solo nella tradizione indiretta di Eus. *PE XI 27,5* e *Stob. III 21,24*. Eusebio la cita in un'opera, di carattere apologetico, il cui obiettivo ultimo è dimostrare ad un pubblico di pagani colti che la filosofia greca poggia e si fonda sul pensiero ebraico, di cui, per certe intuizioni, è una sorta di copia abbellita. Un'ulteriore conferma dell'interpolazione deriverebbe da due frammenti di

---

<sup>234</sup> Coloro che sostengono l'autenticità dell'*Alcibiade*, per lo più, ritengono il passo un'interpolazione da attribuire ad ambienti neoplatonici; diversamente Motte 1961, 27s., il quale sostiene l'autenticità della sezione e ne apprezza l'opportunità nel contesto.

Molti fra coloro che, invece, pensano che l'*Alcibiade* non sia di Platone, ritengono che tale passo sia punta 'evidente' del carattere apocrifo dell'intera opera. La critica più recente si è concentrata più che altro sull'origine dell'interpolazione concludendo che forse sia da ascrivere ad ambienti ebraico-cristiani in cui era fecondo il dibattito sulla dottrina dell'ὁμοίωσις τῷ θεῷ (la somiglianza a Dio nel passo platonico è legata alla somiglianza fra la parte razionale dell'anima e dio; ciò sancisce la συγγένεια tra i due). Sull'origine cristiana dell'interpolazione, vd. Fortuna 1992, 119-136.

papiro<sup>235</sup> che contenevano un commentario all'*Alcibiade* che mostra chiaramente di aver di fronte un esemplare in cui il nostro passo non compariva: infatti, da 133.c6 passa direttamente a 133.c21. Da notare, infine, che, senza i righe 133.c8-17, il discorso funziona ancora meglio, riallacciandosi 133.c18 a quanto precedeva. Il nostro passo propone un'analogia: come, nella sfera del visibile, l'occhio vede se stesso nello specchio più che in un altro occhio, così l'anima riconosce e vede meglio se stessa specchiandosi in dio più che in un'altra anima. Problemi sono sollevati a livello di stile e di lingua da Denyer 2001, 236.

**τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου:** ἔνοπτρον non è termine platonico ed è impiegato solo nell'*Alcibiade*; Clark 1955, 239 n. 5 pensa che qui l'impiego di ἔνοπτρον piuttosto che di κάτοπτρον sia giustificato dal fatto che indica una generica superficie riflettente piuttosto che uno specchio.

**εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ... μάλιστα ὀρῶμεν καὶ γινώσκουμεν ἡμᾶς αὐτούς:** l'idea per cui vedere la divinità è vedere sé stessi e vedere sé stessi è vedere dio è ben attestata, nel II d.C., nell'*Enchiridion* di Sesto<sup>236</sup> e risente di influenze gnostiche.

**κακά τε καὶ ἀγαθά;** i due termini paiono fondamentali ai fini della comprensione del ragionamento. Se non conosciamo noi stessi non abbiamo il κριτήριον che ci permette di valutare la bontà o meno delle cose che ci appartengono.

**133.d-e ἔοικε γὰρ πάντα ... καὶ μιᾶς τέχνης:** si contesta così l'idea che maestri di ginnastica, medici (cf. 131.a), possano avere una conoscenza reale del corpo, ad esempio. Per αὐτόν, τὰ αὐτοῦ, τὰ τῶν ἑαυτοῦ cf. *Phileb.* 48.c-e (qui compaiono, in successione, le ricchezze, il corpo, l'anima), in cui il ragionamento parte però da una prospettiva opposta, che cosa comporti il non conoscere se stessi.

**133.e ὅστις δὲ τὰ αὐτοῦ ἀγνοεῖ ... ἀγνοεῖ κατὰ ταῦτά:** secondo il principio di un'estensibilità della conoscenza. Se la conoscenza di qualcosa è reale, io sarò

---

<sup>235</sup> Pubblicati da Grenfell-Hunt e Kraut sono stati riuniti da Funghi che, seguendo un suggerimento che per PPrinc Inv. AM 11224C aveva già, pur senza troppa convinzione, prospettato Kraut, li riconosce come parte di un commento all'*Alcibiade*. Su questo vd. Lasserre 1991.

<sup>236</sup> Cf. *Enchiridion*, *Sent.* 446: ὀρῶν τὸν θεὸν ὄψη σεαυτόν, *Sent.* 450 σοφοῦ διάνοια θεοῦ ἔνοπτρον.

capace di applicarla non solo a me e, di converso, se non sono in grado di applicarla in altri contesti, non la so applicare neanche a me. Cf. *Charm.* 167.a, *Clit.* 408.a.

**τοιούτος ἀνὴρ πολιτικός ... οὐδ' οἰκονομικός:** sul motivo della stretta dipendenza fra la gestione dello Stato e di un patrimonio si considerino i passi seguenti, che, accanto alle parole οἰκονομία, οἰκονόμος, οἰκονομικός, hanno anche πολιτεία, πολιτικός: *Phaedr.* 248.d5, *Pol.* 258.e, 259.b, c.3; *Leg.* 747.b; 808.b, 902.d.

**134.a ὁ δὲ μὴ εἰδὼς οὐχ ἁμαρτήσεται;** Denyer 2001, 240 sottolinea che non si deve intendere 'colui che non sa': si sconfesserebbe così quanto affermato in 117.c-118.a. Piuttosto 'colui che non conosce se stesso'.

**134.b τειχῶν οὐδὲ τριήρων οὐδὲ νεωρίων δέονται αἱ πόλεις:** mura, navi, cantieri navali sono, nell'immaginario, convenzionalmente associati alla grandezza e alla potenza di una città, come ben emerge da *Lys.* 13, 46, citato da Denyer 2001, 240. In *Gorg.* 517.c Socrate li ricorda per dire che, in opere di questo genere, i politici del passato sono stati più abili di quelli contemporanei, ma non per questo hanno ottemperato a quello che è il vero compito del buon politico.

**134.c ἐξουσίαν ... ἀρχήν:** riteniamo che qui il termine ἐξουσία abbia il valore più generale di 'possibilità di', 'licenza di', 'potere', 'facoltà di' e non perché non possa significare 'office, magistracy'<sup>237</sup> (cosa che, peraltro, accade poco più avanti, in 135b), ma perché – a nostro avviso – il termine è da legare all'infinito ποιεῖν e, con l'infinito, usiamo ἐξουσία e non ἀρχή. Accoglieremmo, pertanto, nel testo la correzione di Richards 1901, 301, che pospone ἐξουσίαν. Ciò troverebbe conferma anche nel fatto che, nell'*Alcibiade*, ἐξουσία, in altri tre casi prossimi al nostro passo, è usato con l'infinito in espressioni del tutto sovrapponibili alla nostra (ποιεῖν ὃ βούλεται 134.e, δοῦν ὃ βούλεται 134.e, ποιεῖν ὃ δοκεῖ 135.a).

**134.d-e δικαίως ... ἔοικεν:** questo passo in cui, alla riga 4, si richiamerebbe il precedente 133c1-17 condividerebbe con esso, secondo Carlini, un'autenticità

---

<sup>237</sup> Glossano così LSJ<sup>9</sup> 599 s.v. ἐξουσία II. Eccepisce Denyer 2001, 241 che, tra l'altro, non si accorge che LS J<sup>9</sup> non si riferiscono al nostro passo dell'*Alcibiade*, ma a 135b.

## Alcibiade I

discutibile, soprattutto consideratane la valenza – a suo avviso – mistica<sup>238</sup> estranea a Platone e, per di più, poco coerente con il senso del passo<sup>239</sup>. È da rilevare il fatto che esso, però, a differenza di 133.c 8-16, è conservato dalla tradizione manoscritta e l'interpolazione, quindi, difficilmente potrebbe essere attribuita alla stessa mano. Pradeau 1999, 222, che pure non crede che l'*Alcibiade I* sia di Platone, pensa tuttavia che tale sezione sia autentica e che il richiamo di 134.d4 sia del tutto spiegabile: «renvoie simplement à l'hypothèse selon laquelle c'est en portant notre regard sur l'ensemble du divin (le dieu aussi bien que la réflexion) que nous connaissons nous-mêmes (133c5-7). Que le divin soit qualifié de "brillant" en 134d5 est une conséquence admissible».

**134.d εὖ πράξετε:** ampio è lo spettro semantico dell'espressione εὖ πράττειν (agire bene, stare bene, avere successo, essere felice, essere fortunato) e l'equivalenza tra l' εὖ πράττειν e l'essere felici non suscita particolari difficoltà: cf. *Charm.* 173.d, 174.b-c, *Gorg.* 507.c.

**134.e ἢ μὴν:** vd. *GP* 350s. Le particelle introducono un'affermazione forte e fiduciosa. Già in 116.b Alcibiade aveva ammesso che quelli che agiscono bene sono felici: qui l'agire bene è strettamente collegato all'operare con lo sguardo rivolto al divino.

**134e ἐξουσία μὲν ἢ ποιεῖν ὃ βούλεται, νοῦν δὲ μὴ ἔχη:** stando a *Gorg.* 468.d-e questa possibilità non è data perché chi commette qualcosa di male, non fa ciò che vuole, ma ciò che gli sembra opportuno.

**ἢ ...ἔχη:** quando il congiuntivo è in una frase relativa che esprime una caratteristica generale si usa, di solito, anche ἄν.

**135.a ἐπιπλήττοι:** dal 'punire con parole' si passa al 'rimproverare'. Qui, come in *Prot.* 327.a (ove il rimproverare è ai fini dell'acquisizione di una competenza), si tratta di un rimproverare costruttivo.

---

<sup>238</sup> Essa è rintracciabile anche nell'impiego dei termini antitetici λαμπρόν / σκοτεινόν.

<sup>239</sup> Ulteriormente, nota Carlini 1962-63, 174: «Se si espunge, come interpolazione neoplatonica, l'intero passo 134d 1 Δικαίως μὲν – e 7 Ἔοικεν dell'*Alcibiade*, non solo non si creano difficoltà di interpretazione, ma si ristabilisce una piena unità logica, saldando insieme due battute (134c 9-11 Οὐκ ἄρα ἐξουσίαν σοὶ ... σαφροσύνην e 134 e 8 – 135 a 3 . ὦμι γὰρ ἄν, ὃ φίλε Ἀλκιβιάδη, ἐξουσία μὲν ἢ ... σῶμα) che difficilmente sembrano separabili».



**ἔγωγε, ὅτι γε:** Denyer 2001, 244, per questo impiego di γε nell'elaborazione di una risposta, confronta *La.* 195.e, *Resp.* 578.d".

**τυραννίδα:** l'impero ateniese è visto come una 'tirannide' o 'potere dispotico' dai Corinzi in *Thuc.* I 122, 3.

**135.c πρέπει ἄρα τῷ κακῷ δουλεύειν:** per l'uomo senza qualità, incapace di governare se stesso, sottomettersi al virtuoso, divenirgli schiavo, è una necessità (vd. *Resp.* 590.c-d: δοῦλον αὐτόν φάμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου καὶ ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον). Pradeau 1999, 217 sottolinea i due valori di κακός, colui che commette ingiustizia (*Lys.* 214.b-d) e colui al quale fanno difetto le qualità o gli attributi sociali. Qui si tratta di questo secondo genere di κακός: non essendo capace di 'servirsi di', sarà lui a servire. È questa una forma di schiavitù volontaria (ἐθελοδοουλεία), positiva perché ha per obiettivo la virtù (*Symp.* 184.c, *Euthd.* 282.b). Tale rapporto di δουλεία interessa un ἐραστής (Socrate) e un ἐρώμενος (Alcibiade).

**φεύγειν χροή, ὃ ἐταῖρε, τὴν δουλοπρέπειαν;** da segnalare come parallelo *Xen. Mem.* IV 2, 22, passo in cui Eutidemo il bello, il cui percorso umano e intellettuale è sovrapponibile a quello di Alcibiade, dialogando con Socrate sull'argomento, si mostra convinto di dover affrontare ogni fatica per evitare di essere schiavo<sup>240</sup>; nel passo viene sostenuto che l'anima da schiavo è propria di chi non conosce τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια. Il motivo della schiavitù è simbolicamente associato alla condizione di una persona che vive una vita senza filosofia. Slings 1999, 118ss. evidenzia il motivo della schiavitù filosofica quale motivo della letteratura protrettica e ricorda, insieme all'*Alcibiade* di Eschine, il nostro Alcibiade e *Xen. Mem.* IV 2.

Socrate, al contrario, è l'uomo ἐλευθέριος per eccellenza, come appare in *Xen. Mem.* I 6, 1-10.

---

<sup>240</sup> I discepoli di Socrate sono degli schiavi all'inizio del loro percorso. In Plat.[*Thg*] 130.b c'è chi sembra non ricordarlo; infatti, Aristide, uno dei discepoli di Socrate, dice di un altro che si era mostrato insolente nei confronti del maestro: "Τί δέ, οὐκ οἶδεν," ἔφη, "πρὶν σοὶ συγγενέσθαι οἷον ἦν τὸ ἀνδράποδον;"

**135.d ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ:** la correzione di Socrate è in linea con la convinzione da lui espressa in 105.e e con l'analoga correzione di 127.e. È confrontabile con [Theag.] 128.c-d {ΣΩ.} οἴσθα οὖν οἷον τοῦτό ἐστιν, ᾧ παῖ Δημοδόκου; {ΘΕ.} ναὶ μὰ Δία ἔγωγε, ὅτι, ἐὰν σὺ βούλῃ, καὶ ἐγὼ οἷός τ' ἔσομαι τοιοῦτος γενέσθαι οἰοίπερ καὶ ἐκεῖνοι. {ΣΩ.} οὐκ, ὠγαθέ, ἀλλά σε λέληθεν οἷον τοῦτ' ἔστιν, ἐγὼ δέ σοι φράσω. ἔστι γάρ τι θεία μοῖρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. Nei due dialoghi l'influsso positivo che Socrate può esercitare su chi lo frequenta dipende esclusivamente dalla volontà del dio. Parte della critica<sup>241</sup> guarda con sospetto proprio a questa eccessiva predominanza del dio nel dialogo, e non perché l'elemento religioso sia assente dai primi dialoghi, bensì perché, nel nostro, è troppo 'insistito'. La forza divina che opera in Socrate ha un'evidente relazione con l'amore<sup>242</sup>, come – nota Renaud 2007, 240 e n. 57 – si evince da 135.e laddove Socrate paragona il suo amore a quello della cicogna.

<sup>241</sup> Già de Strycker 1942, 144s. osservava: «l'élément religieux est tout autrement accentué que dans les premiers dialogues. Le "signe démonique" de Socrate y reçoit une importance excessive; non seulement on y revient avec une insistance indiscrète, mais encore on lui attribue dans la vie du philosophe une influence prépondérante. Par la voix intérieure qu'il lui fait entendre, le Dieu semble avoir pris charge de Socrate; il est son tuteur, ἐπίτροπος. Aussi Socrate se sent-il dans un état de dépendance totale envers la divinité: au début du dialogue, il annonce qu'il est seul en état d'amener Alcibiade au but que celui-ci se propose, "seulement ce ne sera qu'avec l'aide de Dieu"; et, à la fin, quand son jeune ami lui déclare qu'il sait la condition à laquelle il pourra échapper au danger de laisser son âme s'avilir, savoir: si Socrate le veut bien, il le reprend: "Ta formule n'est pas correcte, Alcibiade. – Alors, comment faut-il dire? – Il faut dire: Si Dieu le veut". Et ce n'est pas perfection qui est la source de toute vérité et la réalisation de la tendance essentielle de toute chose. Déjà l'on voit poindre la doctrine augustinienne que Dieu est plus intime à l'âme que l'âme elle-même; car si elle veut se connaître parfaitement, c'est vers Dieu qu'elle doit tourner ses regards; Dieu est comme un miroir où elle peut contempler l'idéal de sa propre image».

<sup>242</sup> Del resto Socrate, sia in [Thg.] 128b come in *Symp.* 177d, sostiene di non sapere altro se non τὰ ἐρωτικά (cf. *Symp.* 177.d φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά). Sul motivo è da confrontare anche Eschine, fr. 11c, in cui si osserva come Socrate sia in grado di aiutare Alcibiade a causa dell'amore. L'amore pare quindi essere la fonte che permette a Socrate di apportare un beneficio agli altri. Aggiungiamo, riguardo ai passi del *Teage* e del *Simposio*, che sottile, in essi, è l'ironia di Socrate. Egli non sa nulla se non ciò che riguarda l'amore: se ne deve dedurre quindi che conosce tutto dato che Eros è quella forza che conduce fin alla contemplazione del Bello/Bene, porta cioè alla più alta vetta del sapere?

Su Eros vd. anche Renaud 2007, n. 56: «Questo desiderio, questo *erôs*, è al fondo il desiderio del bene, il desiderio di possedere il bene per sempre (*Simposio*, 206 A); il vero sé e l'*Erôs*, o il Grande Desiderio, sono inseparabili (cf. *Simposio*, 202 D-E: *Erôs* come un grande *daimôn*)».

**λέγω δή:** Denyer 2001, 245s. richiama *Gorg.* 462.d con testo e nota di Dodds.

**μεταβαλεῖν τὸ σχῆμα ... τὸ μὲν σὸν ἐγώ, σὺ δὲ τοῦμόν:** osserva Denyer 2001, 246: «there is an ominous irony in the way that, even while professing his new allegiance to Socrates, Alcibiades resorts again to the prose style of sophistic oratory». Il rapporto ἐραστής - ἐρώμενος quando l'amante è Socrate spesso si rovescia: vd. *Symp.* 222.b in cui Alcibiade, oltre al suo, ricorda i casi di Carmide, Eutidemo e molti altri.

**οὐ παιδαγωγῆσω σε ... σὺ δ' ὑπ' ἐμοῦ παιδαγωγῆση:** viene portato all'eccesso lo stile gorgiano; cf. *Symp.* 196.c. L'uso del medio παιδαγωγῆση in luogo del passivo non è raro.

**135.e πελαργοῦ:** nell'immaginario degli antichi, le cicogne sono simbolo dell'amore verso i propri figli e della pietà nei confronti dei genitori<sup>243</sup>, come, tra gli altri, testimoniano Ar. *Av.* 1353-1357, Arist. *HA* 615b, Ael. *NA* III 23, Bas. *Caes.*, *Homiliae in Hexaemeron* VIII 5,5s. Sulla cicogna vedi Thompson 1936, 221ss. L'idea della pietà filiale legata a questo animale trova conferma, in ambito romano, anche in alcune monete ove esso viene associato alla scena di Enea che porta in salvo sulle spalle il vecchio padre Anchise<sup>244</sup>. Ci piace ricordare, infine, una favola di Babrio (*Babr.* 13, 7s. Luzzatto-La Penna) in cui una cicogna, catturata da un uccellatore, per essere risparmiata, dice: πτηνῶν πελαργὸς εὐσεβέστατον ζῴων τὸν ἐμὸν τιθηνῶ πατέρα καὶ νοσηλεύω. Socrate, in questo scambio di ruoli, si aspetta una speciale cura dal suo speciale ἐρώμενος.

**παρὰ σοὶ ἐννεοττεύσας ἔρωτα ὑπόπτειρον:** è la bellezza a far crescere le ali dell'anima, ricondurre l'essere alla verità, far ricordare le realtà ultraterrene (*Phaedr.* 249.c ss.). Stringente il raffronto con *Phaedr.* 255.c-e, ove viene indicato con precisione il processo attraverso cui il flusso amoroso passa da amante ad amato; alcuni elementi di tale processo sono precisamente ricordati anche nel nostro dialogo: l'amore come flusso (255.c: ἡ τοῦ ῥεύματος ἐκείνου πηγὴ, ῥεύματος, ἀπορρεῖ, τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα), gli occhi strumento dell'amore e via all'anima

---

<sup>243</sup> Sulla cicogna *pietaticultrix* vd. anche Salanitro 1996.

<sup>244</sup> Cf. Mattingly 1967<sup>4</sup>, 67.

## Alcibiade I

(255c εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων), le ali (255d qui esattamente si fa riferimento alle penne, τὰς διόδους τῶν πτερῶν ἄρδει), la visione di sé nell'amato come in uno specchio (255d ὥσπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ).

**ὑπόπτερον:** l'immagine dell'amore alato è comune in poesia; ricordiamo, *e.g.*, Anacreon fr. 84 Gent. in cui Eros è raffigurato con delle splendenti ali d'oro. Sulla tradizione letteraria del dio alato vd. Carson 1986, 155ss., su quella iconografica *LIMC* III 2, 610-13, 617 (s.v. Eros).

**βουλοίμην ἄν σε καὶ διατελέσαι· ὀρρωδῶ δέ:** il verbo ὀρρωδέω suona come nefasto presentimento, e il presentimento troverà purtroppo conferma nella realtà. In Platone ὀρρωδέω è attestato in altri due luoghi: *Euthypr.* 3.a<sup>245</sup> e *Symp.* 213.d ove è Socrate che ha terrore della μανία e della φιλεραστία di Alcibiade.

---

<sup>245</sup> βουλοίμην ἄν, ὃ Σώκρατες, ἀλλ'ὀρρωδῶ: è evidente come anche la struttura del passo sia sovrapponibile (βουλοίμην ἄν ~ βουλοίμην ἄν; ὀρρωδῶ δέ ~ ἀλλ' ὀρρωδῶ).

### Abbreviazioni Bibliografiche.

Si precisa che ci limiteremo a fornire indicazioni bibliografiche solo per le opere che abbiamo espressamente citato o cui ci siamo riferiti nell'introduzione e nel commento.

#### A] Edizioni e Traduzioni dell'*Alcibiade*. Commenti antichi all'*Alcibiade*.

Arrighetti-Puliga 1995	G.-Arrighetti-D.Puliga, <i>Alcibiade primo Alcibiade secondo</i> , intr. di G.A., trad. e note di D.P., Milano 1995.
Ast	F.Ast, <i>Platonis quae exstant opera</i> , VIII, Lipsiae 1825.
Burnet	I.Burnet, <i>Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit</i> I.Burnet, II, Oxford 1901.
Carlini	A.Carlini, <i>Platone. Alcibiade, Alcibiade secondo, Ipparco, Rivali</i> , Torino 1964.
Croiset	M.Croiset, <i>Platon. Oeuvres complètes</i> , I, Paris 1920.
Denyer 2001	N.Denyer, <i>Plato. Alcibiades</i> , Cambridge 2001.
Dillon	J.Dillon, <i>Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentarium Fragmenta</i> , intr. e commento di J.Dillon, Leiden 1973.
Pradeau	J.-F.-Pradeau, <i>Alcibiade</i> , trad. di C. Marboeuf et J.-F.-P.; intr., note, bibl.e indici di J.-F.-P., Paris 2000 <sup>2</sup> .
Robin	L.Robin, <i>Platon: Œuvres complètes</i> , Paris 1950.
Segonds	A.Ph.Segonds, <i>Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon</i> , Paris 1985.
Schantz	M.Schantz, <i>Platonis opera quae feruntur omnia. Alcibiades I et</i>

*Alcibiade I*

	<i>II, Hipparchus, Amatores, Theages</i> , VI.1, Lipsiae 1882.
Stallbaum	G.Stallbaum, <i>Platonis opera omnia</i> , V.1, Gothae-Erfurdiae 1857 <sup>2</sup> .
Stephanus	H.Stephanus, <i>Platonis Opera quae extant omnia</i> , ex nova Io.Serrani interpretatione ... Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium et multorum contextus graeci emendatio, I-III, Parisiis 1578.
Westerink	L.G.Westerink, <i>Olympiodorus. Commentary on the first Alcibiades of Plato</i> , Amsterdam 1956.

**B] Strumenti**

Aph	[L'] <i>Année Philologique. Bibliographie critique et analitique de l'antiquité gréco-latine</i> . Fonde par J.Marouzeau. Publiée par la Societé Internazionale de Bibliographie classique, Paris 1927-  in rete: <a href="http://www.annee-philologique.com">www.annee-philologique.com</a>
Ast <i>Lex.</i>	F.Ast, <i>Lexicon platonium, sive Vocum Platoniarum index</i> , I-III, Lipsiae, 1835-1838.
Brandwood	L.Brandwood, <i>A Word Index to Plato</i> , I-VIII, Leeds 1976.
Brisson	L.Brisson, <i>Plato's bibliography 1958-75</i> , «Lustrum» XX (1977) 5-304; Id. (in collaborazione con H.Ioannidi), <i>Plato's bibliography 1975-1980</i> , «Lustrum» XXV (1983) 31-320 ( <i>Corrigenda à Platon 1975-1980</i> , «Lustrum» XXVI (1984), 205-206; Id. (in collaborazione con H.Ioannidi), <i>Plato's bibliography 1980-1985</i> , «Lustrum» XXX (1988) 11-294 ( <i>Corrigenda à Platon 1980-1985</i> , «Lustrum» XXXI (1989), 270-271; Id. (in collaborazione con H.Ioannidi), <i>Plato's bibliography 1985-1990</i> , «Lustrum» XXXIV (1992) 7-338; Id. (in collaborazione con F.Plin), <i>Platon 1990-1995</i> , Paris 1999. Id. (in collaborazione con B.Castelnérac), <i>Platon 1995-2000</i> , Paris 2004. Id., (in collaborazione con F.Plin), <i>Bibliographie platonicienne 1992-2001</i> indirizzo web: <a href="http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/B">http://upr_76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_plat/B</a>

Abbreviazioni Bibliografiche

	<p>P.Front;</p> <p>Id., (in collaborazione con F.Plin), <i>Bibliographie platonicienne 2002-2003</i>, «Études platoniciennes» I (2004), 299-348;</p> <p>Id., (in collaborazione con F.Plin), <i>Bibliographie platonicienne 2004-2005</i>, «Études platoniciennes» I (2006), 414-459;</p>
Chantraine <i>DELG</i>	P.Chantraine, <i>Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots</i> , Paris 1968-1980.
Chantraine	P. Chantraine, <i>Morphologie historique du grec</i> , Paris 1961.
Chantraine <i>Form.</i>	P.Chantraine, <i>La formation des noms en grec ancien</i> , Paris 1979 <sup>2</sup> .
Cherniss	H.F.Cherniss, <i>Plato 1950-57</i> , in «Lustrum» IV (1959) 1-316; V (1960) 321-468.
Cooper	G.L.Cooper, <i>Attic Greek Prose Syntax</i> , after K.W.Krüger, II, Ann Arbor 2000.
Cufalo 2007	D.Cufalo, <i>Scholia Graeca in Platonem, I, Scholia ad dialogos tetralogiarum I-VII continens</i> , Roma 2007.
Denniston <i>GP</i>	J.D.Denniston, <i>The Greek Particles</i> , Oxford 1954 <sup>2</sup> .
Des Places,	E.Des Places, <i>Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon</i> , in Platon, <i>Oeuvres complètes</i> , XIV, Paris 1964
Kühner- Blass	R.Kühner-F.Blass, <i>Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache</i> , Erster Teil, I-II, Hannover-Leipzig 1890-1892.
Kühner- Gerth	R.Kühner-B.Gerth, <i>Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache</i> , Zweiter Teil, I-II, Hannover-Leipzig 1898-1904.

*Alcibiade I*

LIMC	<i>Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae</i> , I ss., Zürich und München 1981ss.
LSJ <sup>9</sup>	H.G.Liddell-R.Scott-H.Stuart-Jones-R.McKenzie, <i>A Greek-English Lexicon</i> , Oxford 1940 <sup>9</sup> (Suppl. 1968, 1996).
GI <sup>2</sup>	F. Montanari, <i>Vocabolario della lingua greca</i> , Torino 2005 <sup>2</sup> .
RE	A.Pauly-G.Wissowa-W.Kroll, <i>Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i> , I ss., Stuttgart 1893ss.
Stockhamer	M.Stockhamer, <i>Plato Dictionary</i> , London 1963.
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i> , University of California 1992 (su cd-rom).
TLL	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> , The Packhard Humanities Institute 1991 (su cd-rom).

**C] Altri Studi**

Andrieu 1954	J.Andrieu, <i>Le dialogue antique: structure et présentation</i> , Paris 1954.
Allen 1962	R.E.Allen, <i>Note on Alcibiades I, 129b1</i> , «AJPh» LXXXIII (1962) 187-190.
Alline 1915	H.Alline, <i>Histoire du texte de Platon</i> , Paris 1915.
Angeli Bernardini 1988	P.Angeli Bernardini, <i>Introduzione in AA.VV., Lo sport in Grecia</i> , Roma-Bari 1988.
Annas 1985	J.Annas, "Self-Knowledge" in <i>Early Plato</i> in D.J.O'Meara (ed.), <i>Platonic Investigations</i> , Washington 1985, 112-38.
Apelt 1879-1880	O.Apelt, <i>Observationes criticae in Platonis dialogos</i> , in «Jahresbericht über das Gymnasium zu Weimar», 1879-1880, 3ss.



Abbreviazioni Bibliografiche

Armstrong 1996	P.W.Armstrong, <i>Pederasty and pedagogy on archaic Greece</i> , Urbana 1996.
Arnott 1964	W.Geoffrey Arnott, <i>The confrontation of Sostratos and Gorgias</i> , «Phoenix» XVIII (1964) 110-123.
Asheri-Lloyd-Corcella 2007	D.Ashery-A.Lloyd-A.Corcella, <i>A Commentary on Herodotus Books I-IV</i> , Oxford 2007.
Austin 1940	R.C.Austin, <i>Greek Board Games</i> , «Antiquity» XIV (1940), 257-271.
Austin-Vidal-Naquet 1977	M.M.Austin-P.Vidal-Naquet, <i>Economic and Social History of Ancient Greece: an Introduction</i> , London 1977.
Bickel 1902	E.Bickel, <i>De Ioannis Stobaei excerptis platoniciis de Phaedone</i> , Lipsiae 1902.
Bickel 1904	E.Bickel, <i>Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas</i> , «A GPh» XVII (1904), 460-479.
Bickel 1944	E.Bickel, <i>Geschichte und Recensio des Platontextes</i> , «RhM» XCII (1944) 97-159.
Blitz	M.Blitz, <i>Plato's Alcibiades I</i> , «Interpretation» XXII (1995) 339-358.
Bluck 1953	R.S.Bluck, <i>The origin of the Greater Alcibiades</i> , «CQ», n.s. III (1953) 46-52.
Bonadeo 2004	A.Bonadeo, <i>Iride: un arco fra mito e natura</i> , Firenze 2004.
Bos 1970	C.A.Bos, <i>Interpretatie, vaderschap en datering van de Alcibiades maior</i> , Culemborg 1970.
Bourriot 1995	F.Bourriot, <i>Kalos kagathos - kalokagathia: d'un terme de propagande de sophistes à une notion sociale et philosophique: étude d'histoire athénienne</i> , Hildesheim-Zürich-New York 1995.

*Alcibiade I*

Boyancé 1963	P.Boyancé, <i>Ciceron et le premier Alcibiade</i> , «REL» XLI (1963) 210-229.
Boyce 1984	M.Boyce, <i>Textual sources for the study of Zoroastrianism</i> , Manchester 1984.
Brandwood 1990	L.Brandwood, <i>The Chronology of Plato's Dialogues</i> , Cambridge 1990.
Brandwood 1992	L.Brandwood, <i>Stylometry and Chronology</i> , in R.Kraut (ed.), <i>The Cambridge Companion to Plato</i> , New York- Cambridge, 1992, 91-120.
Brès 1973	Y.Brès, <i>La psychologie de Platon</i> , Paris 1973.
Brunschwig 1996	J. Brunschwig, <i>La déconstruction du «Connais-toi toi-même» dans l'Alcibiade Majeur</i> , in <i>Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique, sous la direction de Marie-Laurence Desclos</i> , «Recherches sur la philosophie et le langage» XVIII (1996) 61-84.
Brunschwig-Lloyd 1996	J.Brunschwig-G.Lloyd, <i>Le savoir grec: Dictionnaire critique</i> , Paris 1996.
Buffière 1980	F.Buffière, <i>Eros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique</i> , Paris 1980.
Burnyeat 1977	M.F.Burnyeat, <i>Socratic Midwifery, Platonic Inspiration</i> , «BICS» XXIV (1977) 7-13.
Burnyeat 2002	M.F.Burnyeat, <i>Why was Socrates prosecuted? The impiety of Socrates</i> , in Th.C.Brickhouse-N.D.Smith, <i>The trial and execution of Socrates</i> , Oxford 2002, 133-145.
Burzacchini 1995	G.Burzacchini, <i>Lirica arcaica (I). Elegia e giambo. Melica monodica e corale (dalle origini al VI sec. a.C.)</i> , in AA.VV., <i>Senectus. La vecchiaia nel mondo classico</i> , a c. di U. Mattioli, I - Grecia, Bologna 1995, 69-124.
Burzacchini 2002 (a)	G.Burzacchini, <i>Il volto nella parabola della greicità: specimina e osservazioni</i> , in AA. VV., <i>Il volto. Ritratti di parole</i> . «Atti del Convegno – Università degli Studi di Parma 27-28 novembre 2000», a c. di R. Rinaldi, Milano 2002, 59-91.

Abbreviazioni Bibliografiche

Burzacchini 2002 (b)	<i>La rapsodia di Nausicaa: osservazioni su un idillio mancato</i> , in AA. VV., <i>Odisseo dal Mediterraneo all'Europa. «Seminario di studio – Trento, 20 febbraio-20 marzo 2001»</i> , a c. di Lia de Finis, V. Citti, L. Belloni, Amsterdam 2002, 167-193.
Cagnetta 2001	M.Cagnetta, <i>La peste e la stasis</i> , a c. di R.Otranto, in «QS» LIII (2001) 5-37.
Cambiano 1991 <sup>2</sup>	G.Cambiano, <i>Platone e le tecniche</i> , Roma-Bari 1991 <sup>2</sup> .
Canfora 1982	L.Canfora, <i>L'Apologie d'Alcibiade</i> , «REG» XCV (1981) 140-44.
Capra 2003.	A.Capra, <i>Dialoghi narrati e dialoghi drammatici in Platone</i> in: M. Bonazzi, F. Trabattoni, <i>Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica</i> , Milano, 2003.
Capuccino 2005	C.Capuccino, <i>Filosofi e rapsodi</i> , Bologna 2005.
Carlini 1961	A.Carlini, <i>I lemmi del commento di Proclo all' Alcibiade I e il codice W di Platone</i> , «SCO» X (1961) 179-187.
Carlini 1962	A.Carlini, <i>Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilao</i> , «ASNP» XXXI (1962) 33-62.
Carlini 1962- 1963	A.Carlini, <i>Studi sul testo della quarta tetralogia platonica</i> , A. «SIFC» XXXIV (1962-1963), 169-189.
Carlini 1969	A.Carlini, <i>Appunti di lettura</i> , «Maia» XXI (1969), 273-279.
Carlini 1972	A.Carlini, <i>Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone</i> , Roma 1972.
Carlini 1999a	A.Carlini, <i>Plato, Alcibiades I 107c11-108b6 (PHarris 12)</i> , in <i>Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini</i> , I, 1***, Firenze 1999, 33-37.
Carlini 1999b	A.Carlini, <i>Plato, Alcibiades I 113b6-9;132a3-c1 (POxy 3666)</i> ,

*Alcibiade I*

	in <i>Corpus dei Papiri Filosofici greci e latini</i> , I, 1***, Firenze 1999, 40-43.
Carlini 2000	A.Carlini, <i>Una testimonianza dell'Alcibiade I nell'orazione A Capitone di Elio Aristide</i> , «Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata» n.s. LIV (2000), 53-65.
Carlini 2005	A.Carlini, <i>Papiri filosofici greci e tradizione dei testi</i> , in <i>Scrivere Leggere Interpretare. Studi di Antichità in onore di Sergio Daris</i> , a c. Di F.Crevatin e G.Tedeschi, Trieste 2005, 1-17 ( <a href="http://www.sslmit.units.it/crevatin/franco_crevatin_homepage.htm">www.sslmit.units.it/crevatin/franco_crevatin_homepage.htm</a> ).
Carson 1986	A.Carson, <i>Eros the Bittersweet. An Essay</i> , Princeton 1996.
Caserta 2007	C.Caserta, <i>Normale e patologico nel corpo e nella polis. Isonomia e armonia fra VI e V secolo</i> , in <i>Tra concordia e pace: parole e valori della Grecia antica</i> , giornata di studio, Milano 21 ottobre 2005, a c. di G. Daverio Rocchi, Milano 2007, 65-87.
Cherniss 1930	H.F.Cherniss, <i>The Platonism of Gregory of Nyssa</i> , Berkeley 1930.
Chroust 1957	A.-H. Chroust, <i>Socrates, man and myth. The two Socratic Apologies of Xenophon</i> , Londres 1957
Chroust 1965	A.-H. Chroust, <i>The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity</i> , «Hermes» XCIII (1965) 34-46.
Clark 1955	P.M.Clark, <i>The Greater Alcibiades</i> , «CQ» n.s. V (1955) 231-240.
Classen 1959	C.J.Classen, <i>Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens</i> , München 1959.
Cobet 1862	G.C.Cobet, <i>Euripidea</i> , «Mnemosyne» XI (1862) 435-448
Cobet 1874	G.C.Cobet, <i>Platonica (Ad Platonis qui fertur Alcibiadem priorem)</i> , in «Mnemosyne» n.s. II (1874) 369-385.

Abbreviazioni Bibliografiche

Courcelle 2001	P.Courcelle, <i>Conosci te stesso: da Socrate a san Bernardo</i> , Milano, 2001 (tr. it. di P. C., <i>Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard</i> , Paris 1974).
Dalfen 2004	J.Dalfen, <i>Platon. Gorgias</i> , Göttingen 2004.
Daverio Rocchi 2007	G.Daverio Rocchi, <i>La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica in Tra concordia e pace: parole e valori della Grecia antica</i> , Giornata di studio, Milano 21 ottobre 2005, a c. di G. Daverio Rocchi, Milano 2007, 3-38.
De Romilly 1972a	J. de Romilly, <i>Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot homonoia</i> , in <i>Mélanges de linguistique et philologie offerts à Pierre Chantraine</i> , Paris 1972, 199-209.
De Romilly 1972b	J. de Romilly, <i>Les différents aspects de la concorde dans l'oeuvre de Platon</i> in «RPh» XLVI (1972) 7-20
De Romilly 2001	J. de Romilly, <i>Alcibiade</i> , Milano 2001 (tr. it. di J. de R., <i>Alcibiade ou les dangers de l'ambition</i> , Paris 1995).
Delcominette 1950	E.Delcominette, <i>Sur l'authenticité du Premier Alcibiade de Platon</i> , «RBPh»1950, 771.
Denyer 1992	N.Denyer, <i>Emendatio in Platonis Alcibiadem Priorem 128e10</i> , «Eos» LXXX (1992), 219
Desclos 1997	M.L.Desclos, “ <i>Le renard dit au lion ...</i> ” (Alcibiade majeur, 123a), <i>ou Socrate à la manière d’Ésope</i> , in B.Cassin – J.-L.Labarrière, <i>L’Animal dans l’Antiquité</i> , Paris 1997, 395-422.
Detienne	M.Detienne, <i>I maestri di verità nella Grecia arcaica</i> , Bari 1977 (tr. it. di M.D., <i>Les maîtres de vérité en Grèce ancienne</i> , Paris 1967).
Díaz Lavado 2007	J.Manuel Díaz Lavado, <i>Homero y la escuela in Escuela y literatura en Grecia Antigua</i> , Actas del Simposio internacional, Universidad de Salamanca, 17-19 noviembre de 2004, edd. J.A.F.Delgado, F. Pordomingo, A. Stramaglia, Cassino 2007, 207-224.

*Alcibiade I*

Dickey 1996	E. Dickey, <i>Greek Forms of Address from Herodotus to Lucian</i> , Oxford 1996.
Diggle 2004	J.Diggle, <i>Theophrastus. Characters</i> , Cambridge 2004.
Dittmar 1912	H.Dittmar, <i>Aeschynes von Sphettos</i> , Berlin 1912.
Dobree	P.P.Dobree, <i>Adversaria</i> , ed. W.Wagner, 1-5, Berlin 1874 <sup>2</sup> .
Dodds 1959	E.R.Dodds, <i>Gorgias</i> , Oxford 1959.
Dönt 1964	E. Dönt, "Vorneuplatonisches" im Grossen Alcibiades, «WS», LXXVII (1964) 37-51.
Dover 1983	K.J.Dover, <i>La morale popolare greca all'epoca di Platone e Aristotele</i> , Brescia 1983 (tr. it. di K.J.D., <i>Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle</i> , Oxford 1974).
Dover 1985	K.J.Dover, <i>L'omosessualità nella Grecia antica</i> , Torino 1985 (tr. it. di K.J.D., <i>Greek Homosexuality</i> , London 1978).
Erbse 1961	H.Erbse in H.Hunger, <i>Geschichte der Textüberlieferung der antiken und mittelalterlichen Literatur</i> , Zürich 1961.
Festugière 1950	<i>Contemplation et vie contemplative selon Platon</i> , Paris 1950.
Festugière 1969	A.J. Festugière, <i>L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve-VIe siècles</i> , «MH» XXVI (1969), 281-296.
Forde 1987	S.Forde, <i>On the Alcibiade I</i> in T.L.Pangle, <i>The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues</i> , Ithaca - London 1987, 222-239.
Fortuna 1992	S.Fortuna, <i>Per un'origine cristiana di Platone, Alc. I 133c 8-17</i> , XVI/2 (1992) 119-136.
Foucault	M.Foucault, <i>Storia della sessualità</i> , III (La cura di sé), Milano 1985 (tr. it. di M.Foucault, <i>Histoire de la sexualité</i> , III, Paris 1984).
Friedländer 1921	P. Friedländer, <i>Der große Alcibiades. Ein Weg zu Plato</i> , Bonn 1921

Abbreviazioni Bibliografiche

Friedländer 1923	P. Friedländer, <i>Der große Alcibiades: Kritische Erörterungen</i> , Bonn 1923.
Friedländer 1945	P.Friedländer, <i>Socrates enters Rome</i> , «AJPh» LXVI (1945) 337-351.
Friedländer 2004	P. Friedländer, <i>Platone</i> , Milano 2004 (tr.it. di P.F., <i>Platon</i> , I-III, Berlin, 1964 <sup>3</sup> -1975 <sup>3</sup> ).
Frontisi- Ducroux	F. Frontisi-Ducroux, <i>Senza maschera né specchio: l'uomo greco e i suoi doppi</i> , in <i>La maschera, il doppio e il ritratto: strategie dell'identità</i> , a c. di M.Bettini, Roma 1991.
Funghi	M.S.Funghi, <i>Un commentario all'Alcibiade I</i> (P.Oxy. 1609 + Pap. Princeton Inv. AM II 224C), «ZPE» LV (1984) 5-6.
Gadamer	H.G.Gadamer, <i>Verità e Metodo</i> , Milano, 1983 (tr. it. di H.G.G., <i>Wahrheit und Methode</i> , Tübingen 1960).
Gagarin 1977	M.Gagarin, 'Socrates' <i>Hybris and Alcibiades's Failure</i> , «Phoenix» XXXI (1977) 2-37.
Gaiser	K.Gaiser, <i>Protreptik und Paränese bei Platon</i> , Stuttgart 1959.
Gauthier-Jolif 1970 <sup>2</sup>	R.A.Gauthier-J.Y.Jolif, <i>Aristote. L'Étique a Nicomaque</i> , I-IV, Paris-Louvain 1970 <sup>2</sup> .
Gauss 1954	H.Gauss, <i>Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos</i> , I.2, Bern 1954.
Giannantoni 1983-1985	G.Giannantoni, <i>Socraticorum Reliquiae</i> , Napoli 1983-85.
Giannantoni 1997	G.Giannantoni, <i>L'Alcibiade di Eschine e la letteratura socratica su Alcibiade</i> in G.Giannantoni-M.Narcy, <i>Lezioni socratiche</i> , Napoli 1997.
Gigon 1953	O.Gigon, <i>Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien</i> , Bâle 1953.

*Alcibiade I*

Giordano	L.Giordano, <i>Alcibiade maestro</i> , «SIFC» XCIII (2000) 55-70.
Glottz 1926	G.Glottz, <i>Ancient Greece at Work</i> , London 1926.
Goldin 1933	Owen Goldin, <i>Self, Sameness and Soul in Alcibiades and Timaeus</i> , «FZPhTh» XL (1933) 5-19.
Goldschmidt 1947	V. Goldschmidt, <i>Les Dialogues de Platon</i> , Paris 1947.
Gribble 1999	D. Gribble, <i>Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation</i> , Oxford 1999.
Grote 1867 <sup>2</sup>	G.Grote, <i>Plato and the other Companions of Socrates</i> , London 1867 <sup>2</sup> .
Guidorizzi 1991	G.Guidorizzi, <i>Lo specchio e la mente: un sistema di intersezioni</i> , in <i>La maschera, il doppio e il ritratto: strategie dell'identità</i> , a c. di M.Bettini, Roma 1991.
Guthrie	W.K.C.Guthrie, <i>History of Greek Philosophy, IV, Plato, the Man and His Dialogues: The Earlier Period</i> , New York-London 1975.
Halliwel 1995	S.Halliwel, <i>Forms of address Socratic vocatives in Plato</i> , in <i>Lo spettacolo delle voci</i> , F.de Martino e A.H.Sommerstein edd., II, Bari 1995, 87-121.
Hasebroek 1933	J.Hasebroek, <i>Trade and politics in Ancient Greece</i> , Chicago 1933.
Havelock 1981	E.A.Havelock, <i>Dike</i> , Roma-Bari 1981 (tr.it. di E.A.H., <i>The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato</i> , Cambridge Mass.1978)
Havet 1921	L.Havet, <i>Platon, Alcib. 133c</i> , «RPh» XLV (1921) 87-89.
Heidel 1896	W.A.Heidel, <i>Pseudoplatonica</i> , Baltimore 1896.
Henderson 1991 <sup>2</sup>	J.Henderson, <i>The Maculate Muse</i> , Oxford 1991 <sup>2</sup> .



Abbreviazioni Bibliografiche

Heusde 1803	Ph.G.van Heusde, <i>Specimen criticum in Platonem</i> , Lugduni Batavorum 1803.
Hinz RE	W.Hinz, <i>Zoroastres</i> , in RE X A, 1972, coll. 774-784.
Hyland 1968	D.A. Hyland, <i>Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato</i> , in «Phronesis» XIII (1968) 32-46.
Joyal 2000	M.Joyal, <i>The Platonic Theages: an introduction, commentary and critical edition</i> , Stuttgart 2000.
Kierkegaard	S.Kierkegaard, <i>Briciole filosofiche in Opere</i> , a c. di C.Fabro, II, Casale Monferrato 1995, 15.
Koch Harnack 1983	G.Koch Harnack, <i>Knabenliebe und Tiergeschenke : ihre Bedeutung im päderastischen Erziehungssystem Athens</i> , Berlin 1983.
Král	J.Král, <i>Über den Platocodex der Wiener Hofbibliothek</i> , «WS» XIV (1892),161-208.
Kramer 1915	H.Kramer, <i>Quid valeat homonoia in litteris graecis</i> , Göttingen 1915.
Krämer 1964	H.J.Krämer, <i>Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin</i> , Amsterdam 1964.
Jachmann 1942	G.Jachmann, <i>Der Platontext</i> , «NAWG», Göttingen 1942.
Jaeger 2003	W.Jaeger, <i>Paideia</i> , Bompiani 2003 (tr. it. W.J., <i>Paideia. Die Formung der griechischen Menschen</i> , Berlin und Leipzig 1936 <sup>2</sup> ).

*Alcibiade I*

Lamer 1927	H.Lamer, <i>Lusoria tabula</i> , in <i>RE</i> , XIII/2, 1927, coll. 1900-2029.
Lanza	D.Lanza, <i>Lingua e discorso nell' Atene delle professioni</i> , Napoli 1979
Lasserre 1991	Lasserre, <i>Anonyme, Commentaire del l'Alcibiade I dePlaton</i> , in F. Decleva Caizzi, M.S. Funghi, M. Gigante, F.Lasserre, A. Santoni, <i>Varia Papyologica</i> , Studi e Testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini 5, Firenze 1991, 7-23.
Laurent 1994	J.Laurent, <i>La mesure de l'humain dans l'Alcibiade et les Lois</i> , «Philosophie», XLII (1994) 16-45.
Ledger 1989	G.R.Ledger, <i>Re-counting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style</i> , Oxford 1989.
Leigegang	H.Leigegang, <i>Platon</i> , in <i>RE</i> XX/4 (1950) 2362-2368.
Leslie 1999	K. Leslie, <i>Ancient Greek board games and how to play them</i> , «CPh» XCIV (1999) 247-267.
Leumann 1950	M. Leumann, <i>Homerische Wörter</i> , Base1 1950.
Linguiti 1981	A.Linguiti, <i>Il rispecchiamento nel dio. Platone, Alcibiade Primo</i> , 133c 8-17, «CCC » II (1981) 253-270.
Linguiti 1983	A.Linguiti, <i>Amicizia e conoscenza di sé nell'Alcibiade Primo e nelle Etiche di Aristotele</i> , «Annali dell'Istituto di Filosofia di Firenze» V (1983) 1-28.
Lloyd-Jones 1971	H.Lloyd-Jones, <i>The justice of Zeus</i> , Berkeley - Los Angeles 1971.
Loscalzo 1996	D.Loscalzo, <i>Lo specchio della poesia: (Pi. N. 7.12-16)</i> , «Sileno» XXII (1996) 359-367.
Li Volsi 2001	R.Li Volsi, <i>Sulla cronologia dei dialoghi platonici</i> , «G M», n.s. XXIII (2001) 271-256.
Manuwald 1999	B.Manuwald, <i>Platon Protagoras</i> , Göttingen 1999.

Abbreviazioni Bibliografiche

Marrou 1950	H.I.M., <i>Storia dell'educazione nell'antichità</i> , Roma 1950 (tr. it. <i>Histoire de l'Education dans l'Antiquité</i> , Paris 1948).
Marzullo 1970 <sup>2</sup>	B.Marzullo, <i>Il problema omerico</i> , Milano-Napoli 1970 <sup>2</sup> .
Masaracchia 1958	A.Masaracchia, <i>Solone</i> , Firenze 1958.
Mattingly 1967 <sup>2</sup>	H.Mattingly, <i>Roman coins</i> , London 1967 <sup>2</sup> .
Méron 1979	E.Méron, <i>Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de la jeunesse</i> , Paris 1979.
Motte 1961	A.Motte, <i>Pour l'authenticité du Premier Alcibiade</i> , «AC» XXX (1961) 5-32.
Motte 1981	A.Motte, <i>Persuasion et violence chez Platon</i> , «AC» L (1981) 562-577.
Moulakis 1973	A.Moulakis, <i>Homonoia: Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewußtseins</i> , München 1973.
Müller 1975	C.W. Müller, <i>Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik</i> , München 1975.
Murray 1996	P.Murray (ed.), <i>Plato on poetry. Ion; Republic 376e-398b9; Republic 595-608b 10</i> , Cambridge 1996.
Nannini 2008	S.Nannini, <i>Introduzione in Platone. Simposio</i> (a c. di Giavatto-Nannini), Siena 2008, VII-LXXX.
Napolitano- Valditara 2007	L.M.Napolitano Valditara, <i>Il sapere dell'anima</i> , in <i>Interiorità e anima. La psychè in Platone</i> , a cura di M.Migliori-L.N.Napolitano Valditara-A.Fermani, Milano 2007, 165-200.
Ottonelli 1996	Luca Ottonelli, <i>Il Gorgia e la questione del coraggio : un dialogo poco ascoltato</i> , «Maia» XLVIII (1996), 233-254.

*Alcibiade I*

PA <sup>2</sup>	J.E.Kirchner, <i>Prosopographia Attica</i> , rev. Lauffer, I-II, Berlin 1966 <sup>2</sup> .
Pasquali 1952 <sup>2</sup>	G.Pasquali, <i>Storia della tradizione e critica del testo</i> , Firenze 1952 <sup>2</sup> .
Pépin 1969	J.Pépin, 'Que l'homme n'est rien d'autre que son âme', <i>Observations sur la tradition du premier Alcibiade</i> , «REG» LXXXII (1969) 56-70 (ripreso in J.P. <i>Idées grecques sur l'homme et sur Dieu</i> , Paris 1971).
Pépin 1971	J.Pépin, <i>Idées grecques sur l'homme et sur Dieu</i> , Paris 1971.
Philip 1970	J.A.Philip, <i>The Platonic Corpus</i> , «Phoenix» XXIV (1970) 296-308.
Pinotti 1989	P.Pinotti, <i>Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo in Il meraviglioso e il verosimile tra antichità et medioevo</i> (a c. di D.Lanza e O.Longo), Firenze 1989, 29-55
Powell 1936	J.E.Powell, <i>The Rendel-Harris Papyri of Woodbrooke College, Birmingham</i> , Cambridge 1936.
Prato-Micalella 1988	C.Prato-D.Micalella, <i>Giuliano Imperatore contro i cinici ignoranti</i> , Lecce 1988.
Race 1979	W.H.Race, <i>Shame in Plato's Gorgias</i> , «CJ» LXXIV (1979), 197-202.
Reale 1995	G.Reale, "Tutto ciò che è profondo ama la maschera". <i>Aristofane nel Simposio come maschera emblematica delle dottrine non scritte di Platone</i> , Mélanges Tarditi (Iohanni) 1995, 989-1015.
Renaud 2007	F.Renaud, <i>La conoscenza di sé nell'Alcibiade I e nel commento di Olimpiodoro</i> , in <i>Interiorità e anima. La psychè in Platone</i> , a cura di M.Migliori-L.N.Napolitano Valditara-A.Fermani, Milano 2007, 225-244.
Richards 1901	H.Richards, <i>Platonica III</i> , «CR» XV fasc. 6 (1901), 295-302.

*Abbreviazioni Bibliografiche*

Rispoli 2000	Gioia M. Rispoli, <i>Pseudepigrifi platonici e filologia filosofica</i> , Atti di un incontro di studi, Napoli 15-17 gennaio 1998, A.I.O.N, Napoli 2000, pp. 453-510.
Robb 1997	K.Robb, <i>Orality, literacy and the dialogue form</i> , in R.Hart – V.Tejera (eds.), <i>Plato's dialogues. The dialogical approach</i> , Lewiston-Queenston-Lampeter 1997, 29-64
Rossetti 1974	L.Rossetti, <i>Due momenti della polemica tra Policrate e i Socratici all'inizio del IV secolo a.C.</i> , «RCCM» XVI (1974) 289-298.
Rougé 1977	J.Rougé, <i>navi e navigazione nell'antichità</i> , Firenze 1977 (tr. it. di J.R., <i>La marine dans l'Antiquité</i> , Vendôme, 1975).
Rowe 1998	C.J.Rowe, <i>Plato. Symposium</i> , edited with an introduction, translation and commentary by C. J. R., Warminster 1998.
Sakellariou 1989	B.Sakellariou, <i>The Polis-state. Definition and Origin</i> , Athens 1989.
Salanitro 1996	M.Salanitro, <i>L'uccello pio: Petronio 55, 6 v. 4</i> , «RFIC» CXXIV(1996) 300-305.
Scanlon 1983	Th.F. Scanlon, <i>The Vocabulary of Competition: "Agon" and "Aethlos"</i> , Greek Terms for Contest, «Arete. The Journal of Sport Literature» I (1983) 147-162.
Schleiermacher	F.D.E. Schleiermacher, <i>Introductions aux dialogues de Platon (1804-1828) – Leçons d'histoire de la philosophie (1819-1823)</i> , tr. et introd. M.-D. Richard, Paris 2004 (tr. fr. di F.D.E. Schleiermacher, <i>Die Einleitungen zur Übersetzung des Platon (1804-1828), Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819 und 1823)</i> ).
Schaps 1977	D.Schaps, <i>The Woman least mentioned: etiquette and women's names</i> , «CQ» n.s. XXVII (1977) 323-330.

*Alcibiade I*

Shorey 1933	P.Shorey, <i>What Plato said</i> , Chicago 1933.
Slings 1999	S.R.Slings, <i>Plato. Clitophon</i> , Cambridge 1999.
Snell 1937	B.Snell, <i>Recensione a Powell</i> , in «Gnomon» XIII (1937) 578s.
SSR	G.Giannantoni, <i>Socratis et Socraticorum Reliquiae</i> , I-IV. Napoli 1990-1991.
de Strycker 1942	E. de Strycker, <i>Platonica I: L'Authenticité du Premier Alcibiade</i> , «Études Classiques», XI (1942) 135-51 (anche in J.Bidez, <i>Eos, ou Platon et l'Orient</i> , Brussels 1945, 101-125).
de Strycker-Slings 1994	E.de Strycker-S.R.Slings (edd.), <i>Plato's Apology of Socrates. A literary and philosophical study with a running commentary</i> , Leiden-New York-Köln 1994.
Tarrant 1993	D.Tarrant, <i>Thrasyllan Platonism</i> , Ithaca-London 1993.
Taylor 1950	A.E.Taylor, <i>Plato</i> , New-York 1950.
Thesleff 1967	H.Thesleff, <i>Studies in the Styles of Plato</i> , Helsinki 1967.
Thompson 1936	D.A.W.Thompson, <i>A Glossary of Greek Birds</i> , Oxford 1936.
Tomin 1987	J.Tomin, <i>Socratic Midwifery</i> , «CQ» XXXVII (1987) 97-102.
Tulli 1989	M.Tulli, <i>Dialettica e scrittura nella VII lettera di Platone</i> , Pisa 1989.
Vendruscolo 2008	F.Vendruscolo, <i>L'Alcibiade di Francesco Barbaro</i> , in <i>Filologia, Papirologia, Storia dei Testi</i> , Giornate di Studio in onore di A.Carlini, Udine 9-10 dicembre 2005, Pisa 2008.
Verdenius 1949	W. J. Verdenius, ΚΑΛΛΟΣ ΚΑΙ ΜΕΓΕΘΟΣ, «Mnemosyne» IV (1949) 294-98.
Vink 1939	C.Vink, <i>Platos eerste Alcibiades: Een onderzoek naar zijn authenticiteit</i> , Amsterdam 1939.
Vlastos 1975	G.Vlastos, <i>Plato's testimony concerning Zeno of Elea</i> , «JHS» XCV (1975), 136-162.

*Abbreviazioni Bibliografiche*

Vlastos 1998	G.Vlastos, <i>Socrate, il filosofo dell'ironia complessa</i> , Firenze 1998 (tr. it. di G.V., <i>Socrates: Ironist and Moral Philosopher</i> , Cambridge 1991).
Weil 1964	R.Weil, <i>La place du Premier Alcibiade dans l'oeuvre de Platon</i> , «IL» XVI (1964) 75-84.
Westerink 1962	L.G.Westerink, <i>Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy</i> , Amsterdam 1962.
Wiggers 1932	R.Wiggers, <i>Zum grossen Alkibiades, 132d-133c</i> , «Ph.W.» LII (1932), coll. 700-703.
Wilamowitz 1919	U. von Wilamowitz-Moellendorff, <i>Platon: Beilagen und Textkritik</i> , Berlin 1919.
Willers 1996	D.Willers, <i>Dedalo in I Greci. Storia Culture Arte Società</i> , a c. di S.Settis, II/1, Torino 1996, 1295-1306.
Wilson 1999	P.Wilson, <i>The aulos in Athens</i> , in S.Goldhill-R.Osborne, edd., <i>Performance culture and Athenian democracy</i> , Cambridge 1999, 58-99.
Wilkins 1917	Eliza G. Wilkins, <i>'Know Thyself' in Greek and Latin Literature</i> , Chicago 1917.
Wolf 1869	F.A.Wolf, <i>Kleine Schriften</i> , Halle 1869.
Zanker 1997	P.Zanker, <i>La maschera di Socrate</i> , Torino 1997 (tr. it. di P.Z., <i>Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst</i> , München 1995).