

## NOTE E DISCUSSIONI





Ὅμηρος ὁ σοφώτατος:  
Alcune osservazioni sulle citazioni omeriche  
nel *Simposio* di Senofonte

di

FRANCESCA PENTASSUGLIO

I. *Introduzione*

È stato osservato come la maggior parte delle citazioni omeriche si trovi attribuita, in Senofonte, al personaggio di Socrate<sup>1</sup>. Non sorprende dunque che i riferimenti a Omero siano concentrati pressoché esclusivamente negli scritti socratici, particolarmente nei *Memorabili*, nel *Simposio* e nell'*Apologia*<sup>2</sup>.

Oggetto del presente contributo è un esame del ruolo della poesia omerica in Senofonte, tema a cui non è stato ancora dedicato uno studio complessivo<sup>3</sup> e che sarà qui indagato con specifico riferimento al *Simposio*, lo scritto in cui i riferimenti ai poemi omerici sono pro-

<sup>1</sup> N. Yamagata, *Use of Homeric References in Plato and Xenophon*, «Classical Quarterly» 62/1 (2012), pp. 130-144, p. 138.

<sup>2</sup> L'*Economico* rappresenta in tal senso un'eccezione, forse dovuta al fatto che Socrate discute, in questo scritto, temi cari a Senofonte (ivi, p. 140). Al di fuori degli scritti socratici, ed escludendo il trattato *Sulla caccia con i cani* (v. *infra*, n. 4), troviamo soltanto due riferimenti a Omero nelle *Elleniche* (III 4, 3; VII 1, 34) e uno nell'*Anabasi* (V 1, 2).

<sup>3</sup> Diversa e maggiore è l'attenzione dedicata al rapporto tra Platone e Omero. Tralasciando gli studi incentrati sulla valutazione platonica della poesia *tout court*, si veda almeno J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Liège 1949; D. Tarrant, *Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material*, «Classical Quarterly» 1 (1951), pp. 59-67; V. Planinc, *Plato through Homer: Poetry and Philosophy in the Cosmological Dialogues*, University of Missouri Press, Missouri 2003.

porzionalmente i più numerosi<sup>4</sup>.

L'analisi muove dall'ipotesi che sia possibile ravvisare, all'interno della stessa opera, almeno due diverse visioni sulla tradizione omerica: da un lato, la critica al sapere fondato sui poemi omerici, condotta attraverso il personaggio di Nicerato, che si dice fiero della sua conoscenza di Omero (III 5-6; IV 6-9); dall'altro, il ricorso a diversi esempi omerici all'interno del discorso socratico su ἔργος (VIII 30-31).

La critica rivolta a Nicerato, oggetto della prima sezione del contributo, sembra riguardare principalmente il valore didattico accordato a Omero, nonché l'illusoria convinzione che quanti conoscono a memoria i poemi omerici dispongano con ciò di una vera competenza in ciascuna delle tecniche lì rappresentate (IV 6). A questo riguardo, la posizione difesa da Nicerato sarà posta a confronto con quella attaccata dal Socrate senofonteo nei *Memorabili* (IV 2) e dal Socrate platonico nello *Ione* (536d-542b).

Sullo sfondo di tale polemica si tenterà di interpretare, nella seconda parte del contributo, l'uso di esempi omerici nel capitolo VIII, in cui Socrate cita – apparentemente senza alcun intento polemico o ironico – due episodi mitici tratti dall'*Iliade*: il rapimento di Ganimede da parte di Zeus (VIII 30; cfr. *Il.*, XX 230-235; V 265) e la vendetta di Achille per la morte di Patroclo (VIII 31; cfr. *Il.*, XVIII 88-126)<sup>5</sup>. Entrambe le citazioni, che compaiono anche in Platone (*Phaedr.*, 255c; *Symp.*, 179e-180a), sono impiegate in funzione dell'argomentazione socratica, tesa a dimostrare la superiorità dell'amore per l'anima sull'amore per il corpo (VIII 12 ss.).

L'esame di tali sezioni del *Simposio* permetterà dunque di affrontare, in sede conclusiva, alcune questioni relative alle modalità e alle finalità dell'"uso" di Omero in Senofonte. Rispetto alla critica del sapere omerico, ci si può chiedere ad esempio se la polemica socratico-senofontea investa la poesia omerica in quanto tale o non, piuttosto, la pretesa di assimilare la semplice memorizzazione delle opere di Omero al sapere

<sup>4</sup> Lo scritto che contiene il numero in assoluto più alto di riferimenti a Omero è in realtà il trattato *Sulla caccia con i cani*, in cui figurano ben 45 delle circa 70 citazioni individuate nel corpus senofonteo (cfr. N. Yamagata, *art. cit.*, p. 139). La citazione massiva di esempi mitici si trova tuttavia nella sezione introduttiva (I 1-17) che, per ragioni stilistiche, è in genere ritenuta un'aggiunta tarda: si veda in merito ivi, pp. 139-140 e E. C. Marchant-G. W. Bowersock (eds.), *Xenophon. Scripta Minora*, Loeb Classical Library, Cambridge (MA) 1968, pp. XLII-XLIII. Eccettuando questo scritto, le due opere che contengono più allusioni a Omero sono il *Simposio* e i *Memorabili*, che presentano lo stesso numero di riferimenti (11) ma una ben diversa estensione.

<sup>5</sup> Cfr. inoltre VIII 23, in cui Socrate cita l'esempio di Chirone e Fenice.

degli esperti; o ancora, perché tale critica non impedisca a Senofonte di impiegare i versi (e soprattutto i miti) di Omero all'interno di contesti filosofico-argomentativi. A tal proposito, verrà dunque indagata l'ipotesi di una possibile operazione di *riappropriazione* e *reinterpretazione* da parte di Senofonte dei poemi omerici, parallela e non alternativa alla critica rivolta contro il sapere che su essi si fonda.

## 2. Il discorso di Nicerato: critica del sapere omerico

Nel capitolo che precede il vero e proprio "giro di discorsi" che gli ospiti di Callia pronunciano a turno nel IV capitolo – e che, a differenza del *Simposio* platonico, non sono unificati tematicamente dalla questione dell'ἔρωσ<sup>6</sup> – ciascun invitato è chiamato a dichiarare la qualità o competenza di cui va maggiormente fiero; vale a dire, secondo le stesse parole di Socrate, «ciò che di più degno reputa di sapere» (III 3)<sup>7</sup>.

È a questo punto che Nicerato, alla domanda su quale sapere lo renda più orgoglioso, risponde: «mio padre, che ha avuto cura che divenissi un uomo valente, mi costrinse ad apprendere tutti i versi di Omero: potrei recitare anche ora a memoria l'*Iliade* e l'*Odissea* per intero» (III 5). A tale affermazione replica immediatamente Antistene, che fa notare al giovane come tale abilità non lo renda in nulla superiore ai rapsodi, dei quali non esiste «categoria più inutile» (III 6). È Socrate stesso a confermare le parole di Antistene, a cui aggiunge che i rapsodi non conoscono il significato allegorico (τὰς ὑπόνοιας οὐκ ἐπίστανται) di quei versi che recitano a memoria (*ibidem*).

È senza dubbio degna di nota questa menzione delle ὑπόνοιαι, che è stata considerata come un *optimum testimonium* della diffusione, da parte di Antistene, di una lettura allegorica dei testi di Omero<sup>8</sup>. Tale interpretazione trae origine da un passo di Dione (*Or.*, 53, 5), in cui Antistene è accostato a Zenone e presentato come il precursore dell'interpretazione che distingue ciò che Omero disse δόξα da ciò che disse ἀληθεία.

<sup>6</sup> Si veda in merito F. Ollier (éd.), *Xénophon: Banquet, Apologie de Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 1961, pp. 9-10, 94-97.

<sup>7</sup> La traduzione di tutti i brani del *Simposio* senofonteo citati è a cura di chi scrive.

<sup>8</sup> Si veda B. Huss, *Xenophons Symposion: Ein Kommentar*, B. G. Teubner, Stuttgart-Leipzig 1999, pp. 189-190. Sull'esegesi omerica di Antistene si veda, tra gli altri, F. Declève Caizzi, *Antistene*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura» 38 (1964), pp. 48-99, pp. 81-82; A. Brancacci, *Oikeios logos: La filosofia del linguaggio in Antistene*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 44-45 e Id., *Dialettica e retorica in Antistene*, «Elenchos» 17 (1996), pp. 359-406.

L'ammissione, tuttavia, di un duplice piano nel racconto omerico da parte di Antistene, e la stessa attribuzione al Socratico della nozione di "allegoria", rappresentano una questione controversa, che la critica ha dibattuto a lungo<sup>9</sup> e che in questa sede non è possibile affrontare.

Ben attestato risulta invece l'interesse di Antistene per i poemi omerici: secondo Diogene Laerzio (*VP*, VI 15-18) egli fu autore, tra l'altro, di due opere dedicate agli interpreti di Omero (*Περὶ ἔξεγητῶν*) e a Omero stesso (*Περὶ Ὁμήρου*), oltre che di due declamazioni *Aiace* e *Odisseo*, di uno scritto sull'*Odissea* (*Περὶ Ὀδυσσεείας*), e di diversi altri dedicati a problemi particolari di esegesi omerica.

Ciò che è più rilevante ai nostri fini, a ogni modo, è che qui Senofonte faccia di Antistene il portatore di una polemica rivolta contro un tipo di educazione (rappresentata da Nicerato) incentrata sull'apprendimento mnemonico dei poemi omerici, e che tale critica lo avvicini alle posizioni sia del Socrate dei *Memorabili*, sia del Socrate platonico dello *Ione*. È quanto emerge più chiaramente nel capitolo IV, quando – giunto il suo turno di parlare – Nicerato esplicita le ragioni che lo rendono orgoglioso della sua sapienza omerica:

Potrete udire anche da me in cosa diverrete migliori stando in mia compagnia. Di certo sapete infatti che il sapientissimo Omero ha messo in versi quasi tutte le cose umane (Ὁμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων). Mi presti dunque attenzione chiunque di voi voglia divenire esperto nell'amministrazione della casa, nell'eloquenza politica o nell'arte del comandare; o ancora chi voglia diventare simile ad Achille, ad Aiace, a Nestore o a Odisseo: conosco infatti ognuna di queste cose (ταῦτα πάντα ἐπίσταμαι; IV 6).

Anche in questo caso è immediata la replica di Antistene, che con manifesta ironia chiede a Nicerato se egli conosca per caso anche l'arte del regnare, visto che «lo stesso Agamennone è elogiato sia quale re capace sia come forte guerriero»<sup>10</sup>, mostrando con ciò di condividere con il Socrate senofonteo<sup>11</sup> la polemica contro quanti pretendono, per

<sup>9</sup> Cfr. F. Declava Caizzi, *Antisthenis fragmenta*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano 1966, pp. 108-109; A. Brancacci, *Rhetorike philosophousa: Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina*, Bibliopolis, Roma 1985, spec. p. 254. Per un recente riesame della questione e i relativi riferimenti bibliografici si veda ora F. Renaud, *Lexégèse homérique d'Antisthène: l'intention d'Ulysse et celle d'Homère* (di prossima pubblicazione).

<sup>10</sup> Cfr. *Il.*, III 179 e *Mem.*, III 2, 2.

<sup>11</sup> Non è questo, come è noto, l'unico caso in cui l'Antistene del *Simposio* senofonteo

il solo fatto di conoscere a memoria le opere dei poeti, di riuscire in ogni scienza come degli specialisti (*Mem.*, IV 2).

Benché nel capitolo dei *Memorabili* Senofonte non menzioni esplicitamente Omero, è interessante notare come l'educazione basata sulla raccolta di opere dei poeti (IV 2, 1), qui incarnata da Eutidemo, sia equiparata alla pretesa di «diventare bravi senza maestri capaci» (IV 2, 2)<sup>12</sup>, presunzione infondata per ogni attività e tanto più grave nel caso di un compito difficile come il governo della città, cui il giovane aspira. Va, tuttavia, notato come, a differenza di Nicerato – che contesta il giudizio di Antistene sui rapsodi (III 6: οὐκ οὐκ εἰσὶν ἔμοιγε δοκῶ) – Eutidemo conceda a Socrate che questi «studiano accuratamente a memoria i versi, ma loro stessi sono perfettamente stupidi» (IV 2, 10). Al di là, tuttavia, della critica dell'arte della rapsodia, il passo dei *Memorabili* esplicita le ragioni della più ampia polemica contro il sapere fondato sulle opere dei poeti: esso ingenera la presunzione, di cui è vittima Eutidemo, di poter divenire esperto nell'arte che si intende acquisire «senza esercizio e senza impegno» (IV 2, 6).

Un altro fondamentale termine di confronto è fornito dallo *Ione* platonico<sup>13</sup>. Non solo, infatti, Socrate esprime nell'*incipit* dell'opera analoghe riserve rispetto alla possibilità di esercitare bene l'arte della rapsodia «per chi non conosca ciò che il poeta dice» (530c)<sup>14</sup>, ma l'obiezione mossa da Antistene nel *Simposio* può essere avvicinata alle affermazioni con cui il Socrate platonico contesta a Ione, più avanti nel dialogo, la pretesa che l'arte della rapsodia (τέχνη ῥαψωδική) e l'arte della strategia (τέχνη στρατηγική) non differiscano in nulla, e che dunque «un buon rapsodo si trovi ad essere anche un buono stratega» (541a).

Il breve seguito dell'intervento di Nicerato, oltre a confermare la sua convinzione di aver acquisito le conoscenze necessarie in ciascuna arte trattata da Omero, fornisce esempi concreti di quanto affermato in apertura del suo discorso: il carattere "enciclopedico" dei poemi

---

e il Socrate dei *Memorabili* condividono le medesime posizioni: un caso emblematico è costituito dalla questione della ricchezza, su cui cfr. Xen., *Symp.*, IV 34-44 e *Mem.*, I 2, 1; I 3, 5-8; I 6, 2-10 (cfr. *Oecon.*, II 2-4).

<sup>12</sup> La traduzione dei passi dei *Memorabili* citati è a cura di A. Santoni (*Senofonte: Memorabili*, Rizzoli, Milano 1989).

<sup>13</sup> Cfr. B. Huss, *op. cit.*, p. 213 e H. Thesleff, *The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 25 (1978), pp. 157-170, p. 157.

<sup>14</sup> La traduzione dei passi dello *Ione* è a cura di F. M. Petrucci (*Platone: Ippia maggiore, Ippia minore, Ione*, Menesseno, Einaudi, Torino 2012).

omerici e, dunque, del suo sapere. Proprio perché «il sapientissimo Omero ha messo in versi quasi tutte le cose umane», egli saprebbe dire anche «come un auriga debba fare la curva sfiorando la meta» (IV 6) e lo dimostra citando, con alcune variazioni rispetto al testo omerico<sup>15</sup>, i consigli dati da Nestore al figlio Antíloco in occasione della corsa dei cavalli in onore di Patroclo (*Il.*, XXIII 335-337)<sup>16</sup>. E oltre all'arte dell'auriga – continua Nicerato – egli conosce molte altre cose, essendo esperto persino dell'uso della cipolla come companatico della bevanda<sup>17</sup>, che permetterebbe ai convitati di bere più volentieri (IV 7).

Al di là dell'ultimo esempio, con cui Senofonte sembra voler suggerire il carattere futile di alcune conoscenze vantate da Nicerato, appaiono a questo punto chiari alcuni tratti essenziali della polemica socratico-senofontea:

(a) l'inutilità del sapere dei rapsodi, che recitano versi di cui ignorano il vero significato;

(b) la presunzione che alla conoscenza mnemonica dei poemi omerici corrisponda una conoscenza delle τέχνηαι lì trattate e che questa possa sostituirsi al sapere degli esperti;

(c) il carattere enciclopedico dei poemi omerici, che rende tanto più grave la precedente critica e che conduce a

(d) la pretesa universalità del loro valore educativo<sup>18</sup>.

Ora, sullo sfondo e alla luce di tali critiche, è possibile indagare la funzione e il significato delle citazioni omeriche all'interno del λόγος socratico.

### 3. Le citazioni omeriche nel discorso di Socrate

Il fine dell'ampio discorso su ἔργος pronunciato nel capitolo VIII è dichiarato da Socrate già a partire dal § 12, quando afferma di voler

<sup>15</sup> Ad essere riformulato è soprattutto il primo verso (335: αὐτὸς δὲ κλινθῆναι ἐϋπλέκτω ἐνὶ δίφρῳ), che diventa in Senofonte αὐτὸν δὲ κλινθῆναι ἐυξέστου ἐπὶ δίφρου.

<sup>16</sup> Si noti che gli stessi versi sono citati, insieme ai successivi tre (XXIII 338-340), nello *Ione* (537a-b), in cui Platone riformula a sua volta il testo omerico (cfr. J. Labarbe, *op. cit.*, pp. 89-101).

<sup>17</sup> Di nuovo Nicerato cita un verso di Omero (*Il.*, XI 630: ἐπὶ δὲ κρόμμυον ποτῶ ὄψον), questa volta letteralmente. La stessa citazione si trova in Plat., *Ion.*, 538c.

<sup>18</sup> Sull'enciclopedismo di Omero cfr. Plat., *Resp.*, X 606e; Aristoph., *Ran.*, 1034-1036; sulla valenza didattica universale attribuita ai poemi omerici si veda Ps. Plutarch., *Vit. Hom.*, II 1 e II 5; Horat., *Epist.*, I 2, 1-4.



dar prova a Callia «di come l'amore dell'anima (ὁ τῆς ψυχῆς [*scil. ἔρω*ς]) sia anche di gran lunga superiore all'amore del corpo (ὁ τοῦ σώματος ἔρως)», esplicitando così la fondamentale dicotomia che strutturerà l'intero λόγος.

È all'interno di una serie di argomentazioni volte a mostrare la superiorità morale dell'amore diretto all'anima che vanno collocate e comprese, dunque, le citazioni di due episodi mitici tratti da Omero nei §§ 30-31. Dopo aver posto l'accento sul legame essenziale tra amore per l'anima e καλοκάγαθία, Socrate cerca infatti di consolidare le sue tesi volgendosi al mito, così da mostrare per questa via che «non solo gli uomini, ma anche gli dèi e gli eroi stimano più l'attaccamento per l'anima che non il possesso del corpo» (VIII 28). Il primo esempio, più generico, è fornito da Zeus stesso, il quale lasciò che restassero mortali tutte le donne di cui amò l'aspetto esteriore, mentre rese immortali quanti ammirò per la bellezza dell'anima (VIII 29). È con riferimento a questa seconda "categoria" che Socrate cita il caso di Ganimede, portato da Zeus sull'Olimpo per il suo animo e non per la bellezza del corpo. Una conferma sarebbe fornita dal nome stesso del giovane frigio, che con un'etimologia del tutto arbitraria Socrate fa risalire all'unione del verbo γάνυμαι (rallegrarsi, allietarsi) e del sostantivo μῆδος (pensiero), citando in proposito due emistichi (γάνυται δέ τ' ἀκούων / πυκινὰ φρεσὶ μῆδεα εἰδώς) che, tuttavia, non compaiono in Omero<sup>19</sup>. Ganimede sarebbe così «colui che gode dei pensieri» e che dunque «è stato onorato tra gli dèi non con il nome di Ganimede "dal piacevole corpo" ma "dalla piacevole mente"» (VIII 30).

Ora, la tradizione del rapimento di Ganimede da parte di Zeus risale a *Il.*, XX 230-235 (cfr. V 265 ss.), ma nella versione omerica dell'episodio il giovane coppiere, definito come «il più bello fra gli uomini mortali» (v. 233), fu rapito dagli dèi «per la sua bellezza» (κάλλεος εἴνεκα), e per questa prescelto «perché mescesse a Zeus» (v. 235). Il motivo omoerotico, d'altra parte, resta implicito nell'*Iliade*, risultando chiaramente attestato soltanto a partire dal VI secolo<sup>20</sup>.

All'epoca di Senofonte, tuttavia, la rappresentazione prevalente della relazione Zeus-Ganimede era quella che identificava nel giovane

<sup>19</sup> Per quanto riguarda il primo, si trova soltanto γάνυται in *Il.*, XIII 493 e XX 405; la seconda citazione non compare in questa forma, ma si leggono espressioni simili in *Il.*, VII 278 e XVII 325.

<sup>20</sup> Cfr. B. Huss, *op. cit.*, pp. 411-412, a cui si rimanda anche per la completa enumerazione dei riferimenti nei testi antichi al mito di Ganimede.

l'έρωμενος del dio<sup>21</sup>, al punto che questo mito poteva essere invocato per legittimare l'amore pederastico<sup>22</sup>. Emblematica in tal senso è la citazione dell'episodio mitico nel *Fedro* (255c), in cui a Zeus «innamorato di Ganimede» (Γανυμήδους έρων) viene attribuita l'etimologia stessa del termine «desiderio» (ύμερος) in quanto «flusso» che si riversa sull'amante.

L'impiego dell'episodio mitico all'interno del discorso socratico pare dunque rispondere a una strategia complessa. In primo luogo, contro la versione omerica del mito di Ganimede, il Socrate senofonteo afferma che Zeus rapì il giovane non per la bellezza fisica ma in virtù della sua anima, ricorrendo a una fantasiosa etimologia che ricorda da vicino le arbitrarie ricostruzioni etimologiche del *Cratilo* (392a-427c, in particolare 397d; 409a). In secondo luogo, contro la rappresentazione diffusa del rapporto Zeus-Ganimede – e probabilmente in polemica con il *Fedro* platonico<sup>23</sup> – Socrate nega che i due fossero amanti e adduce la stessa relazione come esempio di φίλια non fisica. Traducendo in questi termini il rapporto tra Zeus e Ganimede, il Socrate del *Simposio* contesta dunque l'interpretazione post-omerica del mito e risale in qualche modo, reinterprelandola, alla versione dell'*Iliade*.

Con intenti analoghi, passando dal mondo degli dèi a quello degli eroi, Socrate presenta la relazione tra Achille e Patroclo: «anche Achille è cantato da Omero per aver vendicato in modo tanto straordinario la morte di Patroclo non in quanto suo amasio (ούχ ως παιδικοίς), ma come compagno d'armi (ώς έταίρω)» (VIII 31).

Di nuovo, Socrate piega ai suoi scopi un esempio che è tradizionalmente impiegato con un significato del tutto diverso: tale è il caso, ancora una volta, di Platone, che nel *Simposio* (179e-180a) fa ricorrere Fedro al medesimo esempio per illustrare la sua tesi che Eros ispira a tal punto ardimento negli amanti da renderli disposti a morire al posto di altri (179b). Che la relazione tra Achille e Patroclo sia qui intesa come un rapporto tra amante e amasio è reso evidente non solo dal linguaggio impiegato (180a: ότι τον έραστήν ούτω περι πολλοῦ έποιεῖτο), ma soprattutto dalla successiva notazione di Fedro, volta a “correggere” la versione di Eschilo, che faceva di Achille l'amante di

<sup>21</sup> Si veda in merito C. Hindley, Sophron Eros: *Xenophon's Ethical Erotics*, in C. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World: Papers from a Conference Held in Liverpool in July 1999*, F. Steiner, Stuttgart 2004, pp. 125-146, p. 135.

<sup>22</sup> Plat., *Leg.*, I 636c-d.

<sup>23</sup> Cfr. B. Huss, *op. cit.*, p. 17.

Patroclo: Achille, «più bello non solo di Patroclo, ma di tutti quanti gli eroi»<sup>24</sup>, era invece l'amasio, giovane e imberbe (180a).

Ora, all'interno dell'*Iliade* il rapporto tra Achille e Patroclo pare essere rappresentato principalmente come una «φιλία eterica»<sup>25</sup>, ma il lessico omerico non è esplicito a riguardo. Oltre che ἑταῖρος, Patroclo è talvolta definito θεράπων, "scudiero" di Achille (*Il.*, XXIII 90; XVI 244), ed è stato ipotizzato che tale rapporto potesse implicare uno sviluppo in senso erotico<sup>26</sup>. È sostanzialmente a partire dalla letteratura successiva, tuttavia, e soprattutto alla luce del *Simposio* platonico, che si fa in genere risalire a Omero una connotazione pederastica del legame eterico<sup>27</sup>.

Come per l'esempio di Ganimede, dunque, il Socrate senofonteo sembra polemizzare contro alcuni impieghi dell'episodio mitico posteriori a Omero (di nuovo, probabilmente, da parte di Platone)<sup>28</sup>, sostenendo di restituirne l'originaria interpretazione omerica. Anche in questo caso, inoltre, egli sottrae il rapporto tra Achille e Patroclo all'ambito delle relazioni pederastiche per piegare il celebre esempio mitico ai fini del proprio discorso: solo in questo modo, infatti, egli può farne un ulteriore argomento a sostegno della sua tesi, la prova cioè che anche gli eroi «stimano di più l'attaccamento per l'anima» (VIII 31).

#### 4. Conclusioni

Un problema spesso sollevato negli studi sul ruolo della poesia omerica in Platone<sup>29</sup> è l'apparente contraddizione per cui il Socrate platonico, da un lato, critica Omero e gli altri poeti al punto da "bandirli" dalla città ideale (*Resp.*, II 376e-383a), e dall'altro ricorre continuamente a Omero come fonte di informazioni o esempi, citandolo più di qualsiasi altro autore<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Sulla bellezza di Achille cfr. *Il.*, II 673-674. La traduzione dei brani del *Simposio* citati è di M. Nucci (ed.), *Platone: Simposio*, Einaudi, Torino 2009.

<sup>25</sup> Si veda in merito R. Luca, *Il lessico d'amore nei poemi omerici*, «Studi Italiani di Filologia Classica» 53 (1981), pp. 170-198, p. 194.

<sup>26</sup> Così R. Luca, *Eros & Epos. Il lessico d'amore nei poemi omerici*, L. S. Gruppo Editoriale, Quarto Inferiore 2001, pp. 99-100.

<sup>27</sup> Ivi, p. 51.

<sup>28</sup> Cfr. B. Huss, *op. cit.*, p. 413.

<sup>29</sup> Si veda ad esempio N. Yamagata, *art. cit.*, p. 130.

<sup>30</sup> L. Brandwood, *A Word Index to Plato*, W. S. Maney & Son, Leeds 1976, pp. 991-1003.

Ora, le analisi condotte su alcune sezioni del *Simposio* sembrano suggerire che una simile, “doppia” prospettiva sul passato omerico sia riscontrabile anche in Senofonte.

In primo luogo, dalla critica dei poemi omerici occorre distinguere la più specifica polemica contro l’arte della rapsodia, che non implica immediatamente la prima e che avvicina la posizione di Socrate nel *Simposio* a quella espressa nei *Memorabili* (IV 2, 10) e nello *Ione* platonico (530c). Proprio il confronto con i *Memorabili*, tuttavia, rende esplicito ciò cui la battuta di Antistene nel *Simposio* (IV 6) allude soltanto: il vero bersaglio polemico non è la poesia omerica in quanto tale, bensì un certo tipo di educazione e di sapere su essa fondati, il cui limite fondamentale è la pretesa che la memorizzazione dei poemi omerici possa sostituirsi al sapere degli esperti, garantendo inoltre una conoscenza “enciclopedica”, estesa virtualmente a ogni arte trattata da Omero.

Se tale è la natura della critica socratico-senofontea, si comprende più facilmente perché essa non impedisca a Socrate di ricorrere (con una certa libertà) alla tradizione omerica, impiegando esempi ed episodi mitici nell’ambito di contesti argomentativi e senza alcuna parvenza di ironia. È il caso del discorso su ἔργος del capitolo VIII, in cui gli esempi omerici sono tuttavia reinterpretati e riadattati in funzione delle tesi esposte, mostrando un’aderenza solo parziale alla versione originaria.

Nell’ambito di tale duplice operazione di *critica* e *appropriazione*, Senofonte mostra inoltre di polemizzare contro altre interpretazioni degli stessi episodi omerici da lui citati (il rapimento di Ganimede e la vendetta di Achille per la morte di Patroclo), che non a caso ricorrono in due dialoghi platonici dedicati all’ἔργος: il *Fedro* e il *Simposio*.

Tali possibili riferimenti intertestuali, unitamente ai paralleli individuati con i *Memorabili* e con lo *Ione* platonico – nonché al fatto che i principali interventi polemici sono attribuiti ad Antistene, autore di diverse opere di esegesi omerica (Diog. Laert., *VP*, VI 15-18) – fanno inoltre del *Simposio*, in ultima analisi, un punto di vista privilegiato da cui osservare almeno parte del dibattito che verosimilmente sorse, in seno alla cerchia socratica, sull’uso e l’interpretazione di Omero.