

**Università degli Studi di Siena
Centro Dipartimentale
Antropologia e Mondo Antico**

I QUADERNI DEL RAMO D'ORO ON-LINE

n. 13 (2021)

<http://www.qro.unisi.it>

I Quaderni del Ramo d'Oro on-line. Siena: Università degli Studi di Siena.

Periodico annuale di antropologia e culture antiche

Autorizzazione del Tribunale di Siena n. 17 del 27.11.2008

I Quaderni del Ramo d'Oro on-line n. 13 (2021). Anno di pubblicazione: 2022

ISSN 2035-7524

QUANDO GLI UOMINI PERIVANO IN SILENZIO:
ELIO ARISTIDE E IL MITO DELLE ORIGINI

Per gli oratori greci di età imperiale la narrazione del passato appare cruciale nella costruzione di una immagine identitaria ellenica; molto spesso la narrazione subisce un processo di ri-creazione, più o meno esteso, per adattare le antiche storie alle nuove circostanze e alle mutate esigenze e trovare così conferma del presente in un tempo remoto. In tale quadro Elio Aristide, nel II secolo d.C., in un abile gioco di riscrittura plasma una nuova e per questo più autentica versione del mito delle origini del *Protagora* platonico (320c-322d). Nella sua versione, offerta nel primo dei *Discorsi Platonici*, *A Platone, in difesa della retorica* (2. 395-399¹), piccoli e meno piccoli scarti nella trama della vicenda portano a grandi conseguenze nell'esito e nel significato del mito: una umanità in preda a silenziosa estinzione; un Prometeo filantropo e un benevolo Zeus in armonico accordo per salvarla; un dono divino, la retorica, condizione necessaria per la nascita della vita associata; soprattutto, una distribuzione del *logos* a pochi, ai «migliori», destinati grazie ad esso al ruolo di guida della comunità, ruolo sancito da Zeus. Ragioni narrative e di ragioni di contesto, in relazione a tempi, a luoghi e a destinatari del racconto, contribuiscono quindi a caratterizzare il mito di Aristide come un mito di successo, destinato a sostituire quello protagoreo presso il pubblico dell'*élite* greca sotto Roma.

1. QUANDO GLI UOMINI VIVEVANO SPARSI: IL RACCONTO DI PROTAGORA IN PLATONE

Come è noto, il *μῦθος* delle origini narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico distingue in due tempi il racconto della nascita del genere umano e del successivo costituirsi della vita associata, la *κρίσις* che definisce la condizione degli uomini in opposizione a quella degli dèi e a quella del mondo animale². Protagora si è vantato con Socrate di sapere formare buoni cittadini

¹ Per i discorsi aristidei 1-16 si ricorre all'edizione critica LENZ-BEHR 1976-1980 (l'or. 2 è curata dal solo Behr), per i discorsi 17-53 all'edizione di KEIL 1898.

² Sulla separazione uomini-dèi-animali nelle diverse versioni del mito di Prometeo SAÏD 2006, p. 247; CALAME 2016, pp. 28-51 (con bibliografia precedente); la *κρίσις*, se considerata all'interno della comunità umana, marca in realtà un

con i suoi discorsi, poiché a suo giudizio la virtù si può insegnare (*Prot.* 319a); per sostenere questa tesi e ribattere alle obiezioni che Socrate ha sollevato al riguardo, Protagora si dichiara disposto sia a presentare un mito, come si addice a una persona anziana quale lui è nei confronti dei più giovani, sia a esporre un ragionamento, un λόγος. Poiché il pubblico gli lascia decidere come procedere, Protagora sceglie di raccontare inizialmente un μῦθος, sicuro che per gli uditori tale forma abbia maggior piacevolezza (χαριέστερον, 320c). Il mito, quindi, svolge all'interno del dialogo la funzione di dimostrare, in prima battuta e in una forma accattivante³, la tesi di Protagora e di respingere la contestazione di Socrate a riguardo dell'impossibilità dell'insegnamento della politica (319b-d). Il racconto della nascita delle città, che sorgono e restano stabili nel tempo grazie al dono di Pudore e Giustizia che Zeus fa distribuire «democraticamente» agli uomini tutti, mostrerebbe come ciascun membro della collettività abbia in sé la capacità di apprendere a gestire la cosa pubblica.

È molto probabile che nella versione platonica del mito delle origini una parte, forse consistente, possa risalire a Protagora stesso⁴; di certo, soprattutto nel corso della tradizione successiva, esso appare un prodotto della creazione artistica di Platone ed è in quanto tale che secoli dopo Elio Aristide lo considera, proponendo una riscrittura profonda del «secondo tempo» di un μῦθος che veicolava un contenuto non più vero e in cui l'élite greca di età imperiale non avrebbe più riconosciuto il senso del proprio passato.

1.1. IL «PRIMO TEMPO»: PROMETEO, EPIMETEO E LA STORIA DI UN FURTO

Il «primo tempo» del racconto protagoreo inizia nell'attimo in cui ha fine la solitaria vita degli esseri divini⁵: c'era un'epoca in cui esistevano solo gli dèi (Ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν), ma quando giunge il momento stabilito (χρόνος ἦλθεν εἰμαρμένος) anche per la generazione dei mortali, gli dèi plasmano la loro esistenza nel cuore della terra partendo dalla terra stessa e dal fuoco, unendovi anche altri elementi (320c-d). Quando le creature sono

movimento opposto di unione, che crea un equilibrio «salutare» ponendo fine alla reciproca, «malsana» lontananza, e segna la fine di una κρίσις politica del tutto analoga alla risoluzione di una ἀπόκρισις medica: LONGHI 2020, p. 115.

³ Se, come probabile, il racconto delle origini è in qualche misura riconducibile a Protagora (*infra*, n. 4), la ricerca di una veste mitica, oltre che offrire piacevolezza all'ascolto, avrebbe consentito a Protagora di presentare una tesi naturalistica presocratica delle origini potendo attribuire in virtù di tale cornice un ruolo agli dèi: in questo ulteriore senso si potrebbe intendere χαριέστερον «con gradimento del pubblico»: BERESFORD 2013, p. 143.

⁴ MANUWALD 2013; BERESFORD 2013 (con bibliografia precedente); per una disamina degli aspetti del mito che paiono maggiormente congruenti con il pensiero platonico e per la possibilità che Platone abbia inteso trasferire in una originale allegoria mitica un «pezzo» sofisticato di mitologia razionalizzata si veda invece COLE 1991, pp. 59-62.

⁵ Nel racconto protagoreo, anche se il termine καιρός non compare, è evidente la centralità della «spinta all'azione» in relazione al tempo, a quel χρόνος che è un puro ricettacolo dell'azione stessa (ANDREWS 2017, pp. 267-268).

pronte a venire alla luce, Prometeo ed Epimeteo ricevono l'ordine di distribuire loro i beni; Epimeteo però richiede al fratello di potersi occupare lui del compito; Prometeo sarà il supervisore finale (320d). Epimeteo spartisce quindi tra gli ἄλογα, gli esseri privi di parola e razionalità, doni in modo tale che essi possano o predare o difendersi e quindi sopravvivere: in un ampio racconto della ripartizione, l'operato di Epimeteo si mostra equilibrato e attento a fornire a tutti elementi per sfuggire alla reciproca distruzione e ai danni delle intemperie e per garantire quindi la durata della specie. Epimeteo dona rapidità agli animali imbelli e la nega a quelli forniti invece di forza; alcuni li arma mentre ad altri dona rifugi in terra o in cielo; si preoccupa della comune resistenza alle stagioni fornendo pelli e velli idonei, irrobustisce le zampe con zoccoli o dura pelle; concede maggiore prolificità agli animali più deboli, che sono cibo di quelli più forti. Quando tutti gli ἄλογα hanno ricevuto prerogative diverse e opportune, non resta più alcun dono per l'uomo: Epimeteo non se ne era accorto, perché a lui manca compiuta sapienza (ἄτε δὴ οὖν οὐ πάνυ τι σοφὸς ὢν, 321b); fedele al suo nome, «pensa dopo» e non sa come agire di fronte a tale difficoltà (ἠπόρει ὅτι χρῆσαιτο ... ἀποροῦντι, 321b⁶).

Prometeo, che aveva ceduto a Epimeteo la distribuzione, giunge a controllare l'operato del fratello; a quel punto (οὖν) si trova di fronte alla medesima percepita difficoltà di dover provvedere a una forma di salvezza per la stirpe umana, che vede nuda, scalza, scoperta e inerme (321c), nel momento in cui non sono più a disposizione doni. Escogita quindi un furto (ἀπορία οὖν σχόμενος ὁ Προμηθεὺς ἦντινα σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὔροι, κλέπτει ..., 321c-d): sottrae a Efesto e ad Atena il sapere delle arti e il fuoco ad esso connesso. Il furto consente all'uomo di ricevere disponibilità di mezzi per vivere (εὐπορία ... τοῦ βίου), mentre segna la futura condanna di Prometeo: in seguito infatti, come vuole la tradizione, il Titano sarà punito per la sottrazione che aveva compiuto a causa dell'imperizia di Epimeteo (Προμηθεὶα δὲ δι' Ἐπιμηθεὶα ὕστερον, ἥπερ λέγεται, κλοπῆς δίκη μετῆλθεν, 321e-322a).

Gli uomini da quel giorno — qui finisce il «primo tempo» del racconto di Protagora —, partecipi di sorte divina, soli tra i creati riconoscono gli dèi e innalzano a loro altari e statue; imparano a piegare la voce in parole; costruiscono dimore, vesti, calzature, giacigli; escogitano il modo di trarre nutrimento dalla terra (322a). Vivono armati della conoscenza necessaria alla vita, ma sono ancora privi di ciò che è essenziale per sicurezza e sopravvivenza nel tempo, il sapere politico, poiché, come ricorda Protagora, Prometeo non aveva potuto rubarlo dall'acropoli di Zeus, custodita da spaventosi custodi (321d).

⁶ Sulla funzione che il personaggio di Epimeteo, in questo *unicum* del racconto protagoreo, avrebbe come sostituto divino della casualità naturale BERESFORD 2013, p. 144 e n. 14: Epimeteo è un «dio che impara dai propri errori».

1.2. IL «SECONDO TEMPO»: QUANDO GLI UOMINI VIVEVANO SPARSI

Nel «secondo tempo» del racconto protagoreo, gli uomini, agli inizi della loro storia sulla terra (κατ' ἀρχάς), abitavano sparsi (ῥκουν σποράδην), poiché non esistevano ancora le città. Essi perivano (ἀπώλλυντο): erano fragili, incapaci di difendersi dagli assalti delle belve, perché incapaci di vivere gli uni con gli altri in forma associata e insieme praticare l'arte della guerra, che discende dalla πολιτικὴ τέχνη. La δημιουργικὴ τέχνη in loro possesso consente solo una precaria sussistenza; cercano di unirsi e di salvarsi attraverso la fondazione di città, ma sono privi della politica, che sola garantirebbe stabilità nella vita comune. Ogni tentativo di convivenza incontra il fallimento perché gli uomini si macchiano di reciproca ingiustizia; ogni volta, quindi, tornano a disperdersi e la rovina li coglie (πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο).

οὕτω δὴ παρεσκευασμένοι κατ' ἀρχὰς ἄνθρωποι ῥκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής — πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμικὴ — ἐζήτουν δὲ ἀθροίζεσθαι καὶ σώζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὅτ' οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε πάλιν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.

Così provveduti, da principio gli uomini vivevano sparsi, ché non v'erano città. E perciò erano distrutti dalle fiere, perché in tutto e per tutto erano più deboli di quelle, e la loro perizia pratica, pur essendo di adeguato aiuto a procurare il nutrimento, era assolutamente insufficiente nella lotta contro le fiere: non possedevano ancora l'arte politica, di cui quella bellica è parte. Cercarono, dunque, di radunarsi e di salvarsi fondando città: ma ogni qualvolta si radunavano, si recavano offesa tra di loro, proprio perché mancanti dell'arte politica, onde nuovamente si disperdevano e morivano. (322 a-b, trad. Adorno)

A questo punto (οὖν), Zeus, spinto da preoccupazione simile a quella provata da Prometeo, ma con ben altra autorità ed esito, interviene per evitare che la stirpe scompaia completamente (μὴ ἀπόλοιτο πᾶν). Manda Hermes a scortare sulla terra Pudore e Giustizia, grazie a cui gli uomini imparano a costituire ordinamenti di città e vincoli di amicizia che li tengano insieme; Hermes domanda se il dono sia da riservare solo ad alcuni, come accade per altre τέχναι, quale la medicina, ma Zeus risponde di no: il dono è per tutti; se infatti non ne fossero partecipi tutti, le città non

potrebbero nemmeno esistere. Pudore e Giustizia da quel giorno accompagnano gli uomini consentendo la vita associata, una comunità da cui sarà eliminato, per legge voluta da Zeus, chi non sarà capace di condividere il dono.

Ζεὺς οὖν δείσας περὶ τῷ γενεῖ ἡμῶν μὴ ἀπόλοιτο πᾶν, Ἑρμῆν πέμπει ἄγοντα εἰς ἀνθρώπους αἰδῶ τε καὶ δίκην, ἵν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί. ἐρωτᾷ οὖν Ἑρμῆς Δία τίνα οὖν τρόπον δοίη δίκην καὶ αἰδῶ ἀνθρώποις; Πότερον ὡς αἰ τέχναι νενέμηνται, οὕτω καὶ ταύτας νείμω; νενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ δίκην δὴ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω; Ἐπὶ πάντας, ἔφη ὁ Ζεὺς, καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιοντο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοιεν ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.

Allora Zeus, temendo per la nostra specie, minacciata di andar tutta distrutta, inviò Hermes perché portasse agli uomini il pudore e la giustizia affinché servissero da ordinamento della città e da vincoli costituenti unità di amicizia. Chiede Hermes a Zeus in qual modo debba dare agli uomini il pudore e la giustizia: «Debo distribuire giustizia e pudore come sono state distribuite le arti? Le arti furono distribuite così: uno solo che posseda l'arte medica basta per molti profani e lo stesso vale per le altre professioni. Anche giustizia e pudore debo istituirli negli uomini nel medesimo modo, o debo distribuirli a tutti?». «A tutti, rispose Zeus, e che tutti ne abbiano parte: le città non potrebbero esistere se solo pochi possedessero pudore e giustizia, come avviene per le altre arti. Istituisce dunque, a nome mio, una legge per la quale sia messo a morte come peste per la città chi non sappia avere in sé pudore e giustizia». (322c-d, trad. Adorno)

2. QUANDO GLI UOMINI PERIVANO IN SILENZIO: UN «SECONDO TEMPO» DEL MITO DELLE ORIGINI (ELIO ARISTIDE, A PLATONE, IN DIFESA DELLA RETORICA, 2. 395-399)

Il mito che Protagora racconta per dimostrare che la virtù politica può essere insegnata termina qui, ma la sua storia no. Il rotolo del *Protagora* di Platone, trasmesso attraverso i secoli, giunge sullo scrittoio di Elio Aristide, che intorno al 150 d.C. sottopone il racconto a una radicale riscrittura. Aristide decide di narrare in prima persona, nel discorso *A Platone, in difesa della retorica*, cosa avesse davvero determinato la κρίσις tra uomini, dèi e animali in quei lontani inizi (κατ' ἀρχάς, 2. 399) in cui gli uomini vivevano sparsi, o, come Aristide racconta accentuando la negatività e la privazione

del loro stato, quegli inizi in cui «non c'era nulla che potesse unirli insieme» (οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον, 2. 395); decide, inoltre, di narrare a chi davvero Zeus avesse concesso la capacità di fondare stabilmente le città.

La revisione del mito delle origini, il racconto dello spartiacque tra un «prima» di desolazione selvaggia e un «dopo» di conquista della vita associata, si inserisce all'interno di un progetto comunicativo più esteso, la composizione dei celebri *Discorsi Platonici* (orr. 2-4). La tradizione tardoantica collocò i *Discorsi* in testa alla raccolta dell'opera aristidea, subito dopo il *Panatenaico*, a riprova dell'eccellenza riconosciuta a questi testi⁷. Nei *Discorsi* Aristide muove un amplissimo attacco alla filosofia e alla posizione di Platone⁸, confutando in primo luogo le critiche alla retorica che erano state mosse nel *Gorgia* e in altri dialoghi, per dimostrare, con armi al tempo stesso retoriche e filosofiche, il primato della ῥητορικὴ; la dimostrazione muove spesso da prove «inoppugnabili», citazioni di passi platonici: questi testimoniano come anche il filosofo, controparte di Aristide, avesse in realtà riconosciuto e compreso il reale statuto della retorica.

I *Discorsi* furono un'opera originale e «attesa» dal suo ampio pubblico, nelle vivissime polemiche contemporanee tra filosofia e retorica⁹, eredi di una tradizione isocratea di affermazione della superiorità del *logos* e insieme espressione del proprio tempo nella concezione elitaria del *logos* stesso¹⁰. Nonostante il tono conciliativo di diverse affermazioni sparse nei testi e nonostante soprattutto la chiusa del *Primo Discorso*, che pare voler riconoscere a Platone il ruolo di «padre culturale» e di «maestro della retorica», riassorbendo quindi il conflitto in termini di pacificazione¹¹, l'atteggiamento di Aristide si rivela alla prova dei fatti molto meno irenico e disposto alla mediazione tra gli opposti schieramenti¹²: proprio l'innegabile impostazione di scrutinio del *Primo discorso* non doveva far dimenticare al pubblico che Platone aveva dato avvio a

⁷ Con prospettive interpretative anche molto diverse sottolineano l'importanza dei *Discorsi Platonici* nella cultura contemporanea e successiva PERNOT 1993a, II, pp. 591-593; PERNOT 1993b, pp. 336-338; MILAZZO 2002; DITTADI 2008; DITTADI 2016; MILAZZO 2016; DITTADI 2017; MILETTI 2018.

⁸ Il primo discorso, *A Platone, in difesa della retorica*, è di notevole ampiezza (1-466), superato comunque dall'or. 3, *A Platone, in difesa dei Quattro* (1- 694); l'epistola rivolta *A Capitone* è tra i tre testi il più breve (or. 4. 1-51).

⁹ A sua volta la polemica nei confronti dei *Discorsi Platonici* fu viva nella tradizione tardoantica (da ultimo MILETTI 2018, p. 69; pp. 73-75; 78-80).

¹⁰ In particolare, nel mito delle origini di Aristide si avvertono sia l'influsso della concezione isocratea del *logos* (WISSMANN 1999, pp. 139-144), sia una concezione elitaria del possesso e dell'esercizio dell'arte della parola in una società rigidamente gerarchica (CASSIN 1995, pp. 215-236; WISSMANN 1999, pp. 143-147; SAÏD 2008, pp. 65-67).

¹¹ 2. 465 e 4. 26; cfr. su questo DITTADI 2016, p. 65; DITTADI 2017.

¹² TRAPP 2020; su un rapporto tra conciliazione e contesa agonale in cui comunque la retorica mostra la sua superiorità sulla filosofia si veda già DITTADI 2016, pp. 73-74. Sulla natura *sui generis* del discorso giudiziario di Aristide, alla ricerca della verità sui rapporti di Platone con la retorica, in una forma che appaia legittima ai filosofi suoi contemporanei, si veda da ultimo DITTADI 2017.

una gravissima γραφή παρανόμων (2. 21), perché l'attacco alla retorica e ai famosi Quattro politici ateniesi Milziade, Cimone, Temistocle e Pericle contenuto nel *Gorgia* avrebbe minato alle basi l'essenza stessa dell'identità culturale greca.

Anche se non vi sono indizi incontrovertibili sui tempi di composizione di questi *Discorsi*, al di là di una reciproca relazione che vede il *Terzo* collocarsi cronologicamente tra il *Primo* e il *Secondo*¹³, l'or. 2 *A Platone, in difesa della retorica*, che costituisce il momento iniziale dell'attacco al filosofo, si colloca con alta probabilità nel periodo del prolungato soggiorno di Aristide negli anni 145-147 presso il santuario di Pergamo, la cosiddetta καθέδρα. Con maggiore sicurezza è individuabile proprio nel santuario di Asclepio e nella vicina città di Pergamo il comune luogo della prima performance di due dei tre *Discorsi*; in Pergamo, in quell'epoca centro culturale di grande rilievo, è molto viva la rivalità tra i neoplatonici e i neosofisti¹⁴. Ad ascoltare gli argomenti di Aristide è quindi un pubblico di élite greco-romano particolarmente sensibile alla contesa tra retorica e filosofia.

Come appena accennato, Aristide imposta nel *Discorso* la confutazione delle accuse platoniche ricorrendo a un procedimento «classico», convocando cioè la controparte come involontario testimone a favore della difesa: quale parola di celebrazione della retorica come arte può in effetti esser più efficace di quella di Platone stesso, che risuona qua e là nei suoi testi?¹⁵ Le dimostrazioni si servono quindi spesso di citazioni platoniche il più possibile precise e puntuali. Aristide si muove attraverso il *corpus* del filosofo considerandolo un tutt'uno organico, secondo una concezione diffusa nel platonismo di età imperiale, anche se, a differenza dei filosofi suoi contemporanei, Aristide non è disposto a riconoscere al *corpus* coerenza interna di pensiero¹⁶.

Il mito di Protagora sulle origini della vita associata non entra in quanto tale come parte del *dossier* di prove argomentative contro Platone e in difesa della retorica; non è una «testimonianza d'autore», come accade per molteplici altri passi che Aristide seleziona e commenta, riportandoli con vigile accuratezza. Aristide ritiene invece necessario produrre una riscrittura integrale della celebre narrazione del *Protagora* e presentare al suo pubblico una creazione artistica che rivaleggi con quella di Platone ma che comunichi in forma piacevole un contenuto autentico. Compone

¹³ Su data e luogo della prima performance dei *Discorsi* BEHR 1968, pp. 54-56; pp. 59-60; pp. 94-95; BEHR 1986, p. 449 n. 1 (or. 2, tra il 145 e il 147; posizione simile ma più sfumata quella di TRAPP 2017, pp. 331-332); p. 460 n. 1 (or. 3, tra il 161 e il 165, probabilmente a Smirne); p. 479 n. 1 (or. 4, 147 d.C.).

¹⁴ Sul pubblico e le relazioni di Aristide al santuario di Pergamo NICOSIA 1979, pp. 23-41; BERARDI 2016, 249-251; MILETTI 2021.

¹⁵ Sul procedimento di Aristide, che usa come testimone involontario la sua controparte Platone («Platone contro Platone»), si vedano PERNOT 1993b; DITTADI 2017, pp. 274-276 (in particolare sui modelli «classici» di tale strategia processuale).

¹⁶ FOWLER 2018, p. 236.

quindi un contro-mito con cui riferisce in prima persona, quale narratore, una verità profondamente diversa sui rapporti tra uomini e dèi nel momento della nascita dell'uomo «politico», signore della terra e degli animali e soprattutto una verità diversa sul dono di Zeus capace di portare divisione e unione per la stirpe umana: l'arte retorica. La riscrittura del mito è anch'essa funzionale alla vittoria di Aristide sulle tesi di Platone: attraverso un racconto in cui si fondono motivi tradizionali di ascendenza isocratea e concezioni «moderne» del possesso elitario dell'arte del discorso, proprio il λόγος mostra l'efficacia della ῥητορική come strumento che consente di difendersi dalla ingiustizia¹⁷.

Il mito delle origini di Aristide ha una ampiezza minore rispetto a quello narrato da Protagora¹⁸; ciò non stupisce, dal momento che il racconto muove dal «secondo tempo» protagoreo, da quando cioè gli uomini, privi dei doni concessi agli altri animali, non conoscevano modo di realizzare una unione destinata al successo. Nel mito di Aristide il «primo tempo», quello della creazione e distribuzione delle prerogative agli ἄλογα, è recuperato in maniera retrospettiva, in pochi tratti — anch'essi riscritti — di un evento che si immagina già svolto «fuori scena» e di certo fuori dall'interesse primario del pubblico. In Aristide non vi è cenno della nascita della vita mortale dal centro della terra con l'ausilio degli dèi, ma si ricorda a un certo punto che Prometeo è colui che ha plasmato i sensi e le membra umane (anche se il mito non lo dice, possiamo pensare in esecuzione di disposizioni divine, 2. 397). Gli animali sono stati già creati; Aristide ne rievoca alcuni con nomi precisi di stirpe, in possesso di caratteristiche o capaci di azioni che evidenziano per contrasto la condizione miserabile dei primi uomini: uccelli da preda, leoni, capri, greggi, lumache (2. 395-396). Come effetto della concentrazione del racconto sul dono di Zeus, il mito concede strategico e massimo rilievo al momento della nascita della vita associata e propone, rispetto al *Protagora*, una differente distinzione cronologica e di scenario tra il tempo «degli inizi» e il momento della κρίσις.

Ma la soppressione del «primo tempo» è anche legata a una differenza radicale nel ruolo di Prometeo; nel mondo di Aristide non c'è spazio per un gesto di filantropia «ribelle»: al mito delle origini è sottratto l'elemento pericoloso del furto. In età imperiale, quando l'ordine politico sovrastatale è rappresentato dall'imperatore, disobbedire ai capi non è attività consigliata e se

¹⁷ *Supra*, n. 10.

¹⁸ Il racconto di Protagora occupa circa tre pagine a stampa nell'edizione LOEB di W.R.M. Lamb (1924), a fronte delle due del mito aristideo nella edizione LOEB di TRAPP 2017.

possibile nemmeno narrata¹⁹. Prometeo è in Aristide colui che ha plasmato sensi e membra degli uomini; soprattutto, Prometeo è un intermediario sollecito delle esigenze umane il cui animo consuona in armonica preveggenza con gli intenti di Zeus, un mediatore tra uomini e dèi che prefigura l'oratore-ambasciatore di età imperiale, benevolo tramite tra la comunità e il potere centrale. Con la scomparsa dell'antagonismo tra Prometeo e l'Olimpo, scompaiono altre, anche se meno gravi, imperfezioni, quale quella di un essere divino, Epimeteo, che pare destinato dal suo nome a commettere errori e imparare da questi.

La cornice che nel primo *Discorso Platonico* introduce il $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ mostra al meglio come l'arte allusiva di Aristide intrecci riferimenti espliciti e citazioni puntuali accanto a coperte suggestioni, che il pubblico è chiamato a riconoscere con sua soddisfazione. Aristide in apparenza esita, prima di iniziare il racconto; teme che il $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ lo esponga a irrisioni di qualche comico, perché sembrerebbe appropriarsi illegalmente di quel ruolo di narratore che è tipico di donne anziane. Pare qui risuonare un'eco delle parole di Protagora, nel momento in cui ricorda il modo naturale dei meno giovani di parlare ai più giovani attraverso il mito (*Prot.* 320c), e anche una allusione al modo in cui Socrate chiude nel *Gorgia* il racconto del giudizio nell'aldilà, che Callicle sarebbe tentato di disprezzare come favola di una vecchia²⁰. Tuttavia, quello che il pubblico sta per ascoltare non è un $\mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ fine a se stesso, ma una prova fattuale di una giusta argomentazione²¹. Aristide, inoltre, attraverso il mito non lascerà senza replica l'avversario: il suo Anfione risponderà a Zeto e non accadrà, come nella commedia di Epicarmo, che un personaggio solo pronunci le due controparti agonali²². Anche se Platone qui non è menzionato espressamente, tra le righe di Aristide si intuisce ancora una volta chiamato in causa il *Gorgia*, dove Socrate prosegue la discussione rinunciando a replicare nelle vesti di Anfione a Callicle-Zeto (*Gorg.* 506b), e dove sempre Socrate dichiara il suo rammarico di dover sostenere due parti, come un personaggio di Epicarmo che recita canto e

¹⁹ Sulla ispirazione gerarchica del mito aristideo, *supra*, n. 10. Anche nel mondo della $\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\tau\eta$ Aristide si premura di ribadire il ruolo dell'ordine costituito; come afferma l'anonimo ambasciatore nella tenda di Achille, «bisogna obbedire ai capi» (*Ambasceria ad Achille*, or. 16. 13).

²⁰ *Gorg.* 527a, per cui si veda BEHR 1986, p. 457 n. 271.

²¹ Sullo statuto del suo mito Aristide ritorna in un commento conclusivo (2. 400), alludendo a una espressione di Socrate nel *Gorgia* sulla necessità di non lasciare che i racconti se ne vadano in giro «senza testa», incompiuti (*Gorg.* 505c-d, DITTADI 2013, p. 180); Aristide sottolinea inoltre come quanto ha narrato non sia sogno ($\delta\tilde{\nu}\alpha\pi$), ma consistenza vivida ($\tilde{\upsilon}\pi\alpha\rho$) che prelude al reale. Sul ricorso frequente di Aristide all'opposizione tradizionale già omerica tra sogno e vivida visione (per es. *Inno agli Asclepiadi*, 38. 1; *Atena*, 41. 1), si veda BEHR 1968, p. 192 n. 68.

²² 2. 394; la cornice del mito presenta indubbi problemi testuali, per cui nel tempo sono state proposte soluzioni e interpretazioni non del tutto soddisfacenti (punto della situazione in DITTADI 2013). L'intervento di DITTADI 2013, che qui si segue, ha portato argomenti decisivi per la correzione della lezione dei codici $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ τὸν Εὐριπίδην in $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}$ τὸν Ἐπίχαρμον, recuperando al testo una duplice allusione all'*Antiope* euripidea e alla commedia di Epicarmo attraverso la mediazione inespresa del *Gorgia*.

controcanto (*Gorg.* 505e, *Epich. incertae fabulae* fr. 161 K.-A.). La cornice in sé quindi già pare anticipare una corretta «distinzione» dei discorsi (κατ' αὐτοὺς ἐκείνους διελώμεθα, 2. 394), una «separazione» tra i ruoli che Aristide qui rivendica per il suo testo e che troveremo evocata nel mito stesso tra uomini, dèi e animali.

2.1. QUANDO GLI UOMINI PERIVANO IN SILENZIO: PROMETEO, ZEUS E UN DONO PER POCHI

Il racconto aristideo — l'abbiamo già accennato — inizia nel momento immediatamente seguente la creazione degli esseri viventi (νεωστί); sulla terra regnano confusione e sconvolgimento, θόρυβος e ταραχή, meri rapporti di forza bruti²³; l'uomo non è in grado di portare ordine tra i suoi simili e quindi di dare un ordine alle altre creature e contrapporsi ad esse. La sua condizione è desolata: è inferiore per velocità agli uccelli, per forza a leoni e capri. In più l'inquietante aggiunta: gli uomini «perivano silenziosamente» (ὥστ' ἀπόλλυντο σιγῇ), non possedevano affatto quella voce articolata che secondo il racconto di Protagora invece avevano appreso a modulare (*Prot.* 322a) o più probabilmente essa non era in grado di dare notorietà all'evento.

νεωστί γὰρ τῶν ἀνθρώπων γεγονότων καὶ τῶν ἄλλων ζώων θόρυβος πολὺς ἦν κατὰ τὴν γῆν καὶ ταραχή. οὕτε γὰρ αὐτοὶ σφισιν εἶχον ὅ τι χρήσονται, οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον, ἀλλ' οἱ μείζους τοὺς ἐλάττους ἤγον, οὕτε τοῖς ἄλλοις ζώοις εἶχον ἀνταρκεῖν· πᾶσι γὰρ πάντων ἀπελείποντο ἄλλοτε ἄλλων, τάχει μὲν τῶν πτηνῶν ἀπάντων — ὅπερ οὖν Ὅμηρος ἔφη τοὺς Πυγμαίους πάσχειν ὑπὸ τῶν γεράνων, πᾶσι τοῖς τότε ὑπὸ πάντων συνέβαινε τῶν ἀλκίμων ὀρνίθων — κατ' ἰσχὺν δ' αὖ πόρρω καὶ τῶν λεόντων καὶ τῶν κάπρων καὶ πολλῶν ἄλλων ἦσαν· ὥστ' ἀπόλλυντο σιγῇ.

Da poco erano nati gli uomini e gli altri animali; molto turbamento e molta confusione regnavano sulla terra. Gli uomini non sapevano cosa fare di se stessi: non c'era nulla che potesse radunarli insieme, ma i più grandi guidavano i più piccoli, né erano in grado di resistere agli altri animali. Sotto tutti gli aspetti erano inferiori a tutti, agli uni per questo agli altri per quello, in velocità a tutti quanti gli esseri alati — quanto appunto Omero racconta che i Pigmei patiscano dalle gru, capitava a tutti gli uomini di un tempo da parte degli uccelli da preda —; in

²³ La descrizione del turbamento sulla terra risuona in toni simili nell'*Encomio a Roma* nell'immagine che Aristide dà del creato prima del regno di Zeus e dell'ecumene prima dell'avvento dell'Impero (26. 103): su questo WISSMANN 1999, p. 146; SAÏD 2008, p. 65 e n. 131.

forza poi erano di gran lunga inferiori ai leoni, ai capri e a molti altri animali. E così silenziosamente perivano (2. 395).

A questo quadro si somma una ulteriore umiliazione, uno sguardo impietoso alla costituzione fisica degli uomini: essi erano inferiori, per capacità di autoprotezione e di autosufficienza, addirittura alle greggi e alle lumache. Quindi, si lascia intendere, diversamente dal mito di Protagora, gli antenati della razza forse nemmeno erano in grado di crearsi vesti e ripari che rimediassero alla loro fragilità. L'uomo non è *αὐτάρκης*, non basta a se stesso, né possiede elemento di sorta che gli consenta di unirsi agli altri (*οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον*). Ciò porta alla medesima conclusione protagorea: la razza langue e la rovina completa è prossima. A questo punto Prometeo vede quanto sta accadendo e decide di intervenire.

καὶ μὴν τῆ γε κατασκευῆ τοῦ σώματος οὐ μόνον τῶν προβάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν κοχλιῶν ἀπελείποντο, οὐδεὶς αὐτῶν ὑπάρχων αὐτάρκης. φθειρομένου δὲ οὕτω τοῦ γένους καὶ κατὰ μικρὸν ὑπορρέοντος κατιδῶν ὁ Προμηθεὺς αἰεὶ πως ὢν φιλόανθρωπος ἀνέρχεται πρεσβευτὴς ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πεμφθεὶς, οὐδὲ γὰρ πρέσβεις πέμπειν ἦν πω τότε εἰδέναι, ἀλλ' αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ. ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ τε Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος καὶ ἅμα καθ' ἑαυτὸν εἰληφῶς λογισμὸν τοῦ πράγματος, τῶν αὐτοῦ παίδων Ἑρμῆν κελεύει ῥητορικὴν ἔχοντα ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους.

E quanto poi alla costituzione del loro corpo, erano inferiori non solo alle greggi ma anche alle lumache: nessuno di loro era in grado di bastare a se stesso. Mentre la stirpe così periva e a poco a poco scompariva, Prometeo, scorrendo questo, poiché era sempre in qualche modo amico all'uomo, si levò come ambasciatore in difesa degli uomini, non inviato dagli uomini - allora non era neppure possibile che sapessero inviare qualcuno in ambasceria - ma di sua iniziativa. Zeus, ammirato dal giusto discorso di Prometeo e al tempo stesso dopo aver riflettuto tra sé sulla questione, ordinò tra i propri figli a Hermes di recarsi tra gli uomini portando la retorica (2. 396).

Prometeo comprende - appare anzi vedere dall'alto (*κατιδῶν*) - lo stato di profonda umiliazione della stirpe, osserva quella minaccia così forte alla sua sopravvivenza, su cui il racconto di Aristide insiste (*φθειρομένου δὲ οὕτω τοῦ γένους καὶ κατὰ μικρὸν ὑπορρέοντος*), e data la sua natura di *φιλόανθρωπος* agisce da ambasciatore per gli uomini presso la massima autorità. La sua ascesa in missione fino al cospetto di Zeus (*ἀνέρχεται*) è un trasparente richiamo alla realtà fuori dal mito, a

quegli oratori filantropi che rappresentano le comunità presso un imperatore a sua volta filantropo, a quel presente «ordinato» e «ornato» dal κόσμος del discorso, che sa manifestare i bisogni delle comunità attraverso l'oratore, il Prometeo dei tempi moderni²⁴.

C'è nel racconto di Aristide una felice coincidenza di simultaneo momento (ἄμα): quando Prometeo giunge da Zeus *sua sponte*, Zeus ne ammira il giusto discorso (τοῦ ... Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος) ma al tempo stesso ha già ponderato tra sé sulla situazione (καθ' ἑαυτὸν εἰληφῶς λογισμὸν τοῦ πράγματος). Questo sottolinea una ancor più cruciale coincidenza di intenti: la filantropia di Prometeo non lo induce a scontrarsi con l'autorità suprema ma consuona perfettamente con la filantropia di Zeus²⁵; Prometeo ha ben fatto e soprattutto ben detto, presentando a Zeus il «caso» della razza umana e individuando in Zeus la possibile soluzione, ma Zeus già era giunto alla sua decisione. Zeus sceglie quindi tra i suoi figli un intermediario, Hermes, perché porti il dono risolutivo. Il δῶρον non consiste, come nella tradizione protagorea, nella discesa di Pudore e Giustizia, destinati a vivere sulla terra, ma nell'arrivo della retorica che provoca finalmente κρίσις, una distinzione dell'uomo rispetto agli animali e agli dèi, ma anche, in termini «moderni» e quindi autentici e veri per il pubblico dei *Discorsi Platonici*, una distinzione tra gli uomini, tra chi, già eccellente, riceve un dono che lo conferma a guida autorevole di comunità, e chi, senza questo dono, sarà guidato al bene della vita in comune. Il racconto di Aristide si premura di precisarlo, ricordando una seconda volta che quanto avviene è una esecuzione di un ordine di Zeus (τῶν αὐτοῦ παίδων Ἑρμῆν κελεύει ..., 2. 396; τὸν δὲ Ἑρμῆν ... ἐκέλευσεν, 2. 397).

ὁ μὲν οὖν Προμηθεὺς καθ' ἕκαστον ἅπασι τὰς τε αἰσθήσεις καὶ τᾶλλα μέλη τοῦ σώματος ἦν συμπεπλακῶς πρότερον, τὸν δὲ Ἑρμῆν οὐχ οὕτως ἐκέλευσεν ὥσπερ θεωρικοῦ διάδοσιν διελεῖν, ἵνα πάντες ῥητορικῆς ἐφεξῆς μετέχοιεν, ὥσπερ ὀφθαλμῶν καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν, ἀλλ' ἐπιλεξάμενον τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιοτάτους καὶ τὰς φύσεις ἐρρωμενεστάτους, τούτοις ἐγχειρίσαι τὸ δῶρον, ἵν' ὁμοῦ σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους σώζειν ἔχοιεν.

Prometeo dunque in precedenza aveva plasmato i sensi e le altre membra del corpo per tutti singolarmente; non così Zeus ordinò a Hermes di procedere a ripartirla, come se si trattasse del

²⁴ Come è noto, Aristide molti anni dopo (intorno al 177/178) si troverà a incarnare proprio il ruolo di Prometeo, quando, ambasciatore mossosi di sua iniziativa, con una lettera indirizzata a Marco Aurelio e Commodo riuscirà a promuovere la ricostruzione di Smirne dopo un terremoto, divenendone «padre fondatore» (WISSMANN 1999, p. 145; SAÏD 2008, p. 66).

²⁵ Sulla filantropia di Prometeo come origine invece di una azione che va contro i limiti del giusto nel *Prometeo* eschileo e nel *Protagora* si veda CALAME 2016, 36-42.

sussidio per gli spettacoli, perché tutti cioè avessero senz'altro parte della retorica come ne avevano di occhi, mani e piedi, ma di scegliere nel gruppo i migliori, i più nobili e i più forti per natura, e di consegnare nelle loro mani il dono, perché potessero salvare se stessi insieme agli altri. (2. 397)

Solo ora si rivela una tacita premessa — presente forse nella mente del pubblico —: qualcuno aveva plasmato membra e sensi dell'uomo e quel qualcuno era Prometeo²⁶. Il ruolo di Prometeo è quindi anche in questo una profonda correzione al mito del *Protagora*, in cui gli uomini del «primo tempo» erano stati forgiati dagli dèi (e lasciati senza difese da Epimeteo). In Aristide Prometeo, «democraticamente», ha invece dato a tutti sensi e forma fisica, occhi mani piedi, alla pari di un egualitario e necessario θεωρικόν per partecipare a un festival. Prometeo non ha agito male, ma solo Zeus agisce in maniera decisiva, ordinando a Hermes di attribuire a pochi il dono distintivo che permette di fondare e guidare la vita associata (τὸν δὲ Ἑρμῆν οὐχ οὕτως ἐκέλευσεν ὥσπερ θεωρικοῦ διάδοσιν διελεῖν).

Hermes obbedisce a Zeus e, dopo aver compiuto una attenta scelta (ἐπιλεξάμενον), consegna la retorica «ai migliori, ai più nobili e ai più forti» (τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιοτάτους καὶ τὰς φύσεις ἔρρωμενεστάτους). Può a prima vista sembrare contraddittorio che, nell'individuare i destinatari del dono, gli uomini siano considerati anche per la qualità della loro forza (τὰς φύσεις ἔρρωμενεστάτους); nel «prima» della esistenza umana Aristide aveva infatti narrato che non esisteva vita associata proprio perché essa non poteva nascere attraverso il dominio del più forte sul più debole, una guida incapace di creare vera comunità (οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγον, ἀλλ' οἱ μείζους τοὺς ἐλάττους ἦγον, 2. 395). Il ruolo della forza fisica inoltre potrebbe risultare incongruente in un mito plasmato da un retore valetudinario quale Aristide. Tuttavia, per l'*élite* greca sotto l'impero, non per il solo Aristide, la forza e il coraggio sono caratteri autenticamente tradizionali che definiscono l'oratore: c'è ἀνδρεία e ῥώμη in ogni preparazione e in ogni performance²⁷. In questo senso quindi Zeus intende guidare la scelta di chi attraverso il dono del discorso sarà in grado di fondare città: non in relazione a una mera superiorità fisica di taglia, ma alla capacità di avere resistenza e vigore.

²⁶ La tradizione tardoclassica di Prometeo che plasma gli uomini (o le donne: si veda Men. fr. 718 Sandbach; Philem. fr. 93 K.-A.; Apollod. 1. 7. 1; Paus. 10. 4. 4) riecheggia in Aristide anche nella *Lalià per Asclepio*, dove la capacità del dio di riparare le membra è paragonata all'atto prometeico di modellare l'uomo (ὥσπερ Προμηθεὺς τάρχαϊα λέγεται συμπλάσαι τὸν ἄνθρωπον, «proprio come si dice che un tempo Prometeo abbia modellato l'uomo», 42. 7).

²⁷ CONNOLLY 2003; BERARDI 2006, pp. 136-137.

Nella riscrittura del mito, anche il ruolo assegnato a Hermes nel racconto appare più «vero» e atteso: Hermes non deve interrogare Zeus, ma ne riceve le disposizioni, in ossequio a una precisa gerarchia. Egli è oggetto di una scelta: tra i figli del re degli dèi a lui tocca portare quel dono della retorica di cui la tradizione lo conosce tutelare nel suo ruolo di Ἑρμῆς Λόγιος, un ruolo ben presente al pubblico di età imperiale e a quello di Aristide in particolare²⁸.

È fuori di dubbio, comunque, che la natura del dono di Zeus costituisca il centro del «nuovo» mito di Aristide: Pudore e Giustizia scompaiono dall'orizzonte del racconto²⁹, mentre, con perfetta coerenza con lo spirito dei *Discorsi Platonici*, a portare κρίσις in Aristide è la retorica, una facoltà più potente della capacità di articolare parole che gli uomini avevano appreso nel «primo tempo» della narrazione di Protagora (*Prot.* 322a). La retorica porta separazione dalla δίκαια dagli animali irrazionali, cessazione delle contese, unione con i propri simili e realizzazione della vita comunitaria. Se nella celebrazione del *logos* risuona indubbiamente un'eco dell'elogio del discorso del *Nicocle* isocrateo, la distinzione che Aristide narra ha però tratti elitari che riportano al presente dell'impero: il dono di Zeus non è democratico, ma è filantropico perché i «migliori» salvano se stessi e gli altri, il popolo delle future città, legato a sua volta agli oratori e ai politici in un rapporto minoritario che pare ricalcare la distinzione tra adulti e bambini³⁰.

Nella parte conclusiva del mito, l'arrivo della retorica segna un crescendo di un progresso inarrestabile e trionfante che porta l'uomo ad essere davvero tale. Cessano le contese reciproche; grazie alla ῥητορικὴ gli uomini «scoprono» il principio della vita comunitaria (κοινωνίας δ' εὖρον ἀρχήν); da ogni parte scendono allora dalle zone ferine dei monti³¹ e iniziano a colmare le pianure; là dove si radunano, non appena il λόγος trionfa³², per la prima volta fioriscono città e con esse costituzioni e leggi e riti in onore degli dèi.

²⁸ Sul ruolo di Ἑρμῆς Λόγιος, che Aristide cita nei *Discorsi* (2. 19; 4. 49), legandolo in una immagine originale alla figura di Demostene (3. 663), PERNOT 2006, pp. 129-175, in particolare pp. 129-136 (per una relazione tra l'immagine di Demostene e quella di Hermes nel mito aristideo).

²⁹ La δίκη torna poco oltre nel discorso di Aristide, in un ruolo ancillare nei confronti della retorica, come Aristide si premura di indicare in toni anch'essi di chiara ascendenza isocratea (2. 401-402); sul ruolo di Isocrate nei *Discorsi Platonici*, *supra*, n. 10, e DITTADI 2016, pp. 69-73.

³⁰ Sulla concezione elitaria della retorica aristidea, *supra*, n. 10, e DITTADI 2016, p. 78 n. 61, che richiama l'attenzione su 2. 425.

³¹ Un probabile ricordo di una immagine platonica: *Leg.* 678c (MICHEL 1993, p. 24).

³² La traduzione di BEHR 1986 per λόγος in 2. 398, «reason», non appare convincente (lo stesso Behr in nota in forma dubitativa propone «speech», BEHR 1986, p. 458 n. 277); più vicina a riconoscere la relazione tra λόγος e retorica la resa di TRAPP 2017 («reasoned argument»).

ἀφικομένης δὲ ῥητορικῆς εἰς ἀνθρώπους οὕτως ἐκ θεῶν ἠδυνήθησαν μὲν οἱ ἄνθρωποι τὴν μετὰ τῶν θηρίων δίαιταν χαλεπὴν ἐκφυγεῖν, ἐπαύσαντο δὲ ἐχθροὶ πάντες ὄντες ἀλλήλοις ἐν κύκλῳ, κοινωνίας δ' εὖρον ἀρχήν. καταβάντες δὲ ἐκ τῶν ὀρέων ἄλλοι κατ' ἄλλα μέρη τῆς οἰκουμένης ἐπλησίασαν, τό γε πρῶτον ὑπαιθοῖ, μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη λόγου νικήσαντος πόλιν τε κατεσκευάσαντο καὶ διεκρίθησαν οὐχ ὥσπερ πρότερον ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' εἷς τε συντάξεις κοινωνιῶν καὶ τοὺς πόλεων ἡγεμόνας νόμους ἔθεντο καὶ ἄρχοντας καὶ πολιτείας ἐνόμισαν, καὶ θεοὶς χαριστήρια ἀνήγαγον, πρῶτας ἀπαρχὰς ποιησάμενοι τὰς ἀπὸ τῶν λόγων, αἷς ἔτι καὶ νῦν χαίρειν μάλιστα τοὺς θεοὺς λόγος αἰρεῖ, ὅτι καὶ γνωρίσαι πρῶτον αὐτοῖς τοὺς θεοὺς ὑπῆρξεν ἐντεῦθεν.

Quando la retorica giunse così dagli dèi tra gli uomini, gli uomini furono in grado di sfuggire la dura condizione di vita condivisa con gli animali; cessarono dall'essere tutti reciprocamente in ogni dove nemici e scoprirono il principio della vita in comune. Scesero dai monti e si radunarono qua e là nelle parti della terra, dapprima all'aperto, e dopo ciò, quando si affermò il discorso, costruirono città e si distinsero non come in precedenza in modo casuale, ma secondo disposizione comunitarie, posero leggi a guida delle città, stabilirono magistrati e costituzioni. Resero quindi ringraziamenti agli dèi le cui primizie nacquerò per la prima volta dai discorsi, che, come il discorso³³ mostra, ancora oggi gli dèi soprattutto gradiscono, poiché di lì si verificò che per la prima volta loro riconoscessero gli dèi. (2. 398)

Solo ora Aristide allude a un proto-momento di aggregazione, ben diverso da quei tentativi, destinati al fallimento, che l'umanità aveva compiuto nel «secondo tempo» protagoreo (*Prot.* 322a-b), poiché ne nega la natura di disegno intenzionale: vi erano stati casuali raggruppamenti avvenuti prima che il dono di Zeus giungesse sulla terra (διεκρίθησαν οὐχ ὥσπερ πρότερον ὡς ἔτυχεν), ma solo ora per la prima volta le comunità si uniscono e si distinguono (διεκρίθησαν), nascono leggi, magistrature e πολιτεῖαι, e nasce il culto divino. A questo punto – non come erroneamente detto nel «primo tempo» del mito di Protagora – gli uomini riconoscono gli dèi e offrono loro quel λόγος che, come la χάρις, segna un movimento circolare, dono degli dèi e dono per gli dèi.

Ed ecco la conclusione del mito: l'uomo da inizi di debolezza estrema è nel presente divenuto padrone di usare a suo piacimento tutto ciò che c'è sulla terra, poiché possiede il discorso che, come armatura, presidia la sua esistenza.

³³ Qui nella polisemia di λόγος, «discorso» e «ragione» (su cui Aristide ama giocare: si veda per esempio 2. 204), il passo appare accentuare, più che la parte di riflessione («reason» per BEHR 1986 e TRAPP 2017), il ragionamento che il «discorso» stesso illustra, mostrando il ruolo della retorica attraverso la retorica.

οὕτως ἄνθρωπος ἦρθη μέγας ἐξ ἀσθενοῦς καὶ σαθοῦ τοῦ κατ' ἀρχάς, καὶ πρόσθεν καταφρονούμενος ὡς οὐδὲν πρᾶγμα κύριός ἐστιν ἐξ ἐκείνου τοῖς ἐν τῇ γῆ, τοῦτο ὅτι βούλεται χρῆσθαι, πρόβλημα ποιησάμενος ἀντ' ἄλλου φυλακτηρίου τὸν λόγον.

Così l'uomo si elevò grande da debole e difettoso che era al principio e, un tempo disprezzato come oggetto di nessun conto, è signore da quel momento di ciò che c'è in terra, di cui si serve come vuole, e ha preso come armatura il discorso preferendolo a ogni altro presidio. (2. 399)

L'orizzonte del mito di Protagora non potrebbe essere più lontano. La constatazione finale del radicale rovesciamento dalla condizione misera dell'uomo delle origini (ἄνθρωπος ἦρθη μέγας ἐξ ἀσθενοῦς καὶ σαθοῦ τοῦ κατ' ἀρχάς) allude proprio a quel «secondo tempo» del racconto protagoreo (κατ' ἀρχάς, *Prot.* 322a) per sigillarne la modifica in modo radicale: quando giunse il δῶρον di Zeus sulla terra, non fu dato a uomini in grado di articolare discorsi e di tributare culto agli dèi, ma a esseri disprezzati che solo un dono della suprema autorità, Zeus, poteva trasformare.

Elisabetta Berardi

Università di Torino

elisabetta.berardi@unito.it

BIBLIOGRAFIA

ANDREWS 2017: J. Andrews, *Kairos: The appropriate Time, Place and Degree in Protagoras' Myth of Origins*, in A. Bierl, M. Christopoulos, A. Papachrysostomou (eds.), *Time and Space in Ancient Myth, Religion and Culture*, Berlin-Boston 2017, pp. 267-284.

BEHR 1968: C.A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968.

BEHR 1986: *P. Aelius Aristides, The Complete Works*, Volume I. Orations I-XVI, with an Appendix containing the Fragments and Inscriptions, translated into English by C.A. Behr, Leiden 1986.

BERARDI 2006: *Elio Aristide. Epicedio per Eteoneo. Epitafio per Alessandro*, a cura di E. Berardi, Alessandria 2006.

- BERARDI 2016: E. Berardi, *Maestri di atticismo: la lingua e i suoi modelli in tre testi di ambiente scolastico di Elio Aristide*, in PERNOT ET AL. 2016, pp. 245-262.
- BERESFORD 2013: A. Beresford, *Fangs, Feathers, and Fairness: Protagoras on the Origins of Right and Wrong*, in VAN OPHUIJSEN ET AL. 2013, pp. 139-162.
- CALAME 2016: C. Calame, *Prometeo genetista: profitti delle tecniche e metafore della scienza*, (ed. or. *Prométhée généticien : profits techniques et usages de métaphores*, Paris 2010), trad. it. a cura di F. Giorgianni, con un saggio di M. Capocci, Palermo 2016.
- CASSIN 1995: B. Cassin, *L'effet sophistique*, Paris 1995.
- COLE 1991: Th. Cole, *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore-London 1991.
- CONNOLLY 2003: J. Connolly, *Like the Labors of Herakles: Andria and Paideia in Greek Culture under Rome*, in R.M. Rosen, I. Sluiter (eds.), *Andria. Studies in Mainless and Courage in Classical Antiquity*, Leiden-Boston 2003, pp. 287-317.
- DITTADI 2008: A. Dittadi, *Difesa della retorica e 'riscrittura' di Platone nei Discorsi Platonici di Elio Aristide*, «Rhetorica» 26. 2 (2008), pp. 113-137.
- DITTADI 2013: A. Dittadi, *Euripide o Epicarmo? A proposito di una controversa testimonianza sull'Antiope nell'or. II Behr di Elio Aristide*, «Philologus» 157 (2013), pp. 176-182.
- DITTADI 2016: A. Dittadi, *Ἡ ῥητορικὴ τελεώτερον: il confronto tra retorica e filosofia nei Discorsi Platonici di Elio Aristide (or. 2-4)*, in PERNOT ET AL. 2016, pp. 59-81.
- DITTADI 2017: A. Dittadi, *Platone in tribunale: difesa della retorica e finzione processuale nei discorsi platonici di Elio Aristide*, «Studi Classici e Orientali» 63 (2017), pp. 267-292.
- FOWLER 2018: R. Fowler, *Variations of Receptions of Plato during the Second Sophistic*, in H. Tarrant, D. Layne, D. Baltzly, F. Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Leiden, pp. 223-249.
- KEIL 1898: *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, Volumen II Orationes XVI-LIII continens*, edidit B. Keil, Berolini 1898.
- LENZ-BEHR 1976-1980: *P. Aelii Aristidis opera quae exstant omnia. Volumen primum, orationes I-XVI complectens. Orationes I et V-XVI edidit F.W. Lenz, praefationem conscripsit et orationes II, III, IV edidit C.A. Behr*, Leiden 1976-1980.
- LONGHI 2020: V. Longhi, *Krisis ou la décision génératrice: épopée, médecine hippocratique, Platon*, Villeneuve d'Ascq 2020.

- MANUWALD 2013: B. Manuwald, *Protagoras' Myth in Plato's Protagoras: Fiction or Testimony?*, in VAN OPHUIJSEN ET AL. 2013, pp. 163-177.
- MICHEL 1993: A. Michel, *Rhétorique et philosophie au second siècle après J.-C.*, «ANRW» II. 34. 1 (1993), pp. 3-78.
- MILAZZO 2002: A. M. Milazzo, *Un dialogo difficile: la retorica in conflitto nei Discorsi Platonici di Elio Aristide*, Hildesheim 2002.
- MILAZZO 2016: A. M. Milazzo, *L'Epistola a Capitone di Elio Aristide (or. 4) e l'Epistola a Pompeo Gemino di Dionigi di Alicarnasso*, in PERNOT ET AL. 2016, pp. 83-96.
- MILETTI 2018: L. Milette, *Elio Aristide nella scuola tardoantica: commentari e trattati di retorica*, «AION-sez. di filologia e letteratura classica» 40 (2018), pp. 58-85.
- MILETTI 2021: L. Milette, *Oltre le Muse. Lo spazio nella retorica rinnovata di Elio Aristide*, in S. Cannavale, L. Milette, M. Regali (curr.), *I luoghi delle Muse. La funzione dello spazio nella fondazione e nel rinnovamento dei generi letterari greci*, Baden-Baden 2021, pp. 177-198.
- NICOSIA 1979: S. Nicosia, *Elio Aristide nell'Asclepico di Pergamo e la retorica recuperata*, Palermo 1979.
- VAN OPHUIJSEN ET AL. 2013: J. van Ophuijsen, M. van Raalte and P. Stork (eds.), *Protagoras of Abdera. The Man, His Measure*, Leiden 2013.
- PERNOT 1993a: L. Pernot, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris 1993.
- PERNOT 1993b: L. Pernot, *Platon contre Platon. Le problème de la rhétorique dans les Discours Platoniciens d'Aelius Aristide*, in M. Dixsaut (éd.), *Contre Platon, I: Le platonisme dévoilé*, Paris 1993, pp. 315-338.
- PERNOT 2006: L. Pernot, *L'ombre du Tigre. Recherches sur la réception de Démosthène*, Napoli 2006.
- PERNOT ET AL. 2016: L. Pernot, G. Abbamonte, M. Lamagna (éds.), *Aelius Aristide écrivain*, Turnhout 2016.
- SAÏD 2006: S. Saïd, *Les dons de Prométhée et leur valeur dans le 'Prométhée enchaîné' à la lumière d'une comparaison avec Hésiode, Platon et Aelius Aristide*, «Lexis» 24 (2006), pp. 247-263.
- SAÏD 2008: S. Saïd, *Aristides' Use of Myths*, in W.V. Harris, B. Holmes (eds), *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the Gods*, Leiden - Boston (Mass.) 2008, pp. 51-67.
- TRAPP 2017: *Aelius Aristides. Orations. Volume I, Orations 1-2*, edited and translated by M. Trapp, Cambridge (Mass.) - London 2017 (LCL 533).
- TRAPP 2020: M. Trapp, *With All Due Respect to Plato: The Platonic Orations of Aelius Aristides*, «TAPA» 150. 1 (2020), pp. 85-113.

WISSMANN 1999: J. Wissmann, *Zur Rezeption des "Protagoras-Mythos" durch Aelius Aristides*, «Philologus» 143. 1 (1999), pp. 135-147.