

HARMONIA

SCRITTI DI FILOLOGIA CLASSICA
IN ONORE DI ANGELO CASANOVA

a cura di
GUIDO BASTIANINI
WALTER LAPINI
MAURO TULLI

— TOMO II —

FIRENZE UNIVERSITY PRESS
2012

Harmonia : scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova : tomo 2 / a cura di Guido Bastianini , Walter Lapini , Mauro Tulli. – Firenze : Firenze University Press, 2012.

(Studi e saggi ; 109)

<http://digital.casalini.it/9788866551737>

ISBN 978-88-6655-172-0 (print)

ISBN 978-88-6655-173-7 (online PDF)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2012 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

PAUSANIA: UN SOFISTA 'SOCIOLOGO'
NEL *SIMPOSIO* DI PLATONE

οὕτω πᾶν πάντως γε
καλὸν ἀρετῆς γ' ἔνεκα
χαρίζεσθαι (185b4-5)

È certamente notevole, ma non sorprendente, che la prima esplicita discussione sull'amore nella letteratura e nella filosofia occidentale – quella messa in scena nel *Simposio* platonico – sia dedicata principalmente (se non esclusivamente) all'amore omosessuale o più propriamente pederotico, di cui di discorso in discorso, in una varietà di forme e a diversi livelli di teorizzazione, viene dichiarata l'eccellenza e la superiorità rispetto a quello eterosessuale. Lo stesso personaggio di Aristofane, nella sua fantastica ricostruzione eziologica dell'origine e della natura dell'eros, pur interpretando come assolutamente naturali tanto l'amore omosessuale quanto quello eterosessuale, osserva – ma non senza una qualche ironia – che gli uomini migliori, quelli per natura più virili, sono proprio coloro che provengono dalla divisione in due del primigenio 'intero' maschile (191e6-192a5)¹. A cominciare, come si sa, è il giovane Fedro, che esalta l'amore pederotico come «fonte di grandissimi beni» e come il solo capace di indurre ad agire in ogni circostanza nel modo migliore e più degno, ispirando azioni virtuose e coraggiose sia nella condotta individuale, sia nel governo della città o nella lotta contro i nemici (178c2-179a8); ma è in particolare Pausania, prima che la parola passi a Socrate, ad affermare e argomentare esplicitamente la sua legittimità e superiorità².

¹ «L'amour est-il d'autant meilleur qu'il parvient à réunir deux moitiés parfaitement homologues, complètement semblables (...). Un demi de mâle plus l'autre demi de ce mâle font un homme totalement homme, entièrement lui-même en sa virilité», scrive Vernant 1989, 163. L'affermazione di 'Aristofane' ha qualche riscontro a livello di comparazione antropologica: in alcune società sono in effetti i gruppi dominanti, i suoi rappresentanti migliori e più potenti, a dedicarsi all'omosessualità (Sergent 1986, 43). Sul presumibile risvolto ironico sopra richiamato, vd. da ultimo Nieddu 2007, 259.

² Una delle differenze più profonde – e, ai nostri occhi, sconcertanti – fra mondo antico e società moderna è forse rappresentata proprio dalla pratica e dall'atteggiamento di sostanziale (anche se non sempre uniforme) approvazione nell'antichità del rapporto erotico fra adulti e ragazzi. È da rilevare in ogni caso che vi è una differenza sostanziale fra società di tradizione cristiana e non: in queste ultime «l'omosessualità, lungi dall'essere all'origine di una minoranza caratterizzata socialmente come tale e, in un modo o nell'altro, marginalizzata, è vissuta come un'alternativa normale all'eterosessualità» (Sergent 1986, 43).

Gli studiosi, soprattutto in tempi più recenti³, hanno analizzato in maniera approfondita le caratteristiche essenziali con cui il fenomeno si presenta storicamente in Grecia e ad Atene, mettendone in rilievo implicazioni giuridiche, etiche ed educative. Ma, insieme ai contenuti sostanziali, appaiono meritevoli di considerazione anche i procedimenti logico-argomentativi ed espressivi messi in atto da Pausania nel suo intervento, e il modo in cui Platone caratterizza il personaggio. La nostra attenzione si focalizzerà dunque sul discorso di Pausania non nella sua qualità di ‘fonte storica’ per la piena comprensione di un particolare fenomeno socio-culturale della Grecia antica (l’amore pederotico), ma in quanto saggio di un’argomentazione retoricamente impostata, e tentativo di costruzione di un sistema di valutazione consona.

A differenza di Aristofane e di Agatone, ma anche di Erissimaco – di cui è certa quanto meno l’identità professionale – Pausania ci è praticamente ignoto⁴, e per di più risulta non facilmente classificabile⁵. Nella successione dei vari personaggi che salgono via via alla ribalta – e costruiscono i loro encomi per così dire ‘a catena’, incorporando elementi di quelli precedenti, ma operando al tempo stesso rettifiche, variazioni, arricchimenti, confutazioni – egli, pur assumendo l’idea del predecessore che il dio può favorire la conquista della ἀρετή, ne prende le distanze proprio all’inizio del suo discorso (dedicato, al pari di quello di Fedro e di quello di Erissimaco, ai benefici e agli effetti prodotti da Eros)⁶, rimproverandogli di aver proposto il tema in

³ In particolare Foucault 1984, 191-245; Dover 1985; Sergent 1986; Halperin 1990; Cohen 1991; Cantarella 2006.

⁴ Al di là del nostro *Simposio*, le uniche testimonianze che di lui possediamo sono quelle di Plat. *Prot.* 315d-e, dove compare tra gli ‘uditori’ di Prodicò, e Xen. *Symp.* 8.32.

⁵ «Un ‘sociologue’ pédant» (Robin 1929, XLIII) o al contrario un «*nomothetes*» (Hunter 2004, 43). Una figura esterna alla cerchia socratica – ma autorevole e di prestigio – che in Platone ha un rilievo non inferiore ad altre, come lascia presumere l’ampio spazio a lui concesso ed il fatto che fosse l’amante di Agatone, giovane avvenente di famiglia aristocratica e poeta di successo, alla cui formazione ritiene presumibilmente di aver dato un contributo non insignificante.

⁶ Con quello di Aristofane comincia il secondo gruppo dei discorsi di lode, nel quale l’attenzione si sposta dall’illustrazione degli effetti dell’amore all’analisi della sua natura. Agatone attribuisce comunque a sé il merito della svolta: «mi sembra che tutti coloro che hanno parlato prima di me piuttosto che elogiare il dio si siano congratulati con gli uomini per i benefici di cui questi li gratifica; ma chi veramente sia il latore di questi benefici, nessuno ancora lo ha detto» (194e5-8). All’interno di questa più ampia ripartizione sono riconoscibili altri accostamenti ed altre differenziazioni: tanto per Fedro quanto per Agatone Eros è unico, ma mentre Fedro definisce Eros come il più antico degli dei, Agatone ritiene che sia il più giovane; Pausania ed Erissimaco concordano che l’esistenza di una duplice Afrodite debba presupporre due generi di Eros, ma se Pausania considera le conseguenze di questa dualità in

maniera semplicistica ed indiscriminata, senza avere operato una preliminare distinzione sull'oggetto della lode.

Non si dovrebbe infatti parlare di un unico Eros, ma se ne dovrebbe riconoscere la duplice identità: come all'Afrodite Urania si oppone un'Afrodite Pandemos, così ad ambedue le dee si accompagna un opposto genere di Eros. Quello che coopera (συνεργός) con Afrodite Pandemos è proprio delle persone dappoco, si rivolge indifferentemente ai maschi ed alle femmine, è interessato più al corpo che all'anima, ricerca gli individui più incolti e ha di mira solo la soddisfazione della proprie voglie senza curarsi del modo in cui la ottiene. Invece, l'Eros ispirato da Afrodite Urania si rivolge esclusivamente ai ragazzi che mostrano di essere già entrati nell'età della ragione, è coltivato da coloro che aspirano a quanto vi è di più energico e razionale ed è capace di superare la prova del tempo e durare per tutta la vita. Anche se si devono lodare tutti gli dei, è necessario distinguere correttamente la parte che compete a «ciascuno dei due» (ἐκάτερος). Al pari di ogni azione infatti, anche quella di amare non è in sé né bella, né brutta, ma può essere bella e lodevole o brutta e sconveniente a seconda del modo in cui viene compiuta. Il solo Eros degno di lode è pertanto quello dell'Afrodite Urania, il solo che induce a un amore elevato, rivolto principalmente all'anima. Tale scelta è del resto quella avvalorata dal *nomos* ateniese che, seppure a prima vista contraddittorio, si rivela superiore a quello in uso in altre regioni: per un verso esso infatti favorisce ed incoraggia l'amante a compiere in nome dell'amore cose che sarebbero altrimenti ritenute vergognose e biasimevoli, per l'altro induce i genitori a vigilare per evitare che i ragazzi siano preda della seduzione degli adulti. Questa apparente contraddizione riflette in realtà la cura con la quale si cerca di discriminare le azioni belle da quelle brutte: ad essere approvato è l'amore coltivato in modo lodevole da persone nobili e virtuose, mentre quello che viene ostacolato è l'amore praticato in modo sconveniente e da individui ignobili e volgari. Dalle difficoltà frapposte dal *nomos*, gli amanti sono incoraggiati ad inseguire e gli amati a fuggire, in una gara tesa a saggiarne la rispettiva indole e la qualità morale ed a verificare qual genere d'amore si persegua. Bello – questa la conclusione – è solo l'amore in cui le 'leggi' degli amanti e degli amati si incontrano in uno scambio funzionale alla σοφία e alla ἀρετή, uno scambio in cui gli uni mettono a disposizione la loro capacità di educare e promuovere la crescita morale ed intellettuale degli altri, e questi sono mossi dal desiderio di ricercare l'eccellenza. Solo in questo caso, e assolutamente in nessun altro, risulta bello che gli amati concedano i propri favori agli amanti.

L'attacco del discorso è di grande effetto: οὐ καλῶς μοι δοκεῖ, ὦ Φαίδρε, προβεβλήσθαι ἡμῖν ὁ λόγος, τὸ ἀπλῶς οὕτως παρηγγέλθαι ἐγκω-

μιάζειν Ἔρωτα⁷. A questa grave manchevolezza egli si ripromette di porre rimedio (ἐπανορθώσασθαι), dichiarando dapprima quale genere di Amore sia meritevole di elogio e dedicandosi solo successivamente a tesserne le lodi in maniera degna⁸. Il procedimento argomentativo che mette in campo si snoda per tappe segnate dalla ripresa di una serie di elementi-chiave, che si collegano in una sorta di catena logica. Dopo la prima affermazione: «*non bene*, o Fedro, mi sembra che sia stato proposto l'argomento...», Pausania passa a esporre la ragione del suo dissenso: «se Eros fosse *uno*, *andrebbe bene*; ma *uno* non è; dal momento che non è *uno*, è più corretto definire in primo luogo quale sia quello da lodare». Ma la susseguente dimostrazione prende le mosse da una premessa di carattere generale, assunta come un dato di conoscenza assodato, unanimemente condiviso: «tutti sappiamo che non c'è Afrodite senza Eros», e prosegue per inferenza con una (doppia) ipotetica, imperniata sempre sulla dea: «se essa fosse *una*, *uno* sarebbe Eros; ma poiché sono *due*, ne consegue che *duplice* è anche Eros».

È in primo luogo abbastanza singolare che Pausania faccia conseguire di necessità (ἀνάγκη) la duplicità di Eros da quella di Afrodite, rendendo stringente, con un'evidente forzatura o semplificazione, l'occasionale complementarità tra le due divinità esistente solo a livello mitico. È vero, infatti, che, secondo una versione conservata nella *Teogonia* esiodea (vv. 201-202), Eros e Himeros si accompagnano ad Afrodite fin dal momento della sua nascita, ma nella stessa opera (come ha appena ricordato Fedro nel suo discorso)⁹ al solo Eros è riservato un posto tra gli dei più antichi. E d'altra parte, se la narrazione genealogica prevede un dio dell'amore indipendente dall'esistenza di Afrodite, la pratica di culto conosce anche un'Afrodite svincolata da Eros: essa non è infatti solo la dea dell'amore, della seduzione,

⁷ A ben vedere, la dichiarazione metodologica rivela una certa dose di pretestuosità: pur senza operare una preventiva ed esplicita distinzione, Fedro aveva di fatto svolto il suo elogio intorno all'Eros nobile – appunto quello che nella terminologia di Pausania dovrebbe definirsi «urano» – citando modelli di comportamento virtuosi, ispirati ai più nobili sentimenti. Notava Calogero 1928, 45: «Nel discorso di Fedro il concetto dell'amore si presenta ancora del tutto indifferenziato, secondo la comune coscienza greca, non ancora preoccupata di ulteriori riflessioni. In quello di Pausania sorge una distinzione di ordine etico, sul piano generico della Aufklärung del quinto secolo». In ciò si è visto talora un'allusione alla possibile influenza di Prodicò, alle cui parole egli presta un orecchio attento nella finzione del *Protagora* (315d-e).

⁸ Ὁρθότερόν ἐστι πρότερον προρρηθῆναι ὅποιον δεῖ ἐπαινεῖν. ἐγὼ οὖν πειράσομαι τοῦτο ἐπανορθώσασθαι, πρῶτον μὲν Ἔρωτα φράσαι ὃν δεῖ ἐπαινεῖν, ἔπειτα ἐπαινέσαι ἀξίως τοῦ θεοῦ. Alla critica diretta, non attenuata – come farà poi invece Erissimaco nei suoi confronti – da alcun parziale riconoscimento, Pausania accompagna il richiamo alle regole da seguire nella costruzione dell'encomio. È interessante osservare che anche il suo amato Agatone comincerà il discorso con un'analogia dichiarazione programmatica: ἐγὼ δὲ δὴ βούλομαι πρῶτον μὲν εἰπεῖν ὡς χρή με εἰπεῖν, ἔπειτα εἰπεῖν (194e4-5).

⁹ 178a9-e2.

della passione, della bellezza, personificazione del potere che deriva dall'amore, ma è anche divinità della vita e della natura, della morte e dell'oltretomba, rappresentata e venerata in una varietà di forme e attributi che si estendono fino a coprire una funzione 'politica' o 'civica'¹⁰. E non si può trascurare che accanto all'Eros agente, ministro o figlio di Afrodite, i culti orfici veneravano in lui il demiurgo, che emerge ingenerato dall'uovo primordiale, la potenza cosmica, personificazione del principio di fecondità della natura¹¹.

A partire da questo artificioso presupposto, Pausania sviluppa il suo ragionamento, incentrato sull'esistenza di due serie di entità divine assolutamente diverse ed eticamente inconciliabili, secondo un'argomentazione retoricamente strutturata, che, muovendo dalla domanda: «come potrebbero non essere due, le dee?»¹², fornisce la prova, di provenienza mitica, di tale duplicità: «una, più antica e senza madre, è figlia di Urano, e noi la chiamiamo Urania (...), l'altra, più giovane, è figlia di Zeus e Dione, e noi la chiamiamo Pandemos»¹³, per giungere alla conclusione, apparentemente inevitabile, che si debba presumere l'esistenza di due Eros ai quali, in base alla stretta relazione con la dea, competano rispettivamente gli stessi epiteti Pandemos e Uranio.

In verità non abbiamo attestazione dell'esistenza di una doppia Afrodite anteriormente alla teorizzazione di Pausania, né basterebbe a darne prova la gran varietà degli epiteti rituali. Sulla correttezza di un simile passaggio logico invita alla prudenza anche il Socrate di Senofonte (*Symp.* 8.9) che, pur riconoscendo la pluralità dei culti e dei riti della dea, si mostra molto scettico (οὐκ οἶδα) circa la possibilità che a ciò debba corrispondere una molteplicità di entità divine, dal momento che, ad esempio, «anche Zeus appare uno, pur possedendo numerosi nomi»¹⁴. Quello di Pausania si dimostra un procedimento del tutto arbitrario: dopo aver assunto con valore di prova le genealo-

¹⁰ «Not merely a 'nature-divinity' but a divinity of the state and the city» (Farnell 1896, 653). Va in questa direzione il commento di Dover 1980, 96 (*ad* 180d4) che, dopo aver osservato: «it is not true that one cannot desire and enjoy sexual intercourse without being in love», sottolinea: «but Pausanias is exploiting the notion that Eros is an agent inseparable from Aphrodite and always at her service».

¹¹ Calame 1983, IX e XXXIV. Queste due manifestazioni del dio Eros, una più giovane e l'altra (l'Eros primordiale), vecchia come il mondo, di molto anteriore ad Afrodite, sono profondamente differenziate nelle funzioni (Vernant 1989, 153-159).

¹² Πῶς δ' οὐ δύο τῷ θεά; (180d6).

¹³ Ἡ μὲν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμῆτωρ Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἦν δὲ καὶ Οὐρανίαν ἐπονμάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα Διὸς καὶ Διώνης, ἦν δὲ Πάνδημον καλοῦμεν (180d6-9): notare la disposizione, di sapore gorgiano, in *cola* armoniosamente contrapposti.

¹⁴ Εἰ μὲν οὖν μία ἐστὶν Ἀφροδίτη ἢ διτταί, Οὐρανία τε καὶ Πάνδημος, οὐκ οἶδα· καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλὰς ἐπωνυμίας ἔχει.

gie alternative tramandate da Esiodo e Omero¹⁵, egli infatti le radicalizza in una serie di opposizioni, disegnando da una parte una dea «partecipe nella sua generazione solo dell'elemento maschile, più *anziana* ed immune da sfrenatezza» (181c2-4)¹⁶, dall'altra una dea «molto più *giovane*, partecipe sia dell'elemento maschile che femminile» (181b8-c2)¹⁷.

Che Platone voglia così imprimere al suo modo di procedere un taglio assai vicino ad un falso ragionamento sofisticato può vedersi nel ricorso all'artificio della omonimia¹⁸. Il comparativo *πρεσβυτέρα* «più antica», anteriore nel tempo¹⁹, viene artatamente piegato, in relazione ad Afrodite Urania, al significato di «più grande d'età», e (sembra di poterne dedurre) perciò stesso esente da sfrenatezza o dissolutezza (*ὑβρεως ἄμοιρος*): la dea viene dunque dotata di un tratto caratteristico delle persone più avanti negli anni, che la oppone alla figura più giovane, necessariamente portata all'intemperanza²⁰.

Afrodite, invocata come tutte le divinità più importanti con una varietà di denominazioni ben più ampia di quella cui fa riferimento Pausania, resta tuttavia una²¹, mentre puramente speculativa, senza riscontro nelle pratiche culturali effettivamente attestate, risulta l'opposizione irriducibile da lui tracciata fra Afrodite Urania e Afrodite Pandemos: in Elide (Paus. 6.25.1), a Megalopoli (Paus. 8.32.2), a Tebe (Paus. 9.16.3) i due culti appaiono infatti associati, e le due epiclesi non distinguevano la dea nelle figure opposte ed inconciliabili delineate da Pausania. Con l'appellativo di «figlia urania di Zeus» essa è ad esempio invocata, quale «sovraia degli amori che presiede

¹⁵ In Esiodo (*Th.* 188-206) essa nasce dai genitali recisi di Urano; in Omero (*Il.* 5.370-417; cf. anche 3.374; 5.131, 312, 374 ecc.) è figlia di Zeus e Dione. Storicamente, la figlia di Zeus e Dione non era distinta da quella nata dal mare e la doppia genealogia è più probabilmente il portato dell'adozione della divinità orientale nel *pantheon* greco, della sua ellenizzazione (Farnell 1896, 621-622; Pirenne-Delforge 1996, 839).

¹⁶ Οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρρενος μόνον (...) ἔπειτα πρεσβυτέρας, ὑβρεως ἄμοιρου (181c2-4).

¹⁷ νεωτέρας τε οὔσης πολὺ ἢ τῆς ἐτέρας, καὶ μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος (181b8-c2).

¹⁸ Esempi dell'uso strumentale di questa tecnica argomentativa in Platone ed Aristofane sono discussi in Mureddu-Nieddu 2000.

¹⁹ La mutilazione di Urano ebbe luogo molto prima che Zeus, figlio di Crono e genitore di Afrodite, fosse nato: due generazioni separano infatti Zeus ed Urano.

²⁰ Sulle caratteristiche comportamentali legate all'opposizione vecchio-giovane, cf. Dover 1980, 98 (e 1974, 103). Vd. anche Hunter 2004, 46, che riconosce nell'operazione i connotati di una «'sophistical' equivocation».

²¹ Ἡ τοὶ Κύπρις οὐ Κύπρις μόνον, / ἀλλ' ἐστὶ πολλῶν ὀνομάτων ἐπόνυμος, si legge in Soph. fr. 941.1-2 R. Accanto a *πάνδημος*, s'incontrano ad esempio *ἀγοραία*, *ἡγεμόνη*, *τιμοῦχος*, che si iscrivono nella serie delle cosiddette Afroditi 'politiche', forze tutelari della vita pubblica (vd. Pirenne-Delforge 1988, 148-149, 153 e soprattutto Petre 1997, 8).

alle nozze delle vergini», in Eur. fr. 781.14-17 Kn.²², a dimostrazione che con tale qualifica la dea fosse chiamata a tutelare anche i legami eterosessuali. Pare anzi addirittura che proprio al culto di Afrodite Urania fosse connessa la cosiddetta prostituzione sacra, almeno a Corinto, dove le *ierodule*, nelle parole di Pindaro (fr. 122, 1-5 Sn.-M.), «con la mente a lei si volgono come ματέρ' ἐρώτων οὐρανίαν»²³. D'altra parte, l'epiteto non era normalmente o univocamente usato col valore di «figlia di Urano», e Afrodite non era certo l'unica divinità che potesse fregiarsene: ancora in Euripide (*Hipp.* 59-60) è Artemide ad essere qualificata come «urania figlia di Zeus» (τὰν Διὸς οὐρανίαν Ἄρτεμιν).

Non meno arbitrario è infine, come non è difficile a questo punto desumere, il valore attribuito da Pausania ai due appellativi. Nel primo, οὐρανία, trasposizione greca del titolo dell'antica dea semitica dell'amore Ishtar-Astarte, «regina del cielo»²⁴ – non esclusivo di Afrodite, né da intendere come suo patronimico, come si è detto – al valore originario e generico di «celestes», «che ha sede nel cielo», viene surrettiziamente sostituito quello morale di «elevato», «nobile», «virtuoso», «spirituale», non attestato in precedenza e forse mai ufficialmente riconosciuto²⁵. Un analogo travisamento, evidentemente intenzionale, viene operato dal personaggio platonico a spese del secondo titolo (πάνδημος) – espressione dell'idea politica più alta, l'unità del popolo, connessa al culto di Afrodite – da lui inteso non nella sua autentica valenza di «dea di tutto il popolo», venerata nella sua prerogativa di nume tutelare della concordia tra i cittadini²⁶, ma in quella più bassa, eticamente degradata, di «comune», «popolare», «volgare», riferita alla sfera

²² Ὑμῖν Ὑμῖν, / τὰν Διὸς οὐρανίαν αἰδομεν, / τὰν ἐρώτων πότνιαν, τὰν παρθένους / γαμήλιον Ἀφροδίταν. Pirenne-Delforge 1994, 21-25 ricostruisce momenti e contesti significativi che fanno intendere uno stretto legame fra Afrodite Urania, evocazione della seduzione e della sessualità, ed il matrimonio.

²³ Πολύξεναι νεάνιδες (...) / πολλάκι ματέρ' ἐρώτων οὐρανίαν πτάμεναι / νόηματι πρὸς Ἀφροδίταν.

²⁴ Vd. Farnell 1896, 629-630; Burkert 2003, 303-304. Di origine orientale sembrano tanto il culto di Afrodite Urania (cf. Herod. 1.105; 1.131.3; Paus. 1.14.7), quanto il mito della castrazione di Urano, sul quale si innesta la storia fantastica della nascita dal mare della bellissima dea (cf. West 1966, 212-213; Farnell 1896, 636).

²⁵ «The title Οὐρανία had, in the old religion of Greece and the East, no such high significance (...). In fact the title had in the genuine state-religion no more definite moral sense than Ὀλυμπία, but denoted originally the Eastern Aphrodite», osserva Farnell 1896, 661.

²⁶ Il periegeta Pausania (1.22.3) metterà il titolo in relazione con il sinecismo attribuito a Teseo, ed una chiara conferma della connotazione politica dell'epiclesi *pandemos*, associata talora anche a Zeus, offre Apollodoro (*FGrHist* 244 F 113: διὰ τὸ (...) πάντα τὸν δῆμον συνάγεσθαι τὸ παλαιὸν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις). Sotto questo epiteto, nota Burkert 2003, 308, «affiora la tradizione orientale del vasto potere, in particolare politico, di Ishtar». Cf. anche Corrigan 2004, 61-62.

erotico-sessuale²⁷. Giocando abilmente con le parole, come si può vedere, il Pausania platonico distorce il senso reale degli epiteti, attribuendo loro un valore del tutto inventato o quanto meno accomodato *ad hoc*. Il carattere strumentale dell'operazione risulta in tutta la sua evidenza quando egli associa l'amore omosessuale ad Afrodite Urania (che non ha madre e dunque non partecipa dell'elemento femminile nella sua nascita) e l'amore eterosessuale ad Afrodite Pandemos (intemperante e dissoluta), reinterprete come personificazione divina di una forma di amore positivo e nobile (l'amore spirituale dell'anima) e di una forma di amore negativo e deteriore (l'amore sensuale del corpo): 181a7-d7.

Tutta la 'stringente' argomentazione sviluppata da Pausania nella prima parte del suo discorso poggia pertanto su una serie di manipolazioni del linguaggio di stampo chiaramente sofisticato²⁸: le testimonianze epigrafiche, letterarie ed iconografiche in nostro possesso contraddicono la distinzione posta da Pausania a suo fondamento. Alle forzature si aggiungono alcune incoerenze, certo di minor peso, ma ugualmente significative: dopo aver rimproverato Fedro per la sua proposta di elogiare Eros indiscriminatamente, Pausania, cadendo inopinatamente in contraddizione, afferma che «bisogna lodare (ἐπαινεῖν) tutti gli dei», per quanto occorra «cercare di precisare quali sono gli attributi che ciascuno dei due ha avuto in sorte» (180e3-4)²⁹.

²⁷ Un'invenzione comica è con tutta probabilità da considerare l'attribuzione a Solone dell'organizzazione della prostituzione ad Atene (Philem. fr. 3 K.-A.), né maggior credito merita la notizia tramandata da Nicandro di Colofone (*FGrHist* 271-272 F 9a-b), secondo cui il legislatore ateniese avrebbe eretto il tempio di Afrodite Pandemos con i proventi delle case di piacere da lui istituite (cf. Robert 1921⁴, 750 n. 4; Rosivach 1995, 2-3; Petre 1997, 9; Frost 2002, 34-46; McClure 2003, 218 n. 17; Bruzzese 2011, 86 n. 175); meno diffidente si mostra Herter 1985, 365. L'idea di un'evoluzione semantica dell'antico termine culturale, evocata da Dover 1980, 97 («later, it meant "vulgar", "ordinary"») e Burkert 2003, 308, per cui all'antico valore politico o civico dell'epiclesi si sarebbe sostituito nel IV secolo quello morale di «popolare», «più basso», non trova riscontro al di fuori del *Simposio*, che appare come il punto di partenza di un'interpretazione destinata a larga fortuna, ma estranea alla realtà culturale precedente: «L'usage épigraphique de l'epiclèse confirme systématiquement le sens civique et noble du mot et du culte à la fois» (Petre 1997, 7). Particolarmente significativa un'iscrizione di IV sec. a.C., trovata nel lato sud-ovest dell'acropoli, in cui la dea è invocata come ὁ μέγλη σεμνή Πάνδημη Ἀφροδίτη (Hansen, *CEG* 2, n. 775). Dell'influenza del nostro testo risente invece chiaramente, ad esempio, la spiegazione moralizzante, data da Paus. 9.16.4, dei tre titoli (*Ourania, Pandemos, Apostrophia*) connessi ad antichi *xoana* di Afrodite a Tebe.

²⁸ Un tratto parodico sembra potersi cogliere anche nel tono di sicurezza che connota i modi dell'enunciazione.

²⁹ In questo passaggio si verifica contemporaneamente uno slittamento da un'asserzione di carattere generale (πάντας θεούς) ad una distinzione specifica interna alle due divinità (ἐκάτερος) su cui verte il discorso. Anche se non manca qualche tardo esempio di ἐκάτερος nel senso di «ciascuno fra tanti» (Luc. *Alex.* 49: cf. *DGE* s.v. ἐκάτερος 2), l'impostazione del-

Tale incoerenza non è naturalmente sfuggita agli studiosi, anche se non è mancato chi, come ad esempio Dover 1980, 97, cerca di giustificare tale formulazione come un espediente apotropaico³⁰.

L'affermazione sul dovere di lodare tutti gli dei segna il passaggio al secondo punto dell'argomentazione di Pausania. La distinzione delle due forme di eros, fin qui condotta sul piano mitico-religioso, viene ora rapportata al modo o alla forma dell'agire, all'intenzione cioè che presiede alle azioni ed ai comportamenti (nobili o volgari) dei singoli individui. «Ogni azione in sé non è né buona né cattiva, ma è tale a seconda di come la si compie», dichiara egli infatti³¹, facendo ricorso ad una sorta di relativismo o meglio di contestualismo etico, basato su un criterio di valutazione delle azioni non «per sé» (*physei*), ma per altro (modalità, circostanze, individui), non dunque interno, ma esterno³². Certamente interessante per ricostruire la collocazione 'ideologica' del personaggio, il principio enunciato da Pausania appare notevole anche per la formulazione, mai altrove così esplicita, estesa nella sua generalità a tutte le azioni (*πάντα γὰρ πράξις*). L'apparente limitazione introdotta dalla banale esemplificazione pratica («ciò che facciamo qui ora: bere, cantare, conversare») nulla toglie infatti alla carica anticonvenzionale del concetto espresso, che si inquadra nei dibattiti sofistici sull'impossibilità di riconoscere dei valori eterni ed assoluti, ed evoca il protogoreo *uomo-misura* e le argomentazioni raccolte nei *Discorsi duplici*³³.

Tuttavia, nella sua strategia espositiva il Pausania platonico trapassa abilmente, ma indebitamente, da un criterio di valutazione basato sulla *maniera* in cui un'azione viene eseguita ad uno che fa riferimento al suo *oggetto*: uomo/donna, corpo/anima. Se si può infatti ammettere che anche per

la frase avrebbe propriamente richiesto l'uso di ἕκαστος. Nelle traduzioni moderne si osserva in generale una certa oscillazione fra valore 'proprio' e valore 'logico' nella resa del pronome.

³⁰ «A verbal gesture to avert nemesis; he does not in fact find anything to commend in Eros Pandemos». Ma vd. già Bury 1909, 31; Galli 1935, 55.

³¹ Πᾶσα γὰρ πράξις ᾧδ' ἔχει· αὐτὴ ἐφ' ἑαυτῆς πραττομένη οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά. οἷον ὁ νῦν ἡμεῖς ποιοῦμεν, ἢ πίνειν ἢ ἄδειν ἢ διαλέγεσθαι, οὐκ ἔστι τούτων αὐτὸ καλὸν οὔδέν, ἀλλ' ἐν πράξει, ὡς ἂν πραχθῆ, τοιοῦτον ἀπέβη (180e4-181a3).

³² Una forma 'debole' di relativismo, ricorrente, accanto a quelle 'forti' (gnoseologica, ontologica), nell'ambito del movimento sofistico. Di esse discute diffusamente Bett 1989, 139-169. Cf. anche Woodruff 1999, 290-310; Krüger 1995, 103; Centrone 2009, XVII. Se ne trova applicazione talora anche all'interno del ragionare socratico in relazione a certi ambiti dell'attività umana: lo scrivere discorsi (*Phaedr.* 258d1-5); l'utilità o meno di certe qualità o prerogative (*Meno* 87e5-88e2).

³³ Come osserva anche Susanetti 1992, 193, «la distinzione proposta da Pausania tra l'Eros dell'Afrodite Celeste e l'Eros dell'Afrodite Volgare più che rispondere a preoccupazioni di ordine, per così dire, mitologico, costituisce il punto d'avvio di un argomentare che per certi aspetti richiama alla mente la forma e lo spirito dei *Ragionamenti duplici* (cf. 90.2.1 D.-K.)».

L'amare (τὸ ἐρᾶν), come per tutte le azioni, sia determinante il modo in cui lo si pratica, non si comprende perché la modalità di realizzazione positiva sia ritenuta esclusiva dell'amore omosessuale e non possa in linea di principio riguardare anche il rapporto eterosessuale, che resta invece confinato nella categoria dell'amore 'volgare'. Non si tratta verosimilmente di una pura e semplice contraffazione dell'argomentazione sofistica, ma è evidente che nella caratterizzazione del personaggio Platone accompagna la ripresa di un motivo tipico di quella speculazione con la riproduzione di una tecnica argomentativa che ne contraddistingue l'utilizzazione non lineare.

Distinte due forme di Afrodite e due corrispondenti forme di Eros, Pausania riprende l'accostamento dell'Eros Pandemos all'Afrodite omologa e ne qualifica l'agire: esso opera a caso (ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχη, 181a8), per cui «capita a coloro che si trovano a praticare questo genere di amore di farlo *sia bene che male*» (181b6-8). Dopo quanto è stato detto sul carattere degli individui (φᾶυλοι), sull'oggetto dell'amore (il corpo), sui destinatari (ἀνοήτατοι), sulle mire (πρὸς τὸ διαπράξασθαι μόνον βλέποντες), che a questo tipo di amore possano anche casualmente corrispondere connotazioni positive risulta piuttosto sorprendente. Sono in ogni caso gli amanti volgari (ἰ πάνδημοι ἐρασταί, 181e5), con il loro comportamento, ad aver gettato discredito (ὄνειδος, 182a1) sull'amore per i ragazzi, per cui c'è chi è giunto ad affermare che «è sconveniente compiacere gli amanti» (182a1-3). Diversamente da quelli ἀγαθοί (181e3), essi infatti vanno a caccia di giovinetti ancora piccoli ed immaturi, e dopo aver abusato della loro ingenuità sono pronti ad abbandonarli, per correre dietro ad altri³⁴.

Per ovviare a tale stato di cose Pausania ha pronta una sua proposta per certi aspetti rivoluzionaria: occorre che il *nomos* preveda il rispetto della regola del «momento giusto» e della «durata della relazione»; l'amore dei ragazzi (ἐρᾶν παίδων, 181d7-8) deve essere ricercato soltanto dopo che essi siano entrati nell'età della ragione (ἐπειδὴν ἤδη ἄρχωνται νοῦν ἴσχειν, 181d2) e deve durare nel tempo, prolungandosi per tutta la vita sotto forma di solido rapporto di convivenza. Sarebbe questa una delle norme di comportamento che identificano la forma nobile e genuina della pederastia, alla quale già si attengono spontaneamente gli individui virtuosi, autenticamente ispirati dall'Eros dell'Afrodite Urania (181c7-8), ma che dovrebbe essere imposta anche agli amanti volgari, responsabili della diffidenza suscitata in alcuni settori della società da questo genere di amore. L'amante nobile si impone dunque volontariamente una regola, limita le sue pulsioni e rivolge la sua attenzione agli adolescenti più intelligenti e maturi, indipendente-

³⁴ Difficile stabilire se Pausania stia dando una rappresentazione corretta della situazione ateniese.

mente dalla loro bellezza (182d6-7). Evidenti, accanto alla provenienza da ambito aristocratico della linea di pensiero perseguita da Pausania, la matrice sofistica della proposta che istituisce una dialettica tra la legge della natura (*physis*) e quella della convenzione (*nomos*), ed implica la possibilità di introdurre innovazioni nella norma consuetudinaria per adeguarla alle circostanze³⁵.

Dall'osservazione della diversità di comportamento dei due tipi di amanti risulta chiaramente che non può esistere un giudizio unico, univoco ed incondizionato, di approvazione o di condanna dell'amore omosessuale. Sotto questo aspetto la complessità del *nomos* ateniese (ποικίλος), a prima vista non facile da intendere (182a8-9; 182d5)³⁶, rivela tutta la sua superiorità rispetto alle norme in uso in altre aree³⁷. Di contro infatti alla rozza semplificazione della realtà riflessa dalla norma in uso, ad esempio, in Elide, Beozia e ovunque ci sia «una scarsa propensione a fare discorsi», in base alla quale «è bello compiacere gli amanti, e nessuno né giovane né vecchio può sostenere che sia cosa sconveniente»³⁸, o dalla norma in vigore nella Ionia ed in altre parti soggette alla dominazione barbara (il cui intento è quello di limitare il diffondersi di salde amicizie) dove, al contrario, tale comportamento è condannato come riprovevole al pari di ogni libero esercizio intellettuale e fisico, nella società ateniese si assiste – rileva Pausania – ad una duplicità di atteggiamenti. Da una parte all'amante viene accordata ogni licenza³⁹, cosa da cui sembrerebbe di poter dedurre che l'essere presi da passione per i ragazzi e il diventarne amasi sia tenuto in gran conto⁴⁰; dall'altra, genitori, pedagoghi e coetanei sono impegnati in tutti i modi per tenere lontani i ragazzi dai loro corteggiatori, come se si trattasse di un rapporto disdicevole⁴¹. L'apparente contraddizione viene meno – spiega Pausania (τὸ δὲ

³⁵ Un forte elemento di rottura costituisce in particolare la concezione del rapporto omosessuale come legame stabile, non limitato ad un preciso periodo di tempo, in cui non è difficile riconoscere un riflesso della sua personale esperienza di vita. Ciò è in stretta connessione con la totale svalutazione dell'amore eterosessuale o 'bisessuale'.

³⁶ Nel discorso di Pausania i riferimenti al *nomos* nelle sue varie accezioni sono continui e insistenti: egli sembra voler appellarsi a questo costume come ad una pratica non solo socialmente riconosciuta, ma ufficialmente regolamentata ed istituzionalizzata.

³⁷ Ἐνθάδε δὲ πολὺ τούτων κάλλιον νομοθετῆται (182d4).

³⁸ Ἀπλῶς νομοθετῆται καλὸν τὸ χαρίζεσθαι ἐρασταῖς (...) ἵνα οἶμαι μὴ πράγματ' ἔχωσιν λόγῳ πειρώμενοι πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνατοι λέγειν (182b2-6).

³⁹ Οὕτω καὶ οἱ θεοὶ καὶ οἱ ἄνθρωποι πᾶσαν ἐξουσίαν πεποιήκασιν τῷ ἐρῶντι, ὡς ὁ νόμος φησὶν ὁ ἐνθάδε (183b7-c2). In nome dell'amore, a lui sono consentite azioni abitualmente ritenute vergognose e biasimevoli.

⁴⁰ Ταύτη μὲν οὖν οἰηθεῖη ἂν τις πάγκαλον νομίζεσθαι ἐν τῇδε τῇ πόλει καὶ τὸ ἐρᾶν καὶ τὸ φίλους γίνεσθαι τοῖς ἐρασταῖς (183c2-4).

⁴¹ Εἰς δὲ ταῦτα τις αὖ βλέψας ἡγήσεται ἂν πάλιν αἰσχιστον τὸ τοιοῦτον ἐνθάδε νομίζεσθαι (183d2-3). Anche la rappresentazione dei poeti comici, pur così caratteristicamente

οἶμαι ᾧδ' ἔχει, 183d3-4) – se si considera che la norma ateniese è l'unica che tiene conto dell'ambivalenza di ogni azione. Ad essere visto con favore e sostenuto senza riserve è l'amore nobile, coltivato in modo degno da individui virtuosi (amanti più dell'anima che del corpo), mentre ad essere biasimato ed ostacolato con tutti i mezzi è l'amore ignobile, praticato in maniera sconveniente da amanti indegni e volgari (alla ricerca solo del piacere fisico)⁴². Chiaro lo scopo di tutta l'argomentazione: giustificare, in nome della virtù e della morale, la pratica dell'amore pederotico, patrimonio delle persone per bene e di valore (gli ἀγαθοί), poiché non l'azione in sé dev'essere condannabile, ma le modalità della sua esecuzione.

Dall'osservazione dell'esistenza di una pluralità di tradizioni, consuetudini, costumi, norme etiche – un motivo tipico della riflessione sofistica – Pausania non fa dunque seguire un giudizio di sostanziale equivalenza, ma punta al riconoscimento della superiorità del *nomos* ateniese. Eppure, la contrapposizione che egli rileva (sostegno e plauso per il successo del corteggiatore; allarme e vigilanza a difesa dell'adolescente oggetto di seduzione), non sembra potersi ricondurre tanto alla considerazione delle diverse forme in cui l'amore viene praticato, quanto piuttosto ai punti di vista e agli interessi, tra loro molto diversi e distanti, finanche conflittuali, dell'amante e dell'amato all'interno della stessa classe sociale di appartenenza⁴³. In gioco, nella dinamica del corteggiamento omoerotico, una sorta di «agone per l'onore», era infatti l'onore dello stesso *erastes*, ma soprattutto quello del giovane *eromenos*, che, se pure guadagnava in considerazione dall'essere oggetto di attenzione, accondiscendendo era esposto al rischio di dimostrarsi debole o influenzabile e di essere sbeffeggiato dai coetanei⁴⁴.

contrassegnata da una concezione dei rapporti orientata in senso decisamente e vigorosamente eterosessuale, sembra riprodurre in qualche misura questa duplicità di giudizi: approvazione dell'*erastes*, il cui successo appare non solo legittimo, ma è descritto nei toni entusiasti della conquista, e derisione dell'*eromenos*, assimilato al prostituto.

⁴² Incoraggiando gli uni e mettendo sotto protezione gli altri, il *nomos* ateniese (visto, con efficace espediente retorico, quasi come un'entità personificata) intenderebbe 'saggiarne' (βασανίζειν) la rispettiva indole e qualità morale, il carattere e le intenzioni, allo scopo di distinguere i πονηροί dagli ἀγαθοί, in una sorta di competizione (ἀγωνοθετών) fra chi insegue e chi fugge, dove è comunque considerato disdicevole farsi conquistare rapidamente e farsi sedurre dalla prospettiva di vantaggi economici o successi politici (183e6-184b5).

⁴³ Cf. anche Taglia 1996, XVIII. Le modalità di conduzione della relazione erotica fondata su nobili intenzioni possono contribuire a superare la contrapposizione degli interessi delle due parti, ma non sono all'origine della diversità di atteggiamenti descritti da Pausania.

⁴⁴ Se non addirittura di essere sospettato di assumere un ruolo passivo che lo squalificava come potenziale cittadino (Cohen 1991, 181 e 192).

Dei due punti di vista Pausania sposa e patrocina quello dell'amante, al quale era personalmente interessato⁴⁵, ma la soluzione che egli vagheggia – mirante a trovare un punto di equilibrio delle due facce della moralità ateniense, in una sintesi superiore in cui l'*erastes* e l'*eromenos* possano entrambi conservare il loro onore – prospetta una coincidenza dei rispettivi *nomoi* dell'amante e dell'amato (δεῖ δὴ τὸ νόμῳ τούτῳ συμβαλεῖν εἰς ταῦτόν, 184c7-8), quello che da una parte autorizza il rapporto e quello che dall'altra proibisce l'accondiscendenza.

La sola condizione assolutamente irrinunciabile perché «possa risultare bello che l'amato compiacca l'amante» (εἰ μέλλει συμβῆναι καλὸν γενέσθαι τὸ ἐραστῆ παιδικὰ χαρίσασθαι, 184d1-3) sarà che le due parti, secondo le proprie regole, si mettano l'una al servizio dell'altra con rettitudine di intenti, l'amante corrispondendo nella maniera migliore al bisogno dell'amato di crescere sulla via del sapere e della virtù, e l'amato accondiscendendo all'amore dell'amante in vista di un progresso morale ed intellettuale (184c7-e4)⁴⁶.

Pausania conclude la sua *epideixis* attribuendo, con un tocco elegante di ironia e di falsa modestia, al suo omaggio ad Eros il carattere dell'improvvisazione⁴⁷; al contrario esso appare ai nostri occhi, al pari di quello del suo *eromenos* Agatone, come uno dei più elaborati e formalmente curati. Più che un generico elogio delle qualità del dio, esso si configura però come un'articolata riflessione sul *nomos* dell'*eros paidikos*, alla ricerca di una sua giustificazione e legittimazione sul piano etico ed normativo e nell'intento di definire, anche mediante una proposta di riforma del codice di comportamento, le condizioni nelle quali poteva realizzarsi correttamente e lealmente il rapporto adulto-adolescente.

⁴⁵ Può essere significativo il ricorrere costantemente dell'espressione «se l'amato vuole concedere nel modo migliore le sue grazie all'amante», mentre non s'incontra mai quella inversa: «se l'amante vuole conquistare nel modo migliore l'amato». Come il discorso di Erisimaco è espressione della sua professione, quello di Pausania sembra affondare le radici nella sua esperienza di vita.

⁴⁶ Condizione già espressa in 184b5-c3 (μία δὴ λείπεται τῷ ἡμετέρῳ νόμῳ ὁδός, εἰ μέλλει καλῶς χαριεῖσθαι ἐραστῆ παιδικὰ (...). αὕτη δ' ἐστὶν ἡ περὶ τὴν ἀρετὴν) ed ulteriormente ribadita in maniera enfatica nel passo sopra citato alla fine di un periodo lungo e particolarmente elaborato: ὅταν γὰρ εἰς τὸ αὐτὸ ἔλθωσιν (...), μοναχοῦ ἐνταῦθα συμπίπτει τὸ καλὸν εἶναι παιδικὰ ἐραστῆ χαρίσασθαι, ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ (184d3-e4). Lungo questa via segnata dalla ricerca dell'eccellenza, così come non comporta biasimo che l'amante si renda simile ad un servo nei confronti dell'amato, non è riprovevole che l'amato a sua volta soggiaccia volontariamente ad un genere di schiavitù (δουλεία ἐκούσιος, οὐνερο εἰθελοδουλεία) che abbia come fine la possibilità di diventare migliore in sapienza o in qualunque altra forma di virtù (184b6-c7).

⁴⁷ Ταῦτά σοι, ἔφη, ὡς ἐκ τοῦ παραχρήμα, ὦ Φαίδρε, περὶ Ἐρωτος σύμβαλλομαι (185c2-3).

Non è naturalmente mancato chi, specialmente nei decenni passati, ha letto nell'appassionata perorazione di Pausania un sostanziale ed ipocrita intento di autogiustificazione⁴⁸: l'anomalia della sua relazione con Agatone (una relazione che superava per durata e per limiti d'età il modello *standard* di un rapporto pederotico) vi viene rappresentata come l'ideale meta a cui dovrebbe naturalmente tendere ogni vero amante. Ma bisogna guardarsi dal rischio di restar vittime di un pregiudizio omofobico: non è certo al personaggio platonico che possa essere imputata l'introduzione di una pratica e di uno stile di comportamento ancora ai suoi tempi (almeno al livello dei circoli aristocratici) ampiamente condiviso. È piuttosto da sottolineare che egli «is not endorsing sexual license, but a considered long-term, pragmatic, and even faithful view of relationships»⁴⁹. Ad essere da lui giustificata o legittimata non è insomma qualsiasi relazione, ma solo quella più elevata che si instaura fra *partners* di qualità, mossi da nobili intenti, in cui l'adulto, prima che il ruolo dell'amante, è chiamato a svolgere quello del maestro e del modello per la durata di tutta una vita. Sotto questo aspetto la concezione dell'eros di Pausania sembra congiungersi con quella di Socrate, in cui l'amore omosessuale trova la sua giustificazione nell'idea della procreazione spirituale, in quella forma cioè di relazione che, attraverso il contatto uomo a uomo, mira a ingenerare nell'anima altrui le più belle virtù in una progressione verso l'esperienza del Bello in sé⁵⁰.

Se non è dunque lecito scorgere nel discorso di Pausania le parole pronunciate in malafede da un 'vizioso' (Neumann) che voglia soltanto spianare la strada ai propri fini, lo è ancor meno vederlo come l'esternazione estemporanea di uno sprovveduto. Alcune delle distinzioni da lui introdotte, come quella fra corpo e anima e fra tipi inferiori e superiori, nonché tra la bellezza interiore e quella esteriore ritorneranno quasi identiche nel discorso che So-

⁴⁸ Si è affermato ad esempio che Pausania è «fundamentally a sensualist, however refined and specious may be the form in which he gives expression to his sensualism» (Bury 1909, XXVI), che egli dissimula sotto «le masque de moralité affinée une dépravation sensuelle de la nature» (Robin 1929, L), che è «a clever pleader for homosexual licence, who employs high-sounding but sophistical reasoning to justify the satisfaction of physical desire» (Hamilton 1951, 14) o «a slave of his desire for youthful beauty» (Neumann 1964, 265). In tempi più recenti, non sembra sfuggire a questa tentazione neanche Hunter 2004, 49 («such a program might be merely a fine mask for the indulgence of sexual drives», cf. 114), il quale però non manca di richiamare l'attenzione sulla mistione di «serious and playful» che, al pari di ogni discorso simposiale, caratterizza in varia misura anche l'esposizione di Pausania (p. 50).

⁴⁹ Corrigan 2004, 58. Cf. anche Görgemanns 2000, 198-199. Certo l'ideale pederotico da lui descritto non è il corteggiamento casto, ma il suo modello, che distingue fra relazioni onorevoli e vergognose e si regge su un delicato equilibrio che coinvolge l'onestà di intenti e la correttezza di comportamento dei protagonisti, nobilita il rapporto, quasi lo sublima.

⁵⁰ Cf. Vernant 1989, 164 e 169; Nola 1990, 61 e 73.

crate attribuirà a Diotima⁵¹. In linea con le tendenze tipiche dell'indagine e della riflessione sofistica del tempo, il campo di osservazione non è circoscritto alla sola realtà sociale ateniese, ma questa è analizzata nella sua dinamica interna e valutata a confronto con le altre, secondo un'avanzata metodologia di taglio comparativo. Al valore assoluto di un'azione o di un comportamento etico, da cui non possono che scaturire contrapposizioni rigide, viene abilmente sostituito un criterio fondato su un'analisi delle circostanze, delle finalità e della qualità morale di chi ne è protagonista.

Come però abbiamo osservato, l'articolazione del discorso mostra, sul piano argomentativo, una serie di più o meno gravi forzature, incoerenze, distorsioni. Infondata e arbitraria appare innanzitutto la premessa, dove la prova dell'esistenza di due Afroditi e di due Eros è costruita sul falso presupposto che alla duplicità di epiteti debba corrispondere un'uguale varietà di entità divine. A questa prima mossa si aggiunge poi come naturale corollario che le due epiclesi («urania» e «pandemos») siano da intendere rispettivamente nel senso di «celeste/nobile» e «popolare/volgare»: si tratta, in tutta evidenza, di un'interpretazione di comodo dei due titoli divini⁵², un'operazione la cui strumentalità è resa evidente dalla successiva, indebita attribuzione dell'amore omosessuale all'Afrodite urania e di quello eterosessuale all'Afrodite *pandemos*.

Sono accorgimenti di sapore eristico – scarsamente rilevati dai moderni interpreti⁵³ – che in vario modo riproducono procedimenti di chiara marca sofistica, più volte denunciati dallo stesso Platone, e già presenti alla critica aristofanea⁵⁴. Ma ciò che soprattutto colpisce è che Platone, nell'attribuirgli un preambolo così evidentemente privo di ogni valore dimostrativo, lo rende

⁵¹ Cf. 210a4-c6 μετὰ δὲ ταῦτα [δεῖ] τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος τιμώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι, ὥστε καὶ ἐὰν ἐπεικῆς ὦν τὴν ψυχὴν τις κἄν σμικρὸν ἄνθος ἔχη, ἔξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι καὶ τίκτειν λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν, οἵτινες ποιήσουσι βελτίους τοὺς νέους.

⁵² Solo a prezzo di un falso sillogismo egli costruisce la coppia antitetica di divinità che gli fornisce l'elemento su cui pretende di fondare la sua argomentazione, mentre un'evidente manipolazione può cogliersi nel senso attribuito capziosamente a πρεσβυτέρα, νεωτέρα, οὐρανία ed in particolare a πάνδημος, oggetto di una distorsione che ha tutta l'aria di uno scherzo verbale, quasi comico. Quasi ridicola appare poi l'affermazione che l'amore omosessuale debba discendere da Afrodite Urania in virtù del fatto che essa è nata senza intervento dell'elemento femminile.

⁵³ Si veda e.g. Robin 1929, XLIII («il utilise une distinction qui est socialement attestée par des croyances et par un culte, peut-être spécifiquement athéniens»); così anche Reale 2001, 176-177. Una posizione più sfumata assume Rowe 1998, che da una parte considera il «Pausanias' reasoning [not] particularly 'sophistical'» e dall'altra definisce «strictly illegitimate» il valore attribuito a *pandemos*. Frutto di «symptotic ingenuity» appare il suo discorso a Hunter 2004, 44.

⁵⁴ Vd. Mureddu-Nieddu 2000.

di fatto del tutto superfluo. La critica all'inadeguatezza del discorso di Fedro poteva essere motivata senza il ricorso all'apparato mitico⁵⁵, semplicemente sulla base del criterio, invocato successivamente, che distingue le azioni in virtù del modo in cui sono compiute: la prima presentazione del personaggio avviene così con un'esibizione argomentativa retorico-sofistica, dietro la quale s'intravede la sottile critica e l'ironia platonica verso certe forme di espressione culturale della cui validità Platone chiama, per così dire, a giudicare anche l'ascoltatore o il lettore⁵⁶.

Analoghi procedimenti sono posti in atto anche nella seconda parte del discorso, dove Pausania non si guarda dall'incorrere con una certa superficialità in improprie generalizzazioni⁵⁷, o dal passare (intenzionalmente?) da un criterio di valutazione che tiene conto del modo di esecuzione delle azioni ad un altro che fa riferimento al loro oggetto. Quasi grottesca, nella sua violenta semplificazione, si presenta la motivazione 'socioantropologica' della diversità dei *nomoi* esistenti nelle varie popolazioni della Grecia sull'*eros paidikos*, definito pienamente legittimo e «bello» senza riserva alcuna nelle regioni più arretrate (Elide, Beozia), a causa dell'assoluta mancanza di capacità persuasive che sarebbe tipica delle loro popolazioni, osteggiato e combattuto tra le raffinate genti della Ionia per il timore che un simile rapporto incuterebbe in regimi tirannici. Funzionale infine all'affermazione del proprio punto di vista appare l'interpretazione della complessa realtà ateniese, una lettura incoerente con i termini della questione preventivamente da lui stesso prospettata⁵⁸.

Il Pausania storico ci è, come si diceva, assolutamente sconosciuto: ma tutto lascia credere che nella polifonia di voci, nel confronto di strategie espressive che costituiscono il fascino del dialogo, questo personaggio sia chiamato a rappresentare, con tutti gli opportuni adattamenti, la 'maniera' della retorica sofistica, i suoi sottili meccanismi e taluni espedienti eristici, in cui l'abilità tende a prendere il sopravvento sulla verità. Un riuscito *pastiche*,

⁵⁵ Uno sdoppiamento in cui la duplicità degli effetti si riflette sull'ontologia dei concetti stessi è all'origine della distinzione in Esiodo (*Op.* 11-24) di una Eris buona ed una cattiva, e della duplicazione o scissione di αἰδώς in due generi che «non dovrebbero neppure chiamarsi allo stesso modo» (Eur. *Hipp.* 385-387).

⁵⁶ Platone sembra alludere ad una tecnica probabilmente in uso, quella di prendere le mosse di un'argomentazione da un dato mitologico o un luogo comune («tutti sanno che non c'è Afrodite senza Eros»), assunto come elemento certo, unanimemente condiviso.

⁵⁷ In particolare nell'enunciazione del criterio di valutazione 'formalistico' delle azioni, esteso indiscriminatamente e contro il comune sentire ad ogni tipo di attività (πάσα πράξις, 180e4).

⁵⁸ Difficile riconoscere in questa analisi dei costumi dei diversi popoli «un chapitre en miniature d'un "esprit des lois"», come vorrebbe Robin 1929, XLVII.

che permette ancora una volta a Platone di dare un saggio della propria straordinaria abilità letteraria.

Gian Franco Nieddu
Università di Cagliari

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bett 1989 = R. Bett, *The Sophists and Relativism*, «Phronesis» 34, 1989, 139-169.
- Brisson 2005 = *Platon. Le Banquet*, trad. inédite, introd. et notes par L. Brisson, Paris 2005⁴.
- Bruzzese 2011 = L. Bruzzese, *Studi su Filemone comico*, Lecce 2011.
- Burkert 2003 = W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, trad. it. Milano 2003² (Stuttgart-Berlin-Köln 1977).
- Bury 1909 = *The Symposium of Plato*, ed. by R. G. Bury, Cambridge 1909.
- Calame 1983 = C. Calame, *Eros inventore e organizzatore della società greca antica*, in: C. Calame (ed.), *L'amore in Grecia*, trad. it. Roma-Bari 1983, IX-XL.
- Calogero 1928 = *Il Simposio di Platone*, versione e saggio introduttivo di G. Calogero, Bari 1928.
- Cantarella 2006 = E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milano 2006 [con Appendice: 1988¹].
- Centrone 2009 = *Platone. Simposio*, trad. e comm. di M. Nucci, intr. di B. Centrone, Torino 2009.
- Cohen 1991 = D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society*, Cambridge 1991.
- Corrigan 2004 = K. Corrigan - E. Glazov Corrigan, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, University Park (Pennsylvania) 2004.
- DGE = *Diccionario griego-español*, VI, Madrid 2002.
- Dover 1964 = K. J. Dover, *Eros and nomos (Plato, Symposium 182a-185c)*, «BICS» 11, 1964, 31-42.
- Dover 1974 = K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- Dover 1980 = *Plato. Symposium*, ed. by K. Dover, Cambridge 1980.
- Dover 1985 = K. J. Dover, *L'omosessualità nella Grecia antica*, trad. it. Torino 1985 (London 1978).
- Farnell 1896 = L. R. Farnell, *The Cults of Greek States*, II, Oxford 1896.
- Foucault 1984 = M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, trad. it. Milano 1984 (Paris 1984).
- Frost 2002 = F. Frost, *Solon Pornoboskos and Aphrodite Pandemos*, «SyllClass» 13, 2002, 34-46.
- Galli 1935 = *Platone. Il Simposio*, con intr. e comm. di U. Galli, Torino 1935.
- Görgemanns 2000 = H. Görgemanns, *Die Rede des Pausanias in Platon Symposium*, in: A. Haltenhoff - F.-H. Mutschler (edd.), *Hortus litterarum antiquarum. Festschrift für H. A. Gärtner*, Heidelberg 2000, 177-190.
- Halperin 1990 = D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality*, New York - London 1990.
- Hamilton 1951 = *Plato. The Symposium*, translated by W. Hamilton, Harmondsworth 1951.
- Hansen, CEG 2 = *Carmina epigraphica Graeca saeculi IV a. Chr. n. (CEG 2)*, ed. P. A. Hansen, Berolini - Novi Eboraci 1989.

- Herter 1985 = H. Herter, *Il mondo delle cortigiane e delle prostitute*, versione it. abbreviata in: G. Arrigoni (ed.), *Le donne in Grecia*, Roma-Bari 1985, 363-397 (versione originale in «JbAC» 3, 1960, 70-111).
- Hunter 2004 = R. Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford 2004.
- Krüger 1995 = G. Krüger, *Ragione e passione*, trad. it. Milano 1995 (Frankfurt am Main 1939).
- McClure 2003 = L. McClure, *Courtesans at Table. Gender and Greek Literary Culture in Athenaeus*, New York - London 2003.
- Mureddu-Nieddu 2000 = P. Mureddu - G. F. Nieddu, *Furfanterie sofistiche: omonimia e falsi ragionamenti tra Aristofane e Platone*, Bologna 2000.
- Neumann 1964 = H. Neumann, *On the Sophistry of Plato's Pausanias*, «TAPhA» 95, 1964, 261-267.
- Nieddu 2007 = G. F. Nieddu, *Aristofane a simposio: buffoneria o comicità 'urbana'?*, «Lexis» 25, 2007, 241-265.
- Nola 1990 = R. Nola, *On Some Neglected Minor Speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias*, «Prudentia» 22, 1990, 54-73.
- Petre 1997 = Z. Petre, *Aphrodite Pandemos*, «StCl» 28-30, 1997, 5-14.
- Pirenne-Delforge 1988 = V. Pirenne-Delforge, *Épithètes culturelles et interprétation philosophique. À propos d'Aphrodite Ourania et Pandémos à Athènes*, «AC» 57, 1988, 142-157.
- Pirenne-Delforge 1994 = V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège 1994.
- Pirenne-Delforge 1996 = V. Pirenne-Delforge, *Aphrodite*, in: *DNP I*, 1996, 838-843.
- Reale 2001 = *Platone. Simposio*, a cura di G. Reale, Milano 2001.
- Robert 1921⁴ = C. Robert, *Die griechische Heldensage*, II. *Die Nationalheroen*, Berlin 1921.
- Robin 1929 = *Platon. Le Banquet*, par L. Robin, Paris 1929.
- Rosivach 1995 = J. Rosivach, *Solon's Brothels*, «LCM» 20, 1995, 2-3.
- Sergent 1986 = B. Sergent, *L'omosessualità nella mitologia greca*, trad. it. Roma-Bari 1986 (Paris 1984).
- Susanetti 1992 = *Platone. Il Simposio*, trad. di C. Diano, intr. e comm. di D. Susanetti, Venezia 1992.
- Taglia 1996 = *Platone. Simposio*, trad. di G. Calogero, intr. di A. Taglia, Roma-Bari 1996.
- Vernant 1989 = J.-P. Vernant, *Un, deux, trois: Eros*, in: *L'individu, la mort, l'amour*, Paris 1989.
- West 1966 = *Hesiod Theogony*, ed. with prolegomena and commentary by M. L. West, Oxford 1966.
- Woodruff 1999 = P. Woodruff, *Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias*, in: A. A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, 290-310.