

FRAGMENTA

Etica

F 73 Aristoteles, *Eth.Nicom.* VII,13, 1153b 1-7

1 καὶ (1) om. Kb Mb 3 pro τι, τε Lb post κακό v add. ἡpr.Kb, ἦ corr.Kb² Γ

Che il dolore sia un male, tutto lo ammettono concordemente, e anche ch'esso è da fuggirsi. Ma il dolore può essere un male in assoluto, oppure solamente in quanto è d'impedimento a qualcos'altro. E quello ch'è opposto a qualcosa che è da fuggirsi, e da fuggirsi in quanto male, deve essere un bene: quindi, il piacere deve essere un bene. Speusippo (1) argomentò di contro che il più è opposto al meno così come all'uguale; ma l'argomentazione non regge: egli non potrebbe ammettere, infatti, che il piacere sia un male (2).

1) Il passo di Aristotele non si differenzia nella sostanza dal frammento seguente, se non per il fatto che qui Speusippo è citato con precisione. La conclusione di esso, che cioè Speusippo non avrebbe potuto ammettere il carattere negativo, sempre e in ogni caso, del piacere, è deduzione di Aristotele, mentre il secondo passo ci assicura che Speusippo ha negato al piacere la qualifica di bene. Berti, *Dibattito sul piacere*, pp.135-158, ha segnalato altri passi probabilmente riferentisi a Speusippo nella *Nicomachea*, VII, 1152b 16-19, 1153b 19-21, X, 1173b 20-1174a 1. Di essi si dirà meglio nel corso della nota.

2) Aristotele è in polemica nel primo caso con Speusippo, mentre nel secondo caso difende Eudosso dagli attacchi di Speusippo. Ma procediamo con ordine nella contrapposizione non solo di Speusippo a Eudosso, ma in quella, già prima, di Speusippo a Platone.

Nell'orizzonte di Platone, infatti, vi è spazio per una καθαρά ἡδονή, 'piacere puro' (*Phileb.*52c sgg., 66b-c); un piacere che si riscatta dalla sua condizione di pura γένεσις e che è già in realtà totalmente nella μοῖρα del bene, perché consegue al raggiungimento della conoscenza. Joachim-Rees, *Aristotle. Nicomach. Ethics*, p.234 sgg., hanno esposto e puntualizzato con esattezza la posizione di Speusippo: questi ritiene che il piacere sia pura γένεσις o processo, e un processo non può esser mai un bene; che il saggio debba evitare e fuggire i piaceri; che ogni bene non possa altro che esser prodotto di τέχνη, e che quindi il piacere non sia un bene; e non può esserlo anche perché ad esso aspirano esseri inferiori, come bambini o animali. In ogni caso, questi doveva ritenere il piacere uno stato fluido, quindi ἄπειρον o ὄριστον, o, in altri termini, negativo. La sua differenza dalla dottrina di Platone è quindi marcata. Ma Platone e Speusippo si contrappongono ancor più decisamente a Eudosso.

La contrapposizione Speusippo-Eudosso è stata posta in luce in una fase relativamente recente della critica, a mano a mano che l'interesse degli studiosi si è andata concentrando sulla portata filosofica delle tesi eudossiane. Zeller, *Philos.d.Gr.* II,1, p.1009 nt.4, si dimostra ancora dell'opinione che il bersaglio fosse piuttosto Aristippo, pur se indicazioni relative a Eudosso fossero già state temporaneamente avanzate. La critica posteriore non lo ha tuttavia seguito, ravvisando sempre più in Eudosso l'avversario edonistico di Speusippo: cfr. Burnet, *The Eth.s of Arist.*, pp.330 sgg., 444 sgg.; Döring, *Eudox. Speus. und der Phil.*, pp.113-129; Philippson, *Akad. Verhandl. Lustlehre*, p.468 sg.; Bignone, *Aristotele perduto*, I, p.177 sgg.; E.Antoniadis, *Aristippos und die Kyrenaiker*, Göttingen 1916, p.88 sgg.; Frank, *Begründ.mathem. Naturwiss.* p.148 sgg.; H.Karpp,

Untersuchungen der Philosophie des Eudoxos von Knidos, Wurzburg 1933, p.21 sgg.; fino alle più recenti posizioni di F.Dirlmeier, *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, Berlin 1964, p.503, e Lasserre, *Fragmente des Eudoxos*, pp.151-156, che pone a confronto sistematico i passi di Aristotele sull'uno e l'altro autore. Ipotesi particolarmente sottile quella del Philippson, secondo il quale Speusippo non farebbe che riutilizzare contro Eudosso argomenti già usati contro Aristipppo il Metrodidatta; un'eco di questa polemica ci sarebbe resa da Diogene Laerzio, II, 87-89, il quale nelle sue testimonianze sull'edonismo cirenaico usa la parola tipicamente speusippea di ὀχλησία (per cui cfr. F 83 *infra*). Che la contrapposizione Eudosso-Speusippo sia un'eco di un simposio accademico credette di poterlo sostenere Frank, *Begründung*, p.149 sgg., ma trova scarsa accoglienza in Lasserre, *Eudoxos*, p.155. R.A.Gauthier e J.Y.Jolif, *Ethique à Nicomaque*,², intendono la teoria della ἡδονή-γένεσις come una teoria formulata da Aristipppo e sfruttata da Speusippo a scopo anti-edonistico, dimenticando però il carattere tutto platonico di essa.

C'è però altro da dire e di più importante. Sulla base di questo passo aristotelico come dell'altro che segue, lo schema dell'etica speusippea è stato ricostruito nella forma κακό ν - ὀγαθό ν - κακό ν; in altri termini ἡδονή e λύπη, come due diversi mali opposti fra loro, sono entrambe contrapposte a quel vero bene che è, vedremo fra poco (F 83) la assenza di dolore, la ὀχλησία. Sulla base di *Divisiones arist.* 68 cod.marc., p.66 Mutschmann, già lo Hambruch, *Log.Reg.*, p.14, notò questa caratteristica formale, reperibile sia nelle *Divisiones*, sia nelle argomentazioni antispeusippee di Aristotele. Philippson, *Akad.Verhandl.*, p.447 sgg., fu già attratto da questo principio così simile a quello che governa l'etica di Aristotele, secondo la quale il bene si pone sempre come μέσον, intermedio fra ὑπεροχή e ἔλλειψις, e cioè fra due infrazioni della misura. Ma in Philippson questa tesi si accompagna ancora alla tesi dell'opposizione a Platone (*Akad.Verhandl.*, p.468) e all'interpretazione del *Filebo* come polemico nei riguardi di Speusippo (cfr. anche Wilamowitz, *Platon*, II, pp.270-73). Krämer, *Arete*, p.178 sgg., 345 sgg., in un'ampia analisi dell'etica della μεσότης come derivata dalla ontologia platonica, ha puntualizzato invece, come si vedrà meglio più oltre, la assoluta continuità, sotto questo punto di vista, di Platone con Speusippo e Aristotele.

In *Phileb.*44a sgg., Platone ha polemizzato contro certi δυσχερεῖς che non riconoscono al piacere nemmeno lo stato di una realtà esistente. Il passo è stato dapprima interpretato come diretto contro Antistene e i Cinici (Zeller, *Philos.d.Gr.* II,1, pp.308-309), poi contro Democrito (Natorp, *Die Ethica des Demokritos*, Marburg 1904, pp.110, 179; cfr. già prima R.G.Bury, *The Philebus of Plato*, Cambridge 1897). Ma più di recente la polemica si è spostata sull'Accademia, e si è posto in rilievo come Platone spesso sia duro verso la sua scuola, e non la risparmi. Mentre Diès, *Platon, Phil.* p.LX-LXII, e ancor più R.Hackforth, *Plato's Examination of Pleasure*, Cambridge 1945, 1968², p.87, esprimono dubbi sulla possibilità questa identificazione, la segue Gauthier (cfr.Gauthier-Jolif, *Eth.Nicom.*², II, p.800-02), giungendo anche a infirmare per questa via lo schema tripartito dell'etica speusippea: se in Platone vi è la posizione di due situazioni reali, la λύπη che è male, e la ὀπαλλαγή τῶν λυπῶν, che è un bene e anche piacere (*Phileb.*44b 1 sgg.), in Speusippo vi sarebbe invece la posizione di due realtà analoghe e di un piacere che non è una vera situazione reale, ma una pura γένεσις, un passaggio dall'una all'altra. Posizioni vicine a queste, con qualche sfumatura di differenza, troviamo in Schofield, *Δυσχερεῖς*, pp.2-20; saggio di cui è interessante soprattutto la parte terminologica con l'analisi del termine δυσχερεῖς, che l'autore pone in relazione con la δυσχέρεια come 'difficoltà logica' di più passi aristotelici relativi a Speusippo (*Metaph.*1086a 2-5, 1090a 7-10, 1091a 33); non si può ricavare alcuna prova certa da queste analogie terminologiche, ma non è nemmeno il caso di respingerle decisamente come fa Tarán, *Speus. of Ath.*, p.80, nt.382, basandosi su diverse traduzioni del passo nel suo insieme. Tarán, per suo conto, ritiene che Speusippo non abbia concepito il piacere puramente come un male, e ciò risulterebbe dalla forma stessa del passo di Aristotele (EN 1153b 6-7, οὐκ ὂν φάτι). .

A chi peraltro conduce in questa forma l'analisi del passo del *Filebo*, si può obiettare come la ricostruzione della dottrina speusippea del bene e del piacere su base bipartita anziché tripartita non appaia accettabile, per più ragioni. Non è, anzitutto, una forma sufficiente di distinzione fra Platone e Speusippo. Anche per Platone la γένεσις, nella sua contrapposizione alla οὐσία, è uno stato di

non vero essere, ma Platone non conduce mai le sue posizioni alle estreme conseguenze, affermando in questo caso la non esistenza del piacere: il piacere è uno stato di natura sensibile, e può riscattarsi solo in quanto ‘piacere puro’, cioè collegato all’intelligibile. In ogni caso, γένεσις non è solo un passaggio, ma uno stato, e come tale può costituire una parte di realtà accanto allo stato puro e reale di sussistenza.. Se Speusippo è riconoscibile come sostenitore di un μέσος βίος, come è ragionevole opinione di Stenzel (*Speus.*, coll.1666-67), è piuttosto da sottolinearsi l’adesione di Speusippo allo schema platonico del *Filebo*, e con ciò il contrasto fra uno stato assolutamente neutro (la ὁμοιογένεια) e il contrasto ὑπεροχή- ἔλλειψις, piacere-dolore; in definitiva, un’etica fondata sulla μετριοπαθία piuttosto che su un antiedonismo rigoroso. In questo caso si può aderire all’analisi di Krämer, *Arete*, p.178 e nt.67, che ritiene l’etica di Speusippo fondata saldamente sull’ontologia platonica; l’ontologia platonica tardiva, aggiungiamo, quella appunto del *Filebo*, la teoria della misura equilibrante gli opposti più-meno, caratterizzati dal proprio contrapporsi. E rispetto a questa fondamentale somiglianza anche aspetti minori, come una maggiore accentuazione dello stato di irrilevanza del piacere o di negatività di esso, sono in definitiva secondari. All’esigenza suddetta non si nega neppure Tarán, *Speus.*, p.438 sgg., quando afferma essere la ὁμοιογένεια un bene in quanto indivisibile e gli stati di piacere e dolore un male non di per sé, ma solo in quanto stati di divisibilità.

Beninteso, Krämer accetta come platonico anche il discussissimo passo di Sesto Empirico, *Adv.phys.*II, 268 sgg., passo nel quale ritorna certamente il rapporto ὑπεροχή-ἔλλειψις, ma in uno stadio di rielaborazione certamente ulteriore di tradizione accademica e neopitagorica: rimando per questo al già citato Isnardi Parente, *Sesto, Platone*, p.143 sgg., e anche a Gaiser, *Quellenkrit Probl.*, *passim*, che, pur aderendo all’interpretazione platonica del passo, mostra una maggiore cautela nell’individuare le fonti neopitagoriche.

Il rapporto si colloca molto sottilmente nell’Accademia stessa, che mostra chiaramente per più punti l’immediata esegesi sistematizzante di Platone. Nell’*Epinomide* stessa, forse ad opera di Filippo d’Opunte, si impone la presenza di una teoria operante già in seno alla primissima Accademia (990e-991a), la teoria di un rapporto fondamentale di uno a due (ἐν πρὸς δύο κατὰ λόγον) posto dalla natura alla base della realtà, che si risolve, nello sviluppo complessivo dell’essere, in un complesso rapportarsi di più a meno, di μείζων a ἔλαττον, di ὑπερέχον a ὑπερεχόμενον (ma anche qui vi è da citare la diversa opinione del Tarán, *Academica.*, p.333, che esclude radicalmente dall’*Epinomide* ogni riferimento alla dottrina dei principi; contro di ciò cfr. Isnardi Parente, “Riv.Filol.Istr.Class.”CIV, 1976, p.338). L’etica speusippea, con l’individuazione di un valore intermedio fra due non-valori rappresentati da eccesso e difetto, in questo caso da piacere e da dolore, si inquadra dunque senza difficoltà nell’ambito dell’assiologia platonico-accademica. La teoria aristotelica della μεσότης mostrerà quanto questa applicazione sia stata feconda in seno al platonismo.

F 74 Aristoteles, *Eth.Nic.* X, 2, 1173a 5-9

8 καὶ post γφ add. Lb Γ μηδέτερον Γ, μηδέτερα Kb Lb, μηδέτερον Mb

Non sembra che si sia argomentato rettamente intorno ai contrari. Essi dicono: non è vero che, se il dolore è un male, necessariamente il piacere sia un bene; infatti possono essere opposti un male a un altro male, ed entrambi a qualcosa che non né bene né male (1).

1) In questo contesto Aristotele polemizza prevalentemente contro Eudosso, il quale riteneva che il piacere fosse un bene (*supra*, F 73), ma più debolmente, come ha notato di recente Berti, *Dibattito sul piacere*, p.135 sgg. Il passo in questione riguarda Speusippo. Il significato del passo è però di carattere logico: un opposto può contrapporsi ad un altro, il piacere al dolore, senza inficiare lo stato medio, in cui consiste il bene. E una volta di più ci ribadisce la posizione dell’etica della μεσότης, comune nell’Accademia, scambiandosi però i termini del rapporto.

F 75 Aspasius, *In Arist. Eth. Nicom.*, p.150,3-8, 19-26 Heylbut

4 ἀγαθῶ Heylbut, ἀγαθὸν N, ἀγαθοῦ Z 7, φευκτῶ φευκτὸν ἢ ἀγαθὸν ZN 8 <ὄν> add. Diels εἶποι Heylbut, εἶπη ZN

Si dice che Speusippo dimostrasse così che il bene è piacere: ciò ch'è l'opposto di un bene, è un male; ora, il dolore, ch'è un male, è contrario al piacere; e quindi questo è un bene. Ma Aristotele non argomentava così; corresse invece l'argomentazione, dicendo: il contrario di una cosa che è da fuggirsi, in quanto questa è da fuggirsi, è un bene; il piacere è l'opposto del dolore, che è da fuggirsi, e non è un male – nessuno potrebbe dire che il piacere è un male – quindi è un bene ... E afferma: “così Speusippo argomenta, ma l'argomentazione non regge”. O con argomentazione intende la dimostrazione, o realmente egli ha risolto l'argomentazione di quelli che dicono il piacere essere un bene. Non sembra però risolverla a sufficienza quando dice: l'opposto di un male è un bene. Infatti il piacere è l'opposto del dolore, che è un male, e quindi è bene; però al male non è opposto solo il bene, vi può infatti essere anche un male che sia opposto a un altro male: per esempio, alla temerità non è opposto solo il valore, che è un bene, ma anche la viltà, che è un altro male; e così rettamente si pone il principio che non solo il bene è opposto al male, ma che anche un male può essere opposto ad un altro (1).

1) Aspasio è il più antico commentatore dell'*Etica Nicomachea* di cui l'opera ci sia pervenuta (II sec.d.C., cfr. A.Gercke, *Real-Encycl.* II 2, 1896, coll.1722-23). Egli si basa sullo οὐκ ὄν φαίνε di Aristotele per negare che Speusippo abbia identificato il piacere con un male, in quanto opposto al bene; e, per quanto la sua interpretazione sia errata, ha trovato un certo successo fra critici moderni diversi (cfr. *supra*, F 74).

F 76 [Heliodorus], *In Ethica Nicomachea*, p.158, 20-30 Heylbut

E' chiaro che, per assoluta necessità, il piacere è l'opposto del dolore, e che l'uno è da fuggirsi in assoluto, mentre l'altro solo in determinati casi; quindi si dovrà dire che a quello ch'è male in assoluto si oppone quello ch'è bene in assoluto, a quello ch'è male in certi casi quello ch'è bene in certi casi. Non risponde quindi a verità la soluzione che Speusippo cercò di dare a questo problema. Infatti egli dice che, così come il più e il meno sono opposti all'uguale, e delle virtù le une sono opposte alle altre, allo stesso modo anche all'assenza di dolore sono opposti sia il piacere sia il dolore: il piacere come più, il dolore come meno; e così l'assenza di dolore è bene, mentre sia il dolore che il piacere sono mali. Ma questo discorso è privo di senso: a nessuno, infatti, il piacere sembra essere un male; nessuno direbbe che il piacere, così com'è, è un male (1).

1) Il commentatore è stato identificato dal Rose, e sulle sue orme dallo Heylbut, con Eliodoro di Prusa, contro l'identificazione più antica e certamente falsa di Andronico di Rodi; cfr. V.Rose, *Über eine angebliche Paraphrasis des Themistios*, “Hermes” II, 1867, pp.191-213, e di seguito Heylbut, *Praefatio* a CAG XIX 1, pp.V-VIII; in prop.Lang, *Speus. Acad. scr.*, p.83. Egli segue lo schema tripartito, senza però usare il termine tipico di ὁμοκλησία e valendosi invece del termine più comune di ὁμοπλία; termine, fra l'altro, di uso sofisticato, cfr. Antifonte, 87 A 35 DK. Questa osservazione è del resto valida per tutti i commentatori del passo.

F 77 Eustratius, *In Ethica Nicomachea*, p.452,26- 453,2 Heylbut

30, κακά Aldina, κακόν B 32, ὁμοπλία B

Se dunque il dolore è un male ed è da fuggirsi, e di ciò che è da fuggirsi, in quanto tale o perché è un male, l'opposto è il bene, ne consegue che il piacere deve essere un bene. Infatti, nel caso di contrarii che non ammettono un medio termine, se uno dei due è un male, l'altro sarà un bene. Si

ammetta pure che vi sia compreso anche un male: ad esempio, se poniamo insieme il valore, la viltà e la temerità, ecco che viltà e temerità risultano entrambe opposte al valore. Ed ecco qui l'obiezione mossa a Speusippo. Speusippo diceva che il più si oppone al meno e all'uguale, e che i punti estremi, cioè il più e il meno, sono male, mentre il mezzo, ch'è l'uguale, è il bene. Perciò anche il piacere si oppone sia all'assenza di dolore che al dolore; e i punti estremi, cioè il piacere e il dolore, sono mali, mentre il medio, cioè l'assenza di dolore, è il bene."Come Speusippo ha argomentato", cioè che piacere e dolore sono mali, l'assenza di dolore è bene, "è argomentazione che non regge", nel senso cioè che non può essere universalmente approvata. Tutti infatti concordano nel dire che il piacere è un bene, e nessuno direbbe che il piacere, in quanto tale, è un male; sia nel senso che si prenda il male come genere e si consideri il piacere una specie del male, sia che lo si identifichi senz'altro col male, cosa cui nessuno vorrebbe consentire (1)

- 1) Espressione tipica di questo Anonimo, che si è voluto identificare con Eustrazio, è quell' ἄκρα di p.452, 32 Heylbut; che troviamo tuttavia anche in Michele Efesio, p.539, 10 Heylbut, e nello Scoliate, p.219,20 Cramer. Trovammo già un'espressione del genere in Teofrasto, F 40 supra; e questa dei commentatori può aiutarci a comprenderne il significato. I commentatori non leggevano più direttamente Speusippo, leggevano però l'operetta teofrastea, di cui già Nicola Damasceno (I sec.a.C.) aveva riconosciuto l'autentica paternità, contro l'errata tesi dell'attribuzione ad Aristotele.

F 78 *Scholion in Eth.Nicom.*, p.239, 16 –21 Cramer

Speusippo diceva che il piacere e il dolore sono mali opposti, e che l'assenza di dolore è uno stato intermedio fra l'uno e l'altro; ma è confutato (da Aristotele) per aver male argomentato; non ogni piacere, infatti, è vile, e vi sono anche i piaceri buoni, per esempio quelli dei saggi; né lo è dovunque, o altrimenti si dovrebbe dire in generale che tutte le cose intermedie sono buone, e che è il caso di consigliare sempre, fuggendo gli estremi, di attenersi al medio (1).

- 1) Interessante per le ἡδοναὶ τῶν σοφῶν, 'i piaceri dei saggi', che ricordano le καθαροὶ ἡδοναὶ del *Filebo*.

F 79 Michael Ephesius, *In Eth.Nicom.*, p.538,35-539, 19 Heylbut

Il discorso che argomentava essere il piacere un bene era questo: se il dolore, ch'è l'opposto del piacere, è un male, ne consegue che il piacere è un bene. Ma da che si arguisce che il dolore è un male? Dal fatto che tutti lo fuggono. Ma contro questo discorso che argomenta, in base al contrario, che il piacere è un bene, Speusippo ne avanzava un altro, che dice così: non necessariamente, per il fatto che il dolore sia un male, ne consegue che il piacere, ad esso opposto, sia un bene. Alla temerità, ch'è un male, si oppone la viltà, e la viltà non è certo un bene, ma un altro male. E così pure alla pusillanimità, ch'è un male, si oppone la tracotanza, ch'è anch'essa ugualmente un male; e la meschinità si oppone alla prodigalità senza freni, ed entrambe sono mali. Perciò, diceva ancora Speusippo, un male è contrario a un altro male, e i due mali si contrappongono a qualcosa che non è l'un né l'altro, ossia entrambi i mali si contrappongono al bene. Diceva infatti che il bene non è né l'una cosa né l'altra: le virtù, essendo medietà, non ricadono né sotto l'uno né sotto l'altro degli estremi. Il valore non è né viltà né temerità; la assennatezza non è né pusillanimità né sfrenatezza; e così ugualmente si può dire di tutte le altre virtù.

Ora, tutto questo è giusto: è infatti vero che un male si oppone a un altro, e entrambi al bene. Questo, Speusippo e i suoi lo dicono giustamente; ma non dicono giustamente che il piacere si opponga come un male a un altro male. Il piacere infatti non si oppone al dolore come un male a un altro male, ma come un bene a un male; giacché, se veramente il piacere fosse un male, sarebbe da

fuggirsi e da odiarsi come il dolore. Ora, tutti gli esseri fuggono il dolore e lo respingono come un male, mentre inseguono e rincorrono il piacere come un bene (1).

- 1) Questa volta si tratta di un commento a *Eth.Nicom.*1173a 5 sgg. Espressione tipica è μεσό τητες per indicare le virtù, che sono appunto in Aristotele stati medi (cfr. il ricorrere frequente della parola in *Eth.Nicom.* II, 1108b 11 sgg.). Il commentatore la applica liberamente a Speusippo, modellandosi però sul testo aristotelico.

F 80 [Heliodorus], *In Eth.Nicom.*, p.211, 37- 2121 Heylbut

Fanno questa obiezione al primo discorso di Eudosso, e quest'altra al secondo, che argomenta per contrari; non necessariamente, dicono, se il dolore è un male, il piacere è un bene. Non è detto che, se una cosa è un male, il suo opposto sia un bene; vi sono anche mali opposti fra loro: per esempio la pusillanimità è opposta alla tracotanza, e tutte e due sono mali; l'una e l'altra poi sono opposte alla moderazione. Non parlano quindi rettamente né dicono il vero circa il piacere (1).

- 1) E' il seguito del commento di Eliodoro già visto supra. Riguarda però soprattutto il testo di Eudosso, a commento di *Eth.Nicom.*1173a 5 sgg.; nonostante ciò Lang ha creduto di porlo come fr.60h della sua raccolta.

F 81 Aulus Gellius, *Noctes Atticae* IX, 5,4
5 autem esse Fγ tamen esse Q

Speusippo e tutta l'Accademia antica dicono che il piacere e il dolore sono due mali opposti fra loro, e che tuttavia è bene ciò che si ponga come termine medio fra di essi.

- 1) Passo assai chiaro e semplice, che riassume, senza nulla aggiungerle, l'etica di Speusippo, così come la vedeva la tradizione dossografica.

F 82 Aristoteles, *Metaph.* I,6, 1056a 30-35
31 ἔσσεσθαι· λέγεσθαι E γρ 33 εἶπερ II διὰ τὸ A1ρ 34 τοῦ om.Ab

Né sono nella retta opinione quelli che credono che tutto si predichi similmente (1). Essi dicono che intermedio fra il vestito e la mano è ciò che non è vestito né mano, così come intermedio fra il bene e il male è ciò che non è né bene né male; come se fra tutte le cose dovesse esserci sempre di necessità un intermedio, mentre invece non è così (2).

- 1) E' assegnato a Speusippo da Elders, *Arist. Theory One*, p.133 sgg., e respinto da Tarán, *Speus. of Ath.*, che non lo segnala fra i frammenti. L'identificazione si basa sul termine ὁμοίως, 1056a 31; ma la frase viene tradotta per lo più genericamente (Ross, *Metaph.*II, p.293, Carlini, *Metaf.*, p.339; Reale, *Metaf.*, II, p.1123; Viano, *Metaf.*, p.453). E in realtà vedere nell'ὁμοίως λέγεσθαι di questo passo un accenno a chi sostiene la teoria dei simili è per lo meno azzardato: essa non si riferisce, come qui, all'ambito delle distinzioni categoriali, ma all'ambito della definizione degli esseri singoli; cfr. *infra*, F 95.
- 2) Sulla base di *Metaph.*1088b 32, Elders ritiene di poter affermare che, nella divisione categoriale che distingue entità per sé, in opposizione, relative (Simplicio, *In Arist.Phys.*, p.247, 30 sgg. Diels = Ermodoro, fr.7 I.P.), Speusippo avrebbe eliminato i relativi come categoria, d'altra parte identificando le entità per sé con gli esseri determinati, e ravvisandoli nei numeri. Non ci risulta però descritto in alcun modo un simile schema, né esso coincide in realtà con quello fissato con ben altra precisione da *Eth.Nicom.*1153b.

F 83 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 22, 133, p 186, 19-23 Stählin (1)

Speusippo, il nipote di Platone, dice che la felicità è una disposizione perfetta alle cose che sono secondo natura, oppure una disciplina relativa ai beni (2); a questa disposizione tutti gli uomini hanno una certa tendenza, ma i buoni cercano in particolare l'assenza da affanni (3). Le virtù sarebbero per lui produttrici di felicità.

- 1) E' un passo importante anche se di carattere tardivo: Clemente doveva attingere a fonte antica, anche se non direttamente a Speusippo. La felicità è per Speusippo una ἔξις (ἔξις τελεία ο ἔξις ἀγαθῶ) mentre per Aristotele è una ἐνέργεια (*Eth.Nicom.* X, 1176b 33 sgg., cfr. anche *Eth.Eud.*, II, 1219b 36-39), ma comune all'uno e all'altro è il concetto di τελειότης, 'perfezione', che definisce questo stato. Antico-accademica è probabilmente la definizione che ne compare negli Ὀροι pseudoplatonici, 412d (τελειότης κατ' ὄρετήν).
- 2) L 'origine antico-accademica del naturalismo etico stoico è stata posta da Cicerone con qualche enfasi per accentuare l'unità originaria che era sostenuta da Antioco di Ascalona, e, nonostante le incertezze degli studiosi, è ipotesi che in definitiva regge (cfr.Pohlenz, *Stoa*, I, p.251 sgg.; ma vedi comunque F 84). Cfr., per i molti motivi speusippeï presenti in Antioco, Luck, *Der Akad. Antiochos*, pp.59, 62, in base a passi ciceroniani quali *Acad.pr.*38, *post.* 19, *De fin.*II,34, V,86, V,44, *Tusc.Disp.*V,48, non senza tuttavia qualche esagerazione. Non si può affermare comunque in assoluto che lo ἐν τοῖς κατὰ φύσιν di Clemente risalga direttamente a Speusippo.
- 3) Il termine qui indicato come speusippeo è ὁχλησία, e la cosa è accettabile; termine e concetto avranno la loro importanza nella storia del Peripato, con Critolao e Ieronimo di Rodi, e la questione tornerà poi ad essere dibattuta nella opposizione di Posidonio all'etica di Panezio (cfr.Grilli, *Vita contempl.*², pp.101 sgg., 123-133). Il problema della felicità come assenza di dolore ha una lunga storia nel pensiero greco; ma la differenza che caratterizza Speusippo dagli autori dell'ellenismo (dalla ἀκαταπληξία di Nausifane alla ἀπαρξία di Epicuro o degli Stoici) è che la ὁχλησία non è per lui uno stato edonico, ma di felicità vera, che, come abbiamo visto, si differenzia nettamente dal piacere (cfr., pur se l'antiedonismo di Speusippo risulta da tale autore eccessivamente accentuato, Bignone, *Arist. perd.*, II, pp.320-21).

F 84 Cicero, *Tusc.Disp.*V, 10, 30

Non concedo dunque facilmente né al mio Bruto, né ai nostri comuni maestri, né a quegli antichi filosofi come Aristotele, Speusippo, Senocrate, Polemone, che si possano collocare fra i mali tutte quelle cose che ho sopra enumerate e allo stesso tempo si possa affermare che il sapiente è sempre felice (1).

- 1) E' tema antiocheno, che Cicerone riprende. La teoria dei beni esterni come beni autentici, seppur minori, è attribuita insieme ad Aristotele e agli Accademici antichi; cfr. anche più oltre, *Tusc.Disp.*V, 30,85; in ciò essi vengono contrapposti a Pitagora, Socrate, Platone. Le cose che egli ha sopra enumerato sono mali esterni, come la povertà, l'oscurità, la solitudine, la perdita dei propri cari, ecc. Per la derivazione da Antioco cfr. R.Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophischem Schriften*, Berlin 1883-1887 (Hildesheim 1964) II, p.715 sgg.; Pohlenz, *Stoa*, I, p.251 sgg.; Luck, *Akad.Antiochos*, pp.21 sgg., 42 sgg.; W.Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, pp. 162 sgg., 198-200; Goerler fa però bene intendere come la concezione della sostanziale unità fra le tre scuole filosofiche sia concepita da Cicerone in netto contrasto con quella antiochena, dando cioè alla Stoa il posto preminente (cfr.soprattutto p.199, nt.28). C'è da chiedersi, inoltre, se qui Speusippo sia

nominato puramente e semplicemente come una sorta di simbolica allusione all'Accademia antica.

F 85 Cicero, *Tusc.Disp.*, V, 13, 39

8 omnes Bφ omnis cet.

Se è felice tutto ciò cui nulla manca, ciò ch'è completo e perfetto nel suo genere, e se ciò è proprio della virtù, è certo che tutti noi che possediamo la virtù siamo felici. In ciò sono d'accordo con Bruto, ma anche con Aristotele, Senocrate, Speusippo, Polemone. A me però sembra che siano anche sommamente felici. Che cosa manca per vivere felice a colui che si affida a quei beni che sono veramente suoi propri? E non si affida del tutto ad essi, necessariamente, chi divide i beni in tre categorie (1).

1) L'enumerazione anche qui è troppo completa perché si debba considerare il passo come una sicura attribuzione a Speusippo. Diversa può essere la cosa per Polemone, filosofo fra quelli dell'Accademia antica che Antioco sembra aver prediletto (Luck, *Akad.Ant.*, p.21). Ma un problema storico reale è quello della distinzione fra 'vita beata' e 'beatissima'; cfr. lo stesso Cicerone altrove, *Acad.post.* .6, 22, e Clemente Alessandrino, *Strom.* II, 22, 11, p.185, 17 sgg. Stählin. Il possesso della virtù è felicità assoluta e suprema, che annulla la qualifica di beni per ogni altra realtà che con la virtù non coincida; questo è il passo che l'Accademia antica, con Aristotele e il Peripato ulteriore, non si è decisa a compiere.

F 86 Cicero, *Tusc.Disp.*, V, 31, 87

1, horum φ, honorum X 4, nimiis blandimentis Schiche minimis Φ minis blandimentisve Pohlenz

A giudizio di costoro, conseguirà da ciò che la vita felice possa anche coesistere coi tormenti e che la virtù discenda con essa nel toro di Falaride – ciò secondo l'opinione di Aristotele, Senocrate, Speusippo, Polemone – né mai, per corrotta che sia da blandizie, potrà separarsi da essa (1).

1) Il motivo del saggio 'felice anche nel toro di Falaride', cioè fra i peggiori tormenti, è stato sfruttato abbondantemente dall'ellenismo, ma è anteriore ad esso, dato che in Aristotele, *Eth.Nicom.* VII, 1153b 17 sgg., abbiamo una polemica esplicita contro tale teoria (dal Bignone, *Arist.perd.*, I, pp.161 sgg., 212-215, considerata polemica contro sé stesso, ma con scarsa probabilità). Cfr., per Epicuro, fr.601 Us., Cic. *Tusc.Disp.* II, 7, 17, V, 10, 31, *De fin.* II, 27, 88, oltre al passo qui citato, in cui è un difensore di Epicuro a parlare; Seneca, *Epist.* 66, 18; 67, 15; Lattanzio, *Div.Inst.* III, 27, 5. Per la Stoa Gregorio di Nazianzo, *Epist.* 32 = *SVF* III, 586.

F 87 Cicero, *De legibus*, I, 13, 37 – 38

4 expetenda H, expectanda AB 9 cum H, dum AB

E perciò mi guardo dal far sì che si pongano principii non ben vagliati ed esaminati in precedenza, né tali che possano essere approvati da tutti, il che non è possibile; ma piuttosto tali da essere approvati da coloro che hanno sempre ritenuto che ciò ch'è retto e onesto sia da desiderarsi di per sé stesso, e ciò che non è di per sé lodevole non sia affatto da annoverarsi fra i beni, oppure, in ogni caso, non possa esser ritenuto grande bene se non ciò che di per sé possa essere veramente e unicamente lodato. Da tutti, dico, siano essi rimasti nell'Accademia antica (1) con Speusippo, Senocrate, Polemone (2), o abbiano invece seguito Aristotele e Teofrasto.

- 1) Accademia e Peripato sono considerati due rami della stessa scuola, e questo è un altro tratto proprio di Antioco, da cui il *De legibus* dipende infatti strettamente. Ma il linguaggio filosofico è stoico, di derivazione aristotelica: è il motivo del δὲ ἀνὰ τῷ αἰρετόν, da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* usato per caratterizzare la vita teoretica e la virtù teoretica e passato poi largamente nella Stoa a caratterizzare la virtù in generale (cfr., di contro, la polemica epicurea attestata da Diogene Laerzio, X,138, e da Cicerone, *De fin.*I, 12-17, 42-55).
- 2) Il riferimento a dottrine speusippee è qui più generico che altrove, affidato solo all'accenno finale, del tutto eclettizzante e vago.

F 88 Seneca, *Epist.*85, 18

Senocrate e Speusippo ritengono che si possa essere felici per opera della sola virtù; però non ritengono che l'unico bene sia ciò ch'è onesto (1).

- 1) E' probabilmente desunto da Cicerone stesso, e non fa che ripeterne i termini, in contrasto con l'assolutismo etico della Stoa.

F 89 Plutarchus, *De commun. notit. adv.stoicos*, 13, 1065a

1 πᾶσι οἱ τοῦ Leonicus πᾶσι ὅπου EB οἱ τοῦ edid. Basiliensis

Vale la pena di riportare il discorso con le stesse espressioni di costui (Crisippo) (1) per capire bene dove essi pongano il vizio e quali discorsi facciano intorno ad esso, loro che accusano Senocrate e Speusippo di non aver considerato la salute un indifferente e di non aver considerato inutile la ricchezza (2).

- 1) C'è qui l'eco di una polemica stoica contro l'Accademia antica, e la trattazione più ampia del tema si ha in Cicerone, *De fin.*IV, 17, 49 sgg., dove però non compare il nome di Speusippo. La Stoa ha precisato il concetto di ὀδιδόφορον, e in base a questo rimprovera all'Accademia di aver applicato a valori estrinseci, come la salute o la ricchezza, la qualità di beni. Cfr. per questo Pohlenz, *Stoa*, I, p.21, II, pp.69-70.
- 2) Platone ha definito beni la salute e la ricchezza, o affermato che salute e ricchezza possono esser definite in tal modo, in *Leges*, II, 661a 5 sgg. e V, 728d 6 sgg., e ciò è forse all'origine della scelta degli Accademici, la problematica è comunque diversa, è piuttosto la teoria della μεσότης come *optimum* che non quella della assoluta ὀδιδοφορία, concetto ignoto a Platone.

DA OPERE CERTE

F 90 *Il filosofo*

Diogenes Laertius, IX, 23

1-2 ὡς ... φιλοσόφων ὄντων.

E si dice che egli (Parmenide) pose leggi per i suoi concittadini, come dice Speusippo nell'opera *Dei filosofi* (1).

- 1) Fra i titoli del catalogo speusippeo l'opera non compare, mentre compare un Φιλόσοφος, ed è probabile che questa sia l'indicazione più esatta. Speusippo non era un autore di βίοι, ma un discepolo di Platone che intendeva trattare un certo modello teorico di vita filosofica. Anche se Momigliano (*Greek Biography*, , capp.III e IV *passim*) ha precisato che la biografia comincia, in Grecia, prima delle raccolte peripatetiche di βίοι, contro la classica tesi di Leo (*Biographie*, 1901), è improbabile l'attribuzione a Speusippo di una raccolta sistematica di vite di filosofi.
- 2) La notizia relativa a Parmenide è assai importante. Da parte di Speusippo, la scelta di un Parmenide politico, e anzi legislatore, assume un particolare rilievo. La νομοθετική come la parte più elevata della vita politica, fondata sui Νόμοι platonici, è un motivo speusippeo che troveremo presto di nuovo (F 92), e torna in Aristotele, *Eth.Nicom.VI*, 1141b 25, ove la troviamo come ὀρχιτεκτονική, direttiva rispetto al resto dell'attività politica in generale.

F 91

A Cleofonte.

Clemens Alexandrinus, *Strom.*II, 4, 19,3, p.122 Stählin

Speusippo, nel suo *A Cleofonte*, libro I (1), sembra aver fatto un discorso simile a quello di Platone, con queste parole: “ se, infatti, il regno è una cosa nobile, e solo il sapiente è veramente re e capo, anche la legge, essendo un discorso retto, è cosa nobile”, il che, in effetti, è (2).

- 1) Neanche il πρὸς Κλεοφῶντα compare fra le opere di Speusippo registrate da Diogene Laerzio nel suo catalogo. Eppure Clemente lo cita come un'opera a più libri, quindi ampia e relativamente importante. Cfr. quanto si è detto sui limiti del catalogo laerziano, *supra*, *Test. 2.* .A proposito di questo dialogo Lang, *Speus.sc.*, p.41, pensa che l'amanuense abbia scritto, in suo luogo, Πρὸς Κέφαλον, ma è pura ipotesi.
- 2) Clemente ci parla di detti simili a quelli di Platone; ma con ciò che leggiamo qui (e sembra trattarsi di citazione precisa) siamo riportati, piuttosto che al *Politico*, al *Minos*, e cioè allo pseudo-Platone. In questa operetta pseudoplatonica (così oggi considerata da quasi tutti i critici, con l'eccezione di G.R. Morrow, *Plato's cretan City*, Princeton 1960, p.35-39) non è tracciata tanto la figura del filosofo, solo degno di essere re, e 'uomo regio' per natura, qualunque sia la sua effettiva posizione, ma piuttosto la figura del re saggio e del suo rapporto con la legge. Così come il *Minos* parte da un'assunzione di fatto (i νόμοι giusti sono quelli del re, 317a, 318a), piuttosto che dall'affermazione che solo chi sa veramente è degno di essere re, βασιλικός, così anche il discorso di Speusippo sembra aprirsi sulla assunzione di fatto della superiore bontà del potere monarchico, della bontà naturale della βασιλεία, dalla quale si passa poi alla positiva valutazione della legge: il νόμος, che è λόγος ὁρθὸς σπουδαῖος, deve intendersi di fatto come il νόμος τοῦ βασιλέως. Anche nel *Minos* abbiamo un'affermazione come οἱ βασιλικοὶ ἐπίστανται (317a) che sembra

quasi un rovesciamento immediato delle affermazioni del *Politico* e un travisamento del testo platonico. Potrebbe essere di Speusippo anche il *Minos*, ma non possiamo fare attribuzioni precise, ci basti dire che anch'esso, come l'*Epinomide*, si pone a conclusione delle *Leggi*, alle quali peraltro non corrisponde (cfr. Isnardi Parente, *Sul Minosse pseudoplatonico*, "Parola del Passato" IX, 1954, pp.45-53).

L'espressione ora citata riprende in parte espressioni della tradizione sofistica e socratica; si ricordi il dialogo fra Ippia e Socrate in Senofonte, *Memor.* IV,4, 14, ove la legge è definita σπουδαῖον πρόγμα, ed è Socrate, il Socrate senofonteo, in base al suo assoluto lealismo politico, a riaffermare il carattere positivo di essa. Ma essa è anche definita nel *Minos* ἐξέυρεσις τοῦ ὄντος, con un'altra parola che nella Sofistica appare assai usata (cfr. lo εὐρήματα di Protagora in Platone, *Protag.*326d, Gorgia, B 11a DK, lo ἐξευρεῖν di Crizia, B 25 Dk). In questo caso però non si tratta di legge della città, ma – se veramente il concetto è così strettamente collegato a quello di regno, come Clemente ce lo presenta – la legge propria del re. Il che non significa ovviamente la legge emanata dal potere supremo del monarca, concetto che ci porterebbe nell'ambito di una concezione del diritto assai più tarda e tipica del periodo imperiale romano, ma la legge tradizionale di cui il buon re, il re saggio, come saggio è stato Minosse, non farà mai a meno, valendosene di norma e regola nell'agire. Questo concetto del potere monarchico è stato del resto tipico del programma politico perseguito da Platone e da Speusippo a Siracusa (*Epist.* III,315d, VIII, 354a, ove si esprime l'esigenza di mutare la tirannide in vero regno) e all'ideale di legalità che l'Accademia, e Speusippo in particolare, vedevano incarnato nella monarchia legittima e tradizionale di Filippo in Macedonia (cfr. *infra*, F 130).

La teoria è stata ripresa dagli Stoici, come nota lo stesso Clemente Alessandrino, sì che Gigante (*Nomos basileus*, p.108, nt.2) ha fuggevolmente avanzato la supposizione che in questo testo si possa leggere Χρὺ σιππος anziché Σπεύ σιππος; sembra però che nel testo la distinzione fra gli Stoici e i loro predecessori accademici sia posta da Clemente stesso. Per gli Stoici cfr. soprattutto Stobeo, *Ecl.* II,7, p.103,9 sgg. Wachsmuth (*SVF* III, 328) e in genere i fr. III,327-332 raccolti dall'Arnim; per questa eredità platonica Pohlenz, *Stoa*, I, pp.139-140.

Mandrobulo

F 92

Aristoteles, *Sophist. Elenchoi*, 15, 174b 19-27

20 ὁ πεναντιάματα ἢ ἀπὸ τοῦ Α 22 ἢ πρὸς τὸν πάντας ἢ 24 ἐλέγχθεσθαι Ccu Λ τοῦτο A¹c

Inoltre, come nella retorica così nei discorsi confutatorii, occorre studiare bene le argomentazioni che sono in contrasto o con le cose stesse che l'avversario dice, o con gli argomenti di quelli con i quali egli concorda quanto a dire e procedere; e anche di quelli che sembrano parlare e procedere rettamente, o di quelli che sono simili a lui, o della grande maggioranza degli uomini, o di tutti gli altri uomini (1). E così come coloro che subiscono una confutazione spesso, nel rispondere, fanno una distinzione, se si avvedono che la confutazione sta per riuscire nel suo scopo, così anche coloro che interrogano dovranno usare lo stesso sistema contro coloro che fanno obiezioni; nel caso poi che l'obiezione parte raggiunga lo scopo, parte no, dovranno dire che hanno inteso la cosa in questo secondo senso, come fa Cleofonte nel *Mandrobulo* (2).

- 1) Nel passo si fa una distinzione procedurale circa la possibilità di non rispondere alle obiezioni mosse da altri. Tarán, *Speus. of Ath.*, p.243, ha notato giustamente la somiglianza con la classificazione delle parole fatta da Speusippo e la sua attenzione agli errori; ma il passo era ritenuto speusippeo da tempo; cfr. I.Bywater, *The Cleophons in Aristotle*, "Journal Philology" XII, 1883, pp.17-30 (citato dallo stesso Tarán).

2) Chi è Cleofonte? E si identifica o si può identificare l'opera speusippea con la precedente di cui ci parla Clemente Alessandrino? Così suppose R. Hirzel, *Der Dialog*, p.314, nt.2; ma Lang, *Speus acad. scr.*, p.40, è stato piuttosto dell'opinione di Bywater: Cleofonte indica piuttosto un personaggio dell'opera di Speusippo intitolata *Mandrobulo*. La figura storica di Cleofonte può identificarsi con quella di un poeta epico di cui parla Aristotele stesso negli *Elenchi*, come vorrebbe Bywater, *Cleofons*, p.28 sgg., ma anche – ed è più probabile dato l'argomento – del demagogo Cleofonte, caduto vittima della reazione filospartana del 404 a.C.

F 93 Anonymos, *In Arist.soph.el.paraphrasis*, p.40, 8-14 Hayduck

13 ποιεῖν N 14 μανδραβούλω codd

Inoltre, come nelle trattazioni che riguardano l'omonimia fanno spesso coloro che sono soggetti a confutazione e debbono dare una risposta (accorgendosi dell'inganno fanno una distinzione ulteriore e affermano di aver voluto intendere qualcosa di diverso da quello cui è giunto chi interroga nella sua conclusione), così anche quelli che interrogano devono valersi dello stesso sistema contro coloro che fanno obiezioni all'interrogazione, affermando di non essere stati confutati: se poi l'obiezione parte raggiunga lo scopo, parte no, dovranno dire che hanno inteso la cosa in questo secondo senso, e insistere nel ripresentare le loro conclusioni, come fa Cleofonte nel *Mandrobulo*, dialogo platonico (1).

1) L'Anonimo, che parafrasa semplicemente Aristotele, non aggiunge di suo che la precisazione del dialogo come 'platonico'. Ciò può essere un autentico errore - aver considerato il *Mandrobulo* un dialogo platonico - ma può significare anche che il dialogo scaturisce da fonte assai vicina a Platone, e in questo caso possiamo benissimo esser ricondotti a Speusippo.

Dei numeri pitagorici

F 94 .pseudo-Iamblichus, *Theologoumena arithmetices*, 61,10-63,23, pp.82-85 De Falco

1 ὑποτάνης M 2 πρὸ Boeckh, παρὰ M Ξενοκράτου M, Ξενοκράτους Ast 6 sic Ast, ἐκμελέστατα M 6-7 sic Ast, πολυγωνίους στερεοῖς M 8-9 sic Tannery, πρὸς ἄλληλα καὶ κοινότητος M 9 ἀναλογίας M, <περὶ> ἀναλογίας Tannery, De Falco ἀντακολουθίας M, ἀνακολουθίας Ast, Tannery 11-12 sic codd., τῶν κοσμικῶν ἀποτελεσμάτων Ast 12 sic Cherniss, ἀφ' M 13 sic Diels, θεμένων M, Τάραν 14 sic Diels, προεκκειμένη M 15 τὰ δέκα M, ὁ δέκα Usener <ἀριθμὸς> Diels 18 πολλὰ τέλειον secl. Ast, Tannery, Diels τέλειον <ὄντα> De Falco in adnotationibus 20 ἑτερομερεῖς Ast 21 ἔτι Lang, εἶτα Diels 27 πάλιν M, πάλιν <ἴσους> Lang 30 [οἱ] secl. Ast 32 <προσθετέον> Tannery 33 [δεῖ] secl. Diels Lang, def. Τάραν 35 τέσσαρα De Falco 37 τὸ ἴσον M, ἴσον A, τὸ ν ἴσον P; τῷ ἴσῳ Ast 41 στιγμῆς καὶ γραμμῆς Ast, στιγμῆ καὶ γραμμῆ MA 43 σκεπτομένῳ MA, σκεπτομένῳ <ταὺ τὸ> Lang 49 τὰ δὲ πάντα Lang in adnotationibus, τὸ δὲ πᾶν Ast 50 προῖον MA, Τάραν, προῖον ν Lang 52-53 sic De Falco, Τάραν; lacunam varie Ast, Tannery, Lang 58 γωνίας Lang, γωνίαν MA 59 ταὺ τὰ Lang, ταῦτα MA ἡμιτετραγώνῳ MA, ἡμιτριγώνῳ Tannery

Speusippo, figlio di Potone sorella di Platone, scolarca dell'Accademia prima di Senocrate, fu ascoltatore delle teorie eccellentemente esposte dai pitagorici, e soprattutto fu lettore degli scritti di Filolao; e, avendo raccolto uno splendido libretto sulla base di questi insegnamenti, gli mise a titolo *Dei numeri pitagorici* (1). Dopo aver discusso, dall'inizio fino alla metà del libro, delle figure lineari a più angoli e di tutte le figure superficiali e solide che esistono nella scienza dei numeri, cioè delle cinque figure che si assegnano rispettivamente agli elementi del cosmo (2), descrivendo

la loro proprietà specifica e la somiglianza che le accomuna reciprocamente (3), in seguito – e cioè nella seconda metà del libro – si occupa direttamente della decade, dimostrando come essa sia il più naturale e perfetto di tutti gli esseri (4) in quanto da essa deriva la forma razionale a tutti gli eventi che si verificano nel cosmo, in forma oggettiva e non posta a nostra credenza o a puro capriccio, ma, al contrario, quale esemplare perfetto al più alto grado, posto dinanzi alla divinità autrice del tutto. Intorno ad essa parla in questo modo: " Il numero dieci è perfetto, ed è giusto e secondo natura che tutti, sia noi Greci sia gli altri uomini, ci imbattiamo in esso nel nostro numerare, anche senza volerlo: esso ha molte proprietà sue specifiche, com'è giusto che abbia un numero così perfetto; molte altre, invece, le ha non di sue esclusive, ma, in quanto numero perfetto, deve possedere anche queste (5). In primo luogo deve essere pari, in modo che si siano ugualmente in esso il pari e il dispari senza che preponderi una parte; dal momento che il dispari deve essere anteriore al pari, se non fosse pari il numero che delimita, l'altro sarebbe in sovrabbondanza. Inoltre deve avere uguali i numeri primi e non composti, e i numeri secondi e composti: il dieci li ha in effetti uguali, e nessun numero minore del dieci ha queste sue stesse caratteristiche; quelli superiori al dieci possono averle (così per esempio il dodici e alcuni altri) ma la radice di questi è il dieci; e questo, essendo il primo e il minore di quelli che possiedono tali proprietà, ha un certo suo fine, ed è sua proprietà che in esso si constati un numero uguale di composti e di semplici (6). Così essendo, ancora possiede uguali i multipli e i sottomultipli in quanto tali: infatti ha in sé i sottomultipli fino al cinque, e i loro multipli dal sei fino al dieci. Poiché però il sette non è multiplo di niente, esso è da escludersi; e il quattro, in quanto è multiplo del due, <è da aggiungersi>, sì che tutti siano uguali. Nel dieci ci sono quindi tutti i rapporti numerici, quello dell'uguale, del meno-più, del numero epimorio e di tutti i tipi; i numeri lineari, i quadrati, i cubici. Infatti l'uno equivale al punto, il 2 alla linea, il 3 al triangolo, il 4 alla piramide: e tutti questi numeri sono principi ed elementi primi delle realtà ad essi omogenee (7) Quella che si può riscontrare fra di essi, è la prima delle progressioni: essa supera l'uguale, ha la sua somma nel dieci.

Nelle superfici e nei solidi gli elementi primi son questi: punto, linea, triangolo, piramide. Tutti contengono in sé il dieci e lo hanno come termine. La tetrade domina negli angoli e nelle basi della piramide, la esade nei lati e negli angoli del triangolo, il che fa di nuovo dieci. Ciò si presenta chiaramente anche a chi esamini le figure sotto l'aspetto del numero: primo infatti è il triangolo equilatero, che in certo modo si può dire abbia un solo lato e un solo angolo, in quanto li ha uguali fra loro, e l'uguale è sempre indivisibile ed uniforme; secondo è il semirettangolo, il quale, presentando una sola differenza negli angoli e nei lati, si può considerare sotto l'aspetto della dualità; terzo è l'equilatero dimezzato o semi-triangolo, che, preso nei singoli elementi, da ogni parte è diseguale, e nel suo insieme risponda quindi al tre. Ma nei solidi puoi vedere come si possa procedere fino al quattro, sì da raggiungere in tal modo la decade. Nasce infatti la prima ed elementare piramide, che in certo modo ha un solo lato e una sola superficie, in base a ragioni di uguaglianza, costruita su un triangolo equilatero. La seconda, che ne ha due e si innalza su base quadrangolare, quanto agli angoli intorno alla base è formata di tre piani, e quanto all'angolo della sommità è racchiusa fra quattro, sì che per questo motivo rassomiglia alla dualità; la terza somiglia alla triade, costruita com'è su una semirettangolo di base: oltre alla differenza, che abbiamo già vista, del semirettangolo, ne ha anche un'altra che riguarda l'angolo al vertice, sì che si potrebbe paragonare alla triade, in quanto ha l'angolo posto sulle perpendicolari che cadono a metà ipotenusa; e per gli stessi motivi si può paragonare alla tetrade la quarta, che è costruita su base semitriangolare. Tutte le forme che si sono descritte hanno il loro termine ultimo nella decade. Lo stesso avviene anche nel processo della generazione delle figure: il primo principio nell'ordine delle grandezze è il punto, poi viene la linea, terza la superficie, quarto il solido".

1) Che questo lungo passo contenga materiale speusippeo, non è più oggi dubitato dai critici.; ma varia molto l'interpretazione del medesimo, ed anche il rapporto di relazione che si voglia stabilire con l'insieme dell'opera pseudo-giamblicea. Cominciamo perciò dal chiarire il carattere e gli intenti di questa.

Essa parla essenzialmente della decade e della sua applicazione alla realtà cosmica. Attribuita a Giamblico in base a una citazione di Siriano, *In Metaph.*, p.140, 15 Kroll – oltre che al fatto che Giamblico stesso, nel suo commento alla *Isagoge* di Nicomaco, promette che parlerà egli stesso della decade, cfr. pp.118,14 e 125,4 Pistelli – e ancora citata come giamblichea dal Lang, p.53, è poi negata a Giamblico dal Kroll, *Real-Encycl.* IX,1,1914, coll.650-51. Quella che noi conserviamo è in realtà un centone di passi dal Περὶ δεκάδος di Anatolio e da Nicomaco di Gerasa; da vedersi De Falco, *Praefatio* all'edizione teubneriana del 1922. Il passo che qui ci interessa ha avuto una puntuale traduzione dal Tannery, *Hist. science hellène*², pp.386 sgg., 400 sgg., e di recente da Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.257-98. La notizia che Speusippo avrebbe desunto la dottrina qui scritta da Filolao ha fatto sì che esso compaia in raccolte di frammenti dei Pitagorici antichi, cfr. Diels-Kranz, *Vorsokrat.* I, pp.400-402 (come fr.44 A 13 di Filolao) o Timpanaro Cardini II, pp.126-137; lo stesso Tannery parla per esso di Filolao, e solo in ultimo di Speusippo. Ma autori attenti ad attribuire ad elaborazione accademica tutto ciò che va sotto il nome di Pitagorici antichi, quali Frank, *Plato sog.Pyth.*, p 140 sgg., e più decisamente Burkert, *Weish.Wiss.*, p.229 sgg.(e cfr. K.v.Fritz, *Philolaos, Real-Encycl., Suppl.*XIII, 1973, pp.453-484, in part.464-65), non hanno mancato di rivendicare come speusippeo tutto il contenuto di questo squarcio di esaltazione della tetractide; e almeno sotto questo aspetto sembra di dover accettare questa interpretazione, dato che in Filolao ancora non possono trovarsi concetti che, come meglio vedremo, presuppongono la stesura del *Timeo*.

Anche quest'opera manca nell'indice laerziano (cfr.*supra*, *Test.* 2), ma l'accento che viene fatto inizialmente a due parti dell'opera permette di supporre che almeno una di esse fosse indicata in quella sede col titolo Μαθηματικό ζ, anche se il presumibile carattere dialogico dell'opera rende poi difficile l'identificazione. I *Theologoumena* ci dicono peraltro che la prima parte trattava di cinque corpi cosmici (non diversamente, in ciò, dal *Timeo*) e delle varie figure geometriche, piane e solide, mentre nella seconda parte Speusippo parlava della decade, o tetrade, o più esattamente tetractide di modello pitagorico, come perfezione dell'essere e modello cosmico. Il trattatello doveva quindi presentarsi come una sorta di rifacimento del *Timeo*, privo del modello artigianale (il demiurgo) e quindi razionalizzato con la liberazione dalla veste mitologica e ridotto in termini più coerentemente pitagorici, con rimozione di tutta una serie di elementi fisici o di carattere qualitativo, nonché con alcune importanti modifiche.

Tarán, prima in *Academica.*, p.151, poi assai più ampiamente in *Speus. of Ath.*, p.257 sgg., afferma non esser possibile attribuire a Speusippo la connessione fra elementi cosmici e corpi poliedrici. Ciò porterebbe ad attribuirgli, sulla base delle espressioni dei *Theologoumena*, una teoria simile a quella che conosciamo per Senocrate o per Filippo, un abbandono cioè della fedeltà di Platone alla teoria tradizionale del τετράστοικον. In realtà la frase del nostro testo (περὶ τῶ πέντε σχημάτων, ἃ τοῖς κοσμικοῖς ἀποδέδοται στοιχείοις) è assai generica, e può applicarsi, data l'ormai accettata presenza dei cinque corpi classici, ad ogni autore che abbia speculato sul cosmo, anche se poi le frasi da lui in effetti riportate smentiscano l'attribuzione generale; e nel *Timeo* esiste pur sempre l'ambiguità sostanziale di cinque corpi geometrici regolari che vanno adattati a quattro corpi fisici. Alla attribuzione dei 'cinque corpi' va quindi accostata una descrizione dei medesimi che ci riporta una indiscussa teoria della tetradicità; questa è una anomalia del nostro testo, ma la cosa non ci sorprende, dato che chi scrive è un neopitagorico.

Riteniamo quindi possibile (cfr. già Isnardi Parente, *Speus.*¹, pp.368-377) attribuire a Speusippo una teoria della tetrade come armonia generale dell'universo che in definitiva coincida con la stessa anima del mondo. Tale attribuzione rende plausibile la frase di Aristotele spesso nemmeno commentata in *De caelo*, 303b 29 sgg. (F 70), secondo cui una sola figura sarebbe fondamentale per la struttura dell'universo, la piramide, struttura fondata sul numero quattro. Si tratterebbe della forma fisica corrispondente a quella forma ideale-cosmica che è rappresentata dalla tetrade-decade. Ciò renderebbe anche plausibile l'affermazione di Aristotele che gli Accademici non comprendevano fra i veri numeri se non quelli che rientrano nei primi dieci (*Metaph.*1084a 12-13),

frase che potrebbe anch'essa riferirsi a Speusippo, come a lui potrebbe anche attribuirsi la frase che la decade non è primaria, ma secondaria in quanto generata (1084a 31).

2) Ha probabilmente ragione Lang, p.53, nel considerare i numeri presi in considerazione da Speusippo lineari, piani (che includono i poligonal) e solidi, con il che il numero d'insieme si riconduce a tre. Quanto a γραμμικοί, Tarán, p.264, nota come qui l'espressione sia usata per la prima volta come riferita ad autore antico, ma si dichiara incapace di spiegare in che modo questi numeri 'lineari' venissero intesi; egli adduce in ogni caso la spiegazione di Nicomaco di Gerasa, *Intr.arithm.*, II, 7,3, che può essere attribuita senza difficoltà a Speusippo. Per i cinque corpi che si attribuiscono alla struttura del cosmo cfr. E.Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin 1917, che non richiede prove di sorta; anche Speusippo, come Platone, doveva esser legato alla teoria dei quattro corpi cosmici. Ma tale teoria, dopo il 'quinto corpo' di Aristotele, aveva subito un rapido mutamento; e se qui Speusippo abbandona la trattazione dei numeri geometrici e passa agli stereometrici, con ogni probabilità, dato il seguito del suo discorso, la pentadicità non è sua, ma del riferitore.

3) Tannery, *Science hell.*, p.387, leggendo ἀνακολουθίας, traduce "de la proportion continue et discontinue", e avverte (nt.2) che il termine non è usato come tecnico nella geometria greca. Ma se si segue la lezione attestata dal ms.M, ἀντακολουθίας, invece che la correzione apportata da Ast, ne consegue un significato più coerente, quello di 'connessione reciproca', o, come vuole Tarán, "correspondence" (p.268), in quanto alle somiglianze di una classe del numero corrispondono le somiglianze di un'altra classe (il punto è simile a uno come la linea al due ecc.).

4) Si giunge alla decade, oggetto della seconda parte del libro, che è 'il più secondo natura' di tutti i numeri, e quello che dà insieme la maggior perfezione agli esseri (φυσικωτάτη καὶ τελεστικωτάτη). Che esso possa appartenere già alla prima tradizione accademica, anche se è ignoto a Platone, ce lo dice un suo uso già presente in ps.Aristotele, *Physiognom.* 813b 31. Anche terminologicamente, quindi, può esser attribuito a Speusippo, pur se non è presentata ancora come riferimento verbale, giacché la citazione vera e propria non è ancora iniziata. Poco più oltre l'idea della perfezione della decade, o tetrade, è richiamata dal platonico παράδειγμα παντελέστατον, e -là ove dovrebbe cominciare il puntuale riferimento verbale dall'operetta speusippea- dall'aggettivo τέλειος (p.83,6 De Falco). Sembra quindi che essa sia riconosciuta da Speusippo come il culmine della perfezione dell'essere. Occorre far richiamo per questo a F 16 (*Metaph.* 1028b 18 sgg.) in cui si chiarisce come, ai principi posti per i numeri e per le forme geometriche spaziali, ne vadano aggiunti altri per le altre forme dell'essere, in primo luogo per l'anima (ἔπειτα ψυχῆς, senza che in quel luogo Aristotele chiarisca in quali termini Speusippo continui il suo discorso). La tetrade è il principio organizzativo dell'anima del mondo; si vedrà presto che cosa corrisponda ad essa sul piano fisico.

La tetrade-decade è il concetto principale che qui Speusippo desume dalla tradizione pitagorica a lui anteriore. Essa è da lui elevata a modello, è ὑπόρχουσα come εἶδος τι τοῖς κοσμικοῖς ἀποτελέσμασι τεχνικό ν, avendo cioè assunto quella funzione che nel *Timeo*, e in genere nella concezione platonica, avevano le idee. Si pensi che per Speusippo il numero è modello relazionale del reale (Cherniss, *Riddle*, pp.42-43) e in quanto tale la decade è insieme immanente e trascendente; è modello della realtà cosmica, ma, in quanto struttura relazionale di essa, assume un'immanenza nella realtà assai più marcata che non le idee, mai concepite da Platone come struttura portante della realtà stessa.

4) Va qui letto, con Cherniss (*Arist.crit.Pl.Acad.*, p.257, nt.169), ἐφ' ἑαυτῆς, che legittima l'uso di ὑπόρχουσα..

5) Come numero τέλειος, 'perfetto', la tetrade è identica a quel κάλλιστον καὶ ὄριστον che si rivela nel reale non all'inizio, ma προηλθούσης τῶ ὄντων φύσεως (cfr.*supra*, *Metaph.* 1072b 30 sgg., 1091a 30 sgg., F 26). La sua perfezione è affidata a un assoluto suo equilibrio interno, che le conferisce una condizione di ἰσότης, quindi di perfezione e di bene. Quali siano i fattori che le

assicurano questo equilibrio, è ciò che Speusippo, nel seguito dello scritto, mira a descrivere e commentare; qui le citazioni si fanno più precise.

6) La tetradecade contiene in sé le caratteristiche seguenti, che Speusippo si sforza di dimostrare.

a) Dà inizio alla decade il numero 1, dispari, ed essa culmina nel 10, che è un pari. Qui dunque Speusippo si pronuncia per il carattere dispari dell'uno-numero, non accettando la teoria filolaica dell'uno come pari-dispari, ὄρτιοπέριπτον, e ritorna alla teoria pitagorica più antica dell'uno come semplice dispari (cfr. Raven, *Pythag. Eleat.*², pp.116-118). Se questa teoria pitagorica ha avuto realmente luogo, Speusippo non è eccezionale fra gli autori pre-ellenistici a considerare l'uno e il due come i primi fra i numeri (così Tarán, *Speus. of Ath.*, p. 276). Speusippo distingue qui un uno-numero, che è un dispari, da un uno-principio, del quale ha avuto modo altrove di discutere la relativa adiaforicità (*Metaph.*1092a 9 sgg., *supra*, F 25). L'uno in quanto principio, nella sua correlazione con il molteplice, ha una sua adiaforicità di partenza, che non ne fa neanche, in stretto senso, un essere vero e proprio, ma solo la condizione prima dell'essere; mentre l'uno in quanto numero è principio puramente nel senso di inizio, ed ha perciò la stessa natura degli altri membri della serie. 'Principio' nel senso di condizione prima e nel senso di semplice inizio vanno distinti e non confusi indiscriminatamente, e ciò serve a spiegare quella che, nel caso di Speusippo, può sembrare una posizione duplice e sospetta.

b) All'interno della decade sussiste un equilibrio di numeri 'primi' o non composti, e di numeri 'secondi' o composti. Heath, *An History of Greek Mathematics*, Oxford 1921, I, pp.72-73, nota che qui i numeri primi sono citati per la prima volta come antichi, risalenti a Filolao e alla sua cerchia, il che è possibile (cfr. anche *Manual of Greek Mathematics*, Oxford 1931, p.40). Intende già numeri primi nel comune senso aritmetico Tannery, *Science hell.*, p.402, nt.3; così pure per primi e secondi o composti intendono P.H.Michel, *De Pythagore à Euclide*, Paris 1950, pp.330-32, O. Becker, *Das mathematische Denken der Antike*, Göttingen 1957, p.46; infine Tarán, *Speus.*, pp.277-78, secondo cui la concezione del numero composito in Speusippo è la stessa che in Euclide, *Elem.*, VII, def.14. Fa eccezione Krämer, *Urspr. Geistmet.*, p.409, nt.128, che traduce con 'Primärzahlen', numeri 'primari' anziché primi: si tratta sempre di numeri dispari, ma considerati sotto un determinato aspetto, come dimostra Aristotele, *Metaph.*987b 33 col suo famoso ἔξω τῶν πρώτων. Non ci sembra però che sia necessario togliere qui all'espressione il significato aritmetico più tardi invalso chiaramente, siano o no i numeri 'primi' risalenti a Filolao.

b) Nella decade si trovano i λόγοι, le 'ragioni' del più e del meno oltre che dell'uguale, il che le conferisce la sua completezza; essa contiene infatti sottomultipli fino al 5 e multipli dal 6 al 10 (cfr. Tannery, *Science hell.*, pp.401-402; Raven, *Pyth.Eleat.*², pp.141-142. Essa contiene in sé il rapporto μεῖζον - ἴσον - ἔλαττον, che risulta comprensivo della realtà tutta, e questo rapporto le garantisce la sua funzione cosmologica. Non le è estraneo neanche il numero ἐπιμόριος, che Tannery (p.403) fa consistere nel senso di rapporto di due numeri interi consecutivi, $n+1$ e n , il che non viene negato da Tarán, *Speus.*, p.280.

c) La decade, infine, contiene in sé la totalità dei rapporti spaziali: costituita da 1=punto, 2=linea, 3=triangolo, 4=piramide, risulta formata da un complesso organico risultante dal punto e dalle tre dimensioni, lineare, superficiale, solida. Puntualizzata con rigore da Krämer, *Urspr.Geistmet.*, p.410, nel suo carattere di totalità organico-strutturale, non si conosce con esattezza quanto questa concezione della decade sia strettamente e originariamente speusippea, o se Speusippo la desuma a sua volta dal pitagorismo più antico. Certamente appartiene a quest'ultimo la nozione di τετρακτύς (Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, *Filos.dei Greci*, I,2, pp.367-382, contro Frank, *cit.*; Timpanaro Cardini, *Pitag.*II, p.87, e *passim* per Filolao); non sappiamo però fino a qual punto le testimonianze, tutte tardive, ci consentano di far coincidere questa concezione con le caratteristiche qui attribuite da Speusippo ad essa. La Timpanaro-Cardini. *Pitag.* II, p.126 sgg., 148 sgg., attribuisce troppo a Filolao, per il quale vedi più di recente i dubbi di Huffman, *Philolaus*, pp.349-356. Probabilmente la prima nozione di tetractide includeva in sé la valutazione dei numeri e del loro significato spaziale; ma

Speusippo, facendone il modello organico dell'universo, ha dato ad essi una connotazione platonica decisa.

7) All'espressione $\pi\rho\acute{\omega}\alpha$ καὶ ὄρχαί bisogna vedere quale significato occorra qui attribuire. Tarán, *Speus. of Ath.*, p.45 sgg., p.281, crede di poter trovare qui una giustificazione per la sua convinzione che ὄρχή, per Speusippo, non significhi altro che principio come 'inizio': ogni forma di grandezza è per lui semplicemente l'inizio della serie di grandezze omogenee. In questa convinzione c'è un equivoco fondamentale. Come già si è visto, egli attribuisce a Speusippo una teoria della successione matematica che in realtà non gli compete, quella dinamica, ignorando la teoria dei limiti (Proclo, *In Euclid.elem.I*, p.77 Friedlein, *supra*, F 3; cfr. *Speus. of Ath.*, p.363, ove viene commentato il passo di Aristotele *De anima* 409a 3-7). Ma la teoria dei limiti è pitagorica prima che accademica, ed è desunta e fatta propria da Platone e da Speusippo. Il $\pi\rho\acute{\omega}\alpha$ καὶ ὄρχαί di De Falco, p.84,12, è in riferimento a questa teoria: ogni numero è primo e punto di inizio rispetto a questa concezione, l'uno-punto rispetto alla linea, il due-linea rispetto alla figura piana, il tre-figura piana rispetto alla prima e fondamentale forma di questa che è il triangolo, il quattro-figura solida rispetto alla prima e fondamentale forma di questa che è la piramide. Non sussiste alcuna flussione dinamica fra le varie figure, ed è vano ricercarla proprio nel passo sulla decade, ove ci troviamo di fronte alla concezione opposta..

La parte finale del passo di Speusippo è dedicata alla teoria del secondo principio della realtà cosmica, la forma 'materiale', per esprimerci in termini aristotelici, che corrisponde alla tetrade-decade. Essa appare presentarsi come un tentativo di integrazione-correzione esegetica del *Timeo*, con la sostituzione della tetrade al triangolo quale base per la formazione della realtà: la tetrade che, nella sua forma 'materiale' o in base al suo 'secondo principio', non è quadrato, ma πυραμίδς. In base alla tetradicità che domina il tutto, Speusippo formula la teoria di quattro piramidi che sussistano ognuna per ogni elemento. Egli nota che nella posizione dei triangoli, così come Platone l'aveva descritta nel *Timeo* (equilatero, semi-quadrato o isoscele, semi-triangolo o scaleno, cfr. *Tim.*54a-c) non si procede oltre il numero tre, mentre quella che ci dà la pienezza della perfetta tetradicità è la progressione fino al quattro, e ciò non si ottiene che con la posizione di quattro forme piramidali alla base del tutto.

La prima forma è quella del tetraedro regolare, che Platone aveva già posto alla base dell'elemento fuoco. Se la terza ha per base un semi-triangolo isoscele, e la quarta un semi-triangolo scaleno (occorre qui sostituire, come vide giustamente Tannery, p.404, un ἡμιτρίγωνο allo ἡμιτετραγώνο dei codici, che renderebbe la frase priva di significato), la seconda è una novità singolare introdotta da Speusippo: è la piramide a base quadrata, che non è un tetraedro né una figura regolare (ancora Tannery, *Science hell.*, p.404) ma è stata suggerita a Speusippo dalla figura della piramide egizia; e può ben riferirsi alla figura della terra.

Quest'ultima parte della trattazione sembra essere l'introduzione a una trattazione ulteriore, rispondente all'iniziale accenno alla corrispondenza fra corpi geometrici e corpi fisici (p.82,18 De Falco) rimasto in sospeso. Così come Platone, nel *Timeo*, aveva supposto triangoli atomi alla base dei poliedri regolari, e questi a loro volta alla base degli elementi fisici, Speusippo può aver supposto piramidi-atomi al posto dei triangoli, per rispondere alle esigenze della tetradicità del tutto. Il fatto che qui in questo ragionamento l'uno e il quattro si avvicendino in maniera intrinseca (l'uno come modello cosmico primario, il quattro come suo correlato secondario, esprimendosi nella piramide) penso possa giustificare quanto da me affermato in precedenza, *Studi Accad.plat.*, p.173 sgg., contro l'accusa di Tarán, p.289, nt.73. E' chiaro che, mancando di fatto il seguito di questo discorso, quanto ho scritto resti allo stato di ipotesi: non sappiamo né sapremo mai se realmente Speusippo abbia tentato questa esegesi correttiva di Platone. Se si accetta però come speusippeo *De caelo*, 303a 29-b 3 (τὰδὲ σχήματα πάντα σύγκειται ἐκ πυραμίδων), la probabilità di questa esegesi diviene più marcata, e ci si offre la possibilità di comprendere meglio il perché dell'operetta *Sui numeri pitagorici*.

I simili

F 95 Athenaeus, *Deipnosophistai*, II, 61c

1 Ὅμοιων Musurus, Dm E, ὁμοιον C

Speusippo, nel libro II dei *Simili*, dice che il sio nasce nell'acqua, ed è simile, nelle foglie, al prezzemolo di palude (1).

1) Da F96 a F120 ci troviamo di fronte a una serie di passi, quasi tutti riferiti da Ateneo, relativi all'opera di Speusippo Τὰ Ὅμοια, *I Simili*, passi che converrà commentare insieme. Del titolo presumibile dell'opera si è già detto *supra*. Essa è particolarmente interessante, perché ci chiarisce quello che finora ci è rimasto oscuro nel 'sistema' speusippeo, la funzione delle realtà sensibili nell'insieme di una visione del reale sulla base di principi validi a definirne i singoli aspetti. Ateneo fa alcuni accostamenti di maggiore o minore interesse, Aristotele, ma anche Diocle di Caristo, che vedremo di volta in volta.

Sugli Ὅμοια si vedano soprattutto Lang, *Speus.acad.scr.*, pp.7-20 e Stenzel, *Speus.*, coll.1638-1649. Lang ha tentato per suo conto una vasta ricostruzione sistematica dell'opera, che doveva dividere in generi e specie il vasto materiale raccolto, relativo a piante e animali; egli ipotizza ciò in base al γέννη due volte ripetuto da Ateneo, che però usa due sole volte il termine in occasione dei μαλακό στρατα e dei πολύ ποδες; lo stesso Lang nota come questi due generi si ritrovino anche nella *Historia animalium* di Aristotele, peraltro subordinati ai due generi superiori e onnicomprensivi di ἔναιμα ζῶα, 'animali con sangue', e ἄναιμα ζῶα, 'animali senza sangue', che in Speusippo non compaiono, almeno stando ai cenni di Ateneo. Ciò fa pensare subito a una differenza fondamentale fra l'opera aristotelica e quella speusippea, e induce a credere che le varie citazioni di Ateneo possano essere interpolate da citazioni aristoteliche. Stenzel, nella sua ricostruzione della teoria speusippea, si vale soprattutto del suo interesse per l'unità metodologica fra il tardo Platone, il Platone della διαίρεσις, e Speusippo (cfr. soprattutto le coll.1640-41, con la conclusione a 1645). Sulla base di *Parm.*127e, *Phaedr.*261d, ma anche di *Polit.*285a sgg., *Soph.*231a sgg., egli ricostruisce una analogia fra il concetto di ὁμοιον, usato da Platone, e quello di ὀνόλογον tipico della ricerca speusippea, e ritiene di poterne stabilire come la ricerca di quest'ultimo sia anch'essa basata, come quella platonica, su una teoria delle relazioni matematiche fra gli esseri; egli dà perciò allo ὁμοιον di questi passi il carattere strettamente matematico di 'proporzionale', e inserisce totalmente la ricerca apparentemente empirica di Speusippo nella sua concezione matematico-metafisica del reale. A base di tutto questo c'è, ovviamente, una determinata concezione della διαίρεσις platonica in termini matematico-metafisici, di cui già più volte si è parlato, per la quale è da vedersi soprattutto *Zahl und Gestalt*³, pp.11-23 (*supra*, F 5).

Cherniss, *Arist.crit. Pl.Acad.*, pp.54-58, ha avanzato alcune ipotesi per l'identificazione di Speusippo quale sostanziale bersaglio della polemica di Aristotele in *De part.anim.*, 642b 5 sgg., cfr. oggi Tarán, *Speus. of Ath.*, fr.67 (642b 5- 644a 11), e commento pp. 496-406, con sostanziale adesione e con una serie di adduzioni a testimonianza. Di questo ci occuperemo ulteriormente a commento di F 122: basti dire finora che il fatto che l'applicazione della dicotomia alla realtà naturale appaia qui indicata in forma sistematica, scarsamente coerente al metodo platonico, e che mal si addica allo stesso *Politico*, ma anche allo stesso *Sofista*, può esser dovuto semplicemente a forzatura aristotelica dello stesso verbo platonico. In sostanza ciò dice che, in base ad un'interpretazione radicalmente differente della διαίρεσις, si può ottenere praticamente lo stesso risultato: ricollegare strettamente Speusippo al tardo Platone e alla metodologia da questi adottata.

Senonchè i passi che Ateneo ci riporta non comprendono sempre la parola ὁμοιος, come di volta in volta si vedrà, e cade quindi in primo luogo la necessità di riagganciare la ὁμοιότης qui

considerata alla similitudine-analogia dei testi speusippeï da un punto di vista più generale. Né si riesce a comprendere perché mai la ricerca delle similitudini fra esseri viventi del mondo empirico, cadenti sotto la conoscenza dei sensi, legati a tutta la approssimazione indefinita che è tipica del sensibile, possa essere stata concepita da Speusippo all'insegna del generale quantitativismo matematico, prescindendo dalla qualità, che è invece in questo campo determinante. La stessa approssimatività della terminologia da lui usata - e crediamo che questo sia un tratto che lo identifica - sembra indicare piuttosto come egli dovesse rendersi conto del fatto che, abbandonato il terreno di quelle realtà che soggiacciono al puro metodo quantitativo-matematico e inoltrandosi nella ricerca intorno alla struttura generale della specie, anche il criterio della similitudine o somiglianza perde il suo carattere rigorosamente analogico-proporzionale e accede a quella approssimazione che caratterizza il campo del qualitativo-sensibile.

Si è visto già dall'analisi di altri frammenti (*supra*, F5, da Aristotele, *Anal.post.II*, 97a 6 sgg.) che cosa Speusippo intenda esattamente parlando di διαίρεσις: un procedimento in cui il carattere già tendente all'empiria della dicotomia platonica tende a trasferirsi, da pura esercitazione su terreno logico, a metodo di classificazione sistematica scientifica. La scientificità di questo metodo consiste soprattutto nella sua esaustività, quella che è stata biasimata da Aristotele e portata fino allo scetticismo nella accentuazione dei commentatori, Eustrazio, Giovanni Filopono: essa permette di abbracciare, estendendo la ricerca il più possibile, la quasi totalità delle specie esistenti. Che per Speusippo ciò conoscesse un punto d'arresto e non cadesse nella 'cattiva infinità' aristotelica o non desse luogo allo scetticismo assoluto dei commentatori è un dato di fatto che non va confutato; è chiaro però che la sua ricerca è quella dell' ἄτομον εἶδος o 'species infima', oltre la quale non si pone più altro che la dispersa e infinita molteplicità degli individui. In questo finale misurarsi con le realtà singole, il rigoroso matematismo che domina la costruzione dell'universo speusippeo, dai principi agli enti matematici alla elaborata costruzione della ψυχή, intesa come organizzazione razionale della spazialità cosmica, cede infine alla commisurazione con l'elemento qualitativo e con il pieno dispiegarsi della molteplicità. Crediamo sia questa la ragione per cui, nell'ormai famoso passo *Metaph.*1028b 18 sgg., Aristotele non abbia proseguito il suo discorso fino alla realtà sensibile, lasciando ciò ad altri suoi passi significativi.

C'è però, anche in questo campo, un sistema unitario capace di dar ordine e di concludere in qualche modo la ricerca. Esso consiste in uno sforzo di riduzione all'unità per mezzo di una individuazione delle ὁμοίότητες e διαφοραί che caratterizzano il reale così inteso, e che sono il fondamentale criterio metodologico della 'pansofia' speusippea. Tale riduzione all'unità può essere, nel campo della molteplicità individua, semplicemente parziale; non solo ad ogni 'somiglianza' si oppone una 'differenza', ad ogni ταυτότης una ἕτερότης differenziante fra di loro i singoli oggetti, ma la stessa ὁμοίότης non può assumere il carattere di rigorosa proporzionalità che caratterizzava gli altri aspetti dell'essere, e deve tener conto delle condizioni cui sottostà ciò ch'è oggetto della conoscenza empirica. Il procedimento mentale che soggiace alla ricerca speusippea dei 'simili' non è indefinita molto lontano da quello che, in *Epin.* 990d, tende ad esaltare la ricerca fra numeri e figure φύσει οὐ ταὐτά, con l'aggiunta di un elemento più decisamente tendente all'empiria (nell'*Epinomide* la ricerca è pur sempre di carattere matematico, sentita come opera divina, non umana).

Le 'somiglianze' e 'differenze' introdotte da Speusippo fra gli enti singoli qualitativamente considerati si traducono quindi in termini di κοινότητες-ιδιότητες, divisione classificatoria in generi e specie, resa ormai possibile dalla trasformazione che l'abbandono deciso della dottrina delle idee ha fatto compiere alla διαίρεσις platonica. Ma si pone a questo punto il problema di come veramente Speusippo intendesse il rapporto γένος- εἶδος; e a questo punto non abbiamo che una risposta concernente Senocrate: è a lui che Alessandro d'Afrodisia, in un trattato che conosciamo in traduzione araba, attribuisce la teoria secondo cui lo εἶδος si pone prima del γένος, come nel rapporto di parte al tutto, di μέρος a ὅλον (Pines, *New fragment Xenocrat.*, pp.3-34; cfr. Isnardi Parente, *Senocrate*, fr.121, e pp.350-53).

Krämer, *Arist.akad.Eidoslehre*, p.130 sgg., ha voluto applicare questo passo anche a Speusippo, assimilando totalmente il suo pensiero a quello di Senocrate; egli ha compiuto tale assimilazione

senza l'apporto di testi decisivi, basandosi totalmente sull'interpretazione di passi quali *Metaph.*1028b 18 sgg. e 1075b 37 sgg., ove la parola οὐσία viene da lui intesa nel significato di *Categ.*5a, cioè nel senso forte, di πρώτη οὐσία; Speusippo, come già si è detto, tenderebbe a imprimere ad ogni realtà una individualità concreta, sì che il rapporto εἶδος-γένος non sarebbe altro che una 'Depotenzierung' dei generi (p.145, nt.104). In base a questa interpretazione, gli εἶδη vengono quindi ad assumere la configurazione di elementi-principi, στοιχεῖα-ἄρχαί, rispetto ai γένη, così come l'uno è insieme στοιχεῖον e ἀρχή. Cfr. più tardi lo stesso Krämer, con una certa volontà di conciliazione fra due sue interpretazioni di Speusippo che in realtà mal si accordano l'una con l'altra, in *Aeltere Akademie*, pp.26-27.

Ad una simile interpretazione vi sono da obiettare più dati in contrario. Anzitutto, non motivata è l'interpretazione del termine οὐσία, altro nel contesto della *Metafisica* da quello che è nelle *Categorie*. Oltre ad usare, in altri passi (1080b 11 sgg., 1083a 20 sgg. e altrove) l'espressione analoga di ὄντα, soprattutto per ciò che riguarda i numeri, Aristotele si vale nello stesso passo, 1028b 18 sgg., del termine οὐσία in senso assai generico, applicandolo a Platone insieme che a Speusippo, e, nella dottrina platonica, indifferentemente alle idee e ai sensibili, che hanno un ben diverso stato ontologico (1028b 20-21). Non potremmo, quindi, attribuirgli un significato particolarmente individualizzante nel passaggio che egli fa poi alla dottrina di Speusippo. Una volta caduta questa premessa, v'è anche da chiedersi se, nell'ambito dei rapporti fra εἶδος e γένος o fra ἰδίως e κοινός, il principio dell'unità stia per Speusippo dal lato delle singole unità qualitativamente definibili oppure dal lato di quella ὁμοίως o κοινός che serve di criterio unificante alla loro tendenziale possibilità di dispersione. Esse non rappresentano tanto il principio-elemento uno che è alla base della composizione quanto piuttosto la molteplicità da ricondurre all'unità, l'indeterminato πλήθος, principio della molteplicità e della dispersione. In tal caso il vero principio 'uno' è rappresentato dal γένος e non dall'εἶδος.

E' chiaro che la molteplicità è fatta poi a sua volta di infinite unità; e noi abbiamo forse un più sicuro modello teorico per individuare che cosa Speusippo intendesse per rapporto genere-specie se teniamo conto di come egli dovesse intendere il numero, in cui il principio uno rappresenta la struttura unificante rispetto a quel πλήθος che pure è costituito da molte μονάδες. Gli εἶδη assumono quindi per lui il carattere di quei numeri singoli in cui ogni molteplice viene ridotto a unità formale dal numero nel quale è racchiuso. La spiegazione matematica che Speusippo dà alla composizione e alla struttura dell'essere viene così a riflettersi anche nel campo della classificazione qualitativa.

Si può dar ragione a Krämer là dove (*Arist. akad. Eidosl.*, p.172) identifica l'organo conoscitivo che Speusippo adibisce al compito della raccolta classificatoria con la già nota ἐπιστημονικὴ αἴσθησις, che abbiamo già vista da lui posta chiaramente in rilievo nel campo delle conoscenze sensibili. Indirizzata dal λόγος, di cui partecipa (*Sesto Empirico*, VII,145-146. = *supra*, F 1) la 'sensazione scientifica' offre la base a una conoscenza sistematica della qualità del sensibile e riscatta i singoli casi dalla possibilità di una loro caduta nella dispersione, da quello cioè che si potrebbe dire il 'male radicale' delle realtà nell'orizzonte speusippeo.

F 96 Athenaeus, *Deipnosoph.*, II, 68e

Speusippo, nei *Simili*, chiama 'popone' una sorta di zucca. Ma Diocle, nominando il popone, non lo chiama mai 'zucca'; e lo stesso Speusippo non chiama questa 'popone' quando ne parla espressamente.

F 97 Athenaeus, *Deipnosoph.*, III, 86 c-d

Speusippo, nel II libro dei *Simili*, dice essere affini fra di loro le buccine, le madrepori, le conchiglie, le conchiglie a chiocciola... Inoltre Speusippo enumera singolarmente l'una dopo l'altra

le conchiglie a chiocciola, quelle a pettine, i mitili, le madreperla, i soleni, e in un'altra parte le ostriche, le patelle (1).

1) Il termine qui usato per indicare la ὁμοιότης sembra essere quello di παραπλήσιος, che indica vicinanza nello spazio ma anche similitudine. Se Speusippo usava simili termini nella sua classificazione, anche la tecnicità dell'espressione viene meno; non possiamo però sicuramente accertarlo. Il fatto che la cosa avvenga in vari frammenti (F 99, 102, 103, 111, 113, 116) potrebbe essere una prova a favore della varietà di termini. Cfr. Tarán, *Speus. of Ath.*, p.265.

F 98 Athenaeus, *Deipnosoph.*, III, 105b

Nel II libro dei *Simili*, Speusippo dice essere simili fra loro, degli animali a guscio molle, l'aragosta, il gambero, il mollusco, il granchio marino, il gamberello, il paguro.

F 99 Athenaeus, *Deipnosoph.*, III, 133b
 τρυγωνίῳ AC δ' codd., corr. Kaibel, Lang

La 'cercopè' (cicala) è un animale simile a quelli che chiamiamo 'tettige' o 'titigonio', come dice Speusippo nel II libro dei *Simili*.

F 100 Photius, *Lexicon*, s.v. πενίον, II, p.88 Naber

La falena è un animale simile alla zanzara...Che sia della stessa specie della zanzara, lo dice Speusippo nel II libro delle *Similitudini*, enumerando in questo modo: 'falena, tafano, zanzara'(1).

1) E' il solo frammento dell'opera conservato da Fozio e da Suida (IV, p.126 Adler) sotto la voce omonima.

F 101 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 300e

Aristotele, nel suo *Degli animali*, e Speusippo dicono che sono affini fra di loro il fagrio, il rubello, l'epato (1).

1) Vengono qui accomunati Aristotele e Speusippo nella citazione; ciò non significa peraltro molto circa la somiglianza effettiva delle due opere, Ateneo non essendo filosoficamente esatto nelle sue citazioni. Cfr. Tarán, *Speus. of Ath.*, p.248.

F 102 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 327c

Speusippo, nel II libro dei *Simili*, dice che sono affini fra di loro il fagro, il rubello, l'epato.

F 103
 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 301c

Speusippo dice che il fagro è simile all'epato.

F 104 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 303d

Speusippo nel II libro dei *Simili* distingue il tonno femmina dal tonno maschio.

F 105 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 308d

Speusippo nel II libro dei *Simili* dice che sono affini il melanuro e il coricino (1).

1) Il termine usato per indicare la similitudine è qui ἐμφορέης, un'espressione del linguaggio comune, cfr. anche F 115; ciò accresce la probabilità di una variazione terminologica speusippea.

F 106 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 313a

Speusippo, nel II libro dei *Simili*, dice che sono simili alla sardella il boaga e la smaride

F 107 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 286f

Speusippo e gli altri autori attici chiamano il boga 'boaga' (1).

1) Evidentemente esemplato sul frammento che si fa qui precedere, anche se non c'è l'indicazione di una somiglianza.

F 108 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 313e

Dice Speusippo, nel II libro dei *Simili*, che il melanuro è simile al cosiddetto psiro, quello che Numenio chiama psoro.

F 109 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 318e

βολβοτό νη A, corr. Rose

Appartengono alla specie dei polipoidi la eledona, il polpo, il polipino, l'osmodo, come dicono nelle loro ricerche Aristotele e Speusippo.

F 110 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 319b-c

Delle perche dà notizia Diocle, e anche Speusippo nel II libro dei *Simili*, dicendo che sono affini fra di loro la perca, la canna, il fici...e di questa fa menzione anche Epicarmo nelle *Nozze di Ebe*, e Speusippo nel II libro dei *Simili*.

F 111 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 319d

Speusippo chiama l'anguilla 'aguglia'.

F 112 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 323a

Speusippo, nel II libro dei *Simili*, presenta come simili il pesce martello, l'anguilla, il pesce lucertola.

F 113 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 323f

Questo è da segnalarsi intorno a Speusippo, che dice esser simili la seppia e il totano.

F 114 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 324f

Speusippo dice che sono affini il pesce cuculo, il pesce rondine, la triglia.

F 115 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 329f

Speusippo, nel II libro dei *Simili*, dice che sono affini il rombo, la sogliola, il pesce tenia.

F 116 Athenaeus, *Deipnosoph.*, IX, 369b

Speusippo, nel II libro dei *Simili*, dice : “sono simili il ravanello, la rapa, il rapino, il crescione”

F 117 Athenaeus, *Deipnosoph.*, IX, 387c

Dei fagiani fa menzione Speusippo nel II libro dei *Simili* (1)

1) Speusippo viene qui accomunato con Aristotele e Teofrasto.

F 118 Athenaeus, *Deipnosoph.*, IX, 391d

E Speusippo, nel II libro dei *Simili*, scrive il nome dei gufi (σκῶας) senza la σ (κῶας)

F 119 Hesychius, *Lexicum*, s.v. σὺβάρας

Il filosofo Speusippo dice che è un animale (1).

1) La parola non occorre in nessun altro testo, tuttavia non c'è ragione di mutarla in altra, come fa Mullach, *Fragm. Philosoph. Graec.* III, p.73b, che propone τροφίας. Gilles, *Ménages* (Diogenes Laertius, I, p.530 Hübner) ha proposto una ingegnosa spiegazione di questa espressione che Omero usa come ‘guardiano di porci’: essa sarebbe un titolo dato ingiuriosamente a Speusippo (spiegazione già respinta dal Fischer, *Speus.ath.Vita*, p.50, vedi poi Lang, p.60, nt. al fr.26).

F 120 Aristoteles, *De part .animal.*, I,2, 642b 4-20.(1)

2 σχιζό πουν ἄπουν EPUΣYΔ, σχιζό πουν Π 10 διαρειῖσθαι PUS Σ, διηρεκέναι Δ

Vi sono alcuni che ottengono la realtà singola col dividere il genere in due differenze. Ma ciò à da un lato non facile, dall'altro impossibile a conseguirsi. Di certe cose esiste una sola vera differenza, le altre sono trascurabili; così per esempio per ciò che riguarda l'essere fornito di piedi, bipede, coi piedi separati, senza piedi: una sola è la differenza fondamentale, l'aver piedi o non averli. Facendo altrimenti, di necessità si viene a dire spesso la stessa cosa. E' inoltre opportuno non dilacerare i singoli generi, mettendo per esempio gli uccelli ora in una divisione ora nell'altra, come fanno i trattati scritti sulle divisioni (2): avviene infatti che là una volta essi siano messi in una divisione insieme con gli animali che vivono nell'acqua, a volte con quelli di altro genere. E in questa divisione una certa realtà ha nome uccello, in un'altra pesce. In altre ancora, si tratta di realtà anonime, per esempio ‘esseri dotati di sangue’ e ‘esseri privi di sangue’: né agli uni né agli altri è dato un determinato nome. Dunque, poiché non è il caso di dilacerare entità dello stesso genere, la divisione in due è stolta; per forza, così dividendo, si separa e si dilacera: dei polipodi, per esempio, certo alcuni sono fra gli animali terrestri, gli altri fra gli acquatici.

- 1) Il fr.67 Tarán presenta una estensione assai maggiore, come si è già detto, sulla scorta di Cherniss, *Arist.crit.Pl.Acad.*, p.54 sgg. Tarán ritiene che tutto il passo 642b-644a sia attribuibile a polemica antispeusippea, mentre in realtà non è altro che un passo in cui Aristotele si schiera contro chi ritiene che un γένος possa dividersi in due διαφοραί e accusa costoro di aver preso a volte per autentiche differenze specifiche quello che non è altro che un περίεργον del γένος stesso. Il passo può riferirsi a Speusippo, ma altrettanto bene a Platone, nelle divisioni del quale sono frequenti quelle che per Aristotele sono nient'altro che περίεργα. Inoltre Aristotele si riferisce qui a una'esauritiva classificazione animale solo perché tratta degli animali nella sua opera, e non per altre ragioni. Siamo di fronte a una di quelle deformazioni aristoteliche che Cherniss ha così efficacemente indicate nella sua opera, non solo in relazione a Platone.
- 2) Tarán, *Speus.*, pp 66 sgg., 403 sgg., ritiene di poter identificare con gli Ὅμοια di Speusippo le γεγραμμένοι διαίρεσεις indicate in questo punto da Aristotele. L'espressione è generica, e farebbe pensare, piuttosto che al *Sofista* o al *Politico*, a forme scritte di esercizio diaretico quale le cosiddette *Divisiones*, che Aristotele conosce certamente (sebbene forse in una versione non identica a quella a noi offerta da Diogene Laerzio, III, 82 sgg.) e alle quali ha forse collaborato in giovinezza. Cfr. *supra*, F 13, da Simplicio, *In Arist.Categorias*, p.38, 11 sgg. Kalbfleisch; e C. Rossitto, *Aristotele ed altri autori*, Divisioni, Padova, 1984, più ampiamente ora Milano, 2005², pp. 38-45.

Il banchetto funebre di Platone

F 121 Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, III,2

3 Ἀναξιλαιδῆς Cobet, Ἀναξιλείδῆς Lang ἀναξιλίδῆς FPpc ἀνάξιλήδῆς B ἀναξιάδῆς Rac
4æj BF, om.P ἦν FP, om.B

Speusippo, in quell'opera che si intitola *Il banchetto funebre di Platone* (1), e Clearco nel suo *Encomio di Platone* (2), e Anassilaide nel II libro dell'opera *Dei filosofi* (3), dicono che in Atene corresse voce che Aristone cercò di far sua con la forza Perittione, che era una giovinetta assai bella; ma poi, ripresosi dall'impeto, ebbe la visione di Apollo; e allora si astenne da ogni rapporto con lei fino a che ella non ebbe partorito.

1) Dell'incertezza circa il titolo dell'opera in cui Speusippo dà la notizia si è già detto in parte, cfr. *Test.2*; potrebbe trattarsi, anziché di un Πλάτωνος ἐγκώμιον, di un 'banchetto funebre in onore di Platone', Πλάτωνος περίδειπνον, così il titolo è accettato dal Boyancé, *Culte des Muses*², p.257, che sottolinea il carattere funerario di questo discorso, opera avente certo per sfondo il banchetto funebre dell'Accademia per la morte di Platone; l'ipotesi di Martin, *Symposium*, p.162 sgg., che si trattasse cioè di un discorso pronunciato da Speusippo in quell'occasione (opinione cui si associa poi K.P.Schmutzler, *Die Platon-Biographie in der Schrift des Apuleius De Platone et eius dogmate*, Kiel 1974), non si differenzia da questa se non dal punto di vista formale.

Il culto di Apollo è già presente nella scuola pitagorica, in cui la figura di Pitagora viene posta in relazione con quella di Apollo nelle sue varie forme ed espressioni culturali. Cfr. già per questo A.Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, p.279; A.Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924, p.227 sgg.; per l'originario legame del samio Pitagora con il culto di Apollo delio A.E.Taylor, *Varia Socratica*, Oxford 1911, ma cfr. più di recente M.Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1941-50, 1955², I, p.707. Le testimonianze antiche sono assai ampie, anche se tutte piuttosto tarde: basti qui citare Giamblico, *Vita Pythagorae*, 140 sgg. (e in 1-9 accenni alla nascita apollinea dello stesso Pitagora, non si saprebbe dire quanto esemplati su quella dello stesso Platone); Eliano, *Varia Historia*, II, 26 = fr.191 Rose³; Diogene Laerzio, VIII, 11, che mette in relazione il nome di Pitagora con l'epiteto di Apollo Delfico, Pythios.

Il delficismo di Platone è poi molto chiaro e aperto: cfr. Reverdin, *Religion cité platon.*, pp.100-05, 139-45; Nilsson, *Gesch.d.gr.Rel.² I*, pp.629-31, 819 sgg.; per l'accentuarsi del delficismo dalla *Repubblica* alle *Leggi*, E.Des Places, *La religion grecque*, Paris 1969, pp.246-48. Ma è da notarsi come siano strettamente uniti Apollo e le Muse, cui l'Accademia era dedicata; cfr. *Leges*, 654a, e in proposito, per Apollo Musagete, Boyancé, *Culte des Muses²*, p.267 sgg.; Reverdin, *Rel.cité platon.*, p.139 sgg. Per il culto funebre reso agli εὐθυνοί, legati al culto di Apollo e di Helios, ancora *Leges*, 947a, e in proposito Boyancé, *Culte des Muses²*, p.100 sgg.

C'è da chiedersi quale tipo di culto sia stato tributato a Platone nell'Accademia, se eroizzazione o vera e propria divinizzazione. Mentre Reverdin, *Rel. cité platon.*, p.141 sgg., 149 sgg., sembra propendere a una vera e propria divinizzazione (Platone sembra essere stato venerato come un δαίμων, anche se poi in sostanza questa divinizzazione viene ad avvicinarsi ad una sorta di culto degli eroi), Boyancé, *Culte des Muses²*, p.267 sgg., parla di una vera e propria eroizzazione da parte della scuola: essa si ispirava all'insegnamento stesso di Platone; nel corso della sua opera, egli vede questa sorta di culto preannunciato nel Πλάτωνος περιδειπνον di Speusippo, che ne poneva le basi facendo di Platone il classico eroe figlio di una mortale e di un dio, per poi svilupparsi ulteriormente nella vita dell'Accademia. Si parla, in essa, di un altare elevato a Platone, ma forse in combinazione con il culto dell'Amicizia; per le ipotesi circa questo tipo di venerazione cfr. diversamente Jaeger, *Aristoteles*, p.106 sgg., e poi *Aristotle's Verse in praise of Plato*, "Classical Quarterly" XXI, 1927, pp.13-17 = *Scripta Minora*, Romae 1960, I, pp.339-345, e K.Gaiser, *Die Elegie des Aristoteles an Eudemos*, "Museum Helveticum" XXIII, 1966, pp.84-106.

Tutto questo è oggi rimesso in discussione da Tarán, *Speus.*, pp.232-35, il quale (dopo una prima analisi critica della Swift-Riginos, *Platonica*, pp.5-14) propende per la fonte tardiva di Diogene Laerzio (Anassilide, cfr. *infra*, nt.3) e per un esame critico in senso negativo della notizia che, esaminata nella sua esattezza, si rivolge contro se stessa: Speusippo, troppo vicino alla famiglia di Platone per poter disconoscere che questi non era il primo, ma ben il terzo figlio di Perittione, non avrebbe fatto che citare una leggenda (λόγος ἦν Ἀθήνησιν) secondo cui si attribuiva la genesi del filosofo ad Apollo, senza per suo conto prestarle fede. Per sostenere ciò, Tarán deve negare anzitutto che la notizia provenga da un 'discorso funebre' e aderire ai dati che danno il passo sulla nascita apollinea di Platone derivato piuttosto da un più generico 'encomio' (cfr. *infra*, F 125). Ma anche in tal modo un razionalismo così marcato non ha molta presa. La nascita di Platone si poneva assai lontana nel tempo, e Speusippo poteva equivocare su di essa. Inoltre, il problema che si poneva era quello di autorizzare l'inizio di un vero e proprio culto di Platone nell'Accademia, che propendo a credere, con Boyancé, di eroizzazione, con tutti quei caratteri mitologici che sono propri di questa. Tutte le circostanze pratiche inducono a ritenere che da Speusippo cominci quella tradizione che continuerà a caratterizzare Platone nella antichità tardiva

La Theys, *Speus. of Ath.*, p.228-229, ha notato giustamente a) che Speusippo non mirava con ciò a dare una versione storica della nascita di Platone, ma a sostenere e far valere una sua tesi specifica b) che la parola λόγος può appartenere al linguaggio di Diogene Laerzio, e non necessariamente a quello di Speusippo.

2) Per Clearco di Soli, discepolo di Aristotele, cfr. W.Kroll, *Real-Encycl.* XI,1, 1921, coll.575-83, e Wehrli, *Schule des Arist.*², fr.2, *Komm.* pp.45-6 (cfr. anche le notizie circa una sua opera sulle espressioni matematiche della *Repubblica*, fr.3, da Ateneo, *Deipnosoph.* IX, 393a). Lang, *Speus.Acad.scr.*, pp.32-38, ha pensato a uno scambio fra 'encomio' di Speusippo e 'discorso funebre' di Clearco, il che è oggi rifiutato da Tarán, *Speus. of Ath.*, pp.230-32. Cfr. quanto già osservato in proposito in "Riv.Filol.Istr.Class." 1986, p.357, nt.2.

3) Anaxileides, o Anaxilides, è un autore ignoto, se non forse da identificarsi con Anassilao di Larissa (E.Schwartz, s.v. *Anaxilaides*, *Real-Encycl.* I, 2, 1894, col.2083), neopitagorico espulso da Augusto dall'Italia poiché sospetto di magia secondo Eusebio, *Chron.*, *Ol.88,1*; vedi però oggi di contro Tarán, s.v. *Anaxilaos on Larisa*, in *Dictionnary of Scientific Biography* I, 1969,

p.150, e *Speus. of Ath.*, p.233, nt.20. L'opera citata da Diogene Laerzio è data come *Dei filosofi*. Cfr. R.Goulet, *Anaxilaidēs*, in *Dict.Philosophes Ant.*, I, Paris 1989, p.191.

F 122 Hieronymus, *Adversus Jovinianum*, I, 42 (p.384, 27-30)

2 Anaxilides AC, Amaxilides ESζ phasmatae ES, phantasmate ζAC

Anche Speusippo, figlio della sorella di Platone, e Clearco nel suo *Encomio di Platone*, e Anassileide nel II libro *Della filosofia*, dicono che Perittione, madre di Platone, fu ricoperta dall'apparizione di Apollo (1).

- 1) Girolamo si vale della stessa fonte di Diogene Laerzio, ma introduce qualche mutamento: non parla più del vero padre di Platone, Aristone, e incentra tutta la sua storia sul rapporto prodigioso fra Perittione e Apollo; dell'opera in cui Speusippo parla di ciò tace il titolo, e chiama l'opera di Clearco *De laude Platonis*, confortando così l'ipotesi che Clearco fosse in effetti autore di un 'encomio'; sbaglia inoltre il titolo dell'opera di Anassilide ("in secundo libro philosophiae"). Il racconto di Diogene è, nel complesso, più preciso. Che Diogene non sia fonte di Girolamo è opinione della Theys, *Speus.of Ath.*, p.227. Da notarsi che Apollo è dato come autentico padre di Platone da autori che non nominano Speusippo come fonte; cfr. Dörrie, *Platonismus* I, p.412, che riporta Origene, *Contra Celsum* 6,8 (Origene riferisce la notizia a d Aristandros, forse l'astrologo di Alessandro Magno).

F 123 Philodemus, *PHerc.1005*, fr.111 Angeli

7-8 [καὶ Ἀριστίππου τὰ περὶ τινῶν τοῦ Πλάτωνος [διατριβῆ] Sbordone 14 ἐ[λέγ]ομεν Sbordone

(Mandami)... lo scritto di Aristippo su Socrate e (l'encomio) di Speusippo su Platone, e di Aristotele la *Fisica* e gli *Analitici*; questi appunto abbiamo scelti.

- 1) Per questo passo del Πρὸς ζ τοῦς ... di Filodemo (per cui F.Sbordone, Napoli 1947 ,aveva ipotizzato un Πρὸς ζ τοῦς Σοφιστάς) cfr. oggi A.Angeli, *p.Herc. 1005* , in particolare testo p.167, commento p.239. Crönert, in precedenza, aveva ipotizzato un Πλάτωνος τῆν Ἀπολογία [τοῦ Σοκράτους; Arrighetti, *Epicuro*², fr.127, segue la lettura di Sbordone. La lettura autoptica permette un riferimento all'opera di Speusippo su Platone; da notarsi che lo spazio del papiro permette la lettura Ἐγκάμιον e non quella Περίδειπνον. Ciò può avere un certo significato se si pensa che si tratta della più antica citazione dell'opera in nostro possesso. Ma le due parole possono ben significare la stessa opera, intesa come orazione funebre o come encomio.

F 124 Anonymus, *Vita Platonis*, p.9 Westermann

Visse ottantuno anni, dimostrando con ciò di essere di natura apollinea; il nove, numero delle Muse, moltiplicato per se stesso, dà infatti luogo all'ottantuno, né alcuno potrà negare che le Muse siano il corteggio di Apollo. Questo numero si dice 'quadrato del quadrato' perché, essendo tre il numero primario, in quanto ha in sé l'inizio, la metà, la fine, moltiplicato per sé stesso esso dà luogo al nove (che è, appunto, tre per tre); e a sua volta il nove, moltiplicato per sé stesso, dà luogo all'ottantuno (1).

- 1) La notizia della nascita apollinea di Platone è riportata dall'Anonimo all'inizio dell'opera (p:1 Westermann) ma con un generico φασίν e senza alcun accenno a Speusippo: ma la notizia che la vita di Platone viene meno nell'81 anno ha la stessa dipendenza, come l'autore ben nota, dal suo essere Ἀπολλωνιακό ζ, "avere carattere apollineo", perché 81 è il quadrato di 9, numero

delle Muse, figlie di Apollo, oltre che il cubo di 3, numero perfetto. A Speusippo, e con ogni probabilità nella stessa opera, va quindi ascritta la notizia; cfr. Boyancé, *Culte des Muses*², p.259 sgg., e Reverdin, *Rel.cité platon*, p.139 sgg.

F 125 Seneca, *Epist.*58, 31

Credo che tu sappia come a Platone, in virtù della sua perfezione, fu dato di morire lo stesso giorno in cui era nato, e di compiere così perfettamente gli ottantuno anni, senza che nulla mancasse ad essi (1).

1) E' la stessa notizia del frammento precedente, riportata da Seneca in forma più stringata, ma senza novità di sorta.

F 126 Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I,2

3 acre codd. in percipiendo edd., in perciendo codd. 5 pubescentes B³ MV

Tale fu dunque Platone, e per virtù di questa sorta solo superò gli eroi, ma si rese uguale persino alle potestà divine. E perciò Speusippo, che apprendeva tutto ciò da racconti di famiglia, esalta l'intelligenza che egli dimostrava fino da fanciullo, acuta nell'apprendere, e la sua indole ammirevole per compostezza; e riferisce le prime fasi della sua giovinezza, tutte ispirate all'assiduità nello studio e all'amore per esso, attestando con ciò come in quell'uomo si unissero queste grandi virtù con altre ancora (1).

1) Conferma l'attribuzione di un vero e proprio culto degli eroi, se non addirittura quello di una divinità, a Platone da parte dell'Accademia, e in particolare di Speusippo, di cui riporta in sintesi citazioni biografiche, che sono, nel caso di questi, particolarmente d'obbligo. Probabilmente si riferisce sempre al Πλάτωνος περιδείπνον, che dava su Platone indicazioni varie di carattere biografico, ma senza che sia necessario supporre una dipendenza effettiva di Apuleio da questo. Lang, *Speus.Acad.scr.*, pp.35-38, attribuisce tutto ciò a influenza dell'*Evagora* di Isocrate.

F 127 Macrobius, *Saturnalia*, I, 17, 7-8

Da molte interpretazioni il nome di Apollo è ricondotto al sole...Speusippo dice che si chiama così perché la sua forza deriva da molti fuochi (ὁ πὸ πολλῶν) (1).

1) Potrebbe forse esser considerato anch'esso pertinente al *Banchetto funebre di Platone* questo tentativo di interpretazione etimologica del nome di Apollo fatto da Speusippo, con una non inconsistente modifica della definizione platonica; se Platone considera il nome derivato dal gettito dei raggi (tenendo conto in primo luogo dell'identificazione di Apollo con Helios, il più luminoso degli astri), Speusippo, subito dopo di lui, lo ha considerato un astro di fuoco, e di fuoco dai molti aspetti (: creatore, distruttore ecc.). Anche qui le fonti sono però tardive: cfr. in proposito J.Flamant, *Macrobe et le néoplatonisme latin à la fin du IVème siècle*, Leiden 1977, pp.655 sgg.

Epigrammi ed epistole.

F 128 *Index Herc Acad.* col:VI, 34-38, p.136 Dorandi

Queste immagini delle dèe Grazie Speusippo dedicò alle dèe Muse, offrendo doni in cambio delle loro rivelazioni (1).

- 1) Per questo epigramma cfr. *supra*, *Test.1*: esso ci viene trasmesso da Filocoro, e tutto fa pensare che sia autentico. Può essere interessante notare come il culto delle Muse fosse penetrato in Macedonia, ove, a Pella, era stato eretto un tempio in loro onore; cfr. l'esatta lettura dell'epigramma riportato in ps.Plutarco, *De lib. educ.*, 14b-c, in Wilamowitz, "Hermes" LIV, p.71. Tuttavia, se il Wilamowitz vede ciò legato alla politica ellenizzante di Filippo (e da Filippo sarebbe facile il passaggio all'influenza accademica), non va dimenticato che il nome dell'offerente è quello della madre di Filippo, Euridice: Momigliano, *Fil.il Mac.*, p.134, suppone che la dedicazione possa già risalire al periodo di Archelao.

F 129 *Anth.Planudea*, 31 Dübner (1)

1 κό λποις *Anth.Plan.*, κό λπω E 2 ἰσοθέων *Anth.Plan.*, ἰσό θεος Bergk

La terra nel suo seno raccoglie il corpo di Platone,
l'anima ha il suo posto fra gli eroi immortali (2).

- 1) *L'Antologia Planudea* attribuisce l'epigramma a Speusippo: Ma l'epigramma è dato da Diogene Laerzio, III,44, come esistente sulla tomba di Platone, senza alcuna attribuzione; vi sono aggiunti due versi, peraltro di limitato interesse e di maniera. Tarán, *Speus. of Ath.*, p:454, ritiene fortemente improbabile la paternità speusippea di esso.
- 2) Reverdin, *Rel. cité platon.*, p.146, ha fatto notare come né ὀθόνατος né μάκαρες, parole entrambe generiche, ci possano aiutare a comprendere che tipo di culto fosse dall'Accademia tributato a Platone. Diversamente per ἰσό θεος, che risale a Omero (*Il. II*, 165; *Od.I*, 324, ecc) e che è termine spesso usato per l'eroe; generalmente esso indica una stirpe di esseri intermedi fra uomini e dei, che possono essere anche divinità inferiori (Euripide, *Iphig.Aul.*, v.626, lo uso per le Nereidi). In Platone cfr: *Resp.II*, 360c, usato per indicare una forma di eccellenza tale che rende simile al divino.

F 130 *Epist.Socr.* XXVIII (XXX Orelli), pp.1- 12 Bickermann-Sykutris

1,1 inscriptionem speciminis causa addidit Sykutris Φιλίππω coniecerat Lascaris

2,7 ὕμετέρων codd., corr. Allatius 3,9 στασιαζόντων V 4,3 εκ τοῦ εἰς τὸ ν πρό γονον ἦ θους con.Sykutris 6, 5 Νηλέως V, Συλέως Mullach 10,1 δικαίας Allatius, δικαίως V

10,7 στάσιν εἰκῆ θείς V, corr. Sykutris

11,9 suppl.Maas, Θεραίους ὄ ντας con. Sykutris

13,2 μισῶ Sykutris, ἐκῶν V, ὡς παριδῶν Wilamowitz 13,4 add.Westermann 14,7 και servat Cobet

<Speusippo a Filippo>(1).

Antipatro, l'uomo che ti porta questa lettera, è per stirpe di Magnesia, ma già da un pezzo in Atene va scrivendo la storia della Grecia (2). Dice che, in Magnesia, gli è stato fatto un torto; ascolta quindi le sue vicende, e aiutalo benignamente, come puoi. E' giusto che tu lo aiuti, fra le molte altre ragioni perché, quando nella nostra cerchia si è letto il discorso che Isocrate ti ha indirizzato, egli ne ha sì lodato l'intento, ma ha biasimato il fatto che siano in esso ignorati molti benefici da voi resi alla Grecia (3). Proverò a enumerarne alcuni. Isocrate, per esempio, non ha spiegato quali siano i benefici resi alla Grecia da te e dai tuoi antenati, né ha confutato a dovere le calunnie che da alcuni sono state mosse contro di te, e non si è astenuto dall'attaccare Platone nemmeno nella lettera inviata a te. In verità egli non avrebbe dovuto ignorare la parentela che c'è fra te e la nostra città, ma avrebbe dovuto chiarirla anche per i posteri. Eracle, infatti, poiché vigeva fra noi una vecchia legge secondo la quale nessuno straniero poteva essere affiliato ai misteri, a questo scopo si fece adottare da Pyllo. E in base a questo racconto Isocrate avrebbe ben potuto rivolgersi a te come a un concittadino, dal momento che la tua stirpe discende da Eracle (4), e poi avrebbe dovuto anche narrare i benefici fatti alla Grecia dal tuo antenato Alessandro e da altri tuoi antenati. Invece ha

taciuto di tutte queste cose, come se si trattasse di azioni nefande. Alessandro uccise i legati di Serse, che erano venuti in Grecia a chiedere acqua e fuoco; poi, quando i barbari mossero verso di noi con l'esercito e i Greci si radunarono al nostro tempio di Eracle, fu lo stesso Alessandro a svelare loro il tradimento di Alevas e dei Tessali, e per suo merito i Greci furono salvi (5). Di questi benefici avrebbero dovuto far menzione non solo Erodoto e Damaste (6), ma anche quest'uomo, che mostra di volerti conciliare la massima benevolenza degli uditori con il suo discorso, così esaltando il tuo antenato (?). Bisognava poi anche parlare di quanto è avvenuto a Platea con Mardonio; e poi di seguito tutti gli altri benefici dei tuoi antenati; in questo modo il discorso scritto per te avrebbe attratto a te maggiore affetto da parte dei Greci che non un discorso che in realtà non dice nulla di buono intorno al vostro regno. E all'età di Isocrate ben si addirebbe parlare di antiche cose, anche se, com'egli stesso dice, ha ancora verde il pensiero (7). Ma poteva poi anche confutare le calunnie che vengono mosse contro di voi da quelli di Olinto. Chi potrebbe essere così sciocco da credere che, mentre ti muovono contro la guerra Illiri e Traci, sia tu che ti metti a fare la guerra contro Olinto? Ma è inutile dilungarsi ancora su tutto questo in una lettera diretta a te. Piuttosto, quelle cose che non sono facilmente accessibili agli oratori e che da molto tempo si tacciono da parte di tutti, ma che è bene tu sappia, proverò io a dirtele, perché anche solo per la rivelazione di esse tu possa rendere ad Antipatro la grazia dovuta.

Circa il paese che ora è degli Olintii, solo colui che ti porta questa lettera ha narrato in maniera degna di fede come un tempo appartenesse agli Eraclidi, non ai Calcidesi. Allo stesso modo egli narra che Neleo a Messene e Sileo presso Amfipoli furono entrambi uccisi da Eracle, perché erano dei violenti; e come pegno fu data da custodire Messene a Nestore figlio di Neleo, il paese di Fillide a Diceo fratello di Neleo; poi, dopo molte generazioni, alla fine Cresfonte ebbe in sorte Messene, mentre la Amfipolitide, che era degli Eraclidi, la conquistarono gli Ateniesi e i Calcidesi. Allo stesso modo, da Eracle furono soppressi dei malfattori nemici di ogni legge, quali Ippocoonte tiranno di Sparta, Alcione tiranno di Pellene; e Sparta fu concessa a Tindareo, Potidea e l'altra parte di Pellene a Sitone, figlio di Posidone; e la terra laconica venne in possesso dei figli di Aristodemo, col ritorno degli Eraclidi, mentre Pellene, ch'era anch'essa degli Eraclidi, la possedettero gli Eretriosi e i Corinzii e gli Achei tornati da Troia. Allo stesso modo quest'uomo narra che Eracle tolse di mezzo presso Toronea i tiranni protidi Tmolo e Telegone; e dopo aver ucciso, presso Ambracia, Clide e i suoi figli diede in custodia Toronea ad Aristomaco, figlio di Sitone; ivi i Calcidesi, nel tempo in cui era ancora in vostre mani, dedussero una colonia. Egli affidò poi la regione di Ambracia a Lacide e a Caratte, convinto che essi avrebbero poi reso quelle terre loro affidate ai suoi discendenti. E anche i paesi che di recente sono venuti in mano di Alessandro degli Edoni, tutti sanno che in origine erano dei Macedoni. Queste non sono le vanterie di Isocrate né puro suono verbale: sono discorsi che possono recar vantaggio al tuo dominio.

Ma poiché ora tu sei tutto impegnato nella contesa con l'Amfizionia, voglio raccontarti questa storia così come la narra Antipatro (8); il quale dice in che modo l'Amfizionia stessa sia sorta, e come membri dell'Amfizionia, quali i Flegii, i Drioni, i Crisei stessi siano stati eliminati rispettivamente da Apollo, da Eracle, dagli altri amfizionii. Tutti costoro, che erano stati amfizionii, furono privati del voto, e altri, cui furono passati i loro voti, vennero in vece loro a far parte dell'Amfizionia. Egli racconta pure che tu, a imitazione di questi, ottenesti dagli amfizionii come premio pitico, per via della spedizione a Delfi, i due voti dei Focesi. Di tutte queste cose quel tale, che si vanta di insegnare cose antiche in modo nuovo e cose nuove in modo antico, non dice nulla, non parlando né delle imprese più antiche, né di quelle che tu hai compiute recentemente, e neanche delle cose avvenute in periodo intermedio. Sembra che alcune non le abbia mai sentite, altre non le sappia, altre ancora le abbia dimenticate.

Oltre a ciò, quel sofista, nell'esortarti a nobili azioni, ti porta ad esempio, esaltandola, la fuga e il ritorno di Alcibiade, e trascura le ben più grandi e più belle imprese compiute da tuo padre (9). Alcibiade, dopo essere andato in esilio per accusa di empietà, e aver fatto molto male alla sua patria, alfine vi tornò; Aminta, vinto da una rivolta che aveva per oggetto la conquista del regno, ritiratosi per qualche tempo, tornò poi in Macedonia da dominatore; l'altro invece, di nuovo andato

in esilio, finì poi malamente la sua vita, mentre tuo padre, al contrario, ha finito i suoi anni a capo del regno. Ti ha portato ad esempio perfino la monarchia di Dionisio, come se fosse conveniente per te imitare i più empì e non i più saggi, essere in gara con i peggiori e non con i più giusti (10). E dice, nel suo discorso, che bisogna portare esempi che siano convenienti e illustri; ma poi, poco curandosi di quanto ha detto, si serve di esempi che sono del tutto contrarii a questo. Ciò che è più ridicolo, dopo aver scritto tutto questo, afferma di essersi dovuto amabilmente difendere dagli stessi discepoli che lo attorniano, alcuni dei quali gli facevano obiezioni, e che poi, vinti dalla forza dell'eloquenza, non sapendo più cosa dire, hanno finito col lodare il suo discorso, al punto tale di ritenere che sia da porsi, fra tutte le sue orazioni, al posto più alto. Ma potresti vedere in breve quale sia l'esattezza e quale la cultura di Isocrate dal fatto stesso che dà Cirene, fondata da Batto, per una colonia fondata dagli Spartani (11); e che ha posto come suo successore, nella sua arte, il discepolo Pontico, uomo del quale non potresti trovare molti sofisti più impudenti (12).

So che c'è tra di voi anche Teopompo (13); è un uomo molto acre, che ha sparso voci calunniose contro Platone, dicendo che non è vero che sia stato Platone ad aver posto inizialmente le basi del tuo regno, né che è vero che egli si affliggeva se fra di voi avvenisse qualcosa di spiacevole e di meno che fraterno. E tu quindi, per mettere un freno alla tracotanza di Teopompo, comanda ad Antipatro di leggergli la sua storia della Grecia; e Teopompo capirà che meritatamente è respinto da tutti e immeritatamente gode la sorte di far parte del tuo seguito (14). Non altrimenti Isocrate, quello stesso che da giovane, insieme a Timoteo, scrisse contro di voi epistole ingiuriose, adesso da vecchio, appositamente e per malevolenza, tace della maggior parte dei benefici da voi compiuti. Il discorso che ti ha indirizzato, poi, è lo stesso che ha scritto prima per Agesilao (15), poi, cambiando solo alcune cose qua e là, lo ha venduto al tiranno siciliano Dionisio; successivamente, alcune cose togliendo e altre aggiungendo, lo ha aggiustato per Alessandro di Tessaglia (16); ed ecco che da ultimo, meschinamente, lo indirizza a te.

Vorrei che la capienza del mio papiro fosse sufficiente a far menzione di tutte le simulazioni che egli fa nel discorso a te dedicato. Dice che la pace di Amfipoli gli ha impedito di scrivere un discorso sull'immortalità di Eracle, ma che di ciò ti parlerà poi meglio in seguito; ritiene di doverti chiedere scusa se ha scritto alcune cose senza vigore, a causa della sua vecchiaia, e che non si meraviglia se Pontico, col leggerti il suo discorso, lo renderà in qualche modo più da poco e vile (17); dice di sapere con certezza che farai una spedizione contro i Persiani! (18) Ma non ho più papiro sufficiente per scrivere tutte le altre cose che mi proponevo; tanta è la penuria di papiro in cui ci ha gettati il Gran Re, occupando l'Egitto! (19) Sta' bene, e, dopo esserti preso cura di Antipatro, fa' in modo di rimandarmelo qui al più presto.

1) La lettera è considerata oggi di discussa autenticità. E.Bickermann e J.Sykutris, *Speusipps Brief an König Philipps*, "Ber. der Sächsischen Akademie der Wissenschaften" 1928, pp.1-86, l'hanno dichiarata autentica l'uno dal punto di vista storico, l'altro dal punto di vista stilistico, e occorre in ogni caso misurarsi con la loro opinione: il loro apporto in favore dell'autentica appartenenza a Speusippo ha un peso notevole, che non può essere trascurato.

Gli autori fanno seguire alla lettera una rassegna di opinioni critiche. Dopo una prima attribuzione a Speusippo, sulla base di un confronto con Caristio presso Ateneo (*supra*, *Test.*18), compiuto già nel XVII secolo da L.Allatius (Allatius, *Socr. Epist.*, 1637), molti critici sono stati propensi a negarne l'autenticità: fra di essi A.Westermann, *De epistularum scriptoribus Graecis commentarius*, Lipsiae 1855, pp.15-19; Bernays, *Phokion*, p.116 sgg.; W. Obens, *Qua aetate Socratis et Socraticorum, quae dicuntur, scriptae sint epistulae*, Diss. Münster 1912, p.31 sgg.; O. Schering, *Symbola ad Socratis et Socraticorum epistulas explicanda*, Diss. Greifswald 1917, p.61 sgg.; Wilamowitz, *Platon I*, p.725 e II, p.280, e sulle sue orme Jacoby, *FGrHist.* II A 69, pp.35-37, II C, p.21 sgg.; ancora la Koehler, *Briefe d.Sokr.*, pp.116-123. Ma tra XIX e XX secolo non sono mancati peraltro critici propensi a riconoscere l'autenticità dell'*Epistola*, quali Mullach, *FrPhilosGr.* III, pp.82-90, o Ritter, *Neue Untersuch. üb. Plato*, pp.387-392; e della rapida accettazione della tesi Bickermann-Sykutris sono fra l'altro documento Pohlenz, *Philipps*

Schreiben, pp.41-62, in part.55; Momigliano, *Fil.il.Mac.*, p.132; più tardi Merlan, *Isocr., Arist. etc.*, p.60, e Markle III, *Supports Ath. Intell.*, pp.92-93. Da ultimo si veda Natoli, *Letter of Speusippus, Intr.*, pp.23-31, con la sua accettazione dell'autenticità seppur moderata da una 'probabilità' a favore.

E' tuttavia da notarsi che un autore tutt'altro che contrario al riconoscimento di autenticità quale :Pasquali (*Lett. Platone*, p:251, nt.1) afferma di conservare ancora, in proposito, qualche dubbio. Oggi una revisione della tesi dell'autenticità è quella compiuta da Bertelli, *Epistola di Speusippo* (1976), pp.275-300, e *Lettera di Speusippo* (1977), pp.75-111. Nella raccolta del Tarán la lettera non compare neppure, ma è annunziato uno scritto dedicato a refutarne l'autenticità.

Continuo a conservare la sensazione che l'epistola sia effettivamente autentica. La raccolta delle lettere dei Socratici è, nell'insieme, più tarda di quella delle lettere di Platone; la Koehler, pp.4-5, la ritiene non anteriore al II secolo d.C. Eppure anche le lettere di Platone si sono raccolte intorno a una (o forse due, l'*VIII* oltre alla *VII*) che oggi la critica moderna, nonostante notevoli eccezioni, esita fortemente a dichiarare spurie: cfr. per questo Brisson, *Lettres*³, p.20, e Isnardi Parente, *Platone.Lett.*, Intr., p.XII.. Non è insomma caso raro né particolarmente notevole che un insieme di opere nella maggioranza spurie possa formarsi sulla base di un nucleo autentico.

Sykutris, *Speus.Brief*, pp.47 sgg., si è assunto il compito di sgombrarci la strada da possibili obiezioni di carattere stilistico. La lettera dimostra una possibile influenza isocratea se non altro per alcuni termini, come quell'*ἱστορία* che l'autore usa in 11,8 (Sykutris, pp.51-52), come lo *εὐεργεσία* usato più volte soprattutto nella prima parte, e pure assai noto a Isocrate (*ibid.*, p.58; per Isocrate cfr, *Philipp.* 116, 140, 154) e per il carattere di un uso della metafora moderato e contenuto, come del resto in tutta la buona letteratura attica del IV secolo. Nell'insieme, la lettera rivela una perizia stilistica notevole, un uso calibrato e retoricamente dotto delle espressioni e delle clausole retoriche, tale da farci comprendere che ci troviamo di fronte a un autore non esente, nonostante l'anti-isocratismo del contenuto, da educazione retorica di buona marca isocratea. Tuttavia, il riconoscimento del carattere attico, e non atticistico, dello stile della lettera è solo una delle condizioni per l'attribuzione a Speusippo, potendo trattarsi anche di un falso assai antico; e inoltre il compito di dimostrarne in maniera relativamente sicura l'autenticità è reso difficile dal fatto che non possediamo alcuna opera speusippea che possa servire adeguatamente di confronto.

E' l'analisi storica dell'*Epistola* quella che ci dà maggior sicurezza in merito al problema dell'autenticità: e in merito a questa possiamo, nelle note che seguono, fare alcune affermazioni che ci portano vicini a risolvere tale problema positivamente. Per la natura e il carattere della lettera cfr.oggi Natoli, *Letter of Speusippus*, p.22, che tende a riconoscerle carattere privato e non pubblico né ufficiale: la lettera non fu pubblicata se non molto oltre il tempo in cui fu scritta. Se accettato, come sembra sia da accettarsi, ciò rende ancor più notevole la questione del riconoscimento della sua autenticità.

2) Non conosciamo Antipatro se non da questa pagina: dovrebbe trattarsi di uno storico che ha scritto su Atene. Pur inclinando a ritenere inautentica la lettera, Jocoby, nel già citato *FGrHist.* II A 69 e II C p:21 sgg., dà notevole spazio a questi frammenti di storia partigiana e cortigiana ; sembra comunque difficile ch'egli possa venir identificato col futuro diadoco, in base a un'ipotesi avanzata da F.Blass, *Die attische Beredsamkeit,zweite Ablegung*, Leipzig 1892² e J.Kaerst, *Antipatros, Real-Encycl.* I,2, !894, col.2502. Cfr. Natoli, *Letter of Speusippus*, p.110, anch'egli incline a rifiutare questa associazione.

3)Comincia qui la polemica anti-isocratea che si protrarrà per tutto il resto delle lettera., e si accrescerà a un dato punto (12, 1 sgg.) con l'accenno al suo allievo Teopompo. Che essi siano tradizionalmente denigratori di Platone, è verità storica su cui non è necessario tornare qui; meno probabile è che in una lettera attribuita a Speusippo a vari secoli di distanza si tenesse ancora conto di questo. Speusippo denuncia un vero e proprio *Anti-Filippo* scritto dai suoi avversari; ciò spiega perché la lettera possa essersi conservata, trattandosi di una lettera aperta, cioè di un vero e proprio libello polemico in forma epistolare, secondo un uso non certo ignoto alla scuola di Platone (la stessa *VII Epistola* sembra avere questo carattere). Natoli, *Letter of Speusippus*, pp.64-66, contrario

a porre Speusippo in amichevole rapporto con Filippo (l'antimacedonismo dell'Accademia è per lui un dato di fatto incontrovertibile; ma su questo, per quanto riguarda Speusippo, si possono nutrire dubbi), ritiene che Speusippo abbia semplicemente osato 'tastare le acque' col sovrano, difendendo Platone ai suoi occhi, contro Isocrate e la scuola.

4) Con l'atteggiamento tradizionale dei monarchi macedoni (Erodoto, *Hist.V*, 22, VIII, 137; cfr. poi Isocrate, *Phil.*,176), Filippo si vantava di discendere da Eracle; è anche noto come si sforzasse di apparire ἑλληνικότατος, contro le accuse a lui frequentemente rivolte di non essere un vero greco e di regnare su un popolo barbarico (Demostene, *De falsa legatione*, 309; *De corona*, 31; e altrove). Nelle storie di Antipatro era puntualizzato non solo il filellenismo degli antenati di Filippo – ciò che Demostene considera tradimento è qui visto come benemerita verso gli Elleni – ma anche il legame particolare della stirpe dei sovrani macedoni verso Atene, per via dell'adozione di Eracle da parte dell'ateniese Pyllos (non sembra necessario supporre qui, con la Kohler, p.117, l'imitazione di Apollodoro,II,5,12). Bickermann, *Speus.Brief*, p.23 sgg., ha notato numerosi altri esempi di simili finzioni mitologiche volte a giustificare a posteriori posizioni politiche e aggressioni belliche.

5)La figura di Eracle e la sua attività antirannica servono a giustificare le accuse rivolte a Filippo per il suo assoggettamento della parte nordorientale della Grecia: cfr. Demostene, *or.VI*,8, 11-12. L'occupazione di Anfipoli, di Ambracia, della Calcidica vengono giustificate ricorrendo a titoli di legittimazione consistenti nell'azione di Eracle contro πανούργοι e παράνομοι. Questi motivi costituiscono per il diritto greco reali e validi titoli giuridici: cfr. Andocide, *De pace*,13, Eschine, *or.II*, 117, e, con diversa applicazione, lo stesso Demostene, *or.XV*, 29. Cfr.Bickermann, *Speus.Brief*, pp.28-29, sulle orme di J.Lipsius, *Attisches Recht*, Leipzig 1905-1915, II, p.450.

6) Damaste di Sigeo; cfr. Dionisio di Alicarnasso, *Thucydides*, 5 (e *FGH* 5). L'opera cui Speusippo allude deve essere il Περὶ τῶν ἐν Ἑλλάδι γενομένων (Natoli, *Lett. Speus.*,p.120).

7)Isocrate, nato nell'olimpiade 86,1 (436a.C.all'incirca) , ha già un'età considerevole quando questa lettera è, o si presume che sia, scritta. Cfr. K.Münscher, *s.v.Isokrates, Real-Encycl.* IX, 1916, coll.2146-2227, in part.2150.

Dall'esame di tutta questa parte della lettera Bickermann (p.30 sgg.) trae la convinzione che essa, se autentica, sia stata scritta nell'inverno 343-342, prima che l'intervento ateniese costringesse Filippo ad astenersi dalla conquista di Ambracia (cfr. Demostene, *Phil.* III, 27,34). La lettera di Speusippo non ha senso se non in un contesto nel quale Filippo si prepara alla conquista di Ambracia, e mal si giustifica una tarda falsificazione che non tenga conto di questi successivi eventi. Egli giustifica l'unico errore storico che è nell'*Epistola*, lo scambio fra Dario e Serse, con l'esempio di altri consimili errori di retori greci, per esempio Andocide, *De pace*, 316 (scambio di Cimone con Milziade), Eschine, *or.II*, 172 (meno calzante l'altro esempio, di Elio Aristide, *Panathenaiós*, a proposito di confusioni consimili fra Dario e Serse, data la lontananza dell'autore dagli eventi e il carattere ormai puramente erudito del richiamo). Vi sono poi, per il Bickermann, due dati importanti per la fissazione cronologica, e sono uno l'accenno all'attività di Platone presso Perdicca in favore del giovane Filippo – che sarebbe maldestro e inopportuno già soltanto nel 341, dopo la morte, nel corso della lotta antimacedone in Eubea, di quell'Eufreo discepolo accademico ch'era stato lo strumento pratico di Platone per tale operazione presso la corte macedone - ,l'altro la significativa frase finale circa la mancanza di papiro derivato dallo stato bellico che regna in Egitto, frase che ci riporta inequivocabilmente all'anno della spedizione di Artaserse Ochos per l'appunto in Egitto, nella seconda metà del 343: la datazione della lettera è dunque da non riportarsi a dopo quella data. Su questo aspetto ci proponiamo di tornare a tempo debito: è un accenno prezioso che ci dice molto circa l'autenticità della lettera.

La Koehler parla invece, genericamente, di uno scritto che dovrebbe porsi in ogni caso dopo il 346, anno della composizione del *Filippo* isocrateo (*Briefe Sokr.*, pp.118-119), in base a cui potrebbero rivelarsi equivocate e inattuali l'accenno ai Focesi e l'ingresso di Filippo nell'Amfizionia, per cui cfr. infra, nota seguente. E dubbi più notevoli intervengono a Bertelli, *Epist.Speus.*, p.279 sgg., circa il modo con cui la lettera di Speusippo viene a inserirsi nelle vicende relative a Eufreo: se la fine di

Eufreo cade nella seconda metà del 342, la cronologia del Bickermann è fuori luogo, dato che la lettera, dopo la morte di Eufreo, non ha più ragione di essere. Ma Bertelli non sembra aver preso in considerazione un'altra ipotesi, che cioè la lettera di Speusippo possa essere stata scritta non a conclusione di una certa serie di avvenimenti, ma durante questi stessi, cioè durante la rivolta dell'Eubea e nel corso dell'opposizione antimacedone di Eufreo stesso. Seguendo la cronologia offerta da U.Kahrstedt (*Forschungen zur Geschichte des ausgehenden fünften und des vierten Jahrhunderts*, Berlin 1910, p.73 sgg.), gli avvenimenti della rivolta in Eubea si pongono esattamente nello stesso lasso di tempo in cui Bickermann ritiene scritta la lettera speusippea; e il rigoroso silenzio di essa su Eufreo potrebbe apparire, a questa luce, significativo. La lettera ha quasi il tono di voler ricordare al monarca l'atteggiamento di Platone e della sua scuola e i suoi debiti verso di essa, nonostante il diverso atteggiamento assunto poi da singoli suoi membri, in particolare da parte di uno, il cui nome si tace volontariamente (cfr. Isnardi Parente, *Filos.e polit.*, p.42, nt.51, e *Speusippo*¹, pp.397-398).

Recentemente è tornato sulla questione della datazione Natoli, *Letter of Speusippus*, p.29 sgg., con la fissazione di un *terminus ante quem* al 341; il che non porta niente di realmente nuovo alla questione: si oscilla semplicemente fra 343 e 341, senza che i problemi siano essenzialmente mutati.

8) La questione dell'Amfizionia e della sconfitta dei Focesi appare ancora tutt'altro che chiusa nel 343, come attesta l'orazione di Demostene sulla 'falsa ambasceria' (*or.*XIX, 111, 132, 327): Antipatro, coll'offrire al re pretesti e giustificazioni per le sue imprese amfizioniche, gli dà anche una patente di delficità, il che è di particolare importanza per una scuola e uno scolarca che fanno aperta professione di delficismo, e si richiamano ad Apollo delfico a protettore e patrono.

9) Si riferisce certamente a Isocrate, *Phil.*, 58 sgg. L'inesattezza circa Aminta, scacciato temporaneamente dal regno per un assalto degli Illiri, mentre qui sembra che lo sia stato per una sedizione, è notata dalla Kohler, *Briefe Sokr.*, p.118; ma può dipendere da cattiva informazione di Speusippo circa le vicende macedoni.

10) Ancora Isocrate, *Phil.*, 65-66. Operare una sorta di parificazione fra un 'buon re' e un tiranno è particolarmente criticabile da parte dell'Accademia, e in particolare di Speusippo; cfr: *supra*, F 92, ove troviamo la teoria del re come ἀνὴρ ἀγαθός.

11) Ancora Isocrate, *Phil.*, 5-6.

12) Non si sa nemmeno se Pontico sia il nome proprio di questo allievo, o se occorre leggere qui ὁ ποντικός, 'un allievo venuto dal Ponto'; in ogni caso è un personaggio fantasma, e ci fa presenti tutte le difficoltà create dalla letteratura epistolare. Per la Koehler (pp.119-120) è un ricordo di *Ant.*224, passo in cui si parla di allievi venuti dal Ponto; ma per Bertelli potrebbe trattarsi di Isocrate, figlio del platonico Amicla, di Apollonia (*Lettera Speus.*, p.91).

13) Teopompo si trovava in Macedonia nel 342 (cfr. R.Laqueur, *Theopompos aus Chios, Real-Encycl.* V A 2, 1937, coll.2176-2223, in part.2185, 2187. Che si desse da fare per stornare la benevolenza di Filippo da Platone e dalla sua scuola è comprensibile: suo è infatti lo scritto Καταδρομή τῆς Πλάτωνος διατριβῆς (*FrGrHist* II B 115, fr.259, cfr. anche 275). Momigliano, *Phil.il Mac.*, p.132, nt.2, pensa che l'*Encomio di Filippo* scritto da Teopompo sia una risposta polemica al *Filippo* di Isocrate: Teopompo avrebbe esortato Filippo ad occuparsi della 'Europa', piuttosto che interessarsi a combattere i barbari. Quanto all'accusa di essere uomo ψυκρός, essa è in coerenza con quanto la tradizione ci riporta intorno a Teopompo (cfr. ancora Laqueur, coll.2185-86).

14) Non va trascurata l'ipotesi di Markle III, *Supp.Ath.Intell.*, pp.93-94, che la lettera possa essere stata scritta da Speusippo con il preciso intento di evitare un precettore isocratico, anziché un precettore accademico, per il giovinetto Alessandro. La lettera sarebbe quindi indirizzata a Filippo per sollecitarlo indirettamente a far cadere sugli allievi di Platone, piuttosto che sulla cerchia isocratea (e Teopompo si trovava già presso Filippo) tale importante scelta. Al contrario Bertelli, *Lett.Speus.*, p.83, ritiene che una delle ragioni che può indurre a dubitare dell'autenticità della lettera è l'inverosimiglianza di una azione di 'propaganda' antiaccademica svolta da Teopompo alla corte del sovrano proprio mentre Aristotele si trovava a esercitare la sua funzione di precettore

presso Alessandro. Senonché l'argomento non regge, e soprattutto si basa sull'ipotesi che Aristotele sia stato chiamato a Pella già dal luglio 343, quando ancora la stesura della lettera non si dava come imminente; non sembrano suffragare tale ipotesi né le citazioni degli studiosi ch'egli apporta a suo sostegno (Jaeger, *Arist.*, p.117; Wormell, *Liter.Trad.of Hermias*, p.58; Düring, *Arist.*, p.12) né soprattutto la fonte antica, Diogene Laerzio, V,10: parlandoci dell'inizio della funzione di educatore di Aristotele sotto l'arcontato di Pitodoto, Diogene ci rimanda semplicemente all'anno 343/42, né su questa base è lecito voler precisare date ulteriori. Si può dire tutt'al più che la lettera di Speusippo sia stata scritta immediatamente prima della chiamata di Aristotele, anzi la abbia sollecitata:

Non si dimentichi che la lettera non è un esempio di filomacedonismo coerente e impegnato: più che un libello di propaganda filo-macedone, è un libello di propaganda anti-isocratea (cfr.già lo stesso Bickermann, *Speus.Brief*, p.45, e infine p.81 per la sfavorevole valutazione d'insieme dell'*ethos* speusippeo). E della gara puntigliosa fra le due diverse tradizioni scolastiche non è il caso di tornare a parlare qui di nuovo; si può oggi rimandare a A.Masaracchia, *Isocrate: retorica e politica*, Roma 1995, cap.1° (*Le scienze nella paideia*), pp.17-45, ove questo dibattito molteplice viene efficacemente raccolto..

15) Il discorso, o la lettera, che Isocrate avrebbe indirizzato ad Agesilao ci è ignoto: G.Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris 1925, 1966², pp.100-101, ipotizza uno scambio fra Agesilao e il figlio di questo Archidamo, cui è diretta una lettera di Isocrate, la *Epistola IX* (cfr. poi anche Mathieu-Brémond, *Isocrate*, IV, Coll.Budé, 1942, *Notice*, pp.163-164).

16) Nulla sappiamo di Alessandro di Fere: Schering, *Symbola*, p.38, pensa a uno scambio con Giasone, il che comporterebbe una incongruenza cronologica, essendo questi morto nel 370. Ma Bickermann, pp.35-36, ipotizza una lettera ad Alessandro verosimilmente scritta fra il 367, anno in cui Isocrate scriveva la lettera a Dionisio, e il 363.

17) Per le osservazioni sul termine *μολύτερον* cfr. *supra*, F 51.

18) La previsione di una guerra di Filippo contro i Persiani rafforza Bickermann, p.35 sgg., circa la sua fissazione cronologica della lettera prima della morte di Ermia (341) quando l'atteggiamento antipersiano di Filippo comincia a rivelarsi pienamente, mentre suscita dubbi in Bertelli, *Epist.Speus.*, p.288, secondo il quale l'impostazione antipersiana della politica di Filippo doveva già considerarsi precedente, legata in qualche modo all'azione di Aristotele presso la corte macedone. Si ricordi però che anche in Aristotele esse non diviene chiara se non quando Ermia è torturato e ucciso dai Persiani, e quindi dopo la data presumibile di questa lettera.

19) Contro la conclusione della lettera come ulteriore prova dell'autenticità Pasquali, *Lett. Pl.*, p.251, nt.1) e più decisamente Bertelli, *Epist.Speus.*, p.279 sgg. (ma contro di lui cfr. giustamente Natoli, *Letter of Speusippus*, p.28). Mi trovo ancora una volta d'accordo col Bickermann: gli storici antichi non sono soliti a fare attenzione ai fatti economici 'minuti', e l'attribuire importanza, da parte di un falsario, a un fatto 'storico' come la carenza di papiro desterebbe difficoltà, non solo per l'insensibilità corrente a registrare fenomeni di quest'ordine, ma anche per la difficoltà obiettiva di trovarli registrati nelle fonti a disposizione.

Pseudepigrifi

F 131 *Epist.Socr.XXX (=XXXII Orelli)*

1,8 corr. Allatius 2, 8 corr. Hercher; ἐντολῶ Allatius, ἐπιστολῶ P 3, 3e 4 suppl. Koehler
3,5 corr. Orelli

<Speusippo a Senocrate>

Ho creduto che fosse mio dovere non trascurare nessuna di quelle cose che è bene fare, sia per il mandato che ho da Platone, sia per l'amicizia che sussiste fra me e te. E ho creduto perciò di doverti scrivere per avvertirti quali siano attualmente le mie condizioni fisiche, e per dirti che credo

opportuno che tu venga nell'Accademia a reggere la scuola. Mi accingo a dirti questo perché lo ritengo giusto e doveroso. Platone, come tu ben sai, giudicava cosa di non scarso rilievo il far parte dell'Accademia, ritenendo che ciò fosse importante ai fini di una vera gloria, della propria vita, della propria futura memoria fra gli uomini. E, con siffatte convinzioni, l'alta stima in cui ti teneva la provò con la sua morte stessa: comandò infatti a tutti noi amici che, quando tu fossi venuto a morte, dovessimo seppellirti presso di lui; ciò perché pensava che non ti saresti allontanato mai dall'Accademia. Perciò credo che ti convenga sommamente rendere onore a Platone, in vita e in morte: è giusto che un uomo come si deve onori gli dèi, i genitori, i benefattori, e la nostra convivenza con Platone si adatta perfettamente a quanto ora ho detto: Platone era infatti per alcuni un padre, per altri un benefattore che si prende cura di noi, e per tutti quanti poi teneva il luogo vero e proprio di una divinità. Ti consiglio quindi, poiché lo credo cosa buona e giusta, di rendere a Platone la grazia più grande e più degna; il che potrai fare se, venendo nell'Accademia, <reggerai la scuola>; la coerenza e la lealtà possono esser dette a buon diritto vera sapienza. Noi dobbiamo eccellere in queste molto più che gli altri uomini; e tu credo che le avrai a cuore più ancora di quanto si conviene (1)

1) L'*Index Academicorum*, che ci riporta notizie molto più antiche e attendibili, parla (*supra*, *Test.1*) di una regolare elezione di Senocrate da parte dei discepoli νεανίσκοι, presupponendo l'assenza del solo Aristotele. Se la notizia dell'elezione di Senocrate e quella di una preventiva chiamata da parte di Speusippo non sono in sé assolutamente contraddittorie, resta l'incertezza circa la residenza di Senocrate (Atene o la sua patria Calcedone, da cui avrebbe fatto ritorno?), e sta di fatto che la notizia circa una chiamata è indubbiamente molto più tarda dell'altra. Essa dà l'impressione di una notizia conciliatoria, che tenda ad accordare fra loro le due figure dei primi scolari dell'Accademia e ad istituire un legame fra di esse. Simili notizie sono sempre da accettarsi con grande cautela, anche se non rifiutarsi *a priori*.

Diogene Laerzio (IV,3), lo pseudo-Galeno (*Hist.Philos.*,3), Temistio (*Or.XXI*, 255b) riportano la notizia della chiamata ricevendola o dal falsario, o dalla stessa tradizione sulla quale il falsario ha costruito questa epistola e la seguente. Si tratta della tradizione che, nell'antichità ormai tardiva, ha fatto dimenticare il dato più sicuro dell'elezione.

L'*Epistola socr. XXX* è costruita in maniera da porre particolarmente in risalto la figura di Senocrate. A Senocrate si dà una legittimazione fondata sulla stessa parola di Platone; il quale avrebbe addirittura predisposto la sua tomba accanto a quella del discepolo prediletto. Non sono quindi tanto i condiscipoli accademici quanto è il medesimo Platone ad eleggere il proprio successore. C'è anche una sorta di velato rimprovero: Platone non avrebbe mai supposto che Senocrate potesse allontanarsi dalla scuola; è quindi a suo nome che Speusippo ve lo richiama, ricordandogli in pari tempo il dovere degli onori a Platone come personaggio divino e la sua funzione di continuatore. Così, con questa lettera, è riconosciuta a Speusippo una funzione di tramite e stabilita una assoluta continuità ideale fra i due scolari di Platone e di Senocrate.

La Koehler, *Briefe Socr.*, p.124, ha creduto di notare echi della *IV Epistola* platonica: la conclusione della lettera richiamerebbe *Epist.IV*, 320c, a sua volta modellata su *Phaedr.* 279a (cfr. Souilhé, *Platon, Lettres*², p.22). Ciò deriva dalla convinzione che la *IV Epistola* platonica scaturisca da ambiente speusippeo; cfr. Isnardi Parente, *Platone.Lett.*, p.205-07: il falsario, in qualche modo riferendosi ad essa, avrebbe fatto una ragionevole scelta del suo modello. A parte tutto ciò, l'accentuazione della concordia interna dell'Accademia induce a pensare che la lettera sia pseudo-speusippea e che scaturisca da una tradizione conciliatoria tardo-antica.

F 132 *Epist.Socr. XXXI (XXXIII Orelli)*

1, 3 <ξ τι> Hercher 1,5 sic Herter, κεχαρισμένον codd. 1,7 παραγενόμενος P

<Speusippo a Senocrate>

Mi è sembrato bene scriverti questa lettera per informarti del mio stato fisico. Le forze del corpo mi hanno abbandonato in grande misura; non posso più valermi di alcuna delle mie membra. Si dà il fatto, però, che la lingua e la testa continuano a funzionare: forse perché sono organi separati dal resto del corpo, e le parti più divine di esso. Già prima avrei voluto averti qui: farai bene, adesso, se verrai e ti porrai a capo dei miei, come ben so che tu farai, prendendoti cura delle cose dell'Accademia (1).

1) E' modellata sulla lettera 'dell'ultimo giorno', che Diogene Laerzio (X, 22= fr.138 Usener, 52 Arr.²) attribuisce a Epicuro: l'autore può conoscerla da Diogene Laerzio stesso, anche se la traduzione datane da Cicerone (*De fin.*II,30, 96) attesta la conoscenza e la diffusione di essa ben da prima. Assai simile è la struttura: una breve introduzione, le notizie sulle disperate condizioni fisiche, il richiamo a un elemento di vitalità persistente, la conclusione finale. Platonico è soprattutto il motivo della superiorità del capo rispetto al resto del corpo (*Tim.*44d); la correzione di Hercher, *κεχωρισμένον*, rende meglio comprensibile tutta la frase (cfr. gli sforzi di traduzione compiuti, in base alla lezione trādita, dalla Koehler, *Briefe Sokr.*, p:91). La conclusione riprende il motivo della XXX, e ci rende propensi a credere che le due lettere siano della stessa mano.

F 133 *Epist.Socr. XXXIII (XXXV Orelli)*

1,6 ἀνείμενος Hercher 2,2 corr.Orelli; βαλλάντια τὰ ἀκό ντια Hercher 2,6 corr. Allatius, τό τε ἄξιον P 2, 8-9 sic Ritter, τοὺς καλοὺς γενομένους Koehler 2,11 sic P in margine 3,7 corr. Hercher; πορθασίους (?) P 3, 10 ὀδικίας codd., corr. Allatius et Hercher, ex Hom., *Od.*, XIX, 11 3,13 χεῖρες πλείονες corr.Hercher 4,1 asteriscos post μίαν posuit Orelli 4,3 corr.Allatius, φό βου P

<Speusippo a Dione>

Ho creduto bene di scriverti due lettere, l'una in tono più solenne, l'altra scritta invece nel linguaggio usuale della vita domestica (1). Comprendo bene, infatti, che le lettere che si mandano possono talvolta esser ricevute in momenti poco propizi: ci sono dei momenti in cui uno di noi è serio, altri in cui si trova tutto teso alla piacevolezza e in condizioni di maggior allegria, e gode allora di comportarsi con maggiore libertà di parole. In primo luogo, mi rallegro con i Siracusani di averla fatta finita di chiamare il maiale 'iaccio' e il bue 'aratore della terra', e altre piacevolezze del genere, per esempio 'fruttigeno' il mese in cui nascono i frutti (2); e di scrivere sofismi e mandarli a Delfi (3); tanto più che Apollo non sembra essersi comportato da padre dopo averli ascoltati, e aver visto il carro che corre da solo nell'ippodromo – al contrario, mi sembra proprio che abbia voluto far cessare costui dal venire di persona a offrirgli tutti questi giochi d'ingegno. Forse è proprio il caso di dire che solo quelli che aspirano al bello sono amati dagli dèi.

Mi ricordo della lettera che mi scrivesti, dicendomi che per mia iniziativa era stata preparata questa impresa, e non era stata differita; e dicevi che avrei fatto bene a sostenerne tutte le difficoltà e tutte le vicissitudini. Un altro, forse, ricordandoti una simile lettera, si affretterebbe a raccomandarti di voler contraccambiare tutto questo; ma io aspetterò, per chiedertelo, l'occasione propizia. Terrei invece in gran conto il fatto che tu, dopo l'impresa, ti mantenessi così come sei stato sempre nel tuo comportamento verso di noi, anziché divenire con noi altezzoso e superbo (4), come vanno raccontando di te i bambini per le strade, e Polisseno nelle sue navigazioni, e i pastori sui monti (5). E' proprio il caso di comportarsi in un modo così fanciullesco? No certo. Ma ora mostrerai 'quali capi ci siano fra i Danai' tali da sostenere giuste cause: è da ciò che deriva ogni buon successo. E darai così lustro all'Accademia, sì che la gloria di questa vada 'per quanto si diffonde l'aurora'.

A me spuntano arti e piedi più numerosi che quelli di Gerione; se mi manderete Filistione, o chiunque altri è possibile, non farete che accrescere le mie forze (6). Mandami una ... poiché so da

Meride e da Echecrate delle lezioni fatte nella cerchia di Dionisio (7): credo bene che siano degne in tutto e per tutto di essere ascoltate, giacché vengono da un uomo che è rampollo di stirpe febea.

Mandami a dire se devo provvedere a qualcosa di costà privatamente, o valendomi dei mezzi pubblici della città; o anche procurandomene da fuori di essa, giacché quelli che vi hanno accompagnato nella spedizione sono pronti a farlo. Sappi che credo siano molti quelli che sono ben disposti a prendersi cura di tutto insieme con te, se a te sembra che le cose siano state condotte da noi come si deve. Qui da noi, tutto va più o meno come quando voi eravate qui. Sta' bene.

- 1) Questa lettera si immagina scritta da Speusippo a Dione poco dopo la sua vittoria su Dionisio II; è dato dunque per scontato che egli non abbia preso parte alla spedizione. Insieme con la curiosa risposta indiretta che appare scritta da Dionisio anziché da Dione, l'*Epistola XXXIV*, appare studiata esaurientemente dal Ritter, *Neue Unters.*, p.382 sgg.; dal Sykutris, *Briefe Sokr.*, p.92 sgg.; qualche precisazione porta anche la Koehler, *Briefe Sokr.*, p.124 sgg.
- 2) Le notizie relative all'attività poetica di Dionisio il Vecchio, che forse qui l'autore confonde con Dionisio II, sono date da Ateneo, *Deipnosoph.*III, 98d; fonte, probabilmente, i *Sikelikà* di Athanis.
- 3) Plutarco, *De Alexandri fortuna*, 338a, ci parla dell'epigramma delfico, non però delle singolari offerte (ad esempio il carro automoventesi) inviate al santuario di Delfi. La notizia è però probabilmente vera: Diodoro (XIV, 42) ci dice del carattere mirabile della tecnica siracusana, di cui Dionisio voleva farsi vanto agli occhi di tutta la Grecia (cfr: Sykutris, *Briefe Sokr.*, p.94). Plutarco, *Dio*, 9, ci parla delle grandi abilità tecniche di Dionisio; ma che questi stesso sia andato a darne prova a Delfi in qualità di offerente è forse derivato dalla pseudo-platonica *Epist.*III, 315b sgg., lettera che è in ogni caso stata scritta assai prima della *XXXIII Socratica*.
- 4) Evidentemente l'autore dell'*Epistola* non si contentava delle *Epistole* platoniche, perché rafforza le raccomandazioni fatte a Dione di non insuperbire per la vittoria, foggiate sulla base di *Epist.*IV, 320b, e cfr. a sostegno *Epist.*VII, 336a; cfr. Plutarco, *De adul. et amico*, 69f-70a. Tali raccomandazioni venivano certamente anche da parte speusippea, ma non possediamo su di esse che un accenno di Plutarco (cfr.*supra*, *Test.*32). Anche la fine della lettera si modella su *Epist.*IV, 321a:
- 5) Polisseno è certamente il sofista allievo di Brisone e autore dell'argomento del 'terzo uomo', per cui cfr. *Epist.plat.*II, 310c, 314c. Per la sua presenza a Siracusa in quel periodo cfr. V.Stegemann, s.v.*Polyxenos*, *Real-Encycl.* XXI,2, 1952, coll. 1857-59. L'accenno presente è alla fuga di Polisseno dopo la caduta di Dionisio.
- 6) Per ciò che riguarda il medico Filistione e la scarsa salute di Speusippo cfr. *supra*, *Test.*20. Anche l'esempio mitologico di Gerione risente di influenza platonica (cfr. *Euthyd.*299a).
- 7) Per le *συνουσίαι* con Dionisio II cfr. ancora *Epist.*VII, 341b; l'uomo di stirpe febea è ovviamente Platone. Anche il nome di Echecrate è noto, per Echecrate di Fliunte, forse il pitagorico cui è legato il *Fedone* platonico (notizie in Timpanaro Cardini. *Pitag.*II, pp.426-27). Ma può darsi che si tratti di un altro Echecrate, a noi ignoto, giacché Platone – ed è poi uno pseudo-Platone - parla di lui come del 'giovinetto Echecrate' (*Epist.*IX, 358b): forse Echecrate di Taranto, di cui ci parla Giamblico nel suo *Catalogo*. Cfr. Isnardi Parente, *Platone.Lett.*, p.266.

Indice delle testimonianze e dei frammenti:

Testimonia

- Test.1 *Vita Speusippi Herculanensis* (pap.herc.1021), p.135-136 Dorandi
- 2 Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, IV, 1-5
- 3 D.L. III, 46
- 4 Suidas, *s.v.Speusippos*, 928, IV, p.417 Adler
- 5 D.L.III, 4
- 6 D.L. V, 86
- 7 Philod.Ind.Acad. col.V, additamentum II, p.222 Dorandi
- 8 Pap.Oxy.12, col.1, 21 sgg.
- 9 Eusebius-Hieronymus, *Cronicon*, pp.118-126 Helm
- 10 Elias, *In Aristotelis Categorias*, p.112, 17-23; 112,28-113,4
- 11 Ps.Elias, *In Porphyrii Isagogen*, 29, 41-43, pp.69-70
- 12 -14 *Vita Aristotelis latina*, 13-14, 24 - *Vita Aristotelis Marciana*, pp.3,69-73, 4, 112-117 -
Vita Aristotelis vulgata, 13-14 e 18
- 15 Athenaeus, *Deipnosoph.*VII, 279 e-f
- 16 Athen. *Deipnosoph.*XII, 546d
- 17 Athen. *Deipnosoph.* XI, 506e
- 18 Philostratus, *Vita Apollonii Tyanensis*,1,35
- 19 *Epist.Socr.*XXXIV,1
- 20 Ps.Platonis *Epist.II*, 314e
- 21 Aelianus, *V.H.* III,9
- 22 Ps.Platonis *Epist.XIII*,361 d-e
- 23 Ps.Chio, *Epist.X*, p.60 Düring
- 24 Plut. *De fraterno amore*, 21, 491f 1-492a 2
- 25 Ps. Plut. *De liberis educandis*, 14, 10d 5-8
- 26 Plut. *Adv.Colotem*, 1108a
- 27 Seneca, *De ira*, III, 12, 5-7
- 28 Valerius Maximus, IV, 1, 15
- 29 Plut. *Dio*, 17, 2-4
- 30 Plut., *Dio*, 22, 1-4
- 31 Plut., *Dio*, 35,4
- 32 Plut., *De adulate et amico*, 29, 70a 1-5
- 33 Ps.Galenus, *Hist.Philos.*, 3, *Dox.Gr.* p.599
- 34 Ioannes Italos, *Quaestio* 91, p.137, 5-25 Joannou
- 35 *Prolegomena in Platonis Philos.*, 24,6, p.38 Westerink
- 36 Ioannes Stobaeus, *Florilegium*, IV, 52,17, V, p.1077 Hense
- 37 Tertullianus, *Apolog. adv. gentes*, 46,10, p.96 Waltzing
- 38 Gregorius Nazianzenus, *Poemata moralia*, PG X, 306, col.702
- 39 Themistius, *Oratio XXI*, 255b
- 40 Themistius, *Oratio XXXI*, 353 c-d
- 41 Themistius, *Oratio XXXIV*, VII
- 42 Plutarchus, *Quaestiones Convivales*, I, 612 d7-e2
- 43 Gellius, *Noctes Atticae*, III,7,13
- 44 Cicero, *Academici Post.*, I,4,17
- 45 Cicero, *De oratore*, III, 18, 67
- 46 Cicero, *Acad.post.*, I,9,34

- 47 Cicero, *De finibus*, IV, 2,3
- 48 Epicrates apd.Athen. *Deipnosoph.*II, 59d-f
- 49 Athenaeus, *Deipnosoph.* I, 3f
- 50 Numenius, *De Acad.a Plat.defectione* I, apd.Eusebium, *Praep.Evang.* XIV,5,1
- 51 Eusebius, *Paepr.Evang.*XIV, 4, 13-14
- 52 Porphyrius, *Vita Pythag.*, 53
- 53 Simplicius, *In Arist.Phys.*, p.151,6 sgg. Diels

Fragmenta

- 1 Sextus Empiricus, *Adv.log.I*, 145-146
- 2 Proclus, *In pr.Eucl.Elem.librum*, p.179, 8-21 Friedlein
- 3 Id., *ibid.*, pp.77,7-78,9 F.
- 4 Id., *ibid.*, p.181, 21-24 F.
- 5 Aristoteles, *Anal.post.,II*, 13, 97a 6-14
- 6 Anon.*In Arist.Anal.post.*,pp.584, 17-585 ,1 Wallies
- 7 Themistius, *In Arist.Anal.post.*, p.58, 4-11 W.
- 8 Ioannes Philoponus, *In Arist.Anal.post.*, pp.405,27-406,2 W.
- 9 Id., *ibid.*, p.406,16-22 W.
- 10 Eustratius, *In Arist.Anal.post.*, p.202, 16-33 Hayduck
- 11 Id., *ibid.*, pp.203,35-204,4 H.
- 12 Id., *ibid.*, p.205, 15-16 Hayduck
- 13 Simplicius, *In Arist.Categorias*, p.38, 19-30 Kalbfleisch
- 14 Id., *ibid.*, p.36, 25-30 K.
- 15 Id., *ibid.*, p.29,m 5 K.
- 16 Aristoteles, *Metaph.Z*, 2,1028b 18-25
- 17 Asclepius, *In Arist.Metaph.*, p.379, 12-15 Hayduck
- 18 Id., *ibid.*, pp.377,34-378,3 H.
- 19 Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, pp.463,34-464,1 Hayduck
- 20 Arist.*Metaph* Λ, 1075b 37-76a4
- 21 Id., *ibid.*, 1072b 30- 73a 1
- 22 Themistius, *In Arist.Metaph. Paraphrasis*, p.24, 24-29 Landauer
- 23 Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, p.699, 28-33 H.
- 24 Ioannes Philoponus, *In Arist.Metaph.*,trad.F:Patrizzi, fol.51v, col.a
- 25 Aristoteles, *Metaph. N*,5, 1092a 9-17
- 26 Aristoteles, *Metaph.N*,4, 1091a29-b 3
- 26a Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, pp.717,39-718,5 H.
- 27 Aristoteles, *Metaph.M*, 8, 1084 b 27-30
- 28 Damascius, *De primis principiis*, I, p.2, 25 Ruelle
- 29 *Palimps.Taurinense*, I, 20-24, p.602 Kroll
- 30 Proclus, *In Platonis Parmenidem comm.*, pp.38-40 Klibansky-Labowsky
- 31 Aristoteles, *Eth.Nicom.*, I,4, 1096b 5-7
- 32 Aristoteles, *Metaph.N*, 4 , 1091b 30-35
- 33 Syrianus, *In Arist.Metaph.*, p.164, 22-24 Kroll
- 34 Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, p.823, 9-14 H.
- 35 Aristoteles, *Metaph. Λ* , 10, 1075a 31-37
- 36 Aristoteles, *Anal.Post.*, II,6, 92a 20-25
- 37 Aristoteles, *Metaph.I*, 3, 1054a 20-32
- 38 Alexander Aphr., *In Arist.Metaph.*, p.250, 13-22 H.
- 39 Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, p.616, 14-19 H.
- 40 Theophrastus, *Metaph.*, 32, XI A 18-25 Usener, p.21 Laks-Most
- 41 Iamblichus, *De comm.math.scientia*, 4, pp.15,6-16,14, 18, 1-13 Festa
- 42 Aristoteles, *Metaph. Λ* , 1, 1069a 30-36
- 43 Aristoteles, *Metaph.M*,1, 1076A 19-22, 32-35
- 44 Aristoteles, *Metaph. M*, 6, 1080b 11-18, 23-29
- 45 Aristoteles, *Metaph.M*, 8, 1083a 20-35
- 46 Aristoteles, *Metaph. M*, 9, 1086a 2-5
- 47 Ps.Alexander, *In Arist.Metaph.*, p.782, 31- H.

- 48 Aristoteles, *Metaph.* N,4, 1091b 13-25
49 Aristoteles, *Metaph.* N, 2, 1090a 2-13, 20-38
50 Aristoteles, *Metaph.* N, 3, 1090b 5-7
51 Aristoteles, *Metaph.* N,5, 1092a35- 1092b
52 Aristoteles, *Metaph.* N, 1, 1087b 6, 27-33
53 Aristoteles, *Metaph.*M, 9, 085b 5-12, 21-27
54 Aristoteles, *Metaph.*M, 9, 1085a 31-34
55 Aristoteles, *Metaph.* M, 5, 1085b 26-31
56 Aristoteles, *Topica*, I, 18, 108b 23-28
57 Aristoteles, *Metaph.*N, 3, 1090b 13-20
58 Theophrastus, *Metaph.* 12, VI A 23-B 7 Us., p. 8 Laks-Most
59 Iamblichus, *De comm.math.scientia*, 4, pp.16,15-17, 29 Festa
60 Aetius, *Placita*, I,7,20, Dox.Gr. p.303b
61 Cicero, *De nat.deor.*, I,13, 32
62 Minucius Felix, *Octavius*, 19,7, p.29 Beaujeu
63 Aristoteles, *Metaph.*N, 5, 1092a 7-21
64 Plutarchus, *Platonicae quaestiones*, 8, 1007 a-b
65 Aristoteles, *De caelo*, I, 10, 279b 32-280a 2
66 *Scholion in Arist.De caelo*, p.489, 9-12 Brandis
67 Iamblichus apd. Stobaeum, *Ecl.I*, 49, pp.363,26-364,5 Wachsmuth
68 Iamblichus, *De comm.math.scientia*, 4, p.40, 15-19 Festa
69 Aristoteles, *De anima*, I,2, 404b 18-27
70 Aristoteles, *De caelo*, III, 4, 403a 29-b2
71 Olympiodorus, *In Platonis Phaedonem*, p.124, 13-18 Norvin
72 Philodemus, *De pietate*, fr.C, 7b 1, p.72 Gomperz
73 Aristoteles, *Eth.Nic.*, VII, 13, 1153b 1-7
74 Id., *ibid.*, X,2, 1173a 5-9
75 Aspasius, *In Arist.Eth.Nicom.*, p.150, 3-8, 19-16 Heylbut
76 [Heliodorus], *In Arist.Eth.Nicom.*, p.158, 20-30 H.
77 Eustratius, *In Arist.Eth.Nicom.*, pp.452,26-453,2 H.
78 *Scholion in Eth.Nicom.*, p.239, 16-21 Cramer
79 Michael Ephesius, *In Arist.Eth.Nicom.*, pp.538,35-539,19 Heylbut
80 [Heliodorus], *In Arist.Eth.Nicom.*, p.211,37- H.
81 Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, IX,5,4
82 Aristoteles, *Metaph.* I, 6, 1056a 30-35
83 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, II, 22,133, p.186, 19-23 Stählin
84 Cicero, *Tusculanae Disputationes*, V,10,30
85 Id., *ibid.*, V, 13, 39
86 Id., *ibid.*, V, 31, 87
87 Id., *De legibus*, I, 13, 37-38
88 Seneca, *Epist.*85, 18
89 Plutarchus, *De comm.not.adv.Stoicos*, 13, 1065a
90 Diogenes Laertius, IX, 23
91 Clemens Alexandrinus, *Strom.* II,4, 19,3, p.122 S.
92 Aristoteles, *Soph.Elenchoi*, 15, 174b 19-27
93 Anon., *In Arist.Soph.El. paraphrasis*, p.40, 8-14 Hayduck
94 ps.Iamblichus, *Theologoumena arithmetices*, 61,10- 62,23, pp.82-85 De Falco
95 Athenaeus, *Deipnosophistae*, II, 61c
96 Id.,*ibid.*, II, 68e
97 Id.,*ibid.*, III, 86 c-d
98 Id., *ibid.*, III, 105b

- 99 Id., *ibid.*, III, 133b
- 100 Photius, *Lexicon*, s.v. *penion*, II, p.88 Naber
- 101 Athenaeus, *Deipnosoph.*, VII, 300e
- 102 Id., *ibid.*, VII, 327c
- 103 Id., *ibid.*, VII, 301c
- 104 Id., *ibid.*, VII, 303d
- 105 Id., *ibid.*, VII, 308d
- 106 Id., *ibid.*, VII, 313a
- 107 Id., *ibid.*, VII, 286f
- 108 Id., *ibid.*, VII, 313e
- 109 Id., *ibid.*, VII, 318e
- 110 Id., *ibid.*, VII, 319b-c
- 111 Id., *ibid.*, VII, 319d
- 112 Id., *ibid.*, VII, 323a
- 113 Id., *ibid.*, VII, 323f
- 114 Id., *ibid.*, VII, 324f
- 115 Id., *ibid.*, VII, 329f
- 116 Id., *ibid.*, IX, 369b
- 117 Id., *ibid.*, IX, 387c
- 118 Id., *ibid.*, IX, 391d
- 119 Hesychius, *Lexicon*, s.v. *sybotas*
- 120 Aristoteles, *De partibus animalium*, I,2, 642b 4-20
- 121 Diogenes Laertius, III,2
- 122 Hieronymus, *Adv.Iovinianum*, I, 42, p.384, 27-30
- 123 Philodemus, *Pap.hercul.1005*, fr.111 Angeli
- 124 Anonymus, *Vita Platonis*, p.9 Westermann
- 125 Seneca, *Epist.*58, 31
- 126 Apuleius, *De Platone et eius dogmate*, I, 2
- 127 Macrobius, *Saturnalia*, I, 17,7-8
- 128 *Index Herc Acad* col.VI, 34-38, p.136 Dorandi
- 129 *Anthol.Planudea*, 31 Dübner
- 130 *Epist.Socr.XXVIII (XXX Orelli)*, p.1 sgg. Bickermann-Sykutris
- 131 *Epist.Socr.XXX (XXXII Orelli)*
- 132 *Epist.Socr. XXXI (XXXIII Orelli)*
- 133 *Epist.Socr. XXXIII (XXXV Orelli)*