

Scientifica

FABIO ROSCALLA

Dalla tribuna al pulpito
La retorica del verosimile



PaviaUniversityPress

Dalla tribuna al pulpito : La retorica del verosimile / Fabio Roscalla. – Pavia : Pavia University Press, 2017. – 130 p. ; 24 cm. (Scientifica)

<http://purl.oclc.org/paviauniversitypress/9788869520457>

ISBN 9788869520440 (brossura)

ISBN 9788869520457 (e-book PDF)

© 2017 Pavia University Press, Pavia

ISBN: 978-88-6952-045-7

Nella sezione *Scientifica* Pavia University Press pubblica esclusivamente testi scientifici valutati e approvati dal Comitato scientifico-editoriale.



I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento anche parziale, con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i paesi.

L'autore è a disposizione degli aventi diritti con cui non abbia potuto comunicare, per eventuali omissioni o inesattezze.

In copertina: *elaborazione di immagini raffiguranti Demostene (incisione, Skara, Svezia, Collezione di ritratti della Biblioteca della Diocesi e della Contea <<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>>) e Basilio Magno (icona, Monte Athos)*

Prima edizione: gennaio 2017

Pavia University Press - Edizioni dell'Università degli Studi di Pavia
Via Luino, 12 - 27100 Pavia (PV) - Italia
www.paviauniversitypress.it – unipress@unipv.it

Printed in Italy

*A Maria Cristina,
perché ne tragga qualche giovamento per la sua futura professione.*

Sommario

Premessa	1
Capitolo 1. Retori in azione	
1.1. Il realismo del logografo e il controllo del politico	3
1.2. L' <i>eikos</i> , le trame dei Trenta e i valori democratici	6
1.3. <i>Eikos</i> e intrighi finanziari	12
1.3.1. <i>Uno strumento per valutare i beni</i>	13
1.3.2. <i>Prestiti e depositi: un sostegno per il logos amartyros</i>	17
1.3.3. <i>Faccende di tutela e di eredità</i>	25
1.3.4. <i>Come sulla scena</i>	28
1.4. La forza e il limite dell' <i>eikos</i>	30
1.4.1. <i>Accusare e confutare</i>	34
1.4.2. <i>Smascherare l'oratore</i>	37
1.4.3. <i>Classificare il verosimile: uno sguardo ad Aristotele</i>	38
1.5. L' <i>eikos</i> nelle mani dell'oligarca.....	41
1.5.1. <i>Un caso intricato di omicidio</i>	42
1.5.2. <i>Realtà inconciliabili: eikos e aletheia</i>	52
1.5.3. <i>Eikos symmakon</i>	53
1.6. L' <i>eikos</i> nelle mani del politico e del consigliere	57
1.6.1. <i>Smascherare il nemico e progettare il futuro</i>	58
1.6.2. <i>Leggere la storia</i>	65
1.6.3. <i>Recuperare il mito</i>	71
Capitolo 2. Oltre il tribunale e l'assemblea	
2.1. <i>Eikos</i> e ritratto socratico	73
2.2. L'esegesi e la difesa della nuova fede	77
2.2.1. <i>L'esame dei classici</i>	78
2.2.2. <i>Da Omero alla Bibbia: la lezione di Fozio</i>	87
2.2.3. <i>Un genere privilegiato per l'eikos</i>	91
2.2.4. <i>Schermaglie dottrinarie</i>	113
2.2.5. <i>Il dogma e l'ortodossia</i>	122
Riferimenti bibliografici	127
<i>Abstracts</i>	131

Premessa

Solo poche parole, soprattutto per sgomberare il campo da possibili equivoci: le pagine che seguono non contengono un'ennesima riconsiderazione generale sull'*eikos*, né tanto meno un riesame di tematiche connesse al concetto di verosimile, da me affrontate in anni ormai lontani (Roscalla 1989). Al riguardo sono stati prodotti, anche recentemente, ottimi studi e quindi si rischierebbe solo di ribadire una volta di più il già noto, senza considerare che indagini di questo tipo richiederebbero il concorso di più competenze. L'obiettivo che mi sono proposto è più circoscritto. Mi interessava osservare da vicino il funzionamento dell'*eikos*, come esso e alcune categorie logico-retoriche collegate siano state concretamente impiegate in alcune tipologie di discorso. Il tribunale e il pulpito, come recita il titolo, non indicano quindi il punto di partenza e di arrivo di una ricerca lineare, ma rimandano solo ai due ambiti toccati, la cui lontananza, non solo cronologica, già di per sé rivela la lunghissima durata e lo svariato impiego dell'*eikos*.

Ho privilegiato l'analisi dei testi, cercando di far parlare il più possibile loro. Tale scelta mi ha permesso di avvicinare la pratica di composizione degli oratori, scoprendo la forza ma anche la debolezza del verosimile, come esso, a seconda dei bisogni, possa venire sfruttato nella sua qualità di potente strumento d'indagine pure in ambito scientifico, ma anche come ne sia riconosciuta la connaturata fragilità, i limiti di una categoria che descrive pur sempre un'approssimazione al vero, una copia della realtà. Ciò spiega perché, soprattutto in ambito giuridico, l'*eikos* sia più ricorrente in certi tipi di processo, a supporto di specifiche argomentazioni, sebbene mantenga una duttilità d'uso.

Il primo capitolo, riprendendo principalmente i testi della grande oratoria attica, li rilegge in un'ottica particolare, offrendo – spero – elementi aggiuntivi per affrontare anche problemi più generali, non da ultimo la natura dei discorsi antichi giunti fino a noi, frutto dei vincoli e delle esigenze della reale pratica del processo, dell'assemblea o del consiglio e della rielaborazione letteraria intervenuta nel momento della scrittura e della pubblicazione. Il secondo capitolo si può dire che si sia formato quasi da solo come una progressiva scoperta, costringendomi in territori per me inusuali, con tutti i rischi connessi con l'esplorazione di zone sconosciute. Ho corso il pericolo. Certamente molti aspetti sono sfuggiti e probabilmente parecchie tematiche non sono state neppure intraviste, ma l'uso dell'*eikos* nell'oratoria cristiana e nella controparte coeva pagana è così copioso che richiederebbe anche in questo caso un concorso di più specialisti; rintracciarne tutti gli impieghi è impresa disperata. Ho praticato così alcuni 'carotaggi', saggiando, per continuare la metafora archeologica, solo alcune 'trincee', lasciando ad altri o ad altro momento lo scavo in esteso. Come nel primo capitolo, l'interesse è stato rivolto principalmente ai testi, alle loro articolazioni argomentative. Ho limitato qualsiasi discorso generale non fondato direttamente sui documenti e ho accennato solo, anche per evidenti problemi di competenza, agli aspetti teologici connessi con le varie

argomentazioni. Sono però convinto che una rilettura della Patristica con l'attenzione rivolta all'*eikos* può produrre risultati interessanti, non solo per l'ambito della retorica. A differenza dei testi affrontati nel primo capitolo, quelli esplorati nel secondo non credo siano altrettanto conosciuti; per di più non sono sempre di agevole reperibilità in edizioni a stampa. Per questo ho abbondato nelle traduzioni, in particolare dei passi più ambigui, e nella citazione del greco. Se ciò può appesantire la lettura, spero che consenta un più agevole controllo ed una eventuale confutazione di quanto ho cercato di ricostruire.

Certo molto manca in questo volume, soprattutto, come si diceva, un'indagine più accurata ed estesa dell'*eikos* in ambito cristiano. Parecchio è sfuggito dalla rete, probabilmente anche di fondamentale, ma per questa parte ho cercato di privilegiare un preciso filone, quello delle *quaestiones* e delle *responsiones*, che tanto risentirono della retorica classica. Se pertanto per i testi dell'oratoria attica la ricerca è pressoché esaustiva, lo stesso non si può dire per i documenti della nuova fede.

Particolarmente interessante infine, a proposito di eventuali completamenti, sarebbe un'indagine di come oggi si sfrutti la categoria del verosimile nella pratica forense e nella discussione dei contenuti teologico-dottrinari, aspetti sui quali non sono a conoscenza di trattazioni specifiche.

Da ultimo, ma solo in ordine di esposizione, rivolgo un sentito ringraziamento a Gigi Spina. Quando mi propose a Francesca Piazza per un saggio sull'*eikos* nell'oratoria in vista di una raccolta di interventi poi confluiti nel volume *Verità verosimili* (Piazza, Di Piazza 2012), ero tutto immerso in Senofonte e ben lontano da tali tematiche. Ho accettato con entusiasmo. Ho accantonato, pensavo solo per poco, Senofonte e mi sono tuffato a rileggermi i testi. Ma il lavoro mi è cresciuto tra le mani. Una redazione breve del primo capitolo è parte del volume curato appunto da Francesca Piazza e Salvatore Di Piazza (Roscalla 2012), che ringrazio anche per aver consentito la ripresa di quelle pagine qui di molto ampliate; il secondo capitolo invece è il risultato delle carte raccolte anche successivamente.

Ma un grazie tutto particolare va ancora, come sempre, più di sempre, a Diego Lanza. La pensione, se lo ha allontanato da Pavia, non lo ha privato del piacere di seguire con la stessa passione e con immutato coinvolgimento, sia pur da lontano, i vecchi amici, come ama chiamarli lui, socraticamente restio ad arrogarsi qualsiasi etichetta di maestro, anche se molti, *ego quoque*, si onorano di considerarsi immeritatamente suoi allievi. Se qualche cosa di buono è contenuto in queste pagine, è certo anche merito loro.

Capitolo 1

Retori in azione

Οὐτ' εὐστοχεῖν αἰεὶ δυνατόν οὔθ' ἁμαρτάνειν συνεχῶς εἰκός.
Non è possibile né colpire sempre nel segno, né è verosimile sbagliare continuamente.

(Polyb., *Hist.* 1, 14)

Ἄμαρτεῖν εἰκός ἀνθρώπους, τέκνον.

È verosimile che gli uomini sbagliano, figlio mio.

(Eur., *Hipp.* 615)

Ἀνθρώποισι δὲ

θεῶν διδόντων εἰκός ἔξαμαρτάνειν.

Per gli uomini è verosimile, se gli dei lo concedono, sbagliare.

(Eur., *Hipp.* 1433-1434)

1.1. Il realismo del logografo e il controllo del politico

[...] da quando ci sono uomini e si tengono processi, nessuno mai fu colto ad ammettere la sua colpevolezza, ma essi sono impudenti, negano, mentono, costruiscono pretesti, fanno di tutto pur di sottrarsi alla giustizia. Voi oggi non dovete essere distratti da nulla di tutto ciò, ma giudicare i fatti (τὰ πράγματα) partendo da quello che voi stessi sapete, senza rivolgere l'attenzione alle mie parole né a quelle di costui, né ai testimoni (τοῖς μάρτυσιν) che costui avrà pronti a testimoniare qualsiasi cosa, potendo contare sull'aiuto finanziario di Filippo (vedrete come prontamente testimonieranno in suo favore!), né se costui parlerà bene e con voce stentorea, né se io parlerò con voce fioca (Dem. 19, 215 s.).

Estrapolata dal suo contesto – l'orazione *Sull'ambasceria tradita* contro il nemico di sempre Eschine – l'affermazione di Demostene è, nella cruda considerazione sulla natura degli uomini e sui loro numerosi espedienti escogitati per sfuggire ad una pena, una disincantata ammissione dei limiti di qualsiasi verità giudiziaria e in definitiva della giustizia umana di ogni luogo e tempo. È difficile, anzi impossibile, trovare un reo confesso; i processi sono così, il più delle volte, la messa in scena di menzogne per oscurare i fatti, a cui invece Demostene invita i giudici a prestare attenzione, per quanto essi possono esserne stati direttamente partecipi, senza lasciarsi fuorviare neppure dai testimoni presentati dalla parte avversa. Pretesti, mezze verità o aperte falsità stanno dunque alla base di qualsiasi ricostruzione dei processi, ne costituiscono la linfa, insieme alle deposizioni, spesso estorte a schiavi sotto tortura, nelle mani degli oratori che se ne servono con abilità retorica per presentare un quadro favorevole, coerente e credibile, in grado di annientare

la controparte: ciò concorre a costituire il quadro di quello che il più delle volte definiamo ‘verosimile’, l’ambito dell’*eikos*, sebbene la categoria abbracci significati ben più ampi, non riconducibili a una semplice vicinanza o adesione alla sfera del vero.

Le parole di Demostene, nel loro realismo, mettono in chiaro l’ambigua pericolosità dell’*eikos*, in bilico tra verità e menzogna, tra pretesti e ragioni legittime, tra realtà e finzione. Una precisazione, poco prima del passo citato, ne svela la natura. Demostene, anticipando eventuali mosse dell’avversario, afferma che non è possibile che Eschine gli muova ora certe accuse che prima non aveva mai avanzato: «eppure le dirà, e per Zeus anche in modo credibile (καὶ μὴ Δὲ εἰκότως γε, 19, 215)». Non bisogna dunque – lascia intendere Demostene – che i giudici si facciano fuorviare da un εἰκὼς λόγος, la cui elaborazione diventa, a partire dal V secolo, stando ai documenti a nostra disposizione, un momento fondamentale della pratica e della riflessione retorica di qualsiasi oratore di δικανικοὶ λόγοι, in particolare quando è alle prese con un processo indiziario, dove le parti in causa hanno come fine non l’accertamento del vero, ma l’affermazione nell’*agon* processuale.¹ L’*eikos* non è garanzia di verità, ma solo di persuasione, da cui però i giudici non dovrebbero farsi sopraffare.

Anche nella Roma repubblicana del I sec. a.C., in un contesto politico e giuridico diverso, il verosimile ha un peso schiacciante. Se Demostene in un’accusa vuole mettere in guardia i giudici contro le potenziali pericolosità insite nell’uso dell’*eikos*, un giovane Cicerone, nella veste di difensore di Roscio Amerino, ne rimarca l’utilità, sottolineando come non si debba dar libero corso ad accuse non costruite sul verosimile. Il verosimile diventa garanzia di una corretta azione giuridica nella tutela degli interessi dello Stato e dei singoli. Cicerone affida alla *Pro Sesto Roscio Amerino* (55 ss.) una riflessione di carattere generale, sorprendente per chi è ancora alle prime armi. La difesa del suo assistito andava a toccare molti uomini politici influenti e per questo l’oratore sente la necessità di affermare come in una comunità sia utile la presenza di molti accusatori, perché con il timore sia tenuta a freno l’audacia di chi aspira a prevaricare. Ci deve però essere una misura: non bisogna farsi prendere in giro (*illudamur*) dagli accusatori, pur nell’accettazione che anche chi non ha commesso alcun male non è esente dal sospetto (*suspicio tamen non caret*). Si deve pertanto essere comprensivi con colui che muove accuse, anche se l’atto dell’accusa in sé può apparire meschino, perché questo è l’unico modo per garantire la punizione di un eventuale colpevole. È necessario comunque che l’accusatore abbia sempre qualche elemento da presentare come indizio di un comportamento colpevole o sospetto (*criminoſe ac ſuſpicioſe dicere*);² solo così può dare l’impressione di non voler scientemente prendersi gioco della corte e muovere semplici calunnie (*ludificari et calumniari ſciens*).

¹ Opportunamente fa notare Yunis (2005, pp. 196-197): «[...] the Greek word for a trial in court, *agōn* (literally “competition”), was entirely apt: an Athenian trial was an all-out verbal contest between two litigants vying to persuade a large audience of average, anonymous citizens to vote in their favor and against the opponent».

² Al sintagma Cicerone ricorre anche nel *Brutus* (131) a proposito di L. Cesuleno, menzionato subito di seguito ad un altro noto *accusator*, M. Bruto, il quale, pur appartenendo ad un casato nobile e avendo un padre eccellente, si dette a una tale infamante pratica, come se fosse una professione. Nessuno era abile come Cesuleno, ascoltato direttamente da Cicerone, nel parlare in modo da suscitare più sospetti e una maggiore convinzione di colpevolezza (*ſuſpicioſius aut criminoſius diceret*).

In una comunità è comunque più utile che un innocente, dopo essere stato sottoposto a giudizio, venga assolto, piuttosto che un colpevole non affronti un processo. Gli accusatori sono quindi dei veri e propri guardiani della società e Cicerone li paragona alle oche e ai cani del Campidoglio, allevati a spese pubbliche nel ricordo del loro comportamento in occasione dell'invasione gallica. Allo stesso modo anche gli accusatori sono ricompensati, ottenendo un quarto dei beni dei condannati, ma devono attaccare come i cani coloro che lo meritano; questo sarà molto apprezzato dal popolo. È quindi concesso abbaiare anche in presenza di un fondato sospetto (*in suspicione latratote*), quando ci saranno suffragate ragioni per credere che qualcuno abbia commesso un'azione illecita (*cum veri simile erit aliquem commisisse*). Il verosimile agisce da discriminare tra un atto infamante, censurabile e vergognoso e un servizio utile per la comunità, garanzia di un controllo sociale:

Questo può essere concesso; se però muoverete un'accusa in modo da incolpare qualcuno dell'uccisione del padre³ e non potete dire perché lo ha fatto (*quare*) o in che modo (*quo modo*) e abbaierete senza un fondato sospetto, certo nessuno vi taglierà le gambe,⁴ ma, se conosco bene questi giudici, quella lettera che a tal punto non vi piace che odiate anche tutte le Calende,⁵ ve la imprimeranno con tale forza sulla fronte che in seguito non potrete accusare nessuno se non i vostri casi.

La riflessione di Cicerone esula dai confini contingenti del processo per Roscio e assume risvolti più generali, investendo anche la sfera politica: il verosimile è ciò che distingue il calunniatore di professione dal vero retore, che anche ricorrendo all'accusa si mette al servizio della *res publica*. In mancanza di prove certe, la *suspicio* giustifica il procedimento legale, ma deve essere sostenuta dalla presentazione del movente (*quare*) e dalla ricostruzione dell'evento (*quo modo*), sempre rispondenti al plausibile. Solo per questa via si può persuadere in modo costruttivo. La separazione tra *accusator* e *calumniator* corre lungo il tenue filo del verosimile, tra una custodia vigile e un abbaiare inconcludente,

³ Ricordo che Roscio era accusato di parricidio.

⁴ La leggenda narra che le oche del Campidoglio salvarono Roma con il loro starnazzare, sostituendosi ai cani che invece dormirono. Per questo motivo ogni anno si spezzavano le gambe ad alcuni cani, crocifiggendoli.

⁵ La lettera è la C o la K (*littera tristis*), iniziale di *condemno* e di *calumniator*; la lettera A (iniziale di *absolvo*) era detta invece *salutaris*. Alle Calende, la cui lettera iniziale è sempre la C, si dovevano pagare gli interessi, quindi per i debitori erano *dies tristes*. L'uso d'imprimere la C sulla fronte dei calunniatori era stata introdotta dalla *lex Remmia*, con molta probabilità in età sillana, intorno all'81 a.C., ma non manca chi retrodata la norma al 91 a.C. Rispondeva alla necessità di limitare gli abusi dello *ius accusandi*. Sebbene scarse siano le notizie in merito alla legge, si può credere che a giudicare sulla calunnia fosse lo stesso organo che istituiva il processo principale e che il procedimento potesse avere inizio solo a seguito dell'assoluzione dell'imputato. Se l'accusato avesse deciso di presentare istanza contro l'accusatore, questa doveva essere inoltrata durante il processo principale e non dopo la conclusione. Sulla pena sono state avanzate diverse ipotesi: oltre al marchio a fuoco della lettera, la privazione dello *ius accusandi*, l'infamia o la pena stessa che sarebbe toccata all'imputato ingiustamente accusato. Probabilmente non si comminava una singola pena. In particolare sul marchio della lettera è stata anche proposta un'interpretazione simbolica dell'espressione ciceroniana *ad caput adfigent*. La lettera poteva essere inserita semplicemente nella lista del pretore vicino al nome dei calunniatori riconosciuti. Sulla *lex Remmia* rimando ai lavori di Cañiñas (1984) e di Centola (1999), da cui ho tratto le informazioni qui presentate.

come era costume dei cani del popolo che, presenti certamente nel contesto della *Pro Roscio* alla mente di Cicerone, affollavano le tribune di Atene.

I passi richiamati sono a loro modo emblematici, aiutando a circoscrivere alcuni ambiti del verosimile, una categoria essenziale del processo, ma ambigua e pericolosa, che non può aspirare da sola al raggiungimento della verità: è un'arma nelle mani dell'oratore, che la può sfruttare per calunniare o per accusare, costruendo menzogne o producendo elementi concreti per difendere la comunità da eventuali assalti di uomini privi di scrupolo, di cui Roma pullulava alla fine della repubblica e anche oltre.

Ma lasciamo Roma e ritorniamo ad Atene. Un'analisi della categoria dell'*eikos* nell'oratoria ateniese, presupposto necessario per comprendere tutti gli ulteriori sviluppi anche fuori della Grecia classica, non può oggi prescindere dalle osservazioni che Elisa Avezú formulò ormai più di vent'anni fa. Nonostante gli studi successivi dedicati all'argomento⁶ e sebbene la sua indagine fosse condotta con una prospettiva molto mirata, cioè con l'attenzione rivolta alle dinamiche tra il verosimile e il meraviglioso (*thaumaston*), le conclusioni allora raggiunte si impongono ancora per la concisa precisione e per l'efficace formulazione:

[...] l'*eikos* sta a segnalare la ricostruzione di chi offre la propria immagine di sé, laddove il *thaumaston* è proposto come immagine dell'avversario ed equivale a squalificarlo: riducendo tutto al comune denominatore dell'*eikos*, le due parti si muovono proponendo un verosimile-probabile che supera quello dell'avversario, e opponendo pertanto ad un *eikos* un *eikoteron*, al 'probabile' un 'più probabile'. In tal modo vengono ad essere ambigui i confini che separano il 'meno probabile' dal *thaumaston*.

Così, *eikos* e *thaumaston* sono le due alternative, le uniche due, entro le quali si muove il giudice: non accettare ciò che è *mallon eikos* significa trasgredire all'*eikos* in quanto tale e porsi in una situazione di *thaumaston* di fronte alla città (Avezú 1989, p. 25).⁷

Non c'è nulla da aggiungere a questa lucida sintesi. Non è quindi mia intenzione ribadire il noto. Il mio scopo è quello di verificare come operativamente venga sfruttato l'*eikos* nella costruzione dei discorsi e per questo è necessario un percorso paziente attraverso i testi, prima di tentare di definire alcune tendenze generali e idee portanti. Può essere utile partire da un passo conosciuto di un'orazione lisiana.

1.2. L'*eikos*, le trame dei Trenta e i valori democratici

All'indomani della restaurazione democratica, in un punto particolarmente delicato della *diegesis* della *Contro Eratostene*, Lisia, chiamando direttamente in causa l'imputato, di cui riporta le risposte,⁸ cerca di ricostruire, sulla base della testimonianza dello stesso

⁶ Non è possibile qui richiamare anche solo i principali studi dedicati all'*eikos* nei vari campi di applicazione e in particolare nell'oratoria. Mi limito a citare per un quadro generale Butti de Lima (1996), Schmitz (2000) e Hoffman (2008), lavori a cui rimando anche per ulteriori approfondimenti bibliografici.

⁷ Per un quadro sintetico sull'*eikos* nei vari campi di utilizzo cfr. Butti de Lima (1996, pp. 151-170).

⁸ Prova evidente di come la *Contro Eratostene*, come del resto tutte le altre orazioni, abbia subito una rielaborazione prima della pubblicazione e abbia chiari intenti letterari, non essendo la riproposizione

Eratostene, le torbide trame dei Trenta ai danni dei meteci per dimostrare l'infondatezza della tesi difensiva.

Sali dunque e rispondimi alle domande che ti farò.

- Hai condotto Polemarco sì o no in prigione?
- Eseguivo per paura gli ordini di chi comandava. [...]
- Eri d'accordo con chi invitava ad uccidere, oppure ti opponevi?
- Mi opponevo.
- Perché non fossimo messi a morte?
- Perché non foste messi a morte.
- Pensavi che noi subissimo un trattamento giusto o ingiusto?
- Ingiusto.
- Oh, il più miserabile di tutti! Ti opponevi per salvarci, ma ci arrestavi per ucciderci? E quando la vostra parte era padrona della nostra salvezza, dici che ti opponevi a coloro che ci volevano morti, quando poi dipese da te solo salvare o no Polemarco, lo hai condotto in prigione? Credi giusto essere considerato un buon cittadino perché, come dici, ti sei opposto e non hai per nulla giovato e non pensi di dover rispondere a me e a questi giudici qui presenti per il fatto che lo hai arrestato e lo hai ucciso?

Ma, ammesso che egli dica il vero affermando che si oppose, non è neppure verosimile (εἰκόσ) credergli in merito al fatto che l'ordine fu rivolto a lui. Non mettevano certamente a prova la sua fedeltà nella questione dei meteci. Inoltre a chi era meno verosimile che si desse l'ordine (ἦττον⁹ εἰκόσ ἦν προσταχθῆναι) che a colui che si opponeva e aveva espresso il suo parere? Chi infatti era verosimile che meno svolgesse tale compito (εἰκόσ ἦν ἦττον ταῦτα ὑπηρετῆσαι) se non colui che si oppose a ciò che quelli volevano che venisse eseguito? Ancora: tutti gli altri Ateniesi hanno come giustificazione dei fatti accaduti la possibilità di far ricadere la colpa sui Trenta. Ma i Trenta, se fanno ricadere la colpa su se stessi, come è verosimile che voi li stiate ad ascoltare (πῶσ ὑμᾶσ εἰκόσ ἀποδέχεσθαι)? Se infatti nella città ci fosse stato un potere più forte dal quale gli fosse stato ordinato di uccidere uomini contro il giusto, forse verosimilmente (εἰκότως) potreste perdonarlo. Ma ora da chi avrete giustizia, se sarà possibile ai Trenta dire che eseguivano gli ordini dei Trenta? (Lys. 12, 24-29).

Su un evento centrale della recente storia ateniese, su cui il dibattito doveva essere ancora aperto e acceso, l'*eikos* diventa dunque, in mancanza di testimoni diretti, lo strumento di persuasione privilegiato in possesso dell'oratore. Nello stringente ragionamento lisiano, esso è la chiave che permette di penetrare nella riunione segreta dei Trenta, aiuta a fornire la ricostruzione più logica e plausibile, contraddicendo la linea difensiva di Eratostene, e nel contempo suggerisce il comportamento conveniente che i giudici dovranno tenere per il bene della città, configurandosi come un potente catalizzatore di

fedele di quanto effettivamente pronunciato nel processo. La pratica dell'interrogatorio (*erotesis*) tra le parti in causa era diffusa, cfr. Butti de Lima (1996, p. 24, n. 24), più comune di quanto sia riflesso nei testi a nostra disposizione; si veda anche Todd (2002).

⁹ Seguo la proposta d'integrazione di Canter, poi generalmente accolta, sebbene sulla collocazione dell'avverbio si possa discutere. Non è da escludere una sua posposizione in prossimità del verbo all'infinito, in modo da negare quest'ultimo («a chi era verosimile che meno si desse l'ordine...»), come avviene nella frase immediatamente successiva. Si creerebbe così una perfetta simmetria di costruzione e ciò conferirebbe ancora più forza retorica alla categoria dell'*eikos*.

temi funzionali alla propaganda democratica. La traduzione del passo, in cui si rende l'ambito dell'*eikos* ricorrendo sempre alla verosimiglianza, se da una parte permette di cogliere il martellante impiego di tale termine, dall'altra non dà conto precisamente della sua complessità semantica. L'*eikos*, oltre ad essere una categoria logico-retorica, circoscrive una convenienza di condotta.¹⁰ Non è possibile, non è opportuno – conclude Lisia – stare ad ascoltare le giustificazioni dei Trenta, in quanto, se sarebbe ammissibile e comprensibile il perdono nel caso in cui in città ci fosse stato un potere più forte che avesse imposto gli ordini – anzi un tale sentimento sarebbe in tal caso quasi lodevole – ora, sulla base di come si sono sviluppati i fatti, ciò si rivelerebbe del tutto contrario al costume del buon cittadino.¹¹

In un processo dalle marcate ricadute politiche come quello mosso ad Eratostene, l'*eikos* serve come forte manipolatore della pubblica opinione: è l'oratore a richiamare i giusti sentimenti che la collettività, rappresentata dai giudici, deve nutrire nei confronti della controparte. Non si abbia timore ad assecondare la richiesta di Lisia con il voto; essa risponde a giustizia e a utilità e in tal modo chi segue gli inviti del retore assolve un proprio dovere. L'*eikos* assume così un'altra importante valenza, creando una consonanza tra accusa e giudici, nel riconoscimento dei valori comuni della democrazia e del buon cittadino, espediente spesso sfruttato anche altrove da Lisia.¹² «Noi non abbiamo voluto tradire e crediamo neppure voi, se riflettete sul fatto che vi sdeghereste moltissimo con noi e vi vendichereste quando sbagliassimo, come è conveniente (εἰκότως) fare con chi commette ingiustizia (27, 15)»: così è espresso nella *Contro Epicrate*, probabilmente un funzionario accusato di furto e di corruzione (cfr. Medda 1995, vol. II, pp. 317-319).

¹⁰ Cfr. per esempio anche Lys. 1, 6, dove l'*eikos* segnala l'orizzonte di attesa al cui interno si deve riportare un fatto o un comportamento. Nel passo Eufileto lega all'*eikos* le attenzioni e le cure riservate alla moglie nei primi tempi del matrimonio. Per un dettagliato quadro riassuntivo, con ampia bibliografia, sugli svariati usi dell'*eikos* nei vari ambiti con le diverse accezioni semantiche si veda l'introduzione al volume da lei curato di Wohl (2014, pp. 1-14). Sullo sviluppo del verbo εἰκομαι e delle forme ad esso connesse, dal significato di 'essere simile' a quello di 'essere verosimile/probabile' cfr. Hoffman (2008).

¹¹ Lisia nella *Contro Eratostene* ricorre all'*eikos* ancora all'interno della digressione dedicata al ritratto di Teramene 'coturno'. A seguito del governo di Teramene i fatti della città vanno diversamente rispetto a quanto ci si poteva attendere ed era logico e conveniente che accadesse (περιέστηκεν οὖν τῇ πόλει τοῦναντίον ἢ ὡς εἰκότως ἦν, 64). Era giusto (ἄξιον) infatti che i fautori di Teramene morissero, eccetto quelli che poi gli si opposero, mentre «ora vedo che ci si difende richiamandosi a lui e che quelli del suo seguito cercano di ricevere onori, come se egli fosse stato causa di molti beni e non di grandi mali». In tal caso l'*eikos* investe la convenienza di comportamento dell'intera città, non solo dei giudici.

¹² In Lys. 3, 31 si trova l'espressione 'compiere un'azione più folle di quanto è verosimile (ἀνοητότερόν τι ποιεῖν τῶν εἰκότων)', cioè fare qualche atto di pazzia che contravvenga quanto di solito avviene. Si deduce che vi sono comportamenti considerati normali (τὰ εἰκότα): chi deroga, agisce contro ciò che conviene alla città. Si veda anche Lys. 18, 17: «Se giovasse alla vostra parte che alcuni conservino i loro beni, mentre ad altri sia confiscato ingiustamente il patrimonio, sarebbe comprensibile che voi trascuriate le nostre parole (εἰκότως ἂν ἡμελεῖτε τῶν ὑφ' ἡμῶν λεγομένων). Ma ora tutti sareste d'accordo nell'ammettere (πάντες ἂν ὁμολογέσαιτε) che la concordia è il bene più grande per la città, mentre la guerra civile è causa di tutti i mali [...]». Indirettamente si comprende come alla base della determinazione di un comportamento rispondente all'*eikos* vi sia una condivisione di vedute («tutti sareste d'accordo [...]»).

Particolarmente insistito è il richiamo all'interno dell'orazione XXV, in occasione forse di una *dokimasia*, un altro caso dunque dalle forti implicazioni politiche (Medda 1995, vol. II, p. 268): «io non ritengo giusto che, se alcuni sono stati causa di molti beni per la città, altri ricevano onore e favore da parte vostra, e neppure che, se alcuni hanno commesso molte cattive azioni, ragionevolmente (εἰκότως) coloro che non commettono alcuna ingiustizia ottengano a causa di quelli biasimo e calunnia (6)». Poco oltre si legge: «se vi sdegnate con chi è causa dei mali passati, è giusto (εἰκόσ) che chi non ha commesso alcuna colpa sia considerato da voi migliore (16)»; e ancora più in là: «alla fine avreste punito con più piacere chi faceva il sicofante in democrazia che i capi nell'oligarchia. E a ragione (εἰκότως), o signori giudici. A tutti infatti è ormai chiaro che la democrazia nasce a causa di coloro che governano ingiustamente nell'oligarchia, mentre a causa di coloro che fanno i sicofanti in democrazia si è instaurata per due volte l'oligarchia (27)».

Entro i limiti dell'*eikos* vengono così racchiusi i valori della democrazia ateniese restaurata e il termine accompagna parole d'ordine, slogan o espressioni dal forte impatto. È il caso dell'impiego nell'*Epitafio*¹³ o nella *Contro Filone*, per un altro processo di *dokimasia*: «colui che era un cattivo cittadino tanto quanto sarebbe stato in grado di rendersi utile, come non sarebbe costui odiato a giusta ragione (εἰκότως) da voi? (31, 12)». L'*eikos* serve in tal modo a rubricare motivi utili, facilmente spendibili in diverse occasioni, espressioni quasi gnomiche, come si può ben cogliere sempre dalla stessa orazione XXXI: «chi non vi rimprovererebbe a ragione (εἰκότως) se i meteci, per il fatto che vennero in aiuto al popolo, oltre al loro dovere, li avete onorati in modo degno della città, costui invece, per il fatto che tradì la città non assolvendo il suo dovere, non lo punirete, se non con una pena più severa, almeno con la presente esclusione dalle cariche? (31, 29)». Non è ammissibile (εἰκόσ) che una persona come quella attaccata nell'orazione, di cui si ricordano le gravi mancanze, venga onorata prima di chi ha compiuto i suoi doveri. Sarebbe «un comportamento insensato (σκέτλιον) se, mentre costui non tenne in nessun conto tutti i cittadini, voi non bocciaste lui, che è uno solo (31, 31)».

Non si tratta però solo di una convenienza di atteggiamenti etico-politici, ma anche di linee di condotta da seguire all'interno del processo.¹⁴ L'*eikos* richiama corretti comportamenti da mantenere concretamente durante l'ascolto delle parti e nella decisione del verdetto, certo sempre ricordati nell'interesse di chi parla. In tal modo esso serve ad enucleare valori a cui si deve attenere il buon giudice filodemocratico. Qui gli esempi si sprecano, segno che il ricorso a tali temi diventa un vero e proprio *topos*, ma anche che è sentita quasi come un compito essenziale dell'oratore l'istruzione periodica dei giudici, semplici cittadini senza una specifica preparazione. Il momento del processo è così l'occasione per educare il corpo civico. Sono da leggere anche in questo senso le diverse esortazioni rivolte ai *dikastai*, come quella di prestare attenzione alle leggi,¹⁵ di non fidarsi

¹³ «Chi avremmo ragione di onorare (ἂν εἰκότως μᾶλλον τιμῶμεν) più dei morti qui sepolti? (2, 76)».

¹⁴ Un caso chiaro si può riscontrare in Antiph. V 48. Si veda anche Isocr., *De big.* 14 e *Ad Loch.* 11-12.

¹⁵ Cfr. Dem. 36, 26.

di una persona solo perché ha buona fama e abilità retorica,¹⁶ di essere più benevoli nei confronti di coloro che sono in pericolo e quindi hanno subito un'accusa, prestando un ascolto attento e silenzioso,¹⁷ di non perdonare coloro che sono andati contro le leggi, chi ha perseverato nella malvagità, chi ha tradito e chi ha contravvenuto per denaro.¹⁸ Tra i *Proemi* demostenici, parti scritte per esordi o per sezioni di discorsi e che quindi spesso raccolgono argomenti tipici facilmente adattabili per la loro genericità alle diverse occasioni, si ricorda che, se è comprensibile (εἰκόσ ἐστίν) nutrire risentimento, visto quello che si sta patendo, non è comprensibile né corretto (οὐκέτ' εἰκόσ οὐδ' ὀρθῶς ἔχον ἐστίν) prendersela indistintamente con tutti e non con chi è colpevole (38, 2). Sempre nel *Corpus* demostenico si trova in apertura di orazione (50, 1) il richiamo a rivolgere particolare cura a processi come quello che si sta celebrando perché, sebbene investa una causa privata, il danno è pubblico; pertanto «come non sarebbe utile che su questi fatti voi giudichiate correttamente dopo aver prestato ascolto? (πῶσ οὐχ ὑπὲρ τοῦτων εἰκόσ ἐστίν ἀκούσαντας ὑμᾶσ ὀρθῶσ διαγνῶναι...)».¹⁹

All'interno di una tale casistica, che, come si nota, è molto variegata, esemplare è l'orazione XIV di Lisia rivolta contro Alcibiade, il figlio del discusso statista, accusato di essere passato dalla fanteria oplitica alla cavalleria senza aver superato il regolare esame. Si tratta anche dell'occasione per esternare tutto l'odio nei confronti del padre. È giusto (ἄξιον, 14, 23) – dice l'accusa – che i giudici ascoltino la malvagità di Alcibiade figlio per sapere che non lo assolverebbero seguendo una giusta linea di condotta (εἰκότως), con la motivazione che nel caso specifico in esame si è sì macchiato di colpa, ma poi in tutto il resto è stato integerrimo. Dalla rassegna dei suoi comportamenti risulterebbe infatti meritevole secondo giustizia della condanna a morte (δικαίωσ ἂν αὐτοῦ θάνατον καταψηφίζοισθε). Lisia sfrutta abilmente, qui come altrove, la contiguità tra *dikaion* ed *eikos*,²⁰ che definisce la correttezza di un comportamento non regolato da norme di legge, ma che concorre comunque a formare il buon cittadino, il quale in tribunale deve essere in grado di andare anche al di là della legge scritta. Ciò è tanto più vero in questo processo, in cui l'oratore chiede ai giudici di non essere solo tali, ma di porsi anche come

¹⁶ Cfr. Dem. 52, 1.

¹⁷ Cfr. per es. Dem. 57, 1. Non manca però anche l'invito contrario, a seconda dell'opportunità di chi parla: è giusto venire in aiuto all'accusa e nutrire un comprensibile odio (εἰκότως ἂν ὀργίζοισθε) nei confronti della controparte (Dem. 40, 5). Per la richiesta di attenzione e di ascolto rispondente a giustizia e a convenienza (εἰκότως), cfr. anche Dem. 23, 4: chi parla afferma di non aver mai operato per guadagnarsi la fiducia della gente. Nell'occasione vuole mettere in luce un fatto grave; se sarà sostenuto e se sarà ascoltato attentamente, la situazione sarà salva e si infonderà coraggio a chi pensa di poter fare del bene alla città. Sulle richieste e le modalità dell'ascolto si veda pure Dem. 18, 160; 19, 213; Antiph. V 4.

¹⁸ Cfr. Dem. 19, 302; 58, 24.

¹⁹ Per l'invito a tenere una certa condotta, ritenuta conveniente, all'interno del processo e a svolgere determinate considerazioni in vista del verdetto si veda per esempio anche Lys. 30, 13.

²⁰ Cfr. anche Dem. 18, 294. Nell'orazione *Sulla corona* Demostene afferma che, se si togliesse di mezzo ogni menzogna e ogni parola detta per ostilità e si osservasse chi sono veramente (ὡσ ἀληθῶσ) coloro sui quali tutti dovrebbero far ricadere verosimilmente e giustamente (εἰκότως καὶ δικαίωσ) l'accusa dell'accaduto, si scoprirebbe che si tratterebbe di persone simili a Eschine e non a Demostene.

νομοθέται (4), perché ogni loro decisione avrà ripercussioni su analoghi casi futuri, farà insomma giurisprudenza.²¹ Per svolgere nel miglior modo questo compito, per non assolvere Alcibiade contravvenendo all'*eikos*, è *eikos* (24) che i giudici, come ascoltano la difesa, ascoltino anche l'accusa per vedere se riesce a mostrare le colpe degli imputati nei confronti della comunità, senza tacere i mali degli atenati. Come si può notare, l'orazione XIV sfrutta l'*eikos* a diversi livelli,²² richiamando la correttezza della procedura e la convenienza di comportamento, ricordando alla giuria i propri doveri.²³ È quanto attua anche Demostene nella *Contro Timocrate*, in cui è riassunto in modo incisivo quello che l'oratore definisce il carattere della città (τὸ τῆς πόλεως ἦθος, 24, 171), che dovrebbe essere incarnato anche da chi afferma di voler agire a vantaggio della collettività: esso consiste nell'avere compassione dei deboli, nel non permettere la violenza ai forti e ai potenti, nel non trattare con insolenza la moltitudine, adulando chi di volta in volta è considerato potente. Come si vede, un vero codice etico presentato ai giudici in base al quale essi dovrebbero molto più ragionevolmente e convenientemente (μᾶλλον...εἰκότως) condannare Timocrate che assolverlo.

All'*eikos* Lisia si affida ancora, a pochi anni di distanza dalla *Contro Eratostene*, in un altro processo dai forti risvolti politici, legato com'è sempre alle vicende dei Trenta. Subito in apertura di orazione, dunque in posizione particolarmente enfatica, l'accusa afferma che Agorato «fece cose tali per le quali ora è comprensibilmente (εἰκότως) odiato da me e, se il dio lo vuole, da voi sarà giustamente (δικαίως) punito (13, 1)». L'*eikos* arriva anche qui a confinare con il *dikaion*, il primo individuando una convenienza di comportamento imposta o consigliata a seconda dei casi dall'utile personale o collettivo,²⁴ dal costume e

²¹ Il diritto attico non conosce comunque la giurisprudenza come è intesa oggi; cfr. Yunis (2005, p. 194): «[...] one crucial difference between an Athenian trial and its modern counterpart gave rhetoric a scope for operation in Athenian courts that is scarcely possible in a modern court of law. Athenian trials lacked any mechanism for considering *on the basis of norms derived from the law itself* [corsivo dell'autore] what the law was and what the law required in the case at hand. That is, Athenian trials were not informed by the demands of jurisprudence, which might inhibit the litigants' naked pursuit of victory by enforcing adherence to independently established norms of law».

²² All'*eikos* si ricorre ancora a 14, 31 per sconsigliare una possibile linea di condotta difensiva della controparte, la quale potrebbe rimproverare agli Ateniesi un atteggiamento incoerente. Non sarebbe logico (εἰκότως) che gli Ateniesi abbiano ricompensato di doni Alcibiade padre di ritorno dall'esilio e che ora il figlio sia biasimato per l'esilio di quello. Ma sarebbe tremendo (δεινόν) – ribatte l'accusa – che, una volta compreso l'errore di valutazione, gli Ateniesi abbiano tolto i doni ad Alcibiade e ora assolvano il figlio. Rientra in richiami di questo tipo pure l'esortazione di Demostene della *Contro Midia* (37), in cui si mettono in guardia i giudici di fronte alle strategie difensive dell'imputato, che tenterà di sfuggire alla punizione adducendo casi più gravi dei suoi: «ma, signori ateniesi, mi sembra bene che voi vi comportiate ragionevolmente (πολεῖν ἄν εἰκότως) in modo contrario, se vi deve stare a cuore il meglio per la collettività».

²³ Cfr. anche Lys. 7, 13: dopo un'affermazione che ha la forza di una massima (tutti gli uomini in casi come quelli presentati nel dibattito si comportano avendo di mira non il gusto di compiere un atto violento, ma il proprio guadagno), il discorso ricorda come sia conveniente (εἰκότως) che i giudici tengano fisso questo metro di giudizio (οὕτω σκοπεῖν) e allo stesso modo che gli avversari muovano accuse secondo questo criterio, mostrando quale guadagno poteva derivare dal reato.

²⁴ Il primo termine della *Contro Agorato* è proprio προσήκει: Lisia afferma subito come risulti nello stesso tempo conveniente e spetti sia ai giudici sia all'accusatore vendicare coloro che sono morti per

dalle abitudini sociali, il secondo delimitando l'ambito strettamente normativo, a cui ci si deve assolutamente attenere per non incorrere in sanzioni giuridiche.

Lisia sfrutta in queste cause dalle forti ricadute politiche molte delle risorse dell'*eikos*, conferendo alla ricostruzione verosimile il peso che in altre condizioni verrebbe assegnato alle opere conclamate o ai rei confessi, rari, anzi introvabili per Demostene. La ricostruzione della riunione dei Trenta della *Contro Eratostene* si conclude infatti, nonostante il ruolo rivestito dall'*eikos*, con l'invito rivolto ai giudici perché votino sulla base degli eventi (ἐκ τῶν ἔργων, 33) più che delle parole (ἐκ τῶν λόγων), «prendendo come prove (τεκμήρια) di quanto allora si diceva ciò che essi sanno che è accaduto, visto che non è possibile fornire su questi aspetti testimoni (μάρτυρας)». Ritornano alla mente le affermazioni dell'orazione *Sull'ambasceria tradita*. L'*eikos*, fondamento del processo indiziario, viene in più occasioni a sostituirsi a due elementi essenziali di qualsiasi dibattito, alle prove e ai testimoni, acquisendone la forza persuasiva, sebbene non se ne nascondano i limiti euristici. È utile indagarne da vicino il funzionamento in processi che per la loro particolare natura ancor più si prestano all'impiego di questa potente categoria.

1.3. *Eikos* e intrighi finanziari

Lene Rubinstein (Rubinstein 2005) ha messo ben in luce come le scelte argomentative siano condizionate dalle varie tipologie di processo, che richiedono l'utilizzo di differenti strategie retoriche. Diverso è, per esempio, parlare in una causa privata, con un tempo ristretto e ben definito, rispetto ad una causa pubblica. Nella prima situazione l'esordio indirizzato ai giudici è necessariamente più compresso, come più agili devono essere la presentazione dei testimoni e il ricorso alla lettura delle leggi. In particolare le aree sulle quali più influisce la natura del processo per la scelta calibrata dell'argomentazione da adottare in una difesa o in una accusa sono le seguenti: la richiesta ai giudici di mostrare il loro risentimento verso la condotta dell'accusato, invitando alla vendetta; la descrizione del risultato del voto come un atto di punizione inflitto dalla corte e l'uso della terminologia penale per prospettare l'effetto di un verdetto contrario alla difesa; la rappresentazione del ruolo educativo dei *dikastai* in quanto il giudizio espresso influirà sui comportamenti futuri dei cittadini. All'interno di questi ambiti l'oratore può operare le sue scelte, sfruttando in modo diverso i temi.

Non tutti i processi sono dunque uguali e non tutto indifferentemente è impiegato in ogni circostanza. Come però si è visto, delimitando gli ambiti corretti delle procedure, supportando i valori della democrazia, quando non veri e propri slogan, presentando norme comportamentali non imposte da leggi, ma consigliate dall'oratore, l'*eikos* è uno strumento molto duttile, adatto alle esigenze contingenti di chi parla, che lo può sfruttare per accusare o per difendere. Se è vero che non è l'accusa o la difesa a condizionarne l'uso, è in processi di natura finanziaria che l'*eikos* pare rivelare una particolare efficacia. Vale dunque la pena analizzare questi casi più da vicino.

la democrazia. È comprensibile la richiesta dell'accusatore contro Agorato, in quanto Dionisiodoro, uno degli uccisi, era suo congiunto. Per l'accostamento dell'*eikos* al *prosekon* cfr. anche Dem. 18, 69.

1.3.1. Uno strumento per valutare i beni

Lisia fornisce un esempio magistrale nell'orazione XIX *Per i beni di Aristofane*,²⁵ una delle prove più complesse a cui si sottopose; stando all'autorevole giudizio di Blass «forse in nessuno dei discorsi che conosciamo Lisia dovette affrontare un compito così difficile, e in nessuno egli ha dispiegato altrettanta perizia nel trattare l'argomento».²⁶ La causa riguarda una proposta di confisca dei beni di Aristofane illegalmente detenuti, secondo l'accusa, da suo suocero. Gli eventi risalgono al 390 a.C., quando, su pressante consiglio anche di Aristofane e di suo padre Nicofemo, fautori di Conone, gli Ateniesi decisero d'inviare una flotta in aiuto ad Evagora, signore di Salamina di Cipro, impegnato contro Persiani e Spartani. La spedizione ebbe esito infausto; Aristofane e Nicofemo furono ricondotti ad Atene, processati, condannati a morte e alla confisca dei beni, che però produsse una somma inferiore a quanto previsto, a causa, si pensò, della preventiva acquisizione da parte dei parenti più stretti. Venne dunque citato in giudizio il suocero di Aristofane, che aveva accolto la vedova e gli orfani. Poiché questi morì durante l'istruzione del processo, la causa ricadde sul figlio trentenne, il parlante nell'orazione, che si vide costretto a difendere non solo il patrimonio familiare, ma anche il buon nome del padre. Come si riesce ad intuire dalla sommaria presentazione delle circostanze processuali, si tratta di una difesa assai complessa, fondata su scarsi elementi, dal momento che mancano prove concrete. Tutta la ricostruzione è indiziaria e Lisia sfrutta appieno le risorse dell'*eikos*, l'unico elemento a cui si può aggrappare.

All'*eikos* ricorre subito in apertura per indirizzare l'atteggiamento dei giudici, richiamandoli ad un comportamento consono. L'imputato, dopo aver sfruttato il *topos* della totale imperizia nei processi e dello stato di necessità in cui egli si è venuto a trovare, diversamente da chi gli ha mosso causa, conclude che è dunque logico (εἰκὸς οὖν, 4) che i giudici accordino più benevolenza a chi si difende, ascoltando attentamente e senza collera (ἀνευ ὀργῆς, 3). Non bisogna neppure nutrire preconcetti. Molti, dopo aver lanciato gravi accuse, sono stati smascherati come menzogneri e altri, che hanno testimoniato il falso, sebbene tardi, sono stati sconfessati. È pertanto logico, risponde ad un atteggiamento corretto (εἰκόσ, 5), «che voi, o signori giudici, non consideriate credibili i discorsi degli accusatori prima che abbiamo parlato anche noi». Il naturale risentimento nei confronti di coloro che si sospetta si siano impossessati ingiustamente di beni riservati alla città viene tenuto a freno con l'invito ad un ascolto imparziale. L'imputato, a ben guardare, sta richiedendo di fatto un occhio di riguardo, ma presenta tale richiesta come un atto equo, del tutto rispondente ad un atteggiamento corretto, riportato com'è alla dimensione dell'*eikos*.

Non avendo dunque molte armi per difendere il padre e indirettamente se stesso, chi parla può solo costruire un λόγος εἰκώς: chi si è sposato non avendo come obiettivo il denaro, chi ha accasato le due figlie con una grossa dote e ne ha ricavata una modesta per il figlio, «come non è verosimile (πῶς οὐκ εἰκόσ) credere che non si è imparentato con costoro per denaro? (17)». Ma è nella parte centrale dell'orazione che l'εἰκόσ mostra il

²⁵ Sull'imprecisione del titolo rimando a Medda (1995, vol. II, p. 130).

²⁶ Giudizio tradotto e riportato da Medda (1995, vol. II, p. 126) (orig. Fr. Blass [dargestellt von], *Die Attische Beredsamkeit, Erste Abtheilung, Von Gorgias bis zu Lysias*, Leipzig, Teubner, 1887², p. 536).

suo peso nella strategia difensiva: qui l'argomentazione è ancora più labile, poco chiara, non sempre coerente e del tutto mancante di prove, proprio quando se ne sentirebbe di più il bisogno. Si affronta infatti il tema nevralgico: l'imputato cerca di giustificare per quale motivo i beni di Aristofane e della famiglia siano risultati inferiori alle attese. A tal fine egli stabilisce un'analogia tra questi ultimi e i beni del generale Conone (presso il quale Nicofemo servi) e del figlio Timoteo. Due padri quindi e due figli a confronto: Conone e Nicofemo da una parte, Timoteo e Aristofane dall'altra. La verosimiglianza dell'argomentazione addotta parte da un periodo ipotetico irreali (34):

Ammettiamo che uno di voi abbia dato (εἴ τις ὑμῶν ἔτυχε δούς) la figlia o la sorella a Timoteo, il figlio di Conone, e che in assenza di quest'ultimo, in seguito a calunnia, le sue sostanze fossero state confiscate e che dopo una vendita totale la città non abbia ricavato neppure quattro talenti d'argento; per questo riterreste giusto (ἡξιούτε ἄν) che anche i suoi parenti perissero, in quanto non sarebbe risultata neppure una piccolissima parte degli averi che si riteneva in loro possesso?

Quanto si deduce dall'ipotesi irreali viene spostato sul piano della realtà, del sapere condiviso da tutti; da qui scaturiscono le conclusioni verosimili, con un movimento tipico, come si vedrà anche altrove, dell'argomentazione fondata sull'*eikos*:

Tutti sapete (πάντες ἐπίστασθε) che Conone era il comandante, mentre Nicofemo eseguiva i suoi ordini. Dunque (οὖν) è verosimile (εἰκός) che Conone abbia lasciato solo una piccolissima parte dei guadagni a qualcun altro, cosicché, se pensano che Nicofemo ne avesse molti, dovrebbero ammettere che quelli di Conone siano stati più di dieci volte tanto. Inoltre (ἔτι δέ) è evidente che essi (φαίνονται) non hanno mai avuto contrasti, cosicché è verosimile (ὥστε εἰκός) che anche in tema di averi la pensassero allo stesso modo, cioè di lasciare qui il sufficiente al figlio e di trattenere tutto il resto presso di loro. Conone aveva infatti a Cipro una moglie e un figlio, Nicofemo una moglie e una figlia e ritenevano che i beni là fossero per loro al sicuro come anche quelli che avevano qui ad Atene (35-36).²⁷

Dall'irrealità alla realtà, dal piano dell'ipotesi al verosimile, a quanto cade sotto gli occhi di tutti: Lisia intreccia abilmente i piani del discorso, la cui concatenazione logica è sostenuta dal martellante ricorso all'*eikos* e dai nessi di inferenza (οὖν/ἔτι δέ), proprio nei punti in cui la deduzione è oggettivamente più debole. Tutta la sezione inoltre è aperta con una formula di invocazione e di esortazione rara e solenne: «orsù per gli dei dell'Olimpo, fate questa osservazione, o signori giudici (φέρε πρὸς θεῶν· οὕτω γὰρ σκοπεῖτε, ὦ ἄνδρες) δικασταί, 34)». Opportunamente Marzi nota che tale espressione è «qui usata per dare forza a una serie di argomenti non facili da sostenere, specie da un personaggio ingenuo, inesperto e timido, come Lisia vuol far apparire l'oratore (e che forse era tale anche nella realtà)» (Marzi 2006, p. 490, n. 66). In effetti, che Conone e Nicofemo non abbiano mai lasciato intravedere (φαίνονται) alcuna diversità di veduta in altro campo, è una debole garanzia di un loro eventuale analogo comportamento anche in ambito finanziario.

²⁷ Tra Atene e il regno cipriota di Evagora vigeva il diritto di contrarre matrimoni. Conone e Nicofemo in tal modo si formarono sull'isola una nuova famiglia perfettamente legale.

Con la stessa abile scelta retorica viene sviluppata la restante arringa. Questa volta l'ipotesi di partenza è presentata con una protasi possibile, sebbene non auspicabile²⁸ – «se confiscaste (εἰ δημεύσαιτε, 38) i beni di Timoteo e ne ricavaste meno (ἐλάττω δ'εἰ ἐξ αὐτῶν λάβοιτ') che da quelli di Aristofane» – per chiudersi con una apodosi irreali: «per questo – chiede l'imputato ai giudici – riterreste giusto (ἤξιούτε ἄν) che i suoi parenti perdano i loro patrimoni?». L'illogicità della conclusione e l'ingiustizia della situazione che si creerebbe,²⁹ sintetizzate, vengono sancite ancora una volta con il ricorso all'ambito dell'*eikos*: «ma, o signori giudici, sarebbe assurdo (ἀλλ' οὐκ εἰκόσ, ὃ ἄνδρες δικασταί, 39)».³⁰

I beni di Conone, alla sua morte, sulla base del testamento risultarono effettivamente inferiori all'attesa. Aristofane, il cui padre fu un sottoposto di Conone e pertanto con un patrimonio comprensibilmente inferiore a quello del generale, e che non si risparmiò per giunta nelle liturgie in favore della città, è naturale che alla fine non si ritrovi gli averi presunti. «Cosicché – si conclude – non a ragione ci accusereste (οὐκ ἄν εἰκότως ἡμᾶς αἰτιῶσθε), perché i beni di Aristofane appare evidente che sono più di un terzo di quelli di Conone, che sono riconosciuti essere stati correttamente valutati da lui stesso (44)».

Logicità deduttiva, correttezza argomentativa e comportamento ispirato a giustizia e ad equità vanno dunque di pari passo e vengono presentati sotto la comune categoria dell'*eikos*, che serve a tratteggiare la condotta del *polites* e a sostenere le inferenze. Componenti che per la nostra sensibilità appartengono a due ambiti distinti, alla sfera retorico-argomentativa e a quella etica, sono avvertiti come parti di un'unità inscindibile: parlare bene, con coerenza, significa in ultima istanza formulare discorsi nell'interesse della città e agire secondo le regole di comportamento del buon cittadino.

Ma la perizia di Lisia non si limita a questo. Ultima operazione dal forte impatto persuasivo è l'assimilazione dell'*eikos* alle prove, ai *tekmeria*. Si tratta di un passaggio sottile, presentato come naturale, ma assolutamente non scontato: il verosimile assurge ad elemento inconfutabile di prova. È su tale slittamento di piani che si fonda tutta la parte conclusiva:

Io dunque («οἶν») non ritengo giusto, o signori giudici, che, dopo aver fornito così numerose e grandi prove (οὕτω πολλὰ καὶ μεγάλα τεκμήρια παρασχομένουσ), noi veniamo rovinati ingiustamente (45).

²⁸ «Volesse il cielo che ciò non avvenisse (ὃ μὴ γένοιτο), a meno che non ne debba derivare un grande vantaggio per la città», si affretta ad aggiungere l'imputato.

²⁹ Proprio l'articolazione argomentativa credo sia un forte elemento a favore della lezione ἤξιούτε (attestata dal codice Palatino 88) rispetto ad ἀξιούτε del Laurenziano LVII 4, che formerebbe un'apodosi della possibilità.

³⁰ Per il ricorso al verosimile all'interno di una ricostruzione ipotetica, si veda anche Isocr., *De Cleon*.
30. L'avverbio εἰκότως sostiene una deduzione possibile (εἰκότως ἄν τις ἡμῶν πιστεύσειε τοῖς λόγοις τοῖς τουτωνί), ma il periodo ipotetico ha una protasi irreali (εἰ...ἐτελεύτησεν). I giudici quindi troveranno che tutto è l'opposto rispetto a quello a cui avrebbero potuto prestar fede (νυνὶ δὲ πάντωνναντίον εὐρήσετε).

La ricostruzione proposta della vicenda della famiglia di Aristofane diventa così un *tekmerion* e viene accostata ai casi di illustri personaggi, ricordati di seguito, creduti più ricchi di quanto in realtà non fossero, come poi apparve evidente alla loro morte:

Io ho sentito dire da mio padre e da altri anziani che non solo ora, ma anche nei tempi precedenti, vi siete ingannati in merito alle sostanze di molti, i quali in vita avevano fama di essere ricchi, ma, una volta morti, si rivelarono molto diversi rispetto a quanto pensavate (45).

Ad Iscomaco, lo stesso dell'*Economico* senofonteo, seguono Stefano di Tallo, forse parente di Callia, Nicerato e il figlio Nicia, Alcibiade, Callia figlio di Ipponico, che, appena morto il padre, «aveva fama di possedere più beni dei Greci», mentre «ora il suo patrimonio non ammonta neppure a due talenti (48)», Cleofonte, «che amministrò per molti anni gli affari della città e ci si aspettava che avesse ricavato parecchio dall'esercizio del potere», fino, più recentemente, a Diotimo, comandante con Ificrate della flotta nell'Ellesponto: una lunga galleria di personaggi famosi su cui tutti erano ben informati³¹ e su cui si è sbagliata la valutazione. Ma, come si dice (φασὶ δέ, 53), sono le persone migliori e più sagge (τοὺς ἀρίστους καὶ σοφωτάτους) che sono disposte a cambiare opinione (ἐθέλειν μεταγινώσκειν). Il detto proverbiale prepara così la conclusione:

Se vi sembra dunque che noi diciamo cose verosimili e forniamo prove sufficienti (εἰκότα λέγειν καὶ ἱκανὰ τεκμήρια παρέχεσθαι), o signori giudici, in tutti i modi che avete a disposizione abbiate pietà di noi (53).³²

Ora, di nuovo disgiunti, *eikos* e *tekmeria* concorrono, rinforzandosi a vicenda, ad influenzare la giuria. L'*eikos*, riutilizzando casi della storia recente di Atene, è così sfruttato in tutte le sue sfaccettature. La ricostruzione, puramente indiziaria, senza alcun fondamento concreto, mancando di una prova tangibile, invoca a sostegno il verosimile, il cui peso si può ancora misurare nella parte finale della difesa, dove l'*eikos* è posto in stretta relazione anche con i testimoni. Dopo aver richiesto la lettura delle spese sostenute dal padre, presentato come modello di perfetto cittadino ligio al versamento delle varie contribuzioni, il figlio conclude che è credibile (εἰκότως, 58) che suo padre in cinquant'anni non si sia sottratto, visto che era ritenuto già di famiglia ricca, ad alcuna spesa; non è quindi possibile che si sia impadronito dei beni di Aristofane che spettavano alla città. Per corroborare tale tesi, questa volta però egli non si arresta solo all'*eikos* dipendente dalle sue parole: «comunque vi fornirò anche dei testimoni (ὅμως δὲ καὶ μάρτυρας ὑμῖν παρέξομαι, 58)».

Verosimile, prove, testimoni: tutte le componenti del discorso giudiziario³³ Lisia tende a presentarle come se fossero in questa orazione sapientemente calibrate, ma è certamente

³¹ Si moltiplicano in questo punto le espressioni volte a sottolineare il comune consenso di tutti: πάντες ὄντο (46), ἐλέγετο (46), ὡς φασὶ (48), πάντες ἴστε (48), ὁμολογουμένως (48).

³² Spesso i giudici sono esortati a valutare cosa sia più verosimile e su questo a formulare il giudizio; cfr. anche Lys. 7, 38.

³³ Su questo aspetto si veda oltre.

l'*eikos* l'elemento predominante, l'unico a poter esercitare una forza persuasiva. I giudici devono essere in grado di esaminare εἰκότα³⁴ e l'ascolto privo di condizionamenti, pregiudizi ed ostilità, come richiesto in apertura di orazione e spesso ribadito anche altrove come un vero e proprio *topos*, risponde ad un atteggiamento *eikos*.

L'orazione *Per i beni di Aristofane*, meglio di ogni altra, permette dunque non solo di verificare l'efficacia dell'*eikos* nel discorso giudiziario, ma anche di osservare come si costruisce concretamente un'argomentazione verosimile, attraverso quali snodi essa si presenti come l'unica credibile, occultando abilmente anche le insite debolezze.

1.3.2. *Prestiti e depositi: un sostegno per il logos amartyros*

Il ruolo dell'*eikos*, che tende a sofferire alle altre componenti del *logos dikanikos*, può essere ben valutato anche nella *Contro Eutino* del giovane Isocrate, agli esordi come logografo.³⁵ Si tratta di un'orazione molto particolare, anch'essa riguardante problemi di denaro, tecnicamente un *logos amartyros*, privo cioè del supporto di testimoni. La vicenda è presto riassunta: chi parla è un amico di un certo Nicia, che si trova in uno stato di bisogno, ha subito ingiustizia e non ha abilità oratorie (ἀδύνατος εἰπεῖν, 1); per questo motivo l'amico è ora chiamato a sostenere la causa al suo posto. Nicia, sotto i Trenta, privato del diritto di cittadinanza, fu costretto a lasciare Atene e, trasferitosi in campagna, affidò tre talenti ad Eutino. Poco dopo, volendo abbandonare l'Attica, richiese il denaro ad Eutino, che gli restituì solo due talenti, negando di aver mai ricevuto per la custodia il terzo. Allo sfortunato Nicia non restò che lamentarsi presso amici e parenti, raccontando quanto dovette subire.

Se questi sono i fatti, Nicia e l'amico sostenitore si trovano ora in un bel guaio (ἀπόρως δ' ἡμῖν ἔχει τὸ πρᾶγμα, 4), perché al momento sia del deposito sia della restituzione del denaro «non vi era presente nessuno, né libero né schiavo, cosicché non è possibile essere informati (γνώσαι) né in seguito a torture né in base a testimoni (μήτ' ἐκ βασάνων μήτ' ἐκ μαρτύρων), ma siamo costretti (ἀνάγκη) noi ad indicarvi, voi a giudicare chi dei due dica la verità sulla base di prove (ἐκ τεκμηρίων)».

Ma quali *tekmeria*? Non certo prove inconfutabili e schiaccianti, ma indizi ricavabili da considerazioni verosimili. Se l'abilità dell'oratore sta nel saper presentare con un opportuno dosaggio argomenti e testimoni, parole e persone, in questo caso lo spazio è occupato tutto dal discorso. Il modo di procedere di Isocrate è interessante ed evidenzia alcuni punti di contatto con il metodo lisiano.³⁶ Anch'egli parte da un'affermazione generale,

³⁴ Demostene nella *Contro Neera* (59, 11) arriva ad invitare i giudici a considerare, partendo proprio dall'esame di quanto è verosimile (σκοπεῖτε... ἐκ τῶν εἰκότων λογιζόμενοι), che cosa sarebbe potuto capitare a chi sta parlando, a sua moglie e a sua sorella se Apollodoro fosse caduto nelle macchinazioni di Stefano.

³⁵ L'impiego effettivo per i processi dei discorsi logografici di Isocrate è comunque dubbio; potrebbe trattarsi di esercitazioni utilizzate nella sua scuola, ma ciò è ininfluenza per le considerazioni qui presentate.

³⁶ Sulla stretta connessione, non sempre unidirezionale, tra *tekmeria* ed *eikos* è illuminante un passo dell'orazione lisiana *Contro Andocide*. Chi parla afferma che a sostegno della sua tesi è in grado di formulare una congettura verosimile traendo prove da molte parti (πολλαχόθεν δὲ ἔχω τεκμαιρόμενος

suffragata da un sapere condiviso: tutti sanno (ἀπαντας εἰδέναι, 5) che chi calunnia è in possesso di abilità retoriche, ma è privo di mezzi; il bersaglio preferito sono coloro che al contrario non sono abili a parlare, ma hanno beni. Da questo assunto principale, con la constatazione che Nicia è più ricco di Eutino ma sa parlare di meno, deriva la prima deduzione: non ci sarebbe alcun motivo per cui (ὥστε οὐκ ἔστι δι' ὅ τι) fosse Nicia ad accusare senza fondate ragioni (ἀδίκως) Eutino, in quanto non ne ricaverebbe alcun profitto. Isocrate ha abilmente predisposto lo svolgimento argomentativo per la deduzione verosimile, che viene presentata come una conseguenza imposta naturalmente: dal fatto stesso si può capire (ἐξ αὐτοῦ ἄν τις τοῦ πράγματος γυοίη, 6) che è molto più credibile (πολὺ μᾶλλον εἰκόσ) che Eutino negasse il deposito, piuttosto che Nicia richiedesse del denaro mai versato. L'affermazione centrale viene inoltre rinforzata da un'ulteriore constatazione presentata come incontrovertibile sulla scorta della sua evidenza (δηλον γάρ): «tutti commettono ingiustizia per guadagno», frase che nella sua sintetica incisività, senza aver bisogno di altre spiegazioni, acquista la forza di una *gnome*. In una situazione politica come quella instaurata dai Trenta, in cui tutto era sconvolto e non si tenevano più i processi, era inutile muovere accusa per chi, come Nicia, subiva ingiustizia, mentre personaggi come Eutino non avevano nulla da temere nel rubare. Non era strano quindi (ὥστε... οὐδὲν ἦν θαυμαστόν, 7) che Eutino si fosse appropriato ingiustamente di una somma ricevuta a quattr'occhi, quando avevano il coraggio di negare i prestiti coloro che li ricevevano alla presenza di testimoni, mentre non era credibile (οὐκ εἰκόσ) che Nicia, in un momento in cui non riusciva ad ottenere soddisfazione neppure chi aveva un credito secondo la legge (δικαίως), pensasse di muovere un'accusa ingiusta (ἀδίκως) per guadagnare qualche cosa.

L'*eikos* viene qui rafforzato dal *thaumaston*:³⁷ accostate, le due categorie concorrono indirettamente a descrivere il regime dei Trenta, in cui la soppressione dei normali rapporti democratici causa il ribaltamento dei valori e l'interruzione di comportamenti attesi e valutabili come normali. Il periodo dei Trenta è il regno dell'irrazionale, dell'incredibile, dove non è possibile neppure l'atto più legittimo, quello cioè di richiedere giustizia quando si subisce un torto: è il regno del *thaumaston*, non dell'*eikos*. L'argomentazione retorica trasmette in tal modo anche un chiaro giudizio politico e nel clima di restaurazione democratica favorisce la creazione del consenso nei giudici, ricordando implicitamente a loro che un comportamento giusto e corretto può rispondere solo all'*eikos*, bandito dai Trenta.

Questa connotazione politica dell'*eikos* percorre anche la seconda parte dell'orazione in cui Isocrate rimette in discussione i risultati raggiunti e presenta l'ipotesi, introdotta come

εἰκάζειν, 20). Con un'inversione di rapporti rispetto alla *Contro Eutino*, in questo caso i *tekmeria* sono dunque preparatori all'*eikos*, ne costituiscono la base.

³⁷ La contrapposizione *thaumaston-eikos* è ampiamente sfruttata in più luoghi dall'oratoria attica con diverse finalità. Si veda per es. Isocr., *Paneg.* 1-2: l'oratore si è chiesto spesso con stupore (πολλάκις ἐθαύμασα) come mai i fondatori dei giochi ginnici considerarono le doti fisiche così degne di essere ricompensate, mentre non hanno accordato alcun onore a coloro che si danno da fare per gli interessi comuni, di cui sarebbe stato ragionevole che si prendessero cura. Si noti anche il caso in cui *thaumaston* ed *eikos* ricorrono accostati in particolari contesti enfatici, per es. Isocr., *Ant.* 209 e *Phil.* 124: «chi a ragione non si meraviglierebbe per quanto è accaduto (τίς οὐκ ἄν εἰκότως τὰ συμβεβηκότα θαυμάσειε) [...]?».

irreale,³⁸ che nulla impedisse a Nicia di muovere false accuse. Sarebbe facile capire (βάδιον γινῶναι, 8) che non avrebbe attaccato comunque Eutino e l'evidenza è offerta di nuovo dalla verosimiglianza. Ancora una volta a sostenere l'intera impalcatura viene posta un'asserzione generale data per scontata, come rimarca la particella γάρ: chi infatti intende comportarsi così non comincia dagli amici, ma accusa uomini di cui non ha rispetto né timore; inoltre attacca i ricchi incapaci di agire e che sono isolati. Eutino è l'opposto di questo prototipo: «quindi non c'è nessuno contro il quale, meno di lui, avrebbe potuto muovere accusa (9)». D'altro canto Eutino, proponendosi di rubare, non avrebbe trovato persona migliore da vessare.

Ma esiste un'ultima prova, schiacciante, valevole più di tutte le altre. Il modo di presentarla è sempre il medesimo. Il fondamento è un'affermazione assolutamente non scontata, fatta passare come a tutti nota e soprattutto come da tutti condivisa che riguarda un giudizio politico sull'operato dei Trenta: «tutti infatti sapete (πάντες γὰρ ἐπίστασθε) che a quel tempo era più pericoloso essere ricchi che commettere ingiustizia (12)». Il ribaltamento dei valori democratici ispirati a giustizia e l'insorgere di comportamenti contrari a quanto secondo verosimiglianza si sarebbe portati ad accettare spingono a concludere che Eutino era tenuto in considerazione per le sue colpe, mentre Nicia era bersagliato per le sue ricchezze poiché «coloro che avevano nelle mani la città non punivano i colpevoli, ma sottraevano a chi aveva e consideravano coloro che commettevano ingiustizia persone fidate, i ricchi invece nemici (12)».

Il *megiston tekmerion* si fonda dunque su un giudizio opinabile, comunque soggettivo, di una vicenda storica e a questo si aggiunge un ultimo tassello, decisivo nell'ottica difensiva, garanzia che quanto è stato detto risponde effettivamente al vero.³⁹ Nicia a quel tempo era alle prese con altre preoccupazioni ben maggiori, preso di mira da un certo Timodemo che gli estorse trenta mine, minacciandolo di arresto immediato se non avesse versato la somma.

Come è allora verosimile (καίτοι πῶς εἰκόες) che Nicia sia giunto ad un tale punto di pazzia da calunniare altri quando era lui in pericolo di vita, tramare contro i beni non suoi quando non riusciva a conservare i propri, crearsi altri nemici oltre a quelli che già aveva, chiamare in causa ingiustamente coloro dai quali non sarebbe stato in grado di ottenere soddisfazione neppure se avessero ammesso di aver rubato, cercare di avere di più quando non gli era possibile avere l'equo e sperare nel guadagno di quello che non versò quando era costretto a pagare quanto non ricevette? (14-15).

Il comportamento verosimile diventa parte integrante della prova, anzi della prova regina ed è garanzia della verità della ricostruzione presentata. Sarebbe stato molto interessante verificare la risposta di Lisia, che, a quanto si ricava,⁴⁰ avrebbe composto il discorso per

³⁸ Cfr. 8: εἰ καὶ μηδὲν αὐτὸν ἐκώλυεν.

³⁹ Si veda il § 14: «Che sia vero quello che dico (καὶ ταῦθ' ὅτι ἀληθῆ λέγω), ve lo potrebbe testimoniare (ἀν...μαρτυρήσειεν) lo stesso Eutino». In un processo dunque privo di testimoni, il testimone principe a favore dell'accusa potrebbe risultare l'imputato stesso, che verrebbe a sostenere la ricostruzione presentata come verosimile.

⁴⁰ Cfr. Frr. L 38 e XCVIII 70 Thalheim; 57, 117-119 Carey. Si veda in proposito Medda (1995, vol. II, p. 508, n. 51 e p. 545, n. 90). Medda osserva che «la testimonianza del *Pap. Oxy.* 2537 rivela l'esistenza

l'imputato, per conoscere se e in che misura anch'egli facesse ricorso alla categoria del verosimile in un processo tutto indiziario⁴¹ come *Per i beni di Aristofane*.

Sta di fatto che la *Contro Eutino* fece molto parlare di sé, fino a diventare quasi un caso. Isocrate la ricorda nel *Panegirico* (188), invitando «coloro che discutono sui discorsi (τοὺς δὲ τῶν λόγων ἀμφισβητοῦντας) a smettere di scrivere contro l'orazione sul deposito e sugli altri argomenti di cui ora ciarlano», segno evidente dell'acceso dibattito sorto su questo particolare *logos*, al quale rispose Antistene⁴² e che dovette comunque riscuotere numerosi consensi, diventare presto un classico dell'oratoria attica, come si può dedurre dalle lodi di Filostrato (*Vit. Soph.* I 17). Il retore lo menziona insieme all'*Archidamo* tra le opere migliori di Isocrate (ἄριστα δὲ τῶν Ἰσοκράτους φροντισμάτων), per il vigore (ισχύς) e per la sua sequenzialità argomentativa in cui «un pensiero scaturisce dall'altro (νόημα...ἐκ νοημάτων)».

La *Contro Eutino* è in ultima analisi la storia di un'amicizia finita male per motivi di denaro. Eutino era cugino di Nicia (ἀνεψιός, 9) e in forza di questo legame Nicia pensava di potersi fidare. Anche questa particolare circostanza fornisce elementi per una ricostruzione favorevole all'accusa. Una situazione simile dovette fare da sfondo nella *Contro Teomnesto* di Lisia, di cui i papiri hanno restituito alcuni frammenti, dal nostro punto di vista assai significativi. Da quanto si può dedurre, l'accusatore ha prestato trenta mine a Teomnesto perché egli a sua volta versasse la somma a Teozotide, senza superare così il limite di tempo fissato, per evitare di cadere in protesto. Anche qui l'amicizia diventa un punto forte, rimarcato con enfasi, fondamento del quadro verosimile delineato: «ho

di due discorsi lisiani *Per Eutino contro Nicia*», ulteriore prova, mi sembra, di quanto il dibattito attorno al discorso fosse acceso e andasse oltre la contingenza del processo. Le cause sul deposito di denaro, per la loro natura particolare, dovettero essere un tema ricorrente anche all'interno delle scuole di retorica.

⁴¹ Per un altro impiego simile dell'*eikos* in Lisia si veda 16, 5. Si tratta della *dokimasia* di Mantiteo, contro il quale era stata mossa l'accusa di aver servito come cavaliere sotto i Trenta e quindi di aver parteggiato per la tirannide prima ed essere ora a favore della fazione oligarchica. Mantiteo ricorda subito di essere stato spedito dal padre con il fratello nel Ponto tempo addietro il disastro di Egospotami e di essere ritornato cinque giorni prima del rientro dei democratici dal Pireo. Non è pertanto credibile, «non è verosimile che giunti in tale frangente desiderassimo partecipare ai pericoli degli altri», cioè dei Trenta, quando ormai era chiara la loro imminente caduta. La base fondamentale dell'accusa viene così demolita con una semplice deduzione verosimile che chiama in causa non elementi concreti, ma atteggiamenti e comportamenti che l'oratore descrive come scontati e comuni alla maggior parte delle persone, anzi alla totalità, in modo che chi non si riconosce nelle conclusioni presentate si sente escluso, per così dire, dal consesso degli uomini. L'*eikos* diventa l'arma per smontare le tesi della controparte, oltre che per sostenere le proprie. Un altro caso in cui Lisia ricorre ancora all'*eikos* per contrastare le posizioni dell'avversario si ritrova a 3, 25, l'orazione *Contro Simone*, una causa di ferimento a seguito di uno scontro tra Simone e un anonimo cittadino, il parlante, in lotta per un giovane di cui sono entrambi innamorati. Non è *eikos* quanto asserisce Simone in merito alla restituzione di una somma di denaro, anzi è una sua macchinazione (3, 26). Anche per la ricostruzione della rissa, Simone non sarebbe attendibile, né bisogna pensare che «queste cose siano verosimili, ma che poi siano andate diversamente (ταῦτα εἰκότα μὲν, ἄλλως δὲ περὶ αὐτῶν πέπρακται, 3, 37)». L'accettazione dell'*eikos* comporta dunque di conseguenza la risoluzione del caso in un determinato senso. Ma all'*eikos* può essere sempre opposto in un processo un *eikos* più plausibile.

⁴² Ricaviamo la notizia dall'elenco delle opere di Antistene conservatoci da Diogene Laerzio (VI 15), in cui compare un Πρὸς τὸν Ἰσοκράτους Ἰμάρτυρον.

dato trenta mine a Teomnesto che era mio amico (...ὄντι δ'έταίρω)...; prima di questo fatto Teomnesto era mio amico e compagno (φίλος καὶ έταῖρος), ora invece, persuaso dai miei nemici (ὑπὸ τῶν ἐμῶν ἐχθρῶν)...; prima che accadesse questo dissidio (δι[αφορ]άν), non gli ho creato problemi, né gli ho chiesto del denaro». Nel giro di pochi righe il rapporto quasi fraterno tra i due è ribadito in modo martellante.⁴³ Nulla di più naturale quindi (ὡσπερ εἰκό[ς]) che il prestito sia avvenuto senza testimoni (ἀνε[υ] μαρτύρων) (Fr. LVa, 41a Thalheim; 65, 151 Carey).

Lisia ancora all'*eikos* ricorre in un altro punto per argomentare che non è sostenibile la tesi secondo cui la parte lesa abbia prestato ad altri i beni e che Teomnesto a sua volta si sia rivolto ad estranei e non al suo fidato amico di un tempo. Da quanto si può evincere dal testo frammentario, anche in questo caso, come nella *Contro Eutino*, l'*eikos* è preparatorio al *mega tekmerion*,⁴⁴ con una struttura argomentativa simile dunque a quella utilizzata da Isocrate, prova dell'esistenza di stilemi consolidati. Anche qui il *mega tekmerion* lascia intravedere tutta la sua debolezza, fondato com'è su un comportamento precedente tenuto dall'imputato in occasione di una coregia, quando Teomnesto non esitò a ricorrere all'amico per l'allestimento di un coro maschile.

Un'arringa deve dunque sfruttare tutte le risorse argomentative per poter offrire, in assenza di evidenze inconfutabili, un quadro coerente; in particolare per risultare credibile deve essere in grado di presentarsi come più verosimile della controparte. Deve saper anticipare quindi anche le controdeduzioni altrettanto verosimili dell'avversario, confutandole in anticipo e confinandole nell'ambito dell'incredibile, dello strano, dell'impossibile, dell'irrazionale. Questo è il vantaggio dell'accusa, che parla per prima davanti ai giudici. L'orazione, così congegnata, si struttura in tal modo in due parti. Alla presentazione delle proprie ragioni seguono le tesi probabili dell'accusato, che vanno preventivamente smontate per offrirgli minor spazio di movimento. Lo scopo dell'*eikos* in tal caso è di privare l'avversario del maggior numero possibile di armi che avrebbe a disposizione, fino a ridurlo, nella migliore delle ipotesi, all'impossibilità di opporre una plausibile difesa. È quello che lascia intuire un altro frustolo di papiro (Fr. LVa, 41c Thalheim; 65, 152 Carey), riconducibile sempre alla *Contro Teomnesto*, in cui si legge «questo è quello che dico alla sua affermazione di aver preso da altri». Allo stesso modo l'eventuale tesi di aver pagato di tasca propria viene passata sotto la lente dell'*eikos*. Nonostante le lacune, lo svolgimento del pensiero è chiaro: come è verosimile (πῶ[ς] εἰκό[ς] έστίν) che abbia sopportato di arrivare al pericolo estremo e di offrire ai suoi nemici

⁴³ Sul peso che le relazioni di amicizia e di parentela hanno all'interno delle orazioni si veda Lanni (2005, in particolare p. 116): «When relatives or friends face each other in court, speakers describe the long-term relationship and interaction of the parties and seek to represent themselves as honoring the obligations traditionally associated with bonds of *philia* ("friendship") and to portray their opponents as having violated these norms. As Christ [*The Litigious Athenian*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 167] points out, litigants at times exaggerate the intimacy of their past relationship in order to present their cases in terms of a breach of *philia*».

⁴⁴ «Pertanto come è verosimile (πῶ[ς] εἰκό[ς]) che i miei beni vengano dati ad altri e che a lui da altri sia dato il prestito? Sul fatto che non ritenne giusto ricevere in prestito da altri, vi dirò una grande prova (μέγα ὑμῖν τεκμήριον έρω, Fr. LVa, 41b Thalheim; 65, 151 Carey)».

un tale potere? Chi si affiderebbe alla sorte, se anche gli succedesse qualche cosa di improvviso, così da mettere a repentaglio la vita e il patrimonio se risultasse insolvente dopo il tramonto del sole? Se dunque ne avesse avuto direttamente la possibilità, avrebbe subito pagato il dovuto.

Gradiremmo leggere di più di questa orazione, ma anche solo da quanto i frammenti ci restituiscono, proprio dal confronto con la *Contro Eutino* possiamo presupporre l'esistenza di *topoi* utilizzati in occasione di orazioni riguardanti il deposito di una somma di denaro, in cui mancano testimoni. Ne è un indizio il fatto che, come Lisia, si comporta infatti anche Isocrate nella parte finale della *Contro Eutino*, organizzando il discorso in due blocchi distinti: «riguardo a questi aspetti è sufficiente quanto è stato detto (περὶ μὲν οὖν τούτων ἱκανὰ τὰ εἰρημένα). Ma forse Eutino dirà (ἴσως δ' Εὐθύνοους ἐρεῖ), ciò che già prima ha affermato... (16)». La sua difesa (se avesse voluto rubare, si sarebbe tenuto tutta la somma e non solo un terzo) è smentita da quello che Isocrate presenta come una verità da tutti risaputa e indirettamente ammessa (πάντας ὑμᾶς εἰδέναι): tutti gli uomini, quando pianificano dei crimini, pensano già anche alle possibili armi difensive e quindi la sottrazione solo di un terzo sarebbe premeditata. A sostegno della confutazione della eventuale difesa di Eutino, l'accusa si dice in grado di portare esempi e mostrare così che Eutino non fu né il solo né il primo a tenere una simile condotta (17).

Isocrate non passa all'esemplificazione che avrebbe avuto forse un potere persuasivo maggiore, e conclude,⁴⁵ cercando di smontare anticipatamente la costruzione difensiva di Eutino,⁴⁶ con l'affermazione che sarebbe facile usare in favore di Nicia gli stessi argomenti a cui potrebbe ricorrere la difesa di Eutino (ῥάδιον εἰπεῖν ὅμοια τῇ Εὐθύνου ἀπολογία, 19). Dire le stesse cose per la difesa e per l'accusa: il sofismo del pensiero svela, forse inavvertitamente, la debolezza congenita all'*eikos*, a tutte le ricostruzioni verosimili, esponendo lo stesso *logos* isocrateo a svariate possibili obiezioni e controdeduzioni.

Le cause per il deposito di denaro, che dovettero rappresentare una percentuale elevata dei processi tra la fine del V e l'inizio del IV secolo, per la loro natura certo complesse, favorirono dunque di conseguenza la riflessione sulla procedura migliore da tenere. È interessante in proposito quanto si può ancora ricavare da un frammento lisiano della *Contro Callifonte*⁴⁷ in cui si contesta una mancata restituzione, questa volta totale, del denaro. Chi reclamava la sottrazione della somma portò come testimoni gente estranea, scelta assolutamente naturale, corretta, condivisibile (εἰκότως τοὺς ἕξωθεν εἴχεται ἂν μαρτυροῦντας) se il caso avesse riguardato un oltraggio o una percossa o altri atti di violenza di tal genere, ma visto che il processo aveva per oggetto la restituzione di un deposito (περὶ παρακαταθήκης ἀποδόσεως), non bisognava (ἐχρήην) produrne altri se non familiari, che necessariamente erano a conoscenza dei fatti. Anche Isocrate nella *Contro Eutino*, pur non producendoli come testimoni, perché di nessun peso in quanto non presenti al momento dell'avvenuto

⁴⁵ Il brusco finale lascia comunque supporre che sia andato perduto l'epilogo.

⁴⁶ Anche nella parte finale dell'*Eginetico* Isocrate anticipa le ipotizzabili tesi della parte avversa («ma forse ricorreranno al solo argomento che resta a loro...», 42) e, per smontare la prevista linea difensiva, si fa ricorso anche all'*eikos* (cfr. § 45).

⁴⁷ Cfr. Fr. LXXII 52a Thalheim; 84, 194 Carey.

deposito, accenna ai familiari e agli amici. Tutti i congiunti (πάντες οἱ συγγενεῖς καὶ οἱ ἐπιτήδαιοι, 20) erano al corrente che Nicia aveva affidato il denaro in suo possesso a Eutino, che quindi non avrebbe mai potuto negare di averlo almeno ricevuto.⁴⁸

Non si pensi però ad applicazioni di strutture puramente ripetitive. All'interno della casistica dei processi per prestiti o depositi di denaro, un'interessante variante della situazione delineata dalla *Contro Eutino* e dalla *Contro Teomnesto* è rappresentata dal *Trapezitico* di Isocrate. Prezioso documento per la storia finanziaria ateniese, l'orazione vede coinvolto il noto banchiere Pasione, accusato di essersi appropriato illegalmente di una somma di denaro affidatagli. Sebbene la causa riguardi un banchiere, l'impianto generale è il medesimo: anche qui mancano testimoni e la parte lesa mette subito in chiaro la difficile situazione in cui si trova, per il fatto che i contratti con i banchieri di prassi avvengono senza testimoni (ἀνευ μαρτύρων, 2). È quindi assai arduo dover affrontare processi con persone di questo tipo che, oltre a tutto, dispongono di molti amici, di grandi quantità di denaro e hanno reputazione di uomini fidati proprio in virtù della loro professione. Nonostante le premesse, chi parla si dice fiducioso di poter mostrare senza ombra di dubbio che è stato privato del denaro da Pasione.

L'accusa passa alla dettagliata esposizione dell'intricatissima vicenda,⁴⁹ corroborandola con il sostegno dei *martyres*. Il discorso infatti non si profila come *amartyros*, sebbene manchino testimoni diretti sull'evento più importante, il deposito di denaro. Come è costume in casi analoghi, si previene la difesa, questa volta con la convinzione (ήγοῦμαι, 24) che la controparte si baserà su un documento considerato dall'accusa falso, ma che in mancanza di testimoni verrà fatto valere da Pasione come la prova principe. Al documento falsificato l'accusatore contrappone la richiesta di prestare attenzione a lui, cioè alle sue parole, invitando i giudici ad una attenta disamina (ἐκ τούτου σκοπέισθε, 25).

È attraverso la forza del ragionamento che si cerca dunque di togliere efficacia ad una prova che pare concreta, tangibile, mostrando come innaturale (ὑπερφύες, 30) quello che Pasione potrebbe voler far credere, arrivando al μέγιστον τεκμήριον (31) – secondo una sequenza ricorrente, volta ad aumentare progressivamente l'enfasi – e al preventivo discredito dei testimoni che potrebbero essere prodotti dall'avversario.⁵⁰ Il concorso dell'esame delle azioni di Pasione (ἐκ τῶν ἔργων τῶν Πασίωνος, 44) e dell'ascolto di chi è a conoscenza dei fatti (παρὰ τῶν ἄλλων τῶν εἰδότην) dovrebbe dunque produrre un quadro che nelle attese si spera risulti favorevole. Ma è ancora una volta l'*eikos* a sostenere le argomentazioni di maggior impatto persuasivo. Non è verosimile⁵¹ che, trovandosi già in una situazione difficile, l'accusa si sia imbarcata volontariamente in un processo per rivendicare una somma che non le spettava. Più credibile è un attacco di Pasione. Sfruttando lo stesso motivo della *Contro Eutino*,⁵² chi – afferma la parte lesa – sarebbe

⁴⁸ Sul peso assegnato alla testimonianza dei parenti in processi di questo tipo di natura finanziaria cfr. anche Dem. 30, 23.

⁴⁹ Fino al § 23.

⁵⁰ «Forse, signori giudici, vi presenterà testimoni di questo, e cioè che io negai [...]» (38).

⁵¹ Cfr.: καίτοι πότερον εἰκόσ... (46).

⁵² Si vedano i già citati §§ 14-15.

giunto a muovere una falsa accusa al punto da tramare contro i beni altrui, quando era in pericolo la stessa vita? Con quale speranza o con quale disegno avrebbe preso di mira Pasione?⁵³ La forza retorica delle interrogative, esattamente come nella *Contro Eutino*, concorre a configurare un comportamento impossibile, assolutamente poco credibile, che arriva a sconfinare nella pazzia e nell'insipienza.⁵⁴ È evidente dunque l'impiego di *topoi* ricorrenti, di modalità discorsive comuni, come è confermato anche dal richiamo ai rapporti amichevoli intercorrenti tra i due, a cui accenna pure il *Trapezitico* (47),⁵⁵ e dall'invito a considerare quanto strane e incredibili siano le affermazioni di Pasione (τὴν ἀτοπίαν καὶ τὴν ἀπιστίαν) e illogico (ἀλογώτερα) ciò che egli prospetta (48).

La *Contro Eutino*, da collocare appena dopo la caduta dei Trenta, dovette fungere da modello per lo stesso Isocrate, che ne riutilizza diversi motivi ancora a distanza di anni,⁵⁶ perfino impiegando sintagmi simili,⁵⁷ fino al *megiston tekmerion* conclusivo (53), in realtà il secondo presentato come tale:⁵⁸ la non concessione dello schiavo a conoscenza del deposito perché venisse interrogato sotto tortura. Non esiste mezzo di confutazione più certo (ἔλεγχος ἰσχυρότερος, 53) nelle transazioni con i banchieri, le quali non avvengono alla presenza di persone libere in grado di fungere da testimoni. Nulla è più credibile e veritiero della tortura: se i testimoni si possono reperire, sebbene non siano stati presenti ai fatti, le deposizioni sotto tortura svelano senza ombra di dubbio chi dice il vero. Siamo alla stretta finale dell'orazione e proprio al culmine dell'arringa Isocrate a ben vedere permette ancora una volta di coglierne la debolezza intrinseca, aggiungendo che Pasione, pur sapendo tutto ciò, «volle che voi congetturiate sul fatto (εἰκάζειν...περὶ τοῦ πράγματος), piuttosto che ne veniate a conoscenza chiaramente (σαφῶς εἰδέναι, 54)». Privati della testimonianza sotto tortura che sola permetterebbe una ricostruzione senza lati oscuri, i giudici devono accontentarsi di una approssimazione, di una verità condizionata; l'*eikos* non può pretendere di raggiungere il *saphes*. La battaglia processuale si deve dunque giocare sul terreno dell'*eikos*, e l'abilità dell'oratore consiste nel fornire un *eikos* più credibile di quello della controparte. Come appare sempre più evidente, il verosimile entra in strette relazioni con tutti gli elementi costitutivi del processo, concorrendo a creare una fitta rete di rimandi, sfruttati in maniera diversa a seconda della necessità del momento. L'*eikos*, interagendo con i testimoni e le prove, supporta o sostituisce l'elemento debole del discorso giuridico e appare ineliminabile.⁵⁹

⁵³ Cfr. § 46.

⁵⁴ Cfr. § 47 dove ricorrono i termini *μανία* e *ἀμαθία*.

⁵⁵ Per un ulteriore parallelo cfr. *Contro Eutino* 16 e *Trapezitico* 48.

⁵⁶ Per alcune allusioni a fatti storici presenti nel testo (cfr. in particolare § 36 con la battaglia di Cnido), la data del *Trapezitico* può essere collocata attorno al 393 a.C.

⁵⁷ Cfr. *Contro Eutino* 7 (μόνος παρὰ μόνου) e *Trapezitico* 50 (μόνος πρὸς μόνου), per indicare il carattere privato del deposito, avvenuto non alla presenza di testimoni.

⁵⁸ Come si è già ricordato, si veda il § 31.

⁵⁹ Molto pertinenti sono le considerazioni di Butti de Lima (1996, pp. 74-75), in linea con quanto emerge dalla presente analisi: «L'*eikos* [...] ha esclusivamente una funzione di collegamento all'interno del discorso, e quindi si presenta come strumento narrativo per eccellenza. Proprio perché elimina l'aspetto decisionale che in vario modo era contenuto negli altri mezzi di prova, l'*eikos* evidenzia i legami della narrazione, e quindi la possibilità di riportare nel discorso i fatti passati. In discorsi che devono

1.3.3. Faccende di tutela e di eredità

Anche il giovane Demostene, alle prese con la restituzione del patrimonio affidato precedentemente a tutela per la prematura morte del padre, dà prova già all'esordio della sua carriera di maneggiare abilmente tutti gli strumenti retorici nel tentativo di smascherare le macchinazioni dei suoi avversari. Si tratta di una vicenda complessa, protrattasi a lungo⁶⁰ per i tentativi dei tutori di conservare i beni, di cui Demostene non riuscirà a ritornare in possesso, nonostante la sentenza a lui favorevole. Anche in questo caso mi limito a richiamare le linee essenziali.⁶¹ Afobo, uno dei tutori, sposò in seconde nozze la sorella di Onetore, ripresa in casa dal fratello, dopo che il marito fu riconosciuto colpevole nel processo intentatogli da Demostene e fu condannato al pagamento. Demostene fu però impedito a riappropriarsi dei suoi beni in quanto Onetore richiese la restituzione della dote, agendo sul patrimonio di Afobo, sottoposto a garanzia dei beni della sorella. Secondo Demostene però il tutto sarebbe stato abilmente pianificato: Afobo non avrebbe ricevuto al tempo delle nozze alcuna dote da Onetore, che ben prevedeva i rischi a cui sarebbe potuto andare incontro il patrimonio di Afobo, minacciato dal contenzioso con Demostene. Si tratterebbe pertanto di una generale messa in scena: non è finto solo il versamento della dote, ma lo è anche il divorzio della sorella di Onetore, per impedire a Demostene di rivendicare i propri diritti, poiché non erano stati stabiliti i beni da cui egli potesse richiedere la restituzione di quanto gli sarebbe spettato.⁶² Per tal motivo Demostene concentra tutta la sua azione sulla mancata corresponsione della dote e sul finto divorzio. Se il secondo punto egli cerca di provarlo per mezzo di testimoni,⁶³ per svelare il primo ricorre a deduzioni verosimili fondate sui comportamenti.⁶⁴ Ciò emerge chiaramente nella chiusura della seconda orazione contro Afobo, una replica ad alcune obiezioni dell'imputato, in cui Demostene riprende nella sostanza gli argomenti presentati nell'accusa principale. È proprio il comportamento di Afobo che nella richiesta di aiuto viene richiamato (28, 22); i giudici hanno già sperimentato che razza di persona sia:

Osservando tali fatti e con in mente tutto il resto, votate come è giusto. Avete garanzie sufficienti (πίστεις...ἱκανάς) derivanti da testimoni, prove, elementi verosimili (ἐκ μαρτύρων, ἐκ τεκμηρίων, ἐκ τῶν εἰκότων), secondo cui costoro, pur ammettendo di aver preso tutti insieme i miei beni,

“rappresentare”, davanti a un pubblico, gli avvenimenti accaduti, l'*eikos* lega passato e presente nell'idea stessa di continuità; è, in certo modo, garanzia della possibilità di questa rappresentazione».

⁶⁰ Dal 363 con le azioni *Contro Afobo*, fino al 362-1 con la *Contro Onetore*, per un totale di cinque discorsi.

⁶¹ Rimando per ulteriori approfondimenti a Cobetto Ghiggia (2007).

⁶² La dote versata andava a far parte integralmente del patrimonio del marito, il quale, in caso di allontanamento della moglie, doveva rifondere l'ammontare devoluto all'atto del matrimonio. La famiglia della sposa poteva agire sui beni sottoposti a garanzia della dote. Demostene a questo punto non poteva vantare alcuna priorità rispetto ad Onetore nei confronti di Afobo, che si configura come loro comune debitore.

⁶³ Demostene era disposto ad offrire uno schiavo e richiese tre serve da sottoporre a tortura (cfr. 30, 27; 35-36).

⁶⁴ Questo sarà poi fatto valere nel secondo discorso contro Onetore (31, 1) come un vero e proprio *tekmerion*.

affermano di averli spesi, senza averli spesi, ma avendoli tutti. Con queste considerazioni bisogna che voi prevediate come noi ci comporteremo, sapendo che io, recuperato il mio patrimonio grazie a voi, vorrò secondo ogni verosimiglianza (εἰκότως) versare le liturgie, riconoscendo del fatto che mi avete restituito secondo giustizia (δικαίως) le mie sostanze, costui invece, se lo renderete padrone dei miei beni, non farà nulla di tutto ciò (28, 23-24).

Le varie componenti del processo sono qui presentate in una *climax* che risente ancora tanto dell'influsso della scuola e non a caso già la tradizione antica era incerta se attribuire tutti i discorsi concernenti la tutela direttamente a Demostene o al maestro Iseo, che, stando all'anonimo compilatore della *hypothesis* dell'orazione 31, potrebbe averli rivisti per la pubblicazione.⁶⁵ Demostene sembra voler rimarcare di aver svolto bene il suo compito. Tocca ora ai giudici tirare le conclusioni: il verosimile e il giusto vanno di pari passo; è fondato attendersi che Demostene ricompensi i suoi concittadini versando i contributi dovuti, se sarà risarcito in ossequio alla legge.

Nell'orazione *Contro Onetore*, tecnicamente una δίκη ἐξούλης, cioè un caso per la restituzione di un bene già legalmente aggiudicato al querelante, il ricorso agli elementi verosimili è pertanto enfaticamente rimarcato,⁶⁶ sebbene non si escluda la confutazione che si fonda anche sui fatti conclamati⁶⁷ e l'intervento di testimoni.⁶⁸ L'*eikos* concorre a smascherare le trame intercorse tra Afobo e il parente Onetore, i quali, negando contro ogni verosimiglianza⁶⁹ il ricorso a testimoni nelle transazioni avvenute tra i due,⁷⁰ presentano la loro difesa come un *logos amartyros*. Tutto ciò è abilmente riassunto nella perorazione finale (37 ss.), un altro interessante squarcio sul processo e sul peso da assegnare ai vari elementi dell'argomentazione. Demostene invita i giudici a considerare sia per i dibattimenti privati che per quelli pubblici la tortura come lo strumento di prova più sicuro. Quando sono disponibili liberi e schiavi e si deve condurre un'indagine (εὔρεθῆναι τὸ ζητούμενον) poiché il fatto non è evidente, il consiglio è di non ricorrere alla testimonianza dei liberi, ma di sottoporre a tortura gli schiavi: questo è il modo in cui si potrà cercare di scoprire la verità (ζητεῖτε τὴν ἀλήθειαν εὔρεῖν). Tutto ciò è comprensibile (εἰκότως, ὧ ἄνδρες δικασταί). È già accaduto infatti che alcuni testimoni non testimoniarono il vero, mentre mai nessuno sottoposto a tortura è stato sconfessato perché non sarebbero state vere le affermazioni rilasciate in quell'occasione. La condotta di Onetore è un'evidente negazione di un

⁶⁵ Nella *hypothesis* ricorre il verbo διωρθῶσθαι.

⁶⁶ Cfr. 30, 10: «è chiaro anche da ciò che è verosimile (δῆλον δὲ καὶ ἐκ τῶν εἰκότων) che per i motivi che ho esposto preferirono essere debitori, piuttosto che mischiare la dote nelle sostanze di Afobo che stavano per correre il rischio del processo». In tal modo Demostene cerca di escludere ogni plausibilità alle tesi degli avversari: nessuno potrebbe dar credito alla loro discolora (οὐδ' ἂν ταύτην τὴν σκῆψιν εἰκότως αὐτῶν τις ἀποδέξαιτο).

⁶⁷ Cfr. 30, 14.

⁶⁸ Cfr. in particolare 30, 18.

⁶⁹ Cfr. 30, 22.

⁷⁰ Cfr. l'espressione «da solo a solo» (μόνος μόνῳ, 30, 22; μόνου μόνῳ 30, 23) a rimarcare il carattere privato dell'accordo. Ricordo che un'espressione simile, come si è già visto, ricorre anche nella *Contro Eutino* (μόνος παρὰ μόνου, 7), all'interno di una ricostruzione verosimile di un fatto legato alla restituzione di un prestito.

comportamento verosimile. Pur sottoposto ad un processo così grave, ha trascurato di fornire prove di tale chiarezza ed evidenza. Ritene di poter essere creduto dai giudici, confidando nella loro ingenuità, cercando artatamente (προσποιούμενος) di ridurre il fatto ad un'azione priva di testimoni (ἀμάρτυρον τὴν πρὸς τούτους πράξιν). Nulla però di quanto diranno gli imputati – conclude Demostene – corrisponde al vero o a ciò che può assomigliare al vero (οὔτ' ἀληθῆ οὔτ' ἀληθεῖα εὐκότα), come l'oratore pensa di aver dimostrato mettendo in luce le loro contraddizioni: essi prima dicevano di non aver consegnato la dote, poi di averla consegnata senza testimoni, infine che il tempo non permetteva di depositare il denaro in quanto il patrimonio era stato ormai sottoposto a procedimento.

Come la causa contro Afobo, così quella contro Onetore ha una coda. L'orazione XXXI si presenta come un completamento della precedente linea accusatoria, nel tentativo evidente di corroborarla. Il punto forte dell'azione contro Onetore consiste, come si è visto, nel tentativo di rendere credibile che non è avvenuto alcun versamento di dote; tutto ciò non può essere provato su basi concrete, ma solo avanzato con deduzioni verosimili, presentate comunque da Demostene subito in apertura dell'orazione XXXI come un *tekmerion* a tutti gli effetti, di cui ora si vogliono fornire ulteriori elementi, allo stesso modo non fondati su basi evidenti ed incontrovertibili. Afobo avrebbe dichiarato in tempi diversi un diverso ammontare della dote, prima 80 mine (cioè 8.000 dracme), poi un talento (6.000 dracme). La garanzia di questa dote sarebbe consistita nell'ipoteca della casa (2.000 dracme) e del terreno (6.000 dracme). Il fine dell'operazione concertata tra i due sarebbe stato il mantenimento sia della casa sia del terreno. Il processo di Demostene contro Afobo fece però cambiare i piani ad Onetore, che temeva d'incorrere nell'ira della giuria, visto che Demostene sarebbe apparso subire un danno eccessivo. Tolse così l'ipoteca dalla casa affermando che la dote ammontava ad un solo talento (6.000 dracme) e pertanto l'ipoteca riguardava solo il terreno. Ecco la deduzione del ragionamento di Demostene:

È evidente che se avesse posto sulla casa ipoteche giuste (δικαίους) ed effettivamente reali (ὄντως ἀληθεῖς), in modo giusto (δικαίως) avrebbe posto anche quelle sul terreno. Ma se quelle le ha poste false (ψευδεῖς), volendo subito operare ingiustamente (ἀδικεῖν βουλόμενος), è chiaro (εἰκός) che anche queste non sono vere (οὐκ ἀληθεῖς) (31, 3).

L'*eikos*, interrelato con il vero e il giusto, guida l'argomentazione di Demostene, pretende di dare per dimostrato quanto sarebbe il vero oggetto del contenzioso. Demostene probabilmente si accorge della debolezza della sua linea argomentativa e tenta nell'orazione XXXI di dare vigore alla sua tesi. Aggiunge infatti che «bisogna tuttavia osservare ciò non sulla base dei discorsi che io ho presentato (ἐξ ὧν ἐγὼ δεδήλωκα), ma su quanto costui ha compiuto (31, 4)». I discorsi che Demostene ha presentato sono appunto quelli fondati sulla deduzione verosimile, che qui vengono contrapposti ai fatti conclamati, a certi comportamenti tenuti dall'imputato, *in primis* a come egli abbia tolto le iscrizioni ipotecarie, pur non essendo stato costretto da nessuno. Ciò è un evidente segno che egli mente (ἔργω φανερόν ποιήσας ὅτι ψεύδεται). La via scelta da Demostene è a questo punto un'altra: «sul fatto che io affermo il vero, cioè che costui ora dice che sul terreno era stata posta l'ipoteca di un talento, mentre sulla casa dice di aver determinato 2.000 dracme e di aver poi tolto l'ipoteca quando si tenne il processo conto Afobo, vi fornirò

testimoni che ne sono al corrente». Si passa ora dunque ai *martyres* che sembrano avere una forza persuasiva superiore. Le contraddizioni di Afobo e le deposizioni diventano così il *mega tekmerion*: «potreste avere una prova più grande del fatto che costui ora non dice nulla di vero, se non che chiaramente non afferma le stesse cose che ha affermato all'inizio riguardo agli stessi argomenti? A me infatti pare che non se ne possa trovare nessuna più grande di questa (5)». Tutto ciò, insieme ad altri elementi che qui non è utile ripercorrere, deve smascherare il fine di Onetore, quello di rendere la sorella, in compagnia di Afobo, padrona dei beni di Demostene (11).⁷¹

1.3.4. Come sulla scena

Un'ulteriore prova di un abile uso in ambito logografico dell'*eikos* è testimoniata dall'orazione confluita nel *corpus* demostenico⁷² *Contro Formione*, ancora per una causa intentata in occasione di una mancata restituzione di un prestito. Questa volta il caso, un'azione commerciale, riguarda Crisippo, che concesse un prestito a Formione per un viaggio navale nel Bosforo, dove però quest'ultimo non riuscì a vendere la merce. Il proprietario della nave, Lampis, decide di fare ritorno ad Atene e invita Formione a consegnare la somma fissata come garanzia del prestito. Formione non lo asseconda, affermando che al momento non è in grado di assolvere a quanto dovuto. Si sarebbe imbarcato di lì a poco; scelta apparentemente fortunata: la nave fa naufragio e Lampis, salvatosi e ritornato ad Atene, riferisce a Crisippo della buona sorte di Formione che, a sua volta giunto ad Atene, viene richiesto del dovuto da Crisippo. Formione promette in un primo momento che avrebbe pagato, ma poi cambia versione, asserendo di aver già versato a Lampis e che pertanto non deve più nulla, in quanto la perdita della nave lo sollevava da qualsiasi pagamento. Crisippo gli muove causa e durante l'arbitrato Lampis testimonia di aver ricevuto danaro da Formione quando era nel Bosforo e che tutto è andato perduto nel naufragio. Lampis dunque sostiene due tesi completamente discordanti. Quale è vera? A chi credere? Come ricostruire i fatti? Ancora una volta in assenza di testimoni tutto il peso deve essere sostenuto dal verosimile che percorre il testo ed è utilizzato in tal caso con un'abile strategia ad effetto. L'oratore sfrutta infatti l'*eikos* a proprio vantaggio in modo

⁷¹ Nell'orazione XXIX Demostene lascia intendere il ricorso all'*eikos* (cfr. § 46) da parte di Afobo su un aspetto specifico della causa, a cui egli oppone una controdeduzione volta a mostrare una maggiore plausibilità della sua ricostruzione. A sostegno della propria tesi egli ricorre ad una ripresa pressoché letterale di 27, 55-57. Si tratta però di un inserimento poco comprensibile in una orazione per la causa di falsa testimonianza intentata da Afobo contro Phanos, testimone a favore di Demostene nel precedente processo. L'orazione XXIX, che chiude il trittico contro Afobo, si presenta infatti come un discorso pronunciato in difesa di Phanos e quindi non riguarda più strettamente la questione della tutela. Tutto ciò fa propendere per un inserimento del tema, già precedentemente sviluppato, in una raccolta da utilizzare in un eventuale prosieguito della causa contro Afobo. Non è neppure da scartare l'ipotesi che l'orazione XXIX sia un prodotto di scuola; in tal caso risulterebbe ancora più interessante la centralità dell'*eikos*, in quanto lo scopo della sezione sarebbe appunto quella di costruire un'argomentazione più verosimile rispetto a quella presentata dalla controparte (cfr. Cobetto Ghiggia 2007, in particolare pp. 130-131), un esercizio che doveva essere comunemente richiesto ai giovani retori.

⁷² La paternità demostenica è tutt'altro che certa; cfr. Gernet (1954, p. 151).

indiretto, presentando come sarebbe dovuta essere la condotta della controparte se si fosse comportata in maniera verosimile, arrivando a suggerire cosa avrebbero dovuto affermare Lampis e Formione durante la citazione in giudizio se le cose fossero andate come essi cercano ora di far credere:

Lampis, o Ateniesi, che era presente alla mia citazione, non osò per niente dire che aveva ricevuto la somma in oro da costui e neppure disse ciò che era verosimile dicesse (οὐδ' ὁ εἰκός ἦν εἶπε): 'Crisippo, tu sei matto! Perché lo citi? L'ha data a me infatti la somma in oro'. Non solo Lampis non ha pronunciato parola, ma neppure costui ritenne giusto parlare in presenza di Lampis, al quale ora dice di aver dato la somma in oro. Eppure sarebbe stato proprio verosimile (καίτοι εἰκός γ' ἦν), o Ateniesi, che dicesse 'perché mi citi, o benedetto uomo? L'ho data a lui che è qui presente la somma in oro' e che nello stesso tempo presentasse Lampis a confermare. Ora invece nessuno dei due, in una tale circostanza, ha detto nulla di ciò. Come prova che dico il vero, prendimi la testimonianza di chi mi assisteva nella citazione (14-15).

In questa drammatizzazione della *prosklesis*, l'*eikos*, proprio come sulla scena, serve a ricostruire una condotta credibile che l'imputato non seguì. Con un effetto teatrale il verosimile serve a smascherare ciò che l'accusa vuol far passare come un'evidente menzogna. Allo stesso modo, come si sostiene quasi a conclusione dell'orazione (40), se bisogna giudicare sulla base delle prove presentate (τούτοις τεκμαίρεσθαι), non sarebbe accettabile (οὐκ εἰκός ἦν) quello che Formione probabilmente intende far credere: un cittadino che ha sempre versato tutte le contribuzioni per avere buona fama (ἵνα παρ' ὑμῖν εὐδοξῶμεν) non può voler calunniare Formione con il rischio di gettare al vento il prestigio acquistato attraverso un comportamento corretto ed irreprensibile (τῆν ὑπάρχουσαν ἐπιείκειαν).⁷³ I giudici dunque aiuterebbero Crisippo secondo giustizia

⁷³ Un simile uso dell'*eikos* si ritrova anche in Dem. 36, 55, *In difesa di Formione* (non la stessa persona dell'orazione precedente), riconosciuta già dai contemporanei come un capolavoro di Demostene e in generale di tutta l'oratoria fiorense. Il comportamento pregresso di un individuo diventa un elemento discriminante per incolpare o discolorare: «un uomo ingiusto in tutte le situazioni, avrebbe potuto, all'occasione, commettere ingiustizia anche nei confronti di costui, ma colui che non ha mai commesso ingiustizia nei confronti di nessuno, anzi ha beneficiato molti di sua spontanea volontà, in che modo verosimilmente (ἐκ τίνος εἰκότως ἂν τρόπου) avrebbe potuto commettere ingiustizia nei confronti solo di costui tra tutti?». Così è pure in Dem. 44, 38, la *Contro Leocare* (per un affare di successione), orazione probabilmente non di Demostene, che attesta però tutta la persistenza del motivo: «un uomo che contro il vostro decreto crede giusto ricevere il fondo per lo spettacolo prima che il suo nome venga iscritto tra gli Otrinei, visto che era proveniente da un altro demo, non pensate che contesti l'eredità contro la legge? Oppure colui che prima della sentenza del tribunale pianifica guadagni così ingiusti, come è verosimile (πῶς εἰκός) che si affidi alla causa giudiziaria? Colui che infatti ha ritenuto di prendere ingiustamente il fondo per lo spettacolo, è chiaro (δῆλον) che ha ragionato ora allo stesso modo anche riguardo all'eredità». Non vi è possibilità di sottrarsi alla ferrea legge del *tropos*: la reputazione di un individuo, il suo passato o la condizione economica diventano discriminanti, a favore o a sfavore. Per un ulteriore esempio di un'argomentazione condotta in tal modo cfr. Dem. 40, 25 dove, all'interno di una causa che investe il riconoscimento della prole, si intende provare la presenza di una dote fondandosi sul fatto che non sarebbe stato conveniente (προσῆκειν) che un padre, stimato stratego, permettesse che suo figlio sposasse una donna senza beni, né è credibile (εἰκός ἐστίν) che poi tale donna (la madre di chi parla) sia andata sposa in seconde nozze privata della dote dai fratelli. L'*eikos* viene sfruttato anche per suffragare la tesi che chi

(δικαίως ἂν οἶν βοηθήσασθε ἡμῖν). L'*eikos* supporta il *dikaion*, ne diviene un elemento ineliminabile, aiutando a rintracciare i comportamenti propri del buon cittadino: l'*epieikeia*, come la stessa lingua rimarca, può solo darsi in presenza di *eikos*, a cui i giudici devono uniformarsi nel loro verdetto. Essi infatti ritengono che uomini come Formione, che chiedono a prestito denaro senza garanzie, non solo commettono ingiustizia nei confronti dei malcapitati in cui si imbattono, ma anche danneggiano l'intero commercio: hanno ben ragione – afferma l'oratore – a pensarla in tal modo (εἰκότως, 51). L'*eikos* diventa così anche l'occasione per tracciare le linee di una corretta politica economica, utile alla collettività: vanno tutelati prima di tutto i finanziatori, perché «il benessere per chi si dà agli affari deriva non da chi riceve un prestito, ma da chi dà in prestito; né una nave, né un armatore, né un passeggero è possibile che salpi qualora venga tolta la parte data da chi presta. Le leggi contengono molti e begli aiuti per loro, ma bisogna che voi vi mostriate a cooperare nel correggere comportamenti sbagliati e a non assecondare i malvagi per trarre l'utile massimo dal mercato. Ciò si realizzerà se difenderete quelli che rischiano il loro denaro e non li consegnerete alle ingiustizie di belve come costoro (52)».⁷⁴

1.4. La forza e il limite dell'*eikos*

La dettagliata esemplificazione presentata mette bene in luce la duttilità dell'*eikos*, i vari modi in cui esso possa essere sfruttato e a quali particolari contesti meglio si adatti. Nel contempo però emerge che gli oratori sono anche consapevoli dei limiti e dei rischi di una ricostruzione fondata principalmente su questo elemento: in mancanza di prove schiaccianti o di testimoni, esso resta un ripiego per cercare di imporre la propria verità. Tale debolezza, a seconda dei casi, è posta in luce o è occultata. Vale la pena soffermarsi ancora su questo punto che ci permetterà anche di trarre alcune conclusioni più generali. La isocratea *Eccezione contro Callimaco* sviluppa in proposito una riflessione assai significativa. Prima dello svolgimento della causa l'imputato si presenta come parte lesa, opponendo l'improcedibilità. Accusato di essere responsabile della confisca dei beni di Callimaco, egli afferma che ciò che quest'ultimo giudica inverosimile (οὐκ εἰκός, 13),

sta muovendo l'accusa è stato effettivamente riconosciuto dal padre, contrariamente a quanto dicono i suoi fratellastri: se sua madre non avesse portato con sé la dote, come invece fece la madre dei fratellastri, non si capirebbe perché il padre avrebbe riconosciuto il querelante e non gli altri figli: la tesi della controparte, anticipata (ὡς οὔτοι φήσουσιν), secondo la quale il padre avrebbe agito così per mostrare il proprio favore al figlio e alla prima moglie (morta quando il bambino era ancora in tenera età) non è credibile. La madre dei fratellastri, una donna avvenente, già da prima e poi in seguito, si era messa a frequentare il padre: «pertanto sarebbe stato molto più verosimile (ὥστε πολὺ μᾶλλον εἰκός ἦν) che egli per la donna viva, di cui era innamorato, disonorasse il figlio della morta, piuttosto che per me e per la morta non riconoscesse i figli nati da chi era viva e aveva legami con lui (27)».

⁷⁴ Sullo stato finanziario e delle banche è interessante un passo dell'orazione pseudo demostenica *Contro Timoteo* (il noto uomo politico). Per colpa di uomini come l'imputato le banche falliscono (αἱ τράπεζαι ἀνασκευάζονται): quando essi sono in difficoltà, chiedono denaro a prestito e presumono che per il loro nome (διὰ τὴν δόξαν) devono aver accordata la fiducia (πιστεύεσθαι); quando poi hanno il liquido a disposizione, non lo restituiscono, ma lo sottraggono (68).

tale non è, anzi non è strano (ἄτοπον); inverosimile (οὐκ εἰκόες, 14) risulta piuttosto quello che vorrebbe sostenere Callimaco e pertanto, vista la sua natura di ingiusto calunniatore, non c'è nulla che possa destare meraviglia (οὐδὲν θαυμαστόν) nel suo comportamento.⁷⁵ Anche in mancanza di testimoni (εἰ...μήτε τῶν πεπραγμένων ἦσαν μάρτυρες, 16), in questa particolare situazione, se si fosse dovuto giudicare sulla base di discorsi verosimili (εἰ...ἔδει δ' ἐκ τῶν εἰκότων σκοπεῖν), non sarebbe stato difficoltoso conoscere la verità. L'*eikos* è infatti dalla parte di chi parla e depone contro Callimaco. Se egli avesse l'abitudine di commettere delle colpe, verosimilmente (εἰκότως) potrebbe essere creduto colpevole anche nei confronti di Callimaco. Ma non ha mai danneggiato alcun cittadino, né lo ha mai esposto al pericolo di vita, non ha mai manomesso gli elenchi dei *politai*.

Pur in presenza dunque di testimoni, che renderebbero superfluo il ricorso così diffuso all'*eikos*, Isocrate decide di sfruttarlo, accoglie in un certo qual modo la sfida, in quanto l'avversario, sulla base di ciò che si può intuire, proprio sull'*eikos* fonderà la sua linea processuale. Isocrate non si sottrae dunque dal combattere con le stesse armi dell'avversario, svolgendo l'orazione come se fosse un *logos amartyros*. Si tratta di un bell'esempio di strategia difensiva, volta a rimarcare la forza delle proprie ragioni e della propria abilità argomentativa, non evitando di affrontare la controparte sul suo stesso terreno, con le stesse armi scelte da quella. Come sempre avviene, si cerca quindi di dimostrare come inverosimile il comportamento ipotizzato dall'avversario. L'*eikos*, secondo un modulo tipico, fa leva sulla condotta pregressa dell'individuo, la cui fama deve indirizzare il verdetto: «e dunque vi sembra che chi sotto i Trenta si presentò come un uomo integerrimo, avrebbe atteso questo periodo per commettere ingiustizie, in cui anche chi prima si era macchiato di colpe si pentiva? Ma la cosa più tremenda di tutte (ὁ δὲ πάντων δεινότατον)...» (18).⁷⁶

Martyres ed *eikos* si profilano come i due elementi dotati di maggiore forza di ogni linea di difesa o di accusa.⁷⁷ Poter contare su entrambi garantisce un grande vantaggio all'oratore, ma l'abilità di chi parla emerge di più quando ci si affida principalmente

⁷⁵ L'*eikos* ricorre ancora al § 15.

⁷⁶ Lanni (2005, in particolare pp. 121-123) sottolinea come il più comune tipo di argomentazione non legale ricorrente nei discorsi a noi noti sia proprio l'uso delle evidenze del carattere di un individuo: «The first justification for character evidence we meet in the speeches is that it assists the jury in finding facts through an argument from *eikos* or probability» (pp. 121-122). Ricorrere al carattere significa dunque, in ultima istanza, ricorrere al verosimile. Per Lanni il carattere è il mezzo più pertinente d'inchiesta in un mondo privo delle moderne tecniche d'investigazione forense e di raccolta delle prove. In assenza di prove schiaccianti, il carattere è un garante di colpevolezza o d'innocenza.

⁷⁷ Non manca il caso in cui l'*eikos* è utilizzato anche per smontare le deposizioni presentate dalla controparte. Nella *Contro Stefano I* (Dem. 45, 14), un processo per falsa testimonianza, Apollodoro cerca di dimostrare la inaffidabilità dei testimoni, in quanto le loro affermazioni sono contrarie non solo all'*eikos* ma anche all'*eulogon*, al sensato: essi hanno testimoniato cose che mai nessuno avrebbe commesso. I testimoni vengono così relegati nella sfera dell'incredibile. Ciò è con forza ribadito al § 36: quello che è confutato come falso in relazione a comportamenti verosimili, ai tempi e ai fatti accaduti (τοῖς εἰκόσι, τοῖς χρόνοις, τοῖς πεπραγμένοις), Stefano non esitò a testimoniare. L'*eikos* opera da selettore di verità per screditare la parte avversa.

all'*eikos*, che diventa quindi nel processo attico la categoria retorica qualificante,⁷⁸ fatte salve comunque la calibrata armonia e il giusto equilibrio di tutte le componenti. È ancora esemplificativo quanto si legge nell'orazione *Sul corego* (30 s.) di Antifonte, un'accurata analisi sugli elementi del processo e sul loro utilizzo, tanto più inattesa perché collocata all'interno di un'argomentazione che può far valere fatti concreti, in cui quindi oggettivamente non si sentirebbe un bisogno così pressante dell'*eikos*. La riflessione pare dunque assumere una funzione principalmente didattica ed esplicativa. Antifonte sostiene che, se si cercasse di esporre i fatti ricorrendo alle semplici parole senza fornire testimoni, si potrebbe osservare che le parole sono mancanti di testimoni (μαρτύρων... τοὺς λόγους τούτους ἐνδεεῖς); allo stesso modo se si fornissero testimoni, ma poi non si indicassero prove in accordo con i testimoni (τεκμήρια... τοῖς μαρτυροῦσιν ὅμοια), l'orazione potrebbe essere sottoposta a critiche, risultando carente. Ciò che bisogna perseguire è la presentazione di discorsi verosimili (τούς τε λόγους... εἰκότας), di testimoni che si accordino con i discorsi, di fatti che vadano di pari passo con i testimoni (τοῖς λόγοις τοὺς μάρτυρας ὁμολογοῦντας καὶ τοῖς μάρτυσι τὰ ἔργα) e di prove che scaturiscano dagli stessi fatti (τεκμήρια ἐξ αὐτῶν τῶν ἔργων). L'orazione che tende alla perfezione nasce dunque da un'armonia di tutte le componenti, sapientemente dosate dall'oratore. La

⁷⁸ Come si riscontra già in Aristotele (si veda per es. *Rhet.* 1355b, 35 ss.), la tradizione retorica classificherà l'*eikos* tra le *pisteis entechnoi*, cioè le prove proprie dell'arte, differenziandole da quelle *atechnoi*, quali le testimonianze (anche quelle degli schiavi sotto tortura), le leggi e le citazioni. Diversamente da queste ultime, l'*eikos* richiede una particolare perizia, in quanto deve essere trovato, escogitato, non è già a disposizione. Attraverso l'*eikos* dunque il retore può mostrare le sue capacità, mettendo in campo tutti i modi conosciuti per convincere l'uditorio. Se per Aristotele e per la riflessione teorica seguente *pisteis entechnoi* e *atechnoi* sono rigorosamente separate, la pratica mostra tuttavia come l'*eikos*, costruito dal retore, sfrutti appieno le *pisteis atechnoi*, non potendone fare a meno, ne costituisca anzi il collante. Il peso esercitato da una tale classificazione si può facilmente misurare nella *hypothesis* dell'orazione pseudo demostenica *Contro Timoteo* (XLIX), in cui si registra che la maggior parte della dimostrazione (τάς μὲν πλείστας ἀποδείξεις) si fonda sulle *pisteis atechnoi*, in particolare testimonianze e citazioni (μαρτυριῶν καὶ προκλήσεων); alcune però fanno ricorso anche agli argomenti tecnici, cioè alle argomentazioni verosimili. La *Contro Timoteo* è un ulteriore esempio di accusa per mancata restituzione di denaro dato in prestito. Apollodoro cerca di smontare la ricostruzione dell'avversario, sostenendone la non verosimiglianza (36) e mostrando invece che è ragionevole credere che egli ora stia dicendo il vero (πῶς οὐκ εἰκός ἐστιν ἡμᾶς ἠγείσθαι με τᾶλθθῆ λέγειν;, 38). A ciò si aggiunge anche il richiamo finale (67): non è credibile che ci si sottoponga a giuramenti con chi si è dimostrato spergiuro. Segue immediatamente (68), in un punto di particolare enfasi, la domanda rivolta ai giudici sui sentimenti nutriti nei confronti degli insolventi di pagamento: «se infatti vi adirate giustamente con quelli, perché commettono azioni ingiuste verso di voi, come non è verosimile (πῶς οὐκ εἰκός ἐστιν) venire in aiuto a coloro che non compiono nulla di ingiusto?». In questo modo chi parla e i giudici grazie all'*eikos* sono accomunati da un medesimo sentire, mentre la parte avversa ne è completamente esclusa, strategia retorica spesso impiegata. L'orazione è dunque costruita rispettando le norme dell'argomentazione giudiziaria, ricorrendo a tutti i mezzi a disposizione, come si ricorda nel periodo finale: «di quanti fatti, o giudici, potevo presentarvi testimoni (μάρτυρας), ve li ho presentati, ed inoltre con il ricorso anche a prove (ἐκ τεκμηρίων) vi ho mostrato che Timoteo è debitore a mio padre. Vi chiedo dunque di aiutarmi a riscuotere dai debitori quanto mio padre mi lasciò (69)». È tuttavia interessante sottolineare che nell'esortazione finale gli *eikota* non sono menzionati, come se si trattasse di elementi deboli, poco influenti per inculcare l'idea di aver raggiunto la verità dei fatti. Anche in questo caso la natura ibrida dell'*eikos* è evidente.

necessità di sottoporre discorsi verosimili, elementi non accessori di un processo, spiega come la capacità retorica sia spesso ribadita nelle orazioni. I discorsi verosimili tuttavia non bastano, anche se costituiscono l'amalgama con cui costruire un'accusa o una difesa. Chi non ha pratica giudiziaria, non è in grado di sfruttare in modo calibrato le componenti: l'abilità retorica non è quindi un orpello, che si esplica nella presentazione di un εἰκῶς λόγος, per conquistare il favore dei giudici, ma è avvertita come essenziale, alla stregua dei testimoni, dei fatti e delle prove. La già citata orazione XIX di Lisia è in proposito molto illuminante: il cognato di Aristofane è consapevole che se non parlerà bene (ἐὰν ἐγὼ μὲν μὴ νῦν εἶ εἴπω, 1), non solo lui, ma anche suo padre farà la figura del criminale. Parlar bene davanti a un tribunale significa parlare non ricorrendo a semplici artifici formali, ma dosando e sfruttando a dovere i diversi elementi a disposizione all'interno di una presentazione verosimile, nonostante la professione di inesperienza più volte ribadita dal parlante, come appunto nel caso dell'orazione *Per i beni di Aristofane*. Se si ritorna alle prime parole rivolte in questa circostanza ai giudici, si può ora apprezzare meglio la sapiente presentazione delle ragioni dell'accusato, il quale, oltre al richiamo all'*eikos*, ricorda la necessità di non valutare credibili i discorsi degli accusatori prima di aver sentito anche quelli della difesa (5).

L'esame delle varie cause presentate credo dimostri bene come tutta questa complessa architettura richieda una giuria attenta, capace di esaminare nei dettagli le argomentazioni addotte di volta in volta. Tale osservazione pone il problema di quanto peso avesse effettivamente l'*eikos* nella pratica viva dell'orazione e quanto invece venisse introdotto in sede di scrittura del discorso in vista della pubblicazione.⁷⁹ Non va neppure sottovalutato che noi abbiamo di norma a che fare con cause riguardanti una *élite* e che le orazioni a nostra disposizione sono il prodotto di un livello alto di elaborazione letteraria, richiesto da clienti abbienti che cercano, facendo colpo anche con mezzi poco usuali, di ottenere un sostanzioso vantaggio in cambio di un oneroso esborso di denaro. Lo scopo dell'orazione probabilmente andava oltre il tribunale, non si esauriva con la vittoria nel processo, ma mirava anche, con la diffusione del testo scritto, ad influenzare il giudizio dell'opinione pubblica sulle persone coinvolte nella causa.⁸⁰ La regolare pratica della giustizia, alle prese

⁷⁹ La questione della revisione delle orazioni dopo il processo è molto complessa, ma marginale rispetto al tema principale di questo studio. Per valutare l'entità delle modificazioni che possono essere intercorse tra il processo e la scrittura del discorso in vista della pubblicazione mi limito a ricordare che, nei due casi in cui possediamo le orazioni di entrambi i contendenti di uno stesso procedimento (Demostene ed Eschine per l'ambasceria tradita del 343 a.C. e per il conferimento della corona del 330 a.C.), le due parti attribuiscono all'altra affermazioni che non si ritrovano nelle nostre versioni dei testi. Si veda Todd (2005, in particolare pp. 108-109).

⁸⁰ Molto utile è quanto sottolinea Lanni (2005); a proposito dell'ampio ricorso a elementi non strettamente legali all'interno delle orazioni afferma (p. 117): «the frequency and centrality of discussion of the background and interaction of the parties in our surviving popular court speeches indicate that this type of information was considered relevant to the jury's decision. It has been suggested that the prevalence of such nonlegal arguments indicates that Athenian litigants and jurors regarded the court process as serving primarily a social role – the assertion of competitive advantage in a narrow stratum of society – rather than a “legal” function. One scholar [D. Choen, *Law, Violence, and Community in Ancient Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 90], for example, explains the tendency to discuss the broader

con piccole offese che investivano persone meno abbienti, non doveva richiedere una tale elaborazione né per le accuse, né per le difese.⁸¹ Spesso le fini deduzioni condotte proprio con il ricorso all'*eikos* sembrano non solo richiedere un pubblico colto e preparato, ma anche presupporre una lettura vigile e meditata, che permetta di riprendere quanto esposto in precedenza. Fruito in altro modo, un discorso così strutturato rischia di sortire l'effetto contrario, risultando eccessivamente complesso, poco comprensibile, tanto più che la giuria non è precedentemente informata sui fatti, in quanto il diritto attico non richiede ai giudici, cittadini non specialisti, alcuna istruttoria dei casi su cui sono chiamati ad esprimersi. Tutto deve compiersi nel ristretto arco di tempo del processo, in cui non è neppure previsto un consulto collettivo del collegio giudicante: ogni giudice esprime individualmente il proprio voto.⁸² Nelle cause pubbliche la discussione avveniva nell'ambito della giornata; in quelle private da un massimo complessivo di circa 78 minuti (39 per parte per i casi più gravi), si scendeva fino a 36 nelle *diadikasiai* in cui non era richiesto il secondo intervento.⁸³ Il sottile esame dei fatti si scontra dunque con la compressione del processo, che non sembra concedere molto tempo per un esame così dettagliato delle argomentazioni prodotte.⁸⁴ Ciò spiegherebbe la richiesta, rivolta a più riprese ai giudici, di prestare attenzione, ma non è neppure da escludere che il martellante ricorso dell'*eikos* agisse prima di tutto a livello emotivo sulle coscienze degli individui, che si sentono in tal modo richiamati da una parola d'ordine a svolgere il loro dovere di cittadini.

1.4.1. *Accusare e confutare*

Come appare sempre più evidente, il verosimile, in strette relazioni con tutti gli elementi del processo, concorre a creare situazioni e temi tipici, che sono sfruttati in maniera diversa a seconda della necessità del momento ed entrano a far parte degli strumenti del retore. Nonostante le ben note differenti sensibilità dei due, riflessioni sullo statuto dell'*eikos*, che ricordano quelle di Isocrate, si ritrovano anche nel giovane Demostene, fresco ancora di studi. In risposta alle obiezioni di Androzio in merito alla pertinenza dell'accusa mossagli, Demostene, per conto dell'accusatore Diodoro,⁸⁵ chiarisce alcuni punti essenziali dell'organizzazione processuale. Pare di leggere la pagina di un manuale di retorica (Dem. 22, 21 s.) all'interno del *logos dikanikos* che, stando a Dionigi di Alicarnasso,⁸⁶ segnò

conflict between the parties as evidence that litigants were engaged in a competition for prestige unrelated to the "ostensible subject of the dispute": "rather than thinking in terms of a 'just resolution' of the dispute one should think instead of how the game of honor is being played"».

⁸¹ Si vedano in proposito le osservazioni di Todd (2005, in particolare p. 106).

⁸² Difficile dire cosa influenzasse di più i giudici e non è detto che ciò che persuadeva un giudice persuadesse in egual misura anche il suo vicino; cfr. Todd (2005, p. 107).

⁸³ Nei casi privati non rientravano nel conteggio del tempo la lettura di leggi, decreti, documenti e le deposizioni dei testimoni. Nei dibattimenti pubblici la divisione della giornata includeva anche tutte le prove.

⁸⁴ Su questi aspetti dell'organizzazione del processo attico, all'interno di un discorso più generale, cfr. Butti de Lima (1996, pp. 37 ss.).

⁸⁵ Quella di Diodoro è una *deuterologia*, ad integrazione del primo discorso di accusa sostenuto da Euctemone.

⁸⁶ *Prima lettera ad Ammeo*, 4.

l'esordio di Demostene sulla scena politica ateniese con una orazione giudiziaria dai forti risvolti pubblici. Androziozione sosterrebbe che gli accusatori avrebbero dovuto presentare l'accusa presso i Tesmoteti, rischiando di pagare una multa di mille dracme nel caso di smentita. Essi invece hanno mosso accuse accompagnate da calunnie prive di fondamento (αἰτίας καὶ λοιδορίας κενάς), intralciando il lavoro di giudici non competenti nella materia specifica oggetto del procedimento. È l'occasione per presentare una sintetica lezione di diritto attico, con l'invito ai giudici ad osservare che calunnia (λοιδορία) e accusa (αἰτία) sono ben diverse (κεχωρισμένον) dalla confutazione (ἐλεγχος).

C'è accusa quando uno, servendosi del nudo discorso (ψιλῶ χρησάμενος λόγῳ), non fornisce alcuna garanzia (πίστιν) di ciò che dice, c'è invece confutazione quando di ciò che si dice uno mostra contestualmente (ὁμοῦ) anche il vero (τάληθές). È pertanto necessario che coloro che confutano o mostrino prove (τεκμήρια) attraverso le quali possano svelare a voi la credibilità (τὸ πιστόν), o pronuncino argomenti verosimili (τὰ εἰκότα φράζειν), oppure presentino testimoni (μάρτυρας παρέχεσθαι). Non è infatti possibile essere testimoni oculari di alcuni fatti (αὐτόπτας...καταστήναι⁸⁷), ma se uno mostra qualcuno di questi mezzi, voi ritenete con giusta ragione (εἰκότως) di avere ogni volta una confutazione sufficiente della verità (ἱκανὸν ἐλεγχον...τῆς ἀληθείας). Dunque, per venire a noi, la nostra dimostrazione non si basa su discorsi verosimili (ἐκ λόγων εἰκότων), né su prove (τεκμηρίων), ma su un uomo per il quale è possibile a costui [i.e. Androziozione] chiedere una punizione, un uomo che ha fornito un documento nel quale c'è tutta la vita di costui, che si presta ad essere chiamato a rendere conto della sua testimonianza (Dem. 22, 22-23).

Non interessa qui richiamare nel dettaglio i collegamenti con l'azione processuale contro Androziozione. Il passo in sé, anche estrapolato dal contesto, evidenzia un'acuta consapevolezza del ruolo e del peso da assegnare alle varie componenti di una causa. Accusa e calunnia dunque si collocano su un piano differente rispetto alla confutazione: le prime due non attengono alla sfera della verità. Anche l'accusa ha uno statuto ambiguo, pericolosamente contiguo alla maldicenza: è il livello minimo dell'azione procedurale, l'atto scritto o orale presentato davanti al giudice competente, privo di qualsiasi veste retorica e non accompagnato da elementi aggiuntivi a sostegno; ricorre alle nude parole, a una comunicazione puramente referenziale.

L'*elenchos* invece richiede la *pistis*, deve risultare credibile, mirare al convincimento e ha come fine, almeno professato, il vero e può essere realizzato, tra l'altro, con le ricostruzioni verosimili, procedura necessaria, insieme ai testimoni e alle prove, quando non si è stati testimoni oculari, condizione comune di qualsiasi tribunale in cui non si può presumere che i giudici, almeno nella stragrande maggioranza, siano stati presenti ai fatti. Alla vista dunque si sostituisce l'ascolto della parola, altrui, nel caso migliore dei testimoni, o quella di chi parla, la quale, per essere autorevole, deve essere sostenuta dall'*eikos*. Anche in questo passo di Demostene si coglie dunque che l'*eikos* è avvertito come un rimedio ad una condizione non ottimale, un mezzo a cui è imprescindibile

⁸⁷ Propongo di leggere καταστήναι al posto del generalmente accolto καταστήσαι, oppure inserire dopo καταστήσαι un ἡμᾶς, come nel cod. L.

ricorrere, sebbene esso non possa garantire l'assoluta veridicità della ricostruzione. È difeso quando è necessario, ma l'oratore non si fa scrupoli a indicarne, a seconda dei contesti, anche i limiti.

Una tale consapevolezza non si sviluppa solo all'interno dell'oratoria. Martin Hose (Hose 2000) ha messo ben in luce il variegato utilizzo dell'*eikos* nei tragici e in particolare come ad esso, non più sfruttato progressivamente nelle sezioni delle difese, si connetta l'errore di valutazione nell'interpretazione del passato o nella pianificazione del futuro. Il teatro, come il tribunale, è uno dei luoghi del controllo e dell'indirizzo della pubblica opinione: non è quindi di poco conto che in due ambiti vitali per la conservazione della democrazia si agitano tendenze contrapposte. In tribunale i cittadini sono spesso sollecitati a giudicare servendosi anche di deduzioni verosimili; a teatro sono spettatori di quanto fallace possa rivelarsi alla resa dei conti l'*eikos*.⁸⁸ Se, fondandosi sui dati in nostro possesso, si può affermare che sulla scena l'*eikos* fu sfruttato in discorsi di difesa fino agli anni venti del V sec. a.C., ad esso si ricorse poi progressivamente come categoria interpretativa che ha però connaturato in sé l'errore. Una tale debolezza dell'*eikos* è rimarcata anche nella ricostruzione degli eventi storici, in particolare da Tucidee: quando si ha a che fare con il verosimile o con il plausibile, bisogna mettere in conto una componente di rischio non determinabile con precisione; nella ricostruzione o nell'interpretazione del passato si può sbagliare, nella pianificazione del futuro si può presagire una realtà differente da quanto poi si realizzerà. Nella tragedia a correggere il corso degli eventi e a riportarli sul preventivato binario può sempre intervenire il *deus ex machina*; la realtà è invece più complessa e se l'*eikos* viene applicato male o è male interpretato in tribunale e anche in assemblea, le conseguenze possono essere molto gravi per l'imputato o per l'intera collettività. È probabilmente questa riflessione a così ampio raggio, sviluppatasi in diversi ambienti all'interno dei luoghi istituzionali della *polis*, che ha spinto gli oratori a non limitarsi solo all'impiego dell'*eikos*, ma ad inserire anche considerazioni di metodo sul verosimile, il più delle volte per sostenerlo, per contrastare le molte voci dubbiose, quando non decisamente contrarie, in merito a tale categoria.

Non si tratta solo di tragedia; anche la commedia gioca la sua parte. La battuta di Fidippide delle *Nuvole* nel suo confronto con il padre, con l'accostamento di *eikos* e di *dikaion*, con il richiamo alla tradizione e con le riflessioni sul valore del *nomos*, non suona solo come la parodia delle argomentazioni processuali, ma credo instilli anche il sospetto che l'*eikos* possa sostenere pure una causa ingiusta, portando al convincimento della correttezza di tesi contrarie al proprio interesse, come alla fine sarà indotto ad ammettere Strepsiade:

Fi.: Dimmi un po', non è giusto (δικαιον) che anch'io allo stesso modo mi prenda cura di te e ti picchi, perché anche questo è prendersi cura, picchiare? Come mai il tuo corpo dovrebbe essere privo di percosse e il mio no? Anch'io sono nato libero. «Piangono i figli, ma non credi bene che

⁸⁸ Gli anapesti conclusivi di alcune tragedie euripidee, pur sospettati di essere spuri, sono comunque indicativi per comprendere come questo tema sia diventato oggetto di riflessione, tanto da condensare il senso di molti intrecci: «Molte sono le forme del divino. Molte cose gli dei compiono inaspettatamente. Quanto ci si aspetta (τὰ δοκηθέντα) non si realizza, mentre il dio trova la via per ciò che è inatteso (τῶν ἀδοκίμων)». Si vedano *Elena*, *Alceste*, *Andromaca* e *Baccanti*. In *Medea* il primo verso ha forma diversa.

un padre pianga?»). Tu dirai che questo è quello che fa di norma (νομίζεσθαι) un bambino; io invece opporrei che i vecchi sono due volte bambini. È normale (εἰκόσ) che i vecchi piangano più dei giovani, quanto meno è giusto (ἥπτον δίκαιον) che essi sbaglino (1410-1419).

Così concluderà poco dopo (1437-1439) Strepsiade, rivolgendosi ai suoi coetanei:

Mi sembra, miei coetanei, che dica cose giuste (δίκαια). Sembra anche a me che il conveniente vada di pari passo a queste considerazioni (καί μοι γε συγχωρεῖν δοκεῖ τούτοισι τὰ πικρῆ). È normale (εἰκόσ) che noi piangiamo se non facciamo il giusto (δίκαια).

Dunque, se si esce dalla situazione comica, l'*eikos*, da sostenitore dei valori della democrazia,⁸⁹ nelle mani di oratori senza scrupoli può passare a minacciare le fondamenta della stessa città, confondendo il comune interesse.

1.4.2. Smascherare l'oratore

Sarà Platone, pur influenzato dall'oratoria giuridica, a smascherare in modo spietato molte delle contraddizioni emerse all'interno dei discorsi, mettendo sulla bocca di Socrate in un noto passo del *Fedro* (272d-73a) forse la critica più pungente all'*eikos* e ai *logoi dikanikoi*, svelando che il tribunale non è il luogo della verità:

Infatti senza dubbio, come abbiamo detto all'inizio di questo discorso, chi si accinge a diventare in maniera adeguata un abile oratore non deve aver parte per niente alla verità (οὐδὲν ἀληθείας μετέχειν δέοι) riguardo a fatti giusti e buoni, o anche riguardo a uomini tali per natura o per educazione. In generale infatti nei tribunali a nessuno interessa la verità (ἀληθείας μέλειν οὐδεὶν) di queste cose, ma il persuasivo (τοῦ πιθανοῦ);⁹⁰ questo è il verosimile a cui deve rivolgere l'attenzione colui che si accinge a parlare con arte. Neppure bisogna dire talvolta gli stessi fatti accaduti, qualora siano accaduti in modo non verosimile, ma ciò che è verosimile, sia in una accusa sia in una difesa e in generale chi parla deve perseguire il verosimile e, dette molte cose, salutare il vero. Questo infatti, trovandosi in tutto il discorso, dà pieno compimento all'intera arte.

Il tribunale è dunque il regno dell'*eikos*, come dire il luogo del trionfo il più delle volte della dissimulazione, della parzialità, quando non apertamente della menzogna, nonostante gli sforzi dei retori ad avvicinare una tale categoria ai grandi valori positivi della democrazia ateniese. Spesso citato, il passo, estrapolato dal suo più ampio contesto, viene presentato

⁸⁹ È interessante sottolineare che l'*eikos* nelle *Nuvole* (412-419) ricorre anche connesso a comportamenti non consueti per il buon cittadino – anzi ne rappresentano il ribaltamento sofisticato – quando il coro elenca a Strepsiade le qualità richieste a chi vuole frequentare Socrate. Tra gli altri atteggiamenti, un uomo abile (δεξιόν) è conveniente (εἰκόσ) che ritenga come bene supremo «vincere con l'azione, con il consiglio e combattendo con la lingua».

⁹⁰ Cfr. anche *Theaet.* 162e dove è espressa per bocca di Socrate la contiguità tra εἰκόσ e πιθανολογία, opposti all'ἀπόδειξις e all'ἀνάγκη, le uniche valide per supportare le argomentazioni geometriche. Si tratta di una distinzione interessante, che mostra come l'*eikos*, contrariamente al concetto moderno di probabilità, non trovi spazio nel discorso matematico-scientifico antico. La teoria della probabilità ha creato un solco profondo con il passato. Su questo aspetto si veda Gallagher (2014).

come una generica constatazione del ruolo dell'*eikos*. Non va invece trascurato che Socrate inserisce queste affermazioni all'interno di una complessa argomentazione volta a delineare la migliore forma possibile di costruzione dei discorsi. Conoscere la natura dell'anima per poter esercitare la forza della persuasione: è questo che Socrate espone poco prima, come ideale tensione e difficile percorso. Esistono generi di discorsi e generi di anime: bisogna saper adattare i primi ai secondi, la forza del discorso consiste in una *psychagogia*. Si tratta di una procedura complessa che richiede molto tempo ed impegno, assolutamente sconosciuta a coloro che praticano l'arte retorica. Chi sa svelare il limite dell'*eikos*, la sua vera natura, è colui che conosce la verità, in quanto «chi conosce la verità sa trovare nel modo migliore anche le somiglianze» (273d 2-6) e, dal momento che l'*eikos* «nasce nei più grazie alla somiglianza», solo costui è in grado di possedere una vera arte dei discorsi. Questo è ciò che Socrate e Fedro si sentono di dire a Tisia, che si è limitato a fornire una semplice casistica su come sfruttare l'*eikos*.⁹¹

So. Hai certamente studiato con attenzione Tisia. Allora Tisia ci dica anche questo, se non intende dire che il verosimile sia qualche cosa di diverso rispetto a quello che sembra alla moltitudine.

Fe. E che cosa d'altro?

So. E fatta, come sembra, questa scoperta di sapere e di arte, scrisse così: se un uomo debole e coraggioso malmena uno robusto e codardo e gli porta via un mantello o qualche altra cosa e viene condotto in tribunale, nessuno dei due deve dire il vero. Il codardo deve dire di non essere stato malmenato da uno solo, il coraggioso; l'altro invece deve confutarlo, dicendo che erano soli e servirsi di questa motivazione: 'come avrei potuto, mingherlino come sono, mettere le mani addosso a uno così?'. L'altro non ammetterà la sua viltà ma, mettendo le mani su altre menzogne, potrebbe velocemente opporre all'avversario una confutazione. Riguardo anche ad altri fatti sono più o meno cose di questo genere che vengono dette con arte. Non è così, Fedro? (273b-c).

Nell'ironica prosa platonica par di leggere la parodia di molti discorsi giudiziari.

1.4.3. *Classificare il verosimile: uno sguardo ad Aristotele*

La natura complessa dell'*eikos* e il suo statuto ambiguo, con il differente peso ad esso assegnato nei diversi campi d'impiego, emergono con chiarezza anche in una nota pagina della *Retorica* (1402b 13 ss.), fondamentale per comprendere anche a quale grado di

⁹¹ Correggendo la visione più condivisa, Bryan (2014) sostiene in modo persuasivo che in Platone esiste uno spazio per una considerazione positiva dell'*eikos* all'interno del processo filosofico, partendo dall'osservazione che l'*eikos* è simile alla verità (273d). Esso diventa un mezzo della retorica filosofica per guidare l'anima attraverso la verità. Platone opererebbe dunque una netta distinzione tra l'*eikos* sofistico e retorico dei tribunali e l'*eikos* proprio dei filosofi, non opposto ma contiguo al vero. In tal modo le parole di Socrate sono una contestazione delle convinzioni di Tisia. Racconti verosimili, stando in relazione con racconti veri che descrivono originali stabili, non son svincolati del tutto dal vero. In questa prospettiva gli *eikotes logoi*, di cui si parla nel *Timeo*, non sono pertanto discorsi squalificati, mancanti (si veda p. 42, n. 28) e l'*eikos* diventa uno strumento nelle mani del dialettico, perché è l'unico che permette di rintracciare ciò che è simile al vero (cfr. p. 46: «in the mouth of sophists, *to eikos* is unpredictable and dangerous; employed by the philosopher, however, it can be a respectable tool of respectable persuasion»).

sperimentazione e di riflessione sia stata sottoposta tale categoria. Non è mia intenzione riconsiderare l'*eikos* nella riflessione aristotelica, indagine che richiederebbe ben altro spazio e su cui già molto è stato detto, anche recentemente.⁹² Appare evidente, da quanto fin qui esposto, come la forza dell'*eikos* sia dovuta in ambito retorico, in ultima analisi, alla sua duttilità, al fatto di non tendere all'universale e al necessario, ma di muoversi all'interno della genericità, di quanto avviene nella maggior parte dei casi. È proprio questo stato non costrittivo, non strettamente necessario e assoluto, che permette sempre di accostare ad un verosimile un altro verosimile. Ciò che costituisce dunque la sua debolezza su un piano ontologico o strettamente logico è quanto ne garantisce l'utilità in una arringa, potendo inculcare in chi giudica, a seconda dell'opportunità di chi vi ricorre, o la convinzione che il fatto è avvenuto appunto secondo le consuete modalità per eventi simili, o, all'opposto, che esso non può essere ricondotto al 'per lo più'. La *Retorica* porta dunque alle estreme conseguenze le osservazioni del *Fedro*, chiarendo sul piano teorico perché il tribunale può essere solo lo spazio del verosimile e non della verità: sia chi parla sia chi formula un verdetto è alle prese nella fattispecie con un giudizio viziato, con un ragionamento capzioso, non fondato principalmente sulla necessità, secondo la terminologia aristotelica con un paralogismo.

È utile ripercorrere da vicino lo svolgersi dell'argomentazione. Aristotele parte determinando i concetti (ἐνθυμήματα), che derivano, a quanto si dice comunemente (λέγεται), da quattro elementi: il verosimile (εἰκόσ), l'esempio (παράδειγμα), la prova (τεκμήριον), il segno (σημείον). Ritroviamo qui tutti gli elementi di ogni discorso giudiziario ed è a questo che in effetti Aristotele guarda con particolare attenzione. I concetti che nascono dall'unione di quanto è o sembra per lo più (τὰ μὲν ἐκ τῶν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ ὄντων ἢ δοκούντων συνηγμένα ἐνθυμήματα) derivano dal verosimile; quelli che sono il frutto di un ragionamento induttivo (δι' ἐπαγωγῆς) – sia che si tratti di uno solo sia di più elementi – quando, considerato l'insieme, poi si deduce ciò che riguarda la parte, sono concetti fondati sull'esempio (διὰ παραδείγματος); i concetti prodotti attraverso il necessario e che sempre è (διὰ ἀναγκαίου καὶ ἀεὶ ὄντος) si formano con il ricorso alla prova; quelli infine fondati sull'insieme o su ciò che si trova nella parte, nel caso in cui vi sia o non vi sia (διὰ τοῦ καθόλου ἢ τοῦ ἐν μέρει ὄντος, εἴαν τε ὄν εἴαν τε μὴ), si ottengono attraverso i segni.

Con queste definizioni, poiché il verosimile non riguarda ciò che sempre avviene, ma quanto accade per lo più (τὸ εἰκόσ οὐ τὸ ἀεὶ ἀλλὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ), è chiaro che argomentazioni che ricorrono all'*eikos* è sempre possibile smentirle (λύειν) con una obiezione (ἔνστασιν), ma la smentita è solo apparente (φαινομένη), non è sempre vera (οὐκ ἀληθῆς ἀεὶ), in quanto chi cerca di obiettare smentisce non mostrando che l'argomento non è verosimile, ma che non è necessario. In altre parole, Aristotele suggerisce che chi obietta dovrebbe tendere a smentire ciò che investe l'ambito del necessario, non del verosimile. Ne consegue, con queste premesse, che è sempre possibile (ἀεὶ ἔστι) che si trovi in una situazione di vantaggio (πλεονεκτεῖν) la difesa rispetto all'accusa, grazie a questo *escamotage* logico, cioè ad una argomentazione capziosa (διὰ τοῦτου

⁹² Rimando, anche per ulteriori rinvii bibliografici, a Piazza (2012).

τὸν παραλογισμόν).⁹³ Aristotele ha in mente in particolare il processo indiziario, come si è visto il terreno privilegiato dell'*eikos*. Aggiunge infatti subito che l'accusa conduce la sua dimostrazione attraverso ciò che è verosimile (ὁ μὲν κατηγορῶν διὰ εἰκότων ἀποδείκνυσιν), ma poiché non ha lo stesso peso smentire sostenendo che un evento non è verosimile o che non è necessario, il 'per lo più' presta sempre il fianco ad un'obiezione, in quanto non è detto che contemporaneamente se una cosa è sempre verosimile sia anche sempre necessaria (οὐ γὰρ ἂν ἦ ἅμ' ἀεὶ εἰκός, ἀεὶ καὶ ἀναγκαῖον).⁹⁴ Se questa è la condizione di chi accusa, il giudice dal canto suo, quando si procede a smentire nel modo descritto, cioè mostrando che l'argomento non è necessario, pensa o che ciò che gli viene presentato non è verosimile, o che non spetta a lui il compito di formulare un verdetto (ἢ οὐκ εἰκός εἶναι ἢ οὐχ αὐτῷ κριτέον), essendo sviato da un ragionamento capzioso (παραλογιζόμενος).⁹⁵ Egli infatti non deve giudicare solo in base a ciò che è necessario, ma anche a quanto è verosimile (οὐ γὰρ ἐκ τῶν ἀναγκαίων δεῖ αὐτὸν μόνον κρίνειν, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν εἰκότων); questo è infatti il verdetto formulato con il migliore giudizio. Ne consegue che non è sufficiente, quando si smentisce, dire che un fatto non è necessario, ma bisogna smentire affermando che anche non è verosimile e ciò accadrà se l'obiezione si fonda soprattutto sul 'per lo più'. La miglior forma di giudizio nasce dunque dal connubio di elementi verosimili e necessari. Aristotele conclude sulle modalità di tali obiezioni sottolineando che sono di due tipi, o fondate sul tempo o sulle azioni, ma la migliore è quella che ricorre ad entrambi i mezzi. Se infatti le azioni più numerose e più frequenti avvengono in un determinato modo, il verosimile acquista forza (τοῦτ' ἐστὶν εἰκός μαλλον). Al di là dello spessore teorico generale, la riflessione aristotelica è di notevole impatto perché, prendendo le mosse dalla realtà dei processi, arriva a fornire un fondamento a quanto l'oratoria era andata definendo nella sua pratica: l'*eikos* riunisce l'insieme dei valori in cui si riconosce una comunità, le sue regole di funzionamento, finisce per coincidere con l'etica condivisa, valendo, a ben vedere, come un universale sociale applicabile a fenomeni non soggetti a leggi scientifiche.

Non minor interesse desta infine la sottolineatura della sostanziale somiglianza tra argomenti fondati sugli *eikota* e quelli costruiti attraverso *paradeigmata*. Anche in ambito

⁹³ Ben esplicita questo snodo del testo Freese (1926), traducendo «by the employment of this fallacy» (p. 339).

⁹⁴ Non sempre una cosa è insieme verosimile e necessaria. La tradizione in questo punto è però tutt'altro che chiara e il testo è stato sottoposto a numerosi tentativi di emendamento. La lezione seguita è quella proposta da Ross (1959), che corregge l'imperfetto del verbo essere (ἦν) con un congiuntivo (ἦ), aggiungendo anche ἅμ' ἀεὶ e restituendo una protasi eventuale; diversamente si legge in Dufour (1960): οὐ γὰρ ἂν ἦν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ εἰκός ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἀναγκαῖον («non sarebbe una cosa che capita per lo più e verosimile, ma che succede sempre e necessaria», con una apodosi irreali). Altri propongono, senza l'integrazione (ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ καὶ) avanzata per primo da Vahlen, più semplicemente οὐ γὰρ ἂν ἦν εἰκός ἀλλ' ἀεὶ καὶ ἀναγκαῖον: «non sarebbe verosimile, ma una cosa che accade sempre e necessaria»: cfr. per es. Cope, Sandys (1970); Freese (1926).

⁹⁵ Annota opportunamente Freese (1926, p. 339, n. c): «the important point in the conclusion drawn is that the judge thinks it is not his business to decide, because the argument is not necessary, whereas his duty is to decide, not about things that are necessary but about things that are probable».

retorico dunque *paradeigma* ed *eikos* procedono accostati,⁹⁶ rispondendo alle stesse esigenze. I concetti fondati sugli esempi vengono smentiti secondo i modi prima esposti. Nel caso in cui si desse un fatto che non si presenta in questo modo, esso viene smentito affermando che non è necessario, anche se i fatti, per la maggior parte o spesso, accadono in altro modo. Se poi la maggior parte dei fatti e quelli che accadono spesso sono in un determinato modo, si deve contrastare asserendo che il caso in oggetto non è simile o non si è verificato similmente, o che ha qualche differenza (μαχετέον ἢ ὅτι τὸ παρὸν οὐχ ὁμοίον ἢ οὐκ ὁμοίως, ἢ διαφορὰν γέ τινα ἔχει). Insomma, grazie all'*eikos* e al *paradigma*, c'è sempre una via d'uscita; compito dell'abile oratore è trovare la scappatoia tra le pieghe dei fatti e delle argomentazioni per risultare il più convincente possibile.

Si potrebbe continuare ancora a lungo, tornando ai casi concreti, ma, senza l'aggiunta di nulla di sostanziale, si troverebbero solo conferme al quadro presentato e così teorizzato nella densa riflessione aristotelica. È forse più opportuno a questo punto gettare uno sguardo a ritroso, a chi ha avuto un ruolo decisivo nell'assegnare una tale funzione all'*eikos* nella grande stagione della democratica Atene, a chi, ironia della sorte, questa democrazia ha cercato di contrastare con tutte le sue forze, mettendone in luce le contraddizioni.

1.5. L'*eikos* nelle mani dell'oligarca

L'autorevolezza e l'austera personalità di Antifonte sono tratteggiate dalle scarne ma incisive parole riservategli da Tucidide per gli eventi del colpo di Stato del 411 a.C., di cui fu la vera anima (8, 68, 1-2):

Colui che organizzò l'intera faccenda e che si prese cura da più tempo perché la situazione andasse a finire nel modo in cui poi andò, era Antifonte, tra gli Ateniesi del suo tempo a nessuno inferiore per virtù, il migliore nella capacità di riflessione e nell'esprimere ciò che pensava; non si presentava volentieri all'assemblea (ἐς μὲν δῆμον), né in nessun altro processo (ἀγῶνα) ma, in sospetto al popolo per la ben nota incisività retorica, era la sola persona che potesse essere di grandissimo aiuto a chi parlava sia in tribunale sia in assemblea (καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ ἐν δῆμῳ) e gli chiedesse consiglio. Quando la democrazia fu ristabilita, la condizione dei Quattrocento, successivamente mutata, peggiorava a causa del popolo ed essi furono chiamati in giudizio, egli, accusato per questi stessi fatti, perché collaborò all'instaurazione dell'oligarchia, fece senza ombra di dubbio la migliore difesa in un processo di accusa capitale tra quelle sostenute fino ai miei tempi.

Con Antifonte si apre per noi il grande capitolo della prosa attica. Restio dunque a qualsiasi discorso politico o giuridico, persona schiva, dovette lasciare però un'impronta profonda in entrambi i generi oratori. Gradiremmo conoscere la magistrale orazione di cui Tucidide conservava un così vivo ricordo⁹⁷ e ci piacerebbe sapere se e in che misura il retore sfruttasse anche in questa occasione l'*eikos* a cui fa ampio ricorso nelle *Tetralogie*,

⁹⁶ In proposito si veda Roscalla (1989).

⁹⁷ Ci sono noti solo scarni frammenti da papiri e da lessicografi.

tanto che si può ben dire che egli sembra voler sperimentarne in queste orazioni, fittizie e prodotto di scuola, tutte le potenzialità. Non è comunque irrilevante, da quanto si legge nelle sei colonne frammentarie di un papiro egizio pubblicate nel 1907 da Jules Nicole, che si trovi pure nella sua *apologia* il ricorso del termine per sostenere un punto che appare nevralgico. Antifonte non aveva alcun motivo per il quale di solito si desidera un cambio costituzionale: non doveva sfuggire a processi per ingiustizie commesse, vendicarsi per torti subiti e cercare di non subirne in avvenire (col. II). Anzi, stando alle affermazioni della stessa accusa, egli in democrazia era solito scrivere cause per altri da cui ricavava lauti guadagni, attività che sarebbe risultata impossibile in oligarchia; in democrazia esercitava un forte predominio personale (ἐ[ὶ]ν δ[ὲ] τῆι δη[μο]κρα[τί]αι ἰ[δ]ί[αι] οὐ κρα[τῶν] | εἶμι ἐγώ), mentre in oligarchia per l'arte retorica non si attendeva di poter ricavare grande prestigio (ἐκ [δὲ] | τοῦ λέγειν ἐν | μὲν τῆι ὀλιγαρχίαι οὐδεὶνός ξμ[ε]λλον | ἄξιος ἔσεσθα[ι], col. III). «Orsù, come sarebbe verosimile – chiede l'oratore – che io desiderassi l'oligarchia? (φέρε | δὴ πῶς εἰκό[ς] | ἐστὶν ἐμὲ ὀλιγαρχίας ἐπιθυμῆν...): espressione fortemente enfatica, in cui l'*eikos* è rinforzato dalla forma avverbiale (φέρε) e dalla particella asseverativa (δὴ).

1.5.1. Un caso intricato di omicidio

Antifonte consegna alla futura generazione di oratori un vero repertorio di applicazioni e una serie di riflessioni, disseminate nei discorsi, sulla forza del verosimile.⁹⁸ Molto si

⁹⁸ Ricordo che la prima difesa di cui ci resta attestazione letteraria riconducibile all'ambito dell'*eikos* è contenuta all'interno dell'inno omerico *ad Ermes*, considerato come il più tardo della raccolta, databile probabilmente anche agli inizi del V secolo. Il giovane dio si difende dall'accusa di aver sottratto le mandrie di buoi ad Apollo sostenendo che, data la sua giovane età, non ha proprio le fattezze del ladro, non assomiglia ad un uomo forte (οὔτε βοῶν ἐλατῆρι κραταιῷ φωτὶ ἔοικα, 265), cioè – si deduce – non è credibile che sia colpevole. L'attestazione è tanto più rilevante in quanto tutta la scena è inserita in un contesto che rimanda all'ambiente giuridico. Ermes risponde ad Apollo irato assicurando che non ha visto nulla (οὐκ ἴδον, 263), non sa nulla (οὐ πυθόμην), non ha sentito nulla da altri (οὐκ ἄλλου μῦθον ἄκουσα), non può offrire informazioni (οὐκ ἂν μηνύσαιμι, 264) e non può aspirare alla ricompensa per l'informazione, al μῆνυτρον. Gli dei e Zeus per primo, che su proposta di Ermes poco oltre saranno richiesti di fungere da veri giudici (ὁδὸς δὲ δίκην καὶ δέξο παρὰ Ζηνὶ Κρονίῳ, 312), si stupirebbero molto (καὶ κεν δὴ μέγα θαῦμα μετ' ἀθανάτοισι γένοιτο, 270) che un infante sia stato in grado di sottrarre dei buoi e quindi Apollo parla in modo non convincente (τὸ δ' ἀπρεπέως ἀγορεύεις, 272). La difesa di Ermes si fonda dunque su strategie argomentative ben note: la verosimiglianza della sua posizione e il tentativo di relegare nell'ambito del *thaumaston* quanto sostiene la controparte. Non manca in questa sintetica difesa neppure la disponibilità di Ermes a pronunciare il solenne giuramento (μέγαν ὄρκον ὀμνοῦμαι, 274) per sancire che non solo non è il colpevole (αἴτιος, 275), ma anche che non è stato testimone oculare (μήτε τινα ἄλλον ὄππωπα βοῶν κλοπὸν ὑμετέρων, 276), come viene ancora ribadito poco oltre (v. 310). Ma, nonostante la plausibilità, si tratta di un discorso vano, inutile (ἄλιον... μῦθον, 280). La voce narrante lo ribadisce riconoscendo che Apollo dice la verità (νημερτέα φωνῶν, 315) e a buon diritto (οὐκ ἀδίκως, 316) teneva prigioniero Ermes che invece «con stratagemmi e scaltre parole voleva ingannare il dio dall'arco d'argento (317-318)». Quello che infine si istruisce al cospetto degli dei, che si riuniscono vocianti come giudici di un tribunale umano, è un processo in piena regola. È presente la bilancia della giustizia e Apollo espone minuziosamente i fatti, premettendo che il suo discorso non è debole (ἀλαπαδόν, 334), per mostrare la colpevolezza di Ermes, che a sua volta ribatte appellandosi alla verità della sua ricostruzione, ribadita poi ancora quasi in chiusura (τὸ δέ τ' ἀπρεκέως ἀγορεύω, 380), affermazione tanto più ironica per chi conosce la vera natura del dio: «o padre

potrebbe indagare all'interno del *corpus*, ma mi limito alla *Tetralogia I*, non solo una prova su come articolare un discorso fondato sull'*eikos* per contrastare quello dell'avversario, ma anche un'occasione per metterne in luce i limiti e le debolezze nel raggiungimento della verità. Il processo è immaginato contro un tale sospettato di omicidio: un uomo fu colpito a morte insieme al suo servo, senza però che i due fossero spogliati degli averi. Il servo, sopravvissuto all'aggressione, riportato a casa, riferì di aver riconosciuto il colpevole, appunto il citato in giudizio dai parenti del defunto. L'imputato era un nemico di antica data del morto e, incriminato da costui per furto sacrilego, era in attesa di giudizio. Su queste basi e sulla testimonianza dello schiavo si fonda l'accusa. Si tratta dunque ancora una volta di un processo per la maggior parte indiziario e l'imputato ha buon gioco nel ribaltare a suo vantaggio le ragioni addotte, avanzando l'ipotesi che i colpevoli siano ladri di vesti che non spogliarono la vittima per l'arrivo di passanti. Un discorso verosimile si contrappone pertanto ad un altro per cercare di convincere della sua maggiore verosimiglianza.

Con questo quadro degli eventi, in particolare il primo discorso di difesa (α , 2) è uno sfoggio dell'*eikos*, che investe due ambiti: la ricostruzione della vicenda, che viene condotta badando al rispetto della maggiore o minore verosimiglianza, e la delineazione dello stato dell'imputato. Per quanto riguarda la ricostruzione della vicenda, è credibile che la vittima, vagando di notte, reduce da un banchetto durante la festa della Dipolie, sia incorso in briganti che avevano intenzione di privarlo delle vesti. Ciò che dunque viene proposto dalla difesa non è inverosimile, come sostiene l'accusa, ma rispetta perfettamente l' $\epsilon\lambda\kappa\acute{o}\varsigma$ ($\omicron\upsilon\kappa$ ἀπεικός, ὡς οὐτοῖ φασιν, ἀλλὰ εἰκός, α , 2, 5). Con il sostegno del verosimile chi parla procede ad istruire l'uditorio, che non ha conoscenza preventiva della vicenda; qui si colloca la dimensione informativa dell'oratore, il cui scopo non è comunque quello di raggiungere l'*aletheia*.

Zeus, ti dirò la verità ($\acute{\epsilon}\gamma\omega$ σοι ἀληθείην ἀγορεύσω); io sono infatti sincero ($\nu\eta\mu\epsilon\rho\tau\acute{\eta}\varsigma$) e non so mentire ($\omicron\upsilon\kappa$ οἶδα ψεῦδεσθαι, 368-369)». Ermete accusa che Apollo, quando si recò da lui in cerca della mandria, non portò testimoni oculari ($\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\rho\alpha\varsigma$ οὐδὲ κατόπτας, 372). Gli ordinava con costrizioni di informarlo, ma egli – lo ribadisce ancora (377) – non assomiglia ad un ladro di buoi e giura di nuovo con solenne giuramento ($\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu$ δ' ἐπιμαίομαι ὄρκον, 383) per sancire la sua innocenza. Zeus ride, vedendo Ermete che con abilità cercava di respingere le accuse ($\epsilon\ddot{\upsilon}$ καὶ ἐπισταμένως ἀρνέυμενον, 390). La sua decisione di imporre ad Ermete di guidare Apollo al luogo in cui aveva nascosto le vacche è la condanna della difesa, tutta fondata sul verosimile, del giovane dio, al quale non restò che obbedire ($\acute{\epsilon}$ πεπειθετο, 395). L'articolata sezione dell'inno, nella sua presentazione puntuale del processo, sembra voler svelare tra l'altro anche i limiti dell'*eikos*, mettendo in guardia su come esso possa essere sfruttato da abili ingannatori e spergiuri che cercano di nascondere le loro ingiustizie, come è stato fatto nel mito, un vero racconto fondatore, dal dio protettore dei ladri. Forza pericolosa e limite dell'*eikos* sembrano dunque due componenti essenziali, dato tanto più significativo se, oltre alla seriorità dell'inno, si accetta anche l'ipotesi che l'origine del poeta o il luogo di composizione/redazione sia l'Attica, la regione della grande produzione dell'oratoria giudiziaria; si veda Cassola (1975, p. 174). Sul ruolo centrale di Antifonte nel diritto attico cfr. Butti de Lima (1996, p. 45), il quale, pur contestando personalmente una visione strettamente evolucionistica, ricorda come, sulla scia del lavoro di Friedrich Solmsen (*Antiphonstudien, Untersuchungen zur Entstehung der attischen Gerichtsrede*, Berlin, Weidmann, 1931), «si è potuto constatare nei discorsi di Antifonte il momento in cui avviene un cambiamento verso l'uso razionale dei mezzi probatori, non più verificabile, perché ultimato, nei discorsi del IV secolo».

Alla luce di tale ricostruzione, Antifonte offre alla difesa la possibilità di utilizzare tutti gli strumenti a disposizione di un discorso giudiziario, prima di tutto i σημεία (α, 2, 5): il fatto che la vittima non fu spogliata dice poco sul reale movente iniziale. Chi ha ucciso può essersi trovato nella condizione di non riuscire nel suo intento e così potrebbe essere stato costretto, dal sopraggiungere di passanti, a non completare la spoliatura per non essere colto sul fatto. Ma si potrebbe avanzare anche un'altra ipotesi: la vittima è stata eliminata perché testimone involontaria di un'ingiustizia commessa da altri. Se si sospetta poi l'imputato per rivalità ed inimicizia, non si deve pensare che egli fosse l'unico ad odiare chi fu ucciso e quindi «quelli che lo odiavano non molto meno di me, e non erano pochi, come non sarebbe credibile che lo abbiano ucciso più di me (πῶς οὐκ εἰκὸς ἦν ἂν ἐμοῦ μᾶλλον, α, 2, 6)?».

Non solo i σημεία sono sottoposti al vaglio dell'*eikos*, per meglio dire, subordinati ad esso. Anche la testimonianza di chi seguiva la vittima alla luce dell'*eikos* non è accettabile: non era possibile, non risulta credibile (οὐκ εἰκὸς ἦν, α, 2, 7) che in preda al pericolo riconoscesse gli omicidi; molto più verosimile pensare che la testimonianza sia stata estorta dai padroni. Ma sono soprattutto le deduzioni conclusive della difesa che appaiono particolarmente pregnanti:

Se qualcuno ritiene che le verosimiglianze equivalenti alle verità (εἰ δέ τις τὰ εἰκότα ἀληθέσιν ἴσα) testimonino contro di me, rifletta al contrario su questo punto, e cioè che sarebbe stato più verosimile (εἰκότερον ἦν) che, badando alla sicurezza dell'impresa, me ne guardassi e non fossi presente al fatto, piuttosto che costui, nel momento in cui veniva percosso, mi riconoscesse (α, 2, 8).

«Le verosimiglianze equivalenti alle verità»: un'espressione di non immediata comprensione, ma assai importante per cogliere lo statuto dell'*eikos* nella costruzione del discorso giuridico.⁹⁹ Si avverte nelle parole di Antifonte una posizione polemica, quanto meno ironica nei confronti di coloro che pensano che τὰ εἰκότα possano avere lo stesso peso della verità. Immediato è il ricordo del *Fedro* di Platone, per il quale nell'ambito del tribunale τὰ εἰκότα devono persino essere tenute in maggior conto dell'ἀλήθεια. Esiste pertanto la possibilità di affiancare sempre un εἰκότερον, in questo si misura l'abilità dell'oratore, questo è il suo campo di libera manovra. Se non si possono presupporre gradi di verità (un fatto o è vero, o è falso, la verità è una sola), si possono definire diversi livelli di *eikos*, si danno più *eikota*. Se si ritiene che le ricostruzioni dell'accusa abbiano il peso schiacciante della verità (ἀληθέσιν ἴσα) e quindi inchiodino l'imputato, la difesa ha il compito di contrapporre un *eikos* che possa risultare più veritiero, in quanto non è corretta una ferrea equazione εἰκότα = ἀληθέα, pure presupposta, a quanto sembra, da alcuni. Nel caso in oggetto, non solo era più verosimile che l'imputato delegasse materialmente l'atto, ma, a conti fatti, sarebbe risultato meno rischioso affrontare il

⁹⁹ Diversa è invece la formulazione socratica di Plat., *Phaedr.* 273d ss., su cui si è già discusso e per la quale rimando a p. 38 nota 91. Faccio notare che Socrate parla di un processo di somiglianza al vero (δι' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς), mentre in questo caso l'aggettivo ἴσος presuppone una totale sovrapposizione alla verità. Si darebbe quindi un verosimile in nulla differente dall'accaduto.

processo intentatogli dalla vittima: se fosse stato riconosciuto colpevole, sarebbe stato privato del patrimonio, ma non avrebbe rischiato la pena di morte o, in subordine, l'esilio. Se sarà invece riconosciuto colpevole in questo processo, lascerà in eredità ai figli cattiva fama, oppure dovrà andarsene esule a mendicare, vecchio, senza patria, in terra straniera. Proprio all'esame dell'*eikos* dunque tutte le accuse risultano prive di fondamento (ἄπιστα, α, 2, 10), incredibili; è l'*eikos* che regola l'insieme degli elementi su cui si costruisce il processo: *semeia, martyria, pistis*.

Un'ulteriore svolta argomentativa di estremo interesse è racchiusa nella perorazione finale. Questa volta però l'*eikos* non è invocato come elemento a sostegno; l'imputato capovolge i termini di riferimento, il rapporto in precedenza costituito tra il piano della realtà/verità e quello del verosimile: è giusto (δίκαιός εἰμι, α, 2, 10) che sia assolto «anche se verosimilmente ho ucciso l'uomo, ma non realmente (εἰ καὶ εἰκότως μὲν ὄντως δὲ μή)», cioè anche se possono esserci delle ragioni verosimili che possono far credere che egli sia l'assassino, anche se il verosimile può dunque incastrarlo. Sfruttando tutte le risorse concesse dalla lingua, con opposizioni semantiche d'impronta sofistica, dopo aver costruito tutta la difesa sul sostegno dell'*eikos*, a questo punto chi parla, ben conscio del limite di qualsiasi ricostruzione dei fatti così condotta, se ne svincola, per ribadire che la presentazione dei fatti da parte dell'accusa è opinabile. Se dunque l'*eikos* può manipolare e controllare *semeia, martyria* e *pistis*, non è sempre automaticamente conciliabile con l'*aletheia*. Quale sarebbe la verosimiglianza che spingerebbe ad inchiodare l'imputato? Il fatto di aver subito un'accusa per furto di beni sacri. Era chiaro – rimarca l'imputato – che egli dovesse difendersi, vista l'infondatezza della procedura, e del resto senza la sua difesa non sarebbe stato neppure verosimile pensare a lui come al colpevole (οὐ γὰρ ἂν εἰκότως ἐδόκουν ἀποκτεῖναι αὐτόν), ma il compito dei giudici è di incriminare chi si è macchiato di colpa, non quelli che avrebbero motivi per uccidere.

A ragione Marzi afferma che «le Tetralogie sono un manuale scolastico che vuole avviare gli allievi ai procedimenti della retorica e della logica piuttosto che a quelli del diritto; esercitarli all'uso dell'*εἰκός* nei casi dubbi piuttosto che a mantenersi rigorosamente entro i limiti della legislazione vigente [...]» (cfr. Marzi, Feraboli 1995, p. 26): la *Tetralogia I* ne è un chiaro esempio, in quanto la difesa è una minuziosa risposta all'accusa nella sua argomentazione costruita su una puntuale contrapposizione speculare. Dopo una generale affermazione che è difficile scoprire e confutare un colpevole poiché chi agisce, se dotato ed esperto, cerca in ogni modo di starsene al sicuro, proteggendosi da ogni sospetto, l'accusa invita i giudici ad essere ben disposti ad accogliere qualunque verosimiglianza e a prestarvi fortemente credito (ἡμᾶς χρή...κἂν ὀτιοῦν εἰκός παραλάβητε, σφόδρα πιστεύειν αὐτῷ, α, 1, 2), affermazione dalla quale emerge chiaramente il condizionamento che l'*eikos* deve svolgere sulla *pistis*, proprio come cercherà di fare poi anche la difesa.¹⁰⁰ Si tratta di uno stato richiesto necessariamente dai

¹⁰⁰ Sulla relazione tra *pistis* ed *eikos* in un ambito apologetico si veda quanto Erodoto riferisce a proposito di Cleomene di Sparta, indizio di come lo storico fosse influenzato anche dalla logografia attica. Accusato di non aver conquistato Argo, sebbene sembrasse un'operazione semplice, il re dichiara le sue ragioni che apparvero agli Spartani credibili e verosimili (πιστά τε καὶ οἰκότα, VI 82, 2), a prescindere – nota

processi indiziari ed in effetti il prosiegno del discorso dell'accusa è una dettagliata teoria di *eikota* a proprio favore e contrari alla difesa, anticipandone eventuali argomentazioni per limitarne il raggio d'azione.¹⁰¹ Prima di tutto non è verosimile che la vittima sia stata uccisa da comuni malfattori.¹⁰² essi si sarebbero accaparrati delle vesti; ipotesi che, come si è visto, coglie proprio la difesa, mostrando che vi è spazio per deduzioni maggiormente verosimili rispetto a quelle presentate dall'accusa. Non fu neppure uccisa da un ubriaco: il colpevole sarebbe stato riconosciuto dai compagni del simposio. Da scartare è anche l'eventualità di una rissa degenerata o che si sia trattato di uno scambio di persona. La difesa sembra dunque messa alle strette dopo un tale particolareggiato esame, che porta a propendere per una premeditazione (ἐξ ἐπιβουλῆς, α, 1, 5) di chi aveva un interesse ad agire: chi è più verosimile (μᾶλλον εἰκόσ) che abbia assalito la vittima di colui che già in passato aveva subito gravi danni e si attendeva di subirne ancora? Se tutte le ipotesi avanzate hanno pure un grado di plausibilità, ve n'è una più verosimile che incastrebbe in modo inconfutabile l'imputato, il quale, per il rancore covato, comprensibilmente tramò (εἰκότως μὲν ἐπεβούλευσεν, α, 1, 6), comprensibilmente uccise, cercando di difendersi dall'ostilità della vittima (εἰκότως δ' ἀμυνόμενος τὴν ἔχθραν ἀπέκτεινε τὸν ἄνδρα). L'*eikos* dunque, non avendo alcun aggancio con fatti concreti, si fonda sostanzialmente sui sentimenti presunti dell'imputato, di cui si restituisce il processo psicologico: il desiderio di vendetta, che non ha fatto riflettere sul rischio dell'azione, e il timore di mali imminenti che si sarebbero riversati. L'accusa arriverebbe così a incastrare l'imputato, provandone la

Erodoto – se esse fossero vere o false (οὔτε εἰ ψευδόμενος, οὔτε εἰ ἀληθῆα λέγων, VI 82, 1), e così riuscì a sottrarsi agli accusatori. Nota in proposito Vassallo (2007, p. 698): «questa associazione di aggettivi, che non compare altre volte, apre uno squarcio interessante che fa scorgere qualcosa anche al di là del fatto in sé, giacché mostra che la plausibilità garantita dall'οἰκόσ può diventare a sua volta criterio di affidabilità, sicché se questa affidabilità pure non coincide in assoluto con il vero, è buon parametro per prendere una posizione conoscitiva o pragmatica». Tale osservazione ben si applica tanto più all'ambito giuridico.

¹⁰¹ Il motivo è svolto ancora più diffusamente in Antiph. VI 18 (*Sul corego*): «quando un delitto premeditato avviene di nascosto, in mancanza di testimoni, è necessario che sulla base dei discorsi (ἐξ αὐτῶν τῶν λόγων) dell'accusatore e dell'accusato si indaghi e si persegua con tenacia la conoscenza di tali fatti (τὴν διάγνωσιν ποιεῖσθαι καὶ θηρεύειν), si cerchi di capire nei dettagli ciò che si nasconde sotto le parole pronunciate (ἐπὶ συμκρῶν ὑπονοεῖν τὰ λεγόμενα) e che si voti sull'accaduto fondandosi su congetture (εἰκαζόντας) più che su un chiaro sapere (σάφα εἰδότας)». Sebbene ciò non sia richiesto dal processo in questione, in cui si può contare su testimoni e tutto è avvenuto alla luce del sole (cfr. § 19), chi parla istruisce i giudici sulla vana speranza di raggiungere in generale in un tribunale una conoscenza certa e incontrovertibile. Il voto nasce in ultima analisi dall'esame dei *logoî* di fronte ai quali bisogna assumere il ruolo del cacciatore (θηρεύειν), sapendo scovare sempre il sotteso. La congettura a cui i giudici sono chiamati li avvicina dunque al medico o allo storico; pur non esercitando per professione il loro compito, essi dovrebbero sviluppare una capacità tecnica raffinata, che solo lo studio della retorica potrebbe fornire. La congettura, sebbene non garantisca una conoscenza certa, è l'unico mezzo a disposizione per avvicinarsi al vero. L'importante è procedere con metodo, come indica qui Antifonte. Sulla convenienza a non formulare congetture avventate, prive della necessaria analisi preventiva, si veda anche il richiamo in Isocr., *Ant.* 158 (ἀσκέπτως εἰκάζειν).

¹⁰² Οὔτε γὰρ κακούργους εἰκόσ ἀποκτεῖναι τὸν ἄνδρα (α, 1, 4): è integrazione già proposta dallo Stephanus, sebbene non esattamente in questo punto del paragrafo, nell'edizione parigina del 1575. Il senso non è comunque in discussione. Irrilevante ai nostri fini è poi la precisa collocazione dell'affermazione all'interno del testo.

colpevolezza grazie al verosimile e a chi era presente al fatto (ἐξελεγχόμενος δ' ὑπό τε τῶν εἰκότων ὑπό τε τῶν παραγενομένων, α, 1, 9),¹⁰³ rimarcando come un tale legame sia valevole in generale e applicabile a qualsiasi processo:

Coloro che tramano sarebbero inconfutabili se non fossero confutati né da chi era presente né dalle verosimiglianze (α, 1, 9).

Con queste premesse sono ancora particolarmente pregnanti, sia per l'abilità retorica che per le considerazioni teoriche, le repliche della tetralogia. Il secondo discorso dell'accusa ha uno scopo ben preciso: provare che la difesa non è stata condotta secondo le regole e pertanto non può essere accolta. Non è più in gioco la dimostrazione della colpevolezza dell'imputato; ciò, nell'opinione dell'accusa, è già stato provato nel primo intervento (ἐν τῷ προτέρῳ λόγῳ ἀπεδείξαμεν, α, 3, 1). Il vero imputato diventa ora il discorso e l'errato utilizzo della categoria dell'*eikos*: «ora proveremo a dimostrare che non si è difeso correttamente (οὐκ ὀρθῶς)».¹⁰⁴ Per indebolire le ragioni della difesa l'accusa opta per una accurata costruzione argomentativa che privilegia il periodo ipotetico dell'irrealtà: lo scopo è di rimarcare anche sul piano linguistico la non plausibilità del verosimile avanzato dalla difesa. Le ipotesi presentate da quest'ultima vengono così relegate nell'ambito dell'irreale e ciò è suffragato da una potente marca stilistica.¹⁰⁵ La causa è tutta fondata sulla plausibilità della ricostruzione: la verità non è oggetto di ricerca e non è neppure problematizzata.

Alla testimonianza della difesa che poteva sembrare verosimile vengono così contrapposti argomenti che vogliono apparire ancora più verosimili. L'assenza dal luogo del delitto dell'accusato non è più verosimile (εἰκότερον, α, 3, 5) della sua presenza.¹⁰⁶ Le contribuzioni che egli versò in favore della città sono solo prova del suo benessere, non del fatto che non uccise; anzi, proprio per il timore di perdere la sua agiatezza è tanto verosimile quanto empio che abbia ucciso (εἰκότως μὲν ἀνοσίως δὲ ἀπέκτεινε τὸν ἄνδρα, α, 3, 8).

¹⁰³ A proposito dei testimoni, l'accusa dice che ne avrebbe presentati molti se ve ne fossero stati. Fu presente però solo lo schiavo, il quale, raccolto vivo, disse di aver riconosciuto tra gli assalitori solo l'imputato (α, 1, 9). Si tratta di un punto debole, stranamente poco sfruttato dalla difesa, alla luce del peso che l'unione di verosimile e testimonianza acquista nella chiusura.

¹⁰⁴ Poco oltre (§ 4) si afferma che ci si sbaglia anche a ritenere poco credibile la testimonianza dello schiavo (οὐκ ὀρθῶς...λέγουσιν). La correttezza argomentativa diventa dunque un aspetto nevralgico accanto alla verosimiglianza.

¹⁰⁵ Primo punto esaminato (§ 2) è la possibilità che ci si trovi davanti a persone che sono fuggite prima di riuscire a spogliare la vittima: se gli assassini fossero fuggiti (εἴτε...ῶχοντο), coloro che sopraggiunsero, se avessero trovato (εἰ...ῆύρον) il padrone morto e ancora vivo lo schiavo che poi testimoniò, lo avrebbero interrogato e avrebbero riferito ai familiari gli esecutori del fatto (ἀνακρίναντες...ἤγγειλαν ἂν ἡμῖν); l'imputato di conseguenza non sarebbe accusato (καὶ οὐχ οὗτος ἂν τὴν αἰτίαν εἶχεν). Coloro che poi correvano rischi minori, è difficile pensare come avrebbero potuto tramare nei confronti della vittima (οὐκ οἶδ' ὅπως ἂν μᾶλλον ἐπεβούλευσαν αὐτῷ, α, 3, 3). Ancora poco oltre (§ 6), per la valutazione del rischio derivato dall'eventuale processo da sostenere, si ricorre all'irrealtà: finché la vittima era in vita, non c'era speranza di scampare al processo: «non si sarebbe mai lasciato convincere da lui (οὐ γὰρ ἂν ἐπίθετο αὐτῷ)».

¹⁰⁶ Al comparativo per illustrare proprio il medesimo punto ricorre anche la difesa (cfr. α, 2, 8).

Se da una parte l'accusa tenta di smontare le ipotesi dell'avversario, dall'altra non trascura di ribadire il ruolo essenziale del verosimile proprio per contrapporsi all'argomento che più di tutti tra quelli avanzati dall'accusato sembra sminuirne il credito, là dove l'imputato afferma che, se anche ci fossero ragioni verosimili (εἰκότως) che lo inchiodassero, egli non ha ucciso realmente (ὄντως) e compito dei giudici è di perseguire non chi avrebbe ragioni per uccidere, ma chi ha commesso effettivamente l'atto (α, 2, 10). Il richiamo dell'accusa a questo particolare punto è scoperto, ne vengono riprese testualmente le parole: «affermando che gli assassini non sono quelli che verosimilmente, ma quelli che realmente hanno ucciso (οὐ τοὺς εἰκότως μὲν ἀλλ' ὄντως ἀποκτείναντας, α, 3, 8), riguardo agli uccisori dice bene». Questa affermazione però è valida quando si hanno dei rei confessi o delle persone colte sul fatto, «se fosse chiaro (φανερὸν) a noi chi sono quelli che lo hanno ucciso». Visto che però non sono stati svelati gli uccisori (μὴ δεδηλωμένων δὲ τῶν ἀποκτεινάντων), «costui e nessun altro potrebbe essere (ἄν...εἴη) il suo uccisore, confutato dagli elementi verosimili (ὑπὸ τῶν εἰκότων ἐλεγχομένους)». La colpevolezza dell'imputato viene così ricondotta all'interno di un orizzonte possibile: la forza e la debolezza del verosimile, da sfruttare a seconda dei momenti delle orazioni, sono strettamente dipendenti dalla costruzione della frase in cui l'*eikos* è inserito, alternativamente impiegato in contesti irreali o possibili.

La *Tetralogia I* è nelle parole dell'accusa l'apologia del processo indiziario; in assenza di un reo confessso o di un colpevole colto sul fatto, cioè nei casi più frequenti, solo la verosimiglianza può permettere di condurre una ricerca del colpevole, garantendone la punizione. Non c'è altro spazio per l'istruzione del processo. Senza l'*eikos* tutti gli altri elementi che concorrono alla ricerca di un colpevole si sviscerano. Come aggiunge immediatamente l'accusa, «atti di questo tipo non si compiono in presenza di testimoni (ἐπὶ μαρτύρων), ma di nascosto (κρυπτόμενα) (α 3, 8)». L'*eikos* svela dunque ciò che resterebbe nascosto, dalle riunioni segrete dei Trenta nella ricostruzione della *Contro Eratostene* di Lisia alle illegalità più o meno gravi che avvengono tutti i giorni nella città. Nel caso specifico la stessa difesa dell'imputato diventa un elemento per portare alla luce la sua colpevolezza (φανερῶς ἐκ τῆς αὐτοῦ ἀπολογίας ἐλεγχοίς διαφθείρας, α, 3, 9) e ciò può avvenire attraverso il ribaltamento del verosimile presentato dallo stesso imputato.

Tale tetralogia è dunque anche, se non principalmente, una riflessione di metodo sulle procedure processuali, sui modi e sui limiti per l'individuazione dei colpevoli, sugli spazi riservati all'accusa, sulle contromisure adottabili dalla difesa, sugli eventuali rischi sociali in cui si incorrerebbe se non si desse peso all'*eikos*, come emerge ancora chiaramente dalle ultime sottolineature che l'accusatore consegna ai giudici con tono perentorio (α, 3, 9):

Noi non vi chiediamo nulla, ma vi diciamo soltanto che se costui ora non è confutato né dalle verosimiglianze, né dalle testimonianze (εἰ μήτε ἐκ τῶν εἰκότων μήτε ἐκ τῶν μαρτυρουμένων οὗτος νῦν ἐλέγχεται), non c'è più nessuna confutazione contro gli imputati (οὐκ ἔστιν ἔτι τῶν διωκομένων ἐλεγχος οὐδεὶς).

Di fronte a queste inquietanti considerazioni generali dell'accusa, l'ultima parola della difesa sembra inizialmente spostare il centro di interesse, avanzando il sospetto di una cospirazione, ma è sempre l'*eikos* il termine di riferimento e al grado di maggiore o minore verosimiglianza con cui l'accusa ha condotto il suo secondo intervento l'imputato oppone di nuovo la sua

opinione. Se per l'accusa non è più verosimile (οὐκ εἰκότερον, α, 4, 4) credere che chi si imbatte in uccisioni o ferimenti si dilegui senza chiedere informazioni, invece di fermarsi per prestare soccorso e capire cosa sia accaduto, l'imputato non è dello stesso avviso: «io credo invece (ἐγὼ δὲ...δοκῶ) che non vi sia nessun uomo così focoso e coraggioso che, trovati a ora indebita della notte dei corpi ancora palpitanti, non cerchi di fuggire, girando indietro, piuttosto che informarsi sui malfattori, rischiando la propria vita (α, 4, 5)». Le certezze della difesa ridefiniscono le coordinate della verosimiglianza, in un curato gioco di costruzione del periodo che sfrutta tutte le risorse della lingua greca, non facilmente traducibili in italiano:

Se costoro [i passanti] fecero ciò che era più verosimile, quelli che li uccisero per le vesti verosimilmente non potrebbero più essere assolti, ed io sono liberato da ogni sospetto.

Il periodo ipotetico si apre con una protasi implicita che presenta la circostanza considerata dall'accusa come più verosimile (τούτων δὲ μᾶλλον ἂ εἰκὸς ἦν δρασάντων), da cui discendono due apodosi, la prima possibile, con una negazione (οὐκ ἂν ἔτι εἰκότως ἀφίουντο), che colloca la conseguenza nella sfera logica dell'irrealtà.¹⁰⁷ Il ragionamento è sottile: se tutto fosse andato come prospettato dall'accusa, i colpevoli sarebbero già stati individuati, ma tale possibilità, puramente linguistica, contrasta con la realtà. In effetti le cose non stanno così; anche la seconda apodosi reale (ἐγὼ δὲ ἀπήλλαγμαί τῆς ὑποψίας) non è vera: l'imputato è ben lungi dall'essere sollevato da ogni sospetto. L'*eikos* dell'accusa è stato ribaltato contro l'accusa stessa. Seguendo la verosimiglianza della parte avversa si arriverebbe a delineare una realtà che contrasta con quanto sta in effetti capitando. Le conseguenze tratte dall'*eikos* dell'accusa non trovano riscontro nei fatti. Pur sfruttando tutte le risorse dell'*eikos* a suo vantaggio, l'imputato cerca dunque di uscire dai confini imposti da un tale rigido tipo di argomentazione, ricorrendo ad altre categorie e spostandosi sul piano dei fatti e della realtà. Su questa base egli intende chiarire (δηλώσω, α, 4, 8) anche che non era presente all'evento, deducendolo non dalla verosimiglianza ma dai fatti (οὐκ ἔκ τῶν εἰκότων ἀλλ' ἔργῳ).¹⁰⁸

¹⁰⁷ Il passo, nevralgico nell'architettura del discorso difensivo, non è di semplice comprensione e lettura, a partire dal verbo ἀφίουντο (seconda mano del Crippsianus o Burneianus 95 [A]), forma non paradigmatica di ottativo del presente di ἀφίημι, accolta dalle più recenti edizioni con esclusione di Gernet (1923), che corregge in ἄψαιντο, ammettendo però l'oscurità del periodo («le texte et le sens du passage sont incertains», p. 65, n. 1) e così traduce: «il était vraisemblable aussi que ceux qui avaient tué les victimes pour les dédouiller les abandonnassent». È interessante notare che la prima mano correttoria di A, dello stesso scriba del codice che ha ἀφίωντο, introduce ἀφίουντο, lezione anche di N (l'Oxonienensis o Bodleianus), altra forma non paradigmatica, da intendersi come imperfetto; in tal caso si avrebbe però una apodosi irreali. Sul passo si vedano Decleva Caizzi (1969, p. 205) e Maidment (1960, pp. 78-79), con commento e traduzione non del tutto convincenti.

¹⁰⁸ A questo fine l'imputato è disposto a sottoporre alla tortura i suoi schiavi e le sue schiave per provare che egli dormiva in casa la notte del delitto: non era difficile ricordarsene perché era la festa delle Dipolie (§ 8). Riguardo al benessere economico, per mantenere il quale l'accusato avrebbe agito, uccidendo secondo verosimiglianza (εἰκότως, § 9), viene avanzato un quadro del tutto opposto (πολὸν τάναντία) altrettanto plausibile: sono gli sfortunati che cercano di cambiare le cose. Chi è nell'agio non ha alcun vantaggio nel ricercare il mutamento perché può trovarsi alla fine in uno stato peggiore.

Le strategie dell'accusa e della difesa emergono a questo punto in tutta la loro chiarezza: la prima, costretta a condurre un processo indiziario, è tutta volta a dar peso agli indizi e alla forza dell'*eikos*; la seconda invece tende anche a svincolarsene e a mostrarne i limiti. Ad un *eikos* se ne può sempre contrapporre un altro, in quanto vi sono diversi gradi di verosimiglianza, in una catena potenzialmente infinita che non può garantire il raggiungimento della verità.

Insinuare il dubbio sulla effettiva credibilità dell'*eikos* è un valido artificio nelle mani del retore. Di fronte a una ricostruzione fondata sulla constatazione che è più verosimile che si ubriachino e diano inizio a risse i più giovani rispetto ai più anziani, Antifonte fa dire alla difesa della terza *Tetralogia* che in tal modo si vuole far passare come naturale ciò che naturale non è.¹⁰⁹ Come dunque l'*eikos* non coincide con la verità, così esso non attinge all'orizzonte della *physis*, non può essere messo sullo stesso piano – come efficacemente si esprime la difesa – dell'«udire con le orecchie» o del «vedere con gli occhi»:

Se infatti come guardare con gli occhi e ascoltare con le orecchie, allo stesso modo fosse secondo natura (κατὰ φύσιν) che i giovani usino violenza, mentre i vecchi siano moderati, non ci sarebbe bisogno del vostro verdetto (γ, 4, 2).

Una tale constatazione ha una conseguenza di non poco conto: se il tribunale è il regno dell'*eikos*, la sua assimilazione alla *physis* comporterebbe in ultima istanza l'inutilità di qualsiasi pronunciamento: il dato si imporrebbe da sé e verrebbero a cadere tutti i tentativi di sottrarsi alla giustizia. Il paradosso serve ad Antifonte per ribadire come il verosimile non sia un criterio assoluto, in quanto non potrà mai assurgere allo stesso livello dell'*aletheia*, sostenuta dalla regolarità della natura.¹¹⁰ Se ciò è la causa della debolezza dell'*eikos*,¹¹¹

¹⁰⁹ L'accusa si servirebbe di prove non verosimili (οὐκ εἰκόσι τεκμηρίοις, γ, 4, 2).

¹¹⁰ Si veda tuttavia quanto Vassallo (2007, p. 709) crede di poter ravvisare nelle *Storie* di Erodoto: «anche il mondo della *physis* allora è il luogo dell'opinione, e la *gnome* anche sugli oggetti della natura si struttura inseguendo la ricchezza e la coerenza delle informazioni, che si organizzano sull'esperienza non meno che su una conoscenza più o meno sistematizzata». A sostegno Vassallo rimanda a Gianotti (1988, p. 709, nota 58), «che parla di κατὰ οἶκος in termini di “ordine naturale”».

¹¹¹ Anche Gagarin (2014), attraverso l'analisi in particolare della *Tetralogia I* e dell'*Apologia di Palamede* di Gorgia, mette in luce la debolezza dell'argomentazione con l'*eikos*, sebbene essa sia in alcuni casi inevitabile; si veda per esempio p. 20: «factual evidence is more powerful than *eikos* arguments, even though it is being used to support a false case. In other words, *eikos* arguments are not a better guide to the truth than direct evidence, but sometimes they are the only means available for supporting a true case». Nella pratica forense gli argomenti costruiti attraverso l'*eikos* sono sempre considerati inferiori alle prove e alle testimonianze. In Antifonte si asserisce la priorità della verità sull'*eikos*, dei fatti sugli argomenti (cfr. p. 23). Il tentativo in alcuni casi è quello di dimostrare la non validità delle prove e delle testimonianze e a questo scopo si fa ricorso all'*eikos*. Se però le prove e le testimonianze vengono accolte come valide, esse hanno un peso schiacciante. Un esempio interessante è fornito dall'orazione IX di Iseo *Per l'eredità di Astifilo*, che mostra una stretta correlazione tra argomenti fondati sull'*eikos* e i fatti. In questo caso ad essere contestato è il testamento di Astifilo, che certificherebbe l'adozione del figlio di Cleone, cugino del defunto. In tal modo il figlio sarebbe nominato erede. Sono soprattutto i testamenti ad essere sottoposti a contestazione. L'unico documento la cui autenticità non è mai messa in dubbio è la legge. In Dem. 26, 24 si legge che la punizione per la citazione di una legge inesistente è la morte.

si rivela anche il suo punto di forza, potendo introdurre una componente di dubbio in una ricostruzione che si volesse presentare in modo inequivocabile come vera.¹¹² Sono riflessioni che poi troveranno sviluppo, come si è accennato, nella *Retorica* di Aristotele e presuppongono tesi opposte di chi vorrebbe assumere l'*eikos* come un universale per fenomeni non regolati da ferree leggi di natura, valido sempre e dovunque, come sempre operano l'udito o la vista.

Ma le osservazioni di maggior impatto persuasivo della prima *Tetralogia* sono riservate alla chiusura del secondo discorso difensivo (§ 10), in cui l'accusato cerca di svelare apertamente il gioco della controparte, offrendo indirettamente altra materia di riflessione generale sulla natura dei processi. A suo dire l'accusa parte da considerazioni verosimili (ἐκ δὲ τῶν εἰκότων) e costruisce l'impianto accusatorio avanzando come ipotesi l'avvenuta confutazione dell'accusato (προσποιούμενοί με ἐλέγχειν), per poi concludere però che costui è l'omicida, non verosimilmente, ma realmente (οὐκ εἰκότως ἀλλ' ὄντως). Ritroviamo la stessa opposizione già incontrata. Ancora una volta sottili distinzioni lessicali fanno emergere profonde contraddizioni: la precisione logica, sintattica e semantica è del resto una cifra caratteristica dello stile di Antifonte, che tende anche altrove ad attenersi il più possibile ai fatti.¹¹³ Si sconfinava dunque dall'*eikos* alla realtà: è questo salto di statuto ontologico, dalle pesanti conseguenze giudiziarie, che viene contestato.¹¹⁴ Il limite e la pericolosità di una tale procedura sono subito sottolineati dall'imputato, secondo il quale del resto buona parte dei dati verosimili è a suo favore; non solo, lo sono anche i *tekmeria*.

¹¹² Tale uso ambivalente dell'*eikos* si ritrova pure nella prima orazione del *corpus* antifonteo – sulla quale si sono concentrati i maggiori dubbi di autenticità – una causa reale, in cui un figlio accusa la matrigna per la morte del padre. Egli, giovane ed inesperto, assolvendo il compito della vendetta affidatogli dal genitore in punto di morte, si trova a doversi scontrare contro chi sarebbe meno opportuno muovesse causa, cioè i parenti più prossimi: costoro sarebbe stato verosimile che si assumessero la vendetta del defunto e sostenessero l'accusatore (§ 2). Tutto è avvenuto pertanto in modo contrario a quanto ci si attenderebbe. Chi parla tiene implicitamente a sottolineare subito in apertura che ogni caso non può rispondere a un criterio di verosimiglianza, in tal modo indebolendo anche un'eventuale difesa fondata sulla non credibilità che a colpire la vittima siano stati dei congiunti. L'*eikos* diventa tuttavia poco oltre un sostegno per l'accusa quando si rimarca il rifiuto della difesa di sottoporre a tortura gli schiavi. Nel caso in cui la consegna degli schiavi fosse stata proposta dalla difesa e rifiutata dall'accusa, sarebbe stata utilizzata dalla difesa come prova di innocenza. A parti mutate è dunque verosimile (εἰκότως, 11) che tale rifiuto sia considerato indizio di colpevolezza. Un invito ai giudici ad oltrepassare i limiti dell'*eikos* si ritrova anche nel secondo discorso di difesa della seconda *Tetralogia*. Se è comprensibile (εἰκότως, 1) che l'accusatore, concentrato sulla sua azione, non abbia capito la difesa, è compito (χρή) di chi deve formulare il verdetto conoscere che le parti in causa, valutando il fatto con spirito di parte, pensano entrambe di dire secondo verosimiglianza il giusto (εἰκότως δίκαια ἑκάτεροι αὐτοὺς οἴμεθα λέγειν); spetta però ai giudici osservare con scrupolo religioso (ὁσίως ὄραν προσήκει) l'accaduto. La verosimiglianza dunque, che qui definisce l'atteggiamento di una delle parti chiamate in giudizio, si oppone alla necessità a cui sono tenuti i giudici; al giusto fondato sui criteri verosimili presentato nei processi dai contendenti viene opposto il più alto comportamento pio richiesto ai *dikastai*.

¹¹³ Cfr. Bonazzi (2006, in particolare p. 132, n. 38), che a sua volta rimanda a Gagarin (2002).

¹¹⁴ D'altra parte l'accusa, come si è ricordato, ha precedentemente sottolineato che non vi è altro modo di procedere in caso di processo indiziario, in assenza di un reo confesso o di un omicida colto in flagrante (α, 3, 9). Allo stesso modo Eschine nella *Contro Timarco* (§ 91) afferma che, nel caso in cui uno commetta un reato e neghi la sua colpevolezza, la verità in tribunale è ricercata sulla base del verosimile.

Svelata dunque la subdola condotta dell'accusa, la difesa si riappropria di tutti gli elementi classici del dibattito, non da ultimo anche degli indizi (τά τε ἕχνη τοῦ φόβου).

L'accusato è consapevole di toccare temi molto delicati, di mettere in crisi la validità stessa dell'atto giudiziario, di allarmare la sensibilità dei giudici, che potrebbero avvertire come vano il loro compito. Tiene dunque ad affermare che, al di là del caso in questione, la vicenda, che svolge un ruolo emblematico, non impedisce di confutare i colpevoli, come vorrebbe far credere l'accusa,¹¹⁵ ma offre solo la possibilità di difendersi adeguatamente a coloro che sono chiamati in processo. In presenza di un peso schiacciante assegnato all'*eikos*, assunto come criterio unico ed assoluto di verità, non soggetto a diversi gradi di attendibilità, qualsiasi difesa non potrebbe più operare; relegata in posizione subalterna, non riuscirebbe a presentare una sua verosimile ricostruzione (§ 10):

Visto che tutte le accuse contro di me sono state confutate come indegne di fede (ἀπίστων), non è vero che, se sarò assolto, non vi saranno elementi da cui trarre materia con cui confutare dei malfattori; piuttosto, se sarò condannato, non vi è nessuna difesa sufficiente per gli accusati (οὐδεμία ἀπολογία τοῖς διωκομένοις ἀρκουῖσά ἐστιν).

1.5.2. Realtà inconciliabili: *eikos* e *aletheia*

A conclusione di questa analisi della prima tetralogia – non si dimentichi opera di scuola, non legata ad una causa reale – è naturale chiedersi quale fosse il fine di Antifonte retore, sulla cui identità con Antifonte sofista la critica ha prodotto ancora recentemente ulteriori elementi di convalida (cfr. Bonazzi 2006).¹¹⁶ Quale dunque lo scopo dell'oligarca, autore anche di un Περὶ ἀληθείας, feroce oppositore della democrazia, la quale proprio nei processi, regno dell'*eikos*, trovava una delle istituzioni su cui fondare la sua forza, controllando e limitando anche l'eccessivo potere di cittadini troppo influenti? Viene il sospetto che, lungi dall'offrire un semplice e tutto sommato innocuo paradigma retorico, Antifonte cerchi di smascherare il limite di ogni giustizia umana, tanto difesa ed esaltata in particolare dall'oratoria della generazione a lui successiva. Quando, con perfetti discorsi contrapposti, un oratore, svelando la non coincidenza di *eikos* e verità, prova la sua abilità nel costruire due discorsi allo stesso modo convincenti, mette in luce una pericolosa aporia in cui può trovarsi qualsiasi giudice chiamato a formulare un verdetto. A chi assegnare la vittoria in questa tetralogia? La parità di accusa e difesa equivale, a ben vedere, ad una sconfitta della giustizia.

La prima *Tetralogia* dunque, se attentamente letta, appare non disgiunta dall'impegno politico di Antifonte.¹¹⁷ Non è un caso che all'*eikos* di Antifonte manchi una componente

¹¹⁵ Cfr. α, 3, 9.

¹¹⁶ Per la tesi contraria si veda per es. Pendrick (2002).

¹¹⁷ Tra i bersagli di Antifonte, Bonazzi (2006) individua nella sua lettura dei frammenti dell'opera *Sulla verità* la debolezza della legge, che altro non è se non opinione: «l'unica realtà è infatti ciascun singolo individuo, mentre le leggi della *polis*, rivolte come sono a un'astratta collettività di cittadini, riescono al massimo a costruire un consenso esteriore e artificiale, che si rivela però incapace di tutelare i reali (reali in quanto naturali) interessi dei singoli» (p. 129). Il saggio di Bonazzi ben mette in luce che le analisi di Antifonte si prestano come un «efficace strumento di critica dell'ideologia democratica» (p. 132).

che poi diventerà fondamentale, come si è già osservato, nella generazione futura dei retori operanti nella democratica Atene: l'aggancio ai valori condivisi dalla *polis*, al comportamento del buon cittadino, che farà dell'*eikos* quasi una parola d'ordine, un richiamo necessario e sufficiente per istruire i giudici e per indirizzarli nelle loro scelte, ribadendo a loro da quale parte stare se vogliono servire la causa democratica, creando il consenso e la complicità tra chi parla e chi ascolta. Se l'*eikos* non è un universale naturale, esso diventa un universale sociale. Tutto ciò non è rintracciabile in Antifonte, è potente invenzione ideologica di altri. L'*eikos* di Antifonte è unicamente un procedimento retorico e logico che serve alla ricostruzione dei fatti e come tale viene sfruttato ed indagato.

Passando dalle mani dell'oligarca a quelle degli oratori della grande stagione dei processi dell'Atene democratica, l'*eikos*, non limitato solo all'ambito logico ed argomentativo, acquista forza persuasiva. Questa operazione garantirà a tale categoria una duttilità d'uso e una lunga sopravvivenza. Basta spesso il richiamo ad esso per rassicurare i giudici che quanto viene presentato ha il sigillo della plausibilità e della convenienza, a prescindere dalle argomentazioni che lo accompagnano. Ma per tutte le ricostruzioni verosimili resta sempre valida la constatazione contenuta in due versi del poeta tragico Agatone, il frequentatore di Socrate, che dovettero piacere molto ad Aristotele, tanto che egli li ricorda nella *Retorica* (1402a 10) e vi allude nella *Poetica* (1456a 24-25). Essi suonano come un monito rivolto a tutti i giudici, non solo di Atene e dell'età classica:

Questo si potrebbe dire facilmente verosimile, che ai mortali capitano molte cose inverosimili.

Ai giudici e ai retori spetta dunque, a ben vedere, la fatica di Tantalo: una volta ricostruito un quadro verosimile, si deve sempre mettere in conto che tutto può essere vano.

1.5.3. Eikos symmakon

Come prova chiaramente la prima *Tetralogia*, l'*eikos* si rivela soprattutto un'arma difensiva. È in mano a chi deve smontare accuse che sprigiona tutta la sua efficacia, almeno se si guarda ad Antifonte, che ancora se ne serve ampiamente nell'elaborata quinta orazione del *corpus*, *Sull'omicidio di Erode*, un altro caso intricato in cui Eussiteo è accusato di aver ucciso durante un viaggio per mare Erode. Eussiteo tenta, come di prassi, di smontare puntualmente la ricostruzione dell'accusa, rappresentata dai parenti della vittima, mostrando la non verosimiglianza del loro quadro e screditando la testimonianza a lui contraria dello schiavo, per dar peso a quella favorevole del libero.¹¹⁸ Egli arriva ad affermare, con una espressione fortemente ad effetto, che l'*eikos* è suo alleato, sta dalla sua parte (τὸ εἰκὸς σύμμαχόν μοί ἐστιν, 43),¹¹⁹ assegnando al verosimile l'autorità di una

¹¹⁸ Quest'ultimo ha parlato per amore di verità (μετὰ τοῦ ἀληθοῦς, 50), disposto ad affrontare qualsiasi sofferenza. Lo schiavo poteva essere allettato dalla prospettiva della libertà e ciò spiega le due versioni contrastanti che ha fornito. Dall'interrogatorio sotto tortura dei due testimoni deve essere ricavato il *dikaion* e l'*eikos* (§ 49).

¹¹⁹ Analoga espressione si ritrova in Erodoto nell'analisi condotta dallo storico sui reali sentimenti di Demarato nei confronti degli Spartani (ὡς μὲν ἐγὼ δοκέω, καὶ τὸ οἰκὸς ἐμοὶ συμμαχεται, VII 239, 2).

testimonianza, il peso di una prova. Questo è il punto: in una visione agonale del processo, bisogna cercare di trarre dalla propria parte le testimonianze. Le prove e ancor di più i dati verosimili devono coincidere con il giusto. La difesa chiede ai giudici di esaminare (σκοπεῖτε, 49) il *dikaion* e l'*eikos*, quasi a voler sovrapporre le due categorie, inculcando così l'idea che il verosimile, il suo verosimile presentato, sia un tutt'uno con il giusto. Non ci sarebbe alcun movente ad aver spinto all'omicidio l'imputato, neppure ragioni economiche, che «in modo verosimile e con verità (59)» ricadrebbero contro gli stessi accusatori, mossi forse dal desiderio di sottrarre beni a Eussiteo: con un altro sintagma pregnante (εἰκότως μετὰ τῆς ἀληθείας) in questo caso verosimile e verità vanno di pari passo, non creano alcun cortocircuito; le due componenti, di norma inconciliabili, trovano un punto d'incontro, in una formulazione che non dovette passare inosservata per le valenze non comuni.

La difesa, molto elaborata, non si limita al caso maggiore: al suo interno infatti l'*apologia* principale ne contiene un'altra, quella a favore di Licino, colui al quale Eussiteo avrebbe avuto intenzione di comunicare l'avvenuto omicidio, evidentemente perché commesso per conto di quello. Anche la difesa di Licino è tutta sostenuta dall'*eikos* (§ 60), a sua volta suffragato, come diventerà poi pratica abituale nel IV secolo, da un μέγιστον τεκμήριον (61): non è ragionevole pensare che Eussiteo abbia agito per conto di Licino quando non aveva alcun bisogno di denaro e Licino era più povero di lui.¹²⁰ La difesa, qui richiamata nelle sue linee generali, procede con un serrato argomentare ed Eussiteo non difende solo se stesso e Licino, va oltre, offrendo, sempre sulla base dell'*eikos*, la sua ricostruzione, quasi a voler provare che il suo ragionamento ha una forza schiacciante. Rimane però il fatto che la vittima è sparita e che il cadavere non è stato ritrovato. Se si vuole indagare anche su questo aspetto, è necessario avanzare congetture (εἰκάζειν, 64), esercizio richiesto allo stesso modo (ἐξ ἴσου) alle due parti, al quale l'imputato non si sottrae, svelando inevitabilmente ancora una volta i limiti dell'*eikos* su cui aveva fino a quel punto costruito tutta la sua linea difensiva. È questa la parte dell'orazione più ricca di implicazioni teoriche, che pongono anche a livello esegetico alcuni interrogativi di non semplice soluzione.

C'è in proposito un passaggio molto significativo. Dice l'imputato (§ 65) che per chi ha commesso il fatto (τῷ δὲ ποιήσαντι) l'esposizione (ἀπόδειξις) è facile e, nel caso in cui non voglia presentare una relazione dell'evento come esso è accaduto (μὴ ἀποδείξαντι), è sempre agevole fornire delle buone congetture, proporre cioè una ricostruzione verosimile efficace (εἶς εἰκάσαι). 'Fare una ricostruzione verosimile efficace', a ben vedere, altro non è se non cercare il modo di scagionarsi, pur colpevoli, riversando su innocenti la propria colpa. In tal modo Eussiteo, dopo aver fondato tutta la sua difesa sull'*eikos*, lo indebolisce, smascherandone i limiti per il raggiungimento della verità. L'*eikos* non è

¹²⁰ Un passo interessante per cogliere il legame spesso instaurato dagli oratori tra *eikos* e *tekmerion* è Lys. VI 20. Chi parla spera che la controparte riceva la giusta punizione, anche se a distanza di tempo: il dio non punisce immediatamente (così opera la giustizia umana): «spero dunque che egli paghi le sue colpe e non ci sarebbe per me nulla di strano (θαυμάσιον δὲ οὐδέν) [...]. Sono in grado di congetturarlo, traendo prove da molte parti (πολλαχόθεν δὲ ἔχω τεκμαιρόμενος εἰκάζειν) [...]».

dunque garanzia di *aletheia*, nonostante la precedente affermazione. Ci può essere un buon *eikos* volto a depistare, a distrarre dalla verità; anzi, si dà il rischio che quanto più l'*eikos* è ben architettato per raggiungere il suo scopo, tanto più possa essere artefatto, lontano dalla verità. Se un tale giudizio si applicasse alla stessa difesa di Eussiteo, si dovrebbe concludere che, quand'anche fornisse un buon *eikos*, essa non è per questo automaticamente veritiera.

I criminali infatti, rincara Eussiteo (§ 65), nello stesso momento in cui commettono il crimine (ἄμα τε πανουργοῦσι), trovano anche una scusa (πρόφασιν εὐρίσκουσιν) per nascondere l'ingiustizia commessa. Per chi invece non ha commesso il fatto (τῷ δὲ μὴ εἰργασμένῳ) è difficile congetturare su fatti oscuri (περὶ τῶν ἀφανῶν εἰκάζειν). Si tratta di una frase allarmante, se la si pensa pronunciata da chi ha fondato in modo così convincente la sua difesa proprio sulle congetture e può insinuare qualche dubbio sull'efficacia di tali argomenti spesi di fronte ad un tribunale. Non a caso, nel tentativo di recuperare credibilità, la difesa chiede ai giudici di oltrepassare le congetture, di non far dipendere l'assoluzione dal fatto che egli ne abbia presentate di buone (§ 66):

Non riteniate che la mia assoluzione dipenda dalle mie eventuali congetture efficaci (μηδὲ ἐὰν εἶ κακάζω, ἐν τούτῳ μοι ἀξιοῦτε τὴν ἀπόφευξιν εἶναι), ma mi basti dimostrare me stesso non colpevole del fatto (ἀναίτιον ἀποδείξαι τοῦ πράγματος).

Ma come l'accusato ha dimostrato la sua estraneità ai fatti se non proprio attraverso congetture? L'aporia è palese, evidenziando la pericolosa contiguità esistente tra la verosimiglianza e la ricostruzione congetturale in un processo.¹²¹ Su questa linea comunque Eussiteo opta di continuare la sua difesa riportando esempi passati su cui i giudici sono invitati a riflettere. Istruttivo è il caso di Efialte, il noto competitore di Pericle all'interno del partito democratico, ucciso nel 461 a.C., di cui non erano ancora stati scoperti i colpevoli. Se si fosse richiesto a coloro che lo frequentavano di congetturare (εἰκάζειν, 68) chi fossero gli uccisori di Efialte, pena la loro colpevolezza, si sarebbero trovati in serie difficoltà. Seguono altri esempi meno noti, anche di criminalità comune, che lasciano intendere come i retori probabilmente avessero l'abitudine di rubricare i processi più

¹²¹ Non penso che si possa sbrigativamente risolvere questa parte come dominata da un semplice «gioco dell'εἰκός», come crede Marzi (Marzi, Feraboli 1995, p. 176, n. 62) sulla scorta di Gernet, che vi coglie, stando alle parole dello stesso Marzi, «un umorismo un po' altero, proprio della maniera di Antifonte», in quanto qui «la personalità dell'avvocato traspare sotto quella del suo cliente». Un'interessante riflessione che lascia intravedere ancora una volta il limite a cui va incontro l'*eikos* nell'accertamento congetturale della verità si trova nell'*Antidosis* (53). Isocrate, per dimostrare la sua innocenza, visto che l'accusa fittizia che lo riguarda investe *logoi*, non potrà fare nulla di meglio che produrre *logoi*. Se fosse stato chiamato a rispondere su atti commessi (περὶ πράξεως), non sarebbe stato in grado di presentarli ai giudici (ὑμῖν αὐτὰς παρασχέιν), ma «voi sareste costretti a farvi un'opinione congetturando da quanto viene detto (ἀναγκαίως εἶχεν εἰκάζοντας ὑμᾶς ἐκ τῶν εἰρημένων διαγιγνώσκειν), come meglio potrete». Isocrate ribadisce dunque la stretta connessione tra l'*eikos* e la pratica retorica e come esso condizioni e determini difese e accuse. L'ascolto dei discorsi isocratei, presentati qui nel contempo dall'accusa come causa di colpa e dalla difesa come prova di innocenza, elimina la δόξα, l'opinione soggettiva dei giudici, per guidarli verso una chiara conoscenza (οὐ δοξάσαντες ἀλλὰ σαφῶς εἰδότες, 54).

interessanti per sfruttarli a loro vantaggio se si fosse presentata l'occasione. Viene così anche richiamato il tentato omicidio di un padrone da parte di uno schiavo dodicenne: se non si fosse spaventato e non si fosse dato alla fuga, l'atto sarebbe stato portato a compimento e a rischiare sarebbero stati tutti gli altri schiavi. È un invito a non esprimere un verdetto frettoloso, ma nello stesso tempo è ancora una volta la constatazione del limite di una ricostruzione puramente verosimile: «nessuno infatti avrebbe mai pensato che quello schiavo osasse tanto (οὐδεὶς γὰρ ἂν ᾤετο τὸν παῖδα τολμήσαι ποτε τοῦτο, 69)». La realtà va spesso oltre l'immaginazione. La fretta fu mala consigliera anche nei confronti degli Ellenotami, accusati di aver mal gestito i fondi statali. Tutti furono uccisi, tranne uno, e solo più tardi la vicenda si chiarì. L'unico rimasto in vita non fu giustiziato, ma intanto tutti gli altri morirono ingiustamente. Ciò insegna a sottoporre i fatti alla prova del tempo (μετὰ τοῦ χρόνου βασανίζειν τὰ πράγματα, 71), senza cedere all'ira e alla calunnia per garantire la normalità della convivenza civile:

È normale (εἰκόσ ἐστὶ) che paghino le colpe coloro che commettono ingiustizia, e che invece ricevano pietà coloro che rischiano ingiustamente (73).

L'unico *eikos* riconosciuto in modo inequivocabile e che non comporta rischi, anzi è sinonimo di giustizia ed equità, è dunque quello che concorre a determinare le regole della comunità e per questo motivo gli oratori sono attenti a far passare come universali sociali i comportamenti che corrispondono a quanto essi intendono per verosimile. Ma al verosimile e alle congetture¹²² operanti nei processi deve essere anteposto il tempo, il vero inquisitore. È il tempo che deve istruire i giudici nel loro compito; questo sembra l'insegnamento più profondo di tutta l'orazione, riassunto in una frase che ha la forza persuasiva di una sentenza dal tono quasi tragico:

Giorno che succede a giorno, o signori, molto giova ad allontanare la mente dall'ira e a scoprire la verità dei fatti accaduti (72).¹²³

¹²² Per il limite della congettura si veda anche Lycurg. *Ad. Leoc.* 28. L'oratore invita a considerare come egli abbia condotto un esame giusto attorno ai fatti (δικαίαν τὴν ἐξέτασιν). Sua intenzione infatti è che i giudici su colpe così gravi non si esprimano in base a ricostruzioni verosimili, congetturali (εἰκάζοντας), ma dopo essere venuti a conoscenza della verità (τὴν ἀλήθειαν εἰδότες). Emerge con tutta evidenza l'approssimazione di molti processi, alle prese con l'impossibilità di far valere gli ἔργα e costretti a ricorrere all'εἰκόσ che è pur sempre di grado minore rispetto all'ἀλήθεια. A ciò Licurgo vuole opporsi, recuperando la verità dei fatti, normalmente considerata estranea ai processi, come il già citato passo del *Fedro* rimarca attraverso le parole di Socrate (cfr. 272d-73a).

¹²³ Un simile concetto si ritrova in Lys. XIX 6. Vengono richiamati processi in cui più imputati sono giudicati per la stessa accusa: «nella maggior parte dei casi gli ultimi ad essere giudicati vengono assolti. Infatti li ascoltate quando ormai avete deposto l'ira e allora accogliete ben disposti le confutazioni (τοὺς ἐλέγχους ἦδη ἐθέλουτες ἀποδέχεσθε)».

1.6. L'*eikos* nelle mani del politico e del consigliere

[...] il discorso tutto preparato in anticipo e svolto senza interruzioni è del dibattito in tribunale. Invece l'andamento del dibattito in assemblea è imprevedibile; interruzioni – del pubblico, degli avversari, dei loro seguaci – e le conseguenti svolte nel testo preordinato esigono improvvisazione, esigono talvolta magari un nuovo discorso [...].

Sono pertinenti osservazioni di Luciano Canfora (Canfora 1974, p. 18)¹²⁴ che ci spingono a riflettere su come le differenti circostanze in cui si tiene il *logos symbouleutikos* rispetto al *logos dikanikos* influiscano anche sull'utilizzo dell'*eikos*. Chi parla in assemblea deve valutare il diverso grado di attenzione dell'uditorio e il mutevole clima in cui è chiamato ad operare: difficile, anzi controproducente, è pertanto svolgere un'argomentazione o una ricostruzione dei fatti secondo le abitudini del tribunale. L'oratore politico, pur provenendo da precedenti o parallele esperienze giudiziarie, in quanto per chi voglia parlare in assemblea «la strada maestra sono i processi politici» (Canfora 1974, p. 18),¹²⁵ deve essere in grado di attuare altre strategie, limitando o tralasciando del tutto quelle a cui è più avvezzo. È il discorso giudiziario il terreno privilegiato dell'*eikos*. Ciò spiega perché, a fronte di un uso esteso e variegato nei processi, si registra un'occorrenza più limitata, o comunque finalizzata a scopi diversi, nei *logoi epideiktikoi* e *symbouleutikoi* a noi rimasti. Già la tradizione retorica antica appare ben consapevole di una tale caratteristica: Dionigi di Alicarnasso con espressioni efficaci parla di Lisia come del migliore a presentare la congettura e l'esempio (τοῦ εἰκότος ἄριστος ὁ ἀνὴρ εἰκαστῆς καὶ τοῦ παραδείγματος, *Lys.* 19) nella ricostruzione del fatto e altrove lo giudica più credibile rispetto a Isocrate nel proporre congetture della verità (τῆς ἀληθείας πιθανώτερον εἰκαστήν, *Isocr.* 11).

La sintetica ed incisiva descrizione delle caratteristiche delle tre forme discorsive riportata nella *Retorica* (1414a 8 ss.) può illuminare ancora meglio sulle cause della conseguente diversa valorizzazione dell'*eikos*. Dice Aristotele che l'elocuzione nei discorsi politici è del tutto simile alla pittura in chiaroscuro. Quanto più è grande la massa delle persone, tanto più lontano deve essere collocato il punto di osservazione; i dettagli sono inutili (τὰ ἀκριβῆ περιεργα), anzi dannosi (χείρῳ φαίνεται). L'elocuzione forense invece è più precisa (ἀκριβεστέρα). Ciò è ancora più vero quando la causa è presentata davanti a un giudice unico, in quanto sono richiesti meno orpelli retorici (ἐλάχιστον γὰρ ἔνεστι ρητορικῆς). È infatti più facile abbracciare con uno sguardo ciò che è proprio dell'azione giuridica (τὸ οἰκείον τοῦ πράγματος) e ciò che è estraneo; manca la contesa e il giudizio è puro, non è inficiato da elementi esterni, non pertinenti. Questo sarebbe il motivo per cui, secondo Aristotele, non sono gli stessi oratori ad eccellere in ciascuna delle pratiche discorsive. Dove è concesso maggiore spazio alla recitazione (ὑπόκρισις), là si trova minore precisione (ἥκιστα ἀκρίβεια ἔνι) e ciò accade soprattutto nei casi in cui si ricorre alla voce (φωνῆς), in particolare alla voce alta. L'elocuzione epidittica infine è la più adatta alla scrittura (γραφικωτάτη), in quanto essa trova il suo compimento

¹²⁴ Sull'attitudine di Demostene all'improvvisazione, riscontrabile anche nella redazione scritta dei discorsi, sono utili i lavori di Dorjahn (1947, 1950, 1952).

¹²⁵ Emblematico è il caso di Demostene.

proprio nella lettura (τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς ἀνάγνωσις) ed è seguita in questa graduatoria dall'elocuzione giudiziaria.

Aristotele dunque, attraverso il confronto con la tecnica pittorica, dispone le tre forme discorsive su una scala in cui le variabili risultano la precisione nei dettagli (ἀκρίβεια), la recitazione, cioè l'abilità dell'oratore a sostenere la parte come sulla scena, l'uso della voce (φωνή), la migliore adattabilità alla scrittura e il rispetto del tema da trattare, secondo una gradualità che può essere così visualizzata:¹²⁶

	λ. δικ.	λ. συμβ.	λ. ἐπιδ.
ἀκρίβεια	+	-	[-]
ὑπόκρισις	-/+	+	[-]
φωνή	-/+	+	[-]
scrittura	-/+	[-]	+
τὸ οἰκεῖον	+	[-]	[-]

L'*eikos* è pertanto di casa là dove si richiede precisione, dove si avverte la necessità di presentare gli argomenti in primo piano con puntualità, nel dettaglio, con l'aderenza al tema specifico della causa, senza divagazioni, caratteristiche che – lascia dedurre Aristotele – possono essere apprezzate anche, se non meglio, attraverso la lettura, sebbene il genere che più si presta alla scrittura sia il *logos epideiktikos*. Il discorso politico, in cui massima è l'influenza esercitata dalla recitazione retorica, necessita invece di campi lunghi, di sguardi generali, di ampie prospettive, fuor di metafora, di analisi complessive. Una precisione spinta minuziosamente fino ai dettagli risulterebbe controproducente, mentre l'*eikos* serve principalmente proprio per articolare ricostruzioni circostanziate. Al consigliere non è richiesta un'esposizione di tutti i passaggi che lo hanno portato a una determinata conclusione. Non è infatti in gioco la persuasività della ricostruzione che può influenzare chi giudica. Interessano prima di tutto le conseguenze che se ne traggono, le prospettive future che si delineano, i rischi eventuali e le contromisure da adottare. L'*eikos* del politico, come quello dello storico, è bifronte: rivolto al passato per interpretare gli eventi accaduti, catalogarli e rubricarli a seconda dei casi che potranno ancora succedere; rivolto al futuro per poter congetturare l'avvenire.

1.6.1. Smascherare il nemico e progettare il futuro

L'*eikos* del politico non è disgiunto dalla sua dimensione profetica: egli ama presentarsi come colui che coglie prima degli altri (προοράν) e parla in anticipo (προλέγειν) per il bene della comunità. In una tale prospettiva si capisce meglio perché spesso in Demostene l'*eikos* sia ridotto semplicemente alla forma avverbiale, seguita dalla particella γάρ: serve

¹²⁶ Colloco tra parentesi quadra i dati che Aristotele non esplicita direttamente. Sul passo della *Retorica* si veda Pepe (2013, pp. 219 ss.).

a confermare un'asserzione, garantendola nell'ambito del ragionevole, riassumendola e rilanciandola con un'ulteriore delucidazione. Si tratta di un sostegno dell'argomentazione, utile all'oratore per scandire i vari passaggi, ma nello stesso tempo di un termine tranquillizzante e convincente per il pubblico, rassicurato che quanto viene prospettato è stato sottoposto al vaglio del verosimile. L'*eikos*, come impedimento al dogmatismo della politica, funge da ponte cognitivo tra la mente del cittadino e le decisioni collettive della città. Così è per esempio nella *Olintiaca I* (10):

Mi sembra che uno, o signori ateniesi, postosi a calcolare con giustizia quanto gli dei ci hanno concesso, sebbene molte cose non vadano come si deve, tuttavia sarebbe a loro assai grato, e a ragione (εἰκότως). L'aver subito infatti (γάρ) molte perdite in guerra, uno lo imputerebbe giustamente alla nostra trascuratezza, ma il fatto che in precedenza (πάλαι) non si è patito nulla di ciò e che si è prospettata per noi un'alleanza, se volessimo ricorrervi, a controbilanciare questi eventi, io lo considererei come un beneficio della loro benevolenza.¹²⁷

Demostene sintetizza qui in una frase un lungo processo analitico, una riflessione meditata sugli avvenimenti della recente storia ateniese, confrontandoli con eventi più lontani nel tempo (πάλαι), per concludere con delle indicazioni pratiche per l'immediato futuro, con la prospettiva di possibili alleanze. La contingenza del momento non richiede una spiegazione più dettagliata, una esplicitazione di tutti i passaggi che hanno portato alla conclusione sulla necessità di una guerra contro Filippo attraverso il sostegno a Olinto. È sempre l'*eikos*, molto sfruttato in questo inizio di orazione, a supportare la proposta già presentata poco prima. Anche in tal caso Demostene tralascia i dettagli e va al cuore del problema: se gli abitanti di Olinto fossero stati spinti alla guerra dagli Ateniesi, essi si sarebbero mostrati alleati poco sicuri, ma tutto si è verificato spontaneamente, con un indubbio vantaggio e visto che ora, in seguito alle recriminazioni di Filippo contro di loro, essi lo odiano, «è normale (εἰκότως) che nutrano un odio radicato per quanto temono e hanno subito (7)». Demostene dunque non propone ai suoi concittadini un salto nel buio: si prospetta, a ragion veduta, un futuro favorevole.

È secondo tale schema e per sostenere considerazioni di questo tipo che viene sfruttato l'*eikos* nelle demegorie demosteniche: è naturale attendersi che gli dei stiano dalla parte degli Ateniesi contro Filippo (11, 2); nessun greco deve temere ragionevolmente la guerra di cui si sta trattando sulla base di quanto avveniva nel passato (14, 35); bisogna stare

¹²⁷ Per ulteriori casi di εἰκότως seguito da γάρ cfr. per es. 4, 1 (l'apertura della *Filippica I*, per giustificare il comportamento tenuto da Demostene che si presenta a parlare per primo); 4, 24 (è naturale la cattiva condotta dei mercenari: non si può pensare di comandare quando non si paga); 8, 41 (nulla più del regime ateniese Filippo cerca di contrastare e lo fa a ragione, perché non può mantenere un dominio sicuro fino a che in Atene vige la democrazia); 10, 47 (probabilmente passo pensato per un proemio di un'eventuale nuova *Filippica*: un altro, Filippo, ha occupato il posto che spettava agli Ateniesi nel momento in cui essi hanno trascurato di compiere il loro dovere; è normale che sia così: egli si è impossessato senza disturbo di una prerogativa onorifica, grande e splendida). L'espressione si riscontra ampiamente all'interno del *corpus demostenico* anche nei discorsi giudiziari, segno che è un modulo tipico dell'oratore e della sua scuola; cfr. 17, 13, 25; 23, 209; 24, 24, 210; 25, 97; 26, 5; 34, 51; 36, 30; 44, 3, 53, 67; 57, 4, 33; 59, 41-42; 61, 30; *Ep. III*, 25. Si veda anche *Isoc., Ant.* 136, 292, 295.

attenti a non comportarsi in modo che agli occhi degli altri Filippo non appaia giustamente meritevole della loro amicizia (14, 37); non c'è nulla di strano che sia molto difficile per gli Ateniesi fare ciò che si deve (15, 30), è anzi normale che si verifichino situazioni come quelle descritte dall'oratore (15, 31). L'*eikos* e la semplice forma avverbiale servono dunque a sostenere l'argomentazione¹²⁸ o ad accompagnare la descrizione di una realtà concreta in cui gli Ateniesi si trovano o che dovranno affrontare secondo le previsioni. È su questa realtà che l'oratore politico deve agire, presentando un quadro chiaro degli eventi, proponendo rimedi, prospettando alternative o eventuali correttivi.

Un bell'esempio di una tale struttura si trova nella parte finale della *Filippica IV*.¹²⁹ Qui l'espressione ricorre due volte all'interno di quella che si presenta nel contempo come una delle più acute analisi dei mali di Atene e un dettagliato progetto di rinnovamento politico. È logico che un altro, nella fattispecie Filippo, sia favorito dalla sorte, diventi potente e padrone della situazione (ἕτερος, οὗτος εὐδαίμων καὶ μέγας καὶ πολλῶν κύριος γέγονεν, εἰκότως, 47), visto lo stato in cui si trovano gli Ateniesi, che hanno abbandonato i costumi degli avi. Dopo questa affermazione il discorso procede cercando di convincere che lo stato di isolamento della città è del tutto naturale: è normale che si viva la presente realtà, non c'è nulla di strano, è una conseguenza inevitabile:

Sebbene i fatti dei Greci siano divisi tra tante fazioni e tanti poteri, se bisogna dire schiettamente la verità, si potrebbe vedere che presso nessuno le sedi del comando e delle decisioni per i fatti greci sono più abbandonate che presso di noi. Ed è normale (εἰκότως); nessuno infatti (οὔτε γὰρ...οὐδεὶς), né perché amico, né perché si fida, né perché ha paura discute con noi (53).

In tal modo chi parla si rappresenta in grado di dominare gli eventi, di non esserne in balia, aumentando il suo tasso di autorevolezza, mostrandosi rassicurante. Se si seguiranno le proposte, le contromisure produrranno risultati consequenziali e certi, in quanto sono stati previsti con gli stessi procedimenti che hanno garantito la corretta analisi del presente.

Non è comunque escluso dal *logos symboleutikos* un impiego dell'*eikos* che ricalca più da vicino quello dell'azione processuale, in particolare quando si vuole mettere in luce qualche ingiusta condotta. È il caso dell'orazione *Su Alonneso*, attribuita ad Egesippo. Filippo considera la strategica isola delle Sporadi settentrionali un suo possesso e quindi la cessione agli Ateniesi, che la rivendicherebbero senza fondati motivi, è una sua benevola concessione. Egli l'aveva liberata dai pirati e ciò gli garantirebbe il possesso. Ma – fa notare l'estensore del *logos* – non è difficile dimostrare l'infondatezza del ragionamento, che non risponde a giustizia (δίκαιος, 3). Chi si vendica dei pirati, che occupano territori altrui per farne la base del loro potere, se dicesse che quei territori, una volta liberati, diventano suo possesso, «non direbbe certamente cose verosimili (οὐκ ἂν δήπου εἰκότα λέγοι)». «Se infatti ammettete questo, che cosa impedirebbe che, se dei pirati prendessero

¹²⁸ Cfr. anche 16, 22.

¹²⁹ Ai fini della presente indagine sono ininfluenti la natura e la paternità, discussa fin dall'antichità, della *Filippica IV*, molto probabilmente un discorso composito. Sulla *Filippica IV* e più in generale sui discorsi assembleari demostenici, demegorie reali o opere pamphlettistiche, cfr. Canfora (1974, pp. 19-22; 27-28) e Canfora (2006, p. 114).

un luogo dell'Attica, o di Lemno, o di Imbro, o di Sciro e alcuni poi scacciassero questi pirati, subito anche questo luogo, dove c'erano i pirati, che è nostro, diventi di coloro che l'hanno fatta pagare ai pirati? Filippo non ignora che ciò che sostiene non è giusto... (ταῦτ' οὐ δίκαια λέγων, 4-5)». Con le movente tipiche del discorso giuridico, l'*eikos*, accostato al *dikaion*, smaschera le mire espansionistiche di Filippo. Secondo le regole che noi rubricheremo nel diritto internazionale, le motivazioni di Filippo non possono essere accettate, come in qualsiasi processo non può essere accolta una difesa contraria all'*eikos*.

Ma è certamente a sostegno dell'analisi e delle proposte del politico che nelle demagogie, come si diceva, si fa maggiormente ricorso alla forza dell'*eikos*. Lo stereotipo del modello si può ben misurare ancora dall'impiego nei *Proemi*, in cui sono condensati argomenti tipici, esposti in forma generica e quindi pronti per differenti usi, facilmente adattabili alle specifiche circostanze che si venissero a delineare. In particolare è interessante il contenuto del primo proemio: se le decisioni prese in precedenza hanno portato ad una situazione precaria, è verosimile (εἰκόσ, 2) attendersi che un indirizzo diverso migliori gli eventi. Sulla stessa linea è condotto anche il *Proemio 40*: le scelte non ricadranno solo sulla città su cui ora si sta decidendo, ma anche sulle altre città alleate; ci si deve attendere (εἰκόσ, 1) che tutti, guardando a queste decisioni, ritengano di ottenere gli stessi trattamenti. Tali esordi gettano quindi le basi per ulteriori deduzioni fondate sul verosimile, su quanto è lecito aspettarsi, dato un determinato quadro. Non è necessario per il politico passare analiticamente in rassegna tutto ciò che egli ha sottoposto ad esame: la credibilità e l'autorità di cui gode certificano la validità della sua operazione, che deve avere la forza di modificare anche le convinzioni più radicate. Così si legge nel *Proemio 5*:

Il principio dunque per un corretto esame di tutti gli aspetti è pensare di non conoscere nulla prima di apprendere, soprattutto sapendo che già molti hanno cambiato opinione. Nel caso in cui voi ora vi troviate ad essere convinti di queste cose, penso che anch'io per quanto mi riguarda con poche parole sembrerò parlare in senso opposto in modo ragionevole (καὶ αὐτὸς ἀντιλέγειν εἰκότως δόξειν) e vi appaia che dica il meglio (3).

L'oratore, nella sua capacità di anticipare le misure da adottare, non deve temere di opporsi alle idee della maggioranza quando le congiunture sono sfavorevoli, anche se non è sempre facile trovare accoglienza. È la situazione delineata pure sullo sfondo del *Proemio 38*. Si rimarca tra l'altro la difficoltà non solo nel dare i consigli, ma anche semplicemente nel farsi ascoltare. Se è dunque comprensibile (εἰκόσ ἐστίν, 2), visto che ci si trova in un momento critico, nutrire del risentimento (ὀργίλως ὑμᾶς ἔχειν), non è comprensibile e non è giusto (οὐκέτ' εἰκόσ οὐδ' ὀρθῶς ἔχον ἐστίν) prendersela indistintamente con tutti e non con chi ne è causa, anche perché bisognerebbe essere riconoscenti nei confronti di coloro che possono illustrare come le situazioni che restano da affrontare andranno meglio (τὰ δὲ λοιπὰ πῶς ἔσται βελτίω λέγειν ἔχοντες). Pure con il rischio di dover subire qualche cosa di spiacevole, l'oratore, come in passato, non si sottrae dal consigliare (ὁμῶς δ' ἀνέστην συμβουλεύσω, 3), in quanto ha la ferma convinzione di avere proposte migliori degli altri da sottoporre al vaglio dei concittadini. Presentarsi come il politico in grado di suggerire soluzioni migliori è pertanto essenziale, la condizione preliminare per poter predisporre favorevolmente l'assemblea. Non c'è nulla di strano che coloro che

da sempre e con pervicacia sono i fautori dell'oligarchia e che continuano anche ora a mantenere lo stesso atteggiamento vengano confutati, «ma ci si potrebbe a ragione stupire (ἄν τις εἰκότως θαυμάσαι) di più del fatto che voi, pur sapendo ciò, spesso ascoltate con più piacere costoro rispetto a quelli che parlano per voi»: così è l'attacco del *Proemio* 42.

I proemi raccolgono dunque un ampio repertorio di motivi presentabili con il sostegno dell'*eikos*, delle cui risorse anche il *symbolos* vuole mostrarsi abile conoscitore,¹³⁰ sebbene, non dovendo ricostruire cause indiziarie, ma prevedere il futuro per prospettare strategie efficaci, il suo compito sia più che altro quello di congetturare: l'*eikos* si concretizza nella speciale forma dell'*eikasia*.¹³¹ A questa ricorre Demostene nella parte finale della seconda *Filippica* (33), dove egli si augurerebbe di aver torto pur di non vedere la città di Atene precipitare nelle difficoltà paventate: «penso che le azioni di Filippo vi affliggeranno un giorno più di quelle attuali. Vedo infatti che la situazione si sta modificando e non vorrei che mie congetture fossero corrette (οὐχὶ βουλοίμην ἂν εἰκάξειν ὀρθῶς), ma temo che ciò sia ormai troppo vicino». Come è detto nel congedo di orazione (37), non è necessario entrare nei dettagli; basta all'oratore richiamare alcuni eventi per mettere in guardia i suoi concittadini e per rinfrescare a loro la memoria, a mo' di appunto (ταῦτ' οἶν ὡς μὲν ὑπομνήσαι νῦν ἱκανῶς εἴρηται), con l'augurio che, con l'aiuto degli dei, non se ne

¹³⁰ Sul ricorso all'*eikos* da parte di figure che esercitano le funzioni di consiglieri sono interessanti alcune vicende raccontate da Erodoto. È un argomento fondato appunto sull'*eikos* a far propendere Dario in merito alla sua successione al potere in favore di Serse e non di Artobazane. Lo spartano Demarato consiglia a Serse di far valere, oltre alle altre ragioni addotte, anche il fatto che egli era il primo nato dopo che Dario diventò re. Anche a Sparta – sostiene Demarato – era uso (οὕτω νομιζεσθαι, VII 3, 3) che, in presenza di figli nati prima che il padre fosse salito al trono e di un nato durante il regno, la successione spettasse a quest'ultimo, in contrasto con la tradizione difesa da Artobazane e invalsa presso tutti i popoli in base alla quale era il più anziano a ricevere il trono. «Non era dunque né conveniente né giusto (οὔτε οἰκὸς εἶη οὔτε δίκαιον) che un altro ricevesse la dignità regale». L'*eikos* nel ragionamento di Demarato entra in tal modo in una stretta concatenazione con il *dikaion* e con il *nomos*, che travalica le istituzioni dei singoli popoli finendo per imporsi in ambiti diversi. Il suggerimento di Demarato risultò vincente in quanto Dario, riconoscendo che Serse parlava giustamente (λέγοι δίκαια, VII 3, 4), nominò lui come re. Serse sembra aver appreso la lezione dell'*eikos* e ad esso ricorre in prima persona proprio in risposta a Demarato, che lo ammoniva a stare in guardia nei confronti degli Spartani, i quali, seppur pochi, non cederebbero mai al nemico (VII 103, 3). Le considerazioni del re, fondate a suo parere su una totale verosimiglianza (παντὶ τῷ οἰκότι), che porterebbe a concludere sulla schiacciante superiorità dei Persiani, non si rivelarono però corrette. È ancora Serse a ricevere un consiglio fondato sull'*eikos*, questa volta da Mardonio, che, per spronarlo alla spedizione in Grecia, fa valere la ragione che «non è giusto (οὐκ οἰκὸς ἐστί) che gli Ateniesi, commessi molti mali ai Persiani, non paghino per le colpe che hanno compiuto (VII 5, 2)». Sempre in ambito persiano all'*eikos* nel racconto erodoteo fa appello pure Atossa per convincere Dario a muovere guerra ai Greci (III 134, 2): ci si aspetta (οἰκὸς δ' ἐστί) infatti che un uomo giovane e padrone di grandi ricchezze dimostri qualche cosa di grande. Così i Persiani sapranno da chi sono governati. È evidente che Erodoto sfrutta in tali casi strutture retorico-argomentative già ampiamente sperimentate, di cui dimostra di avere ampia conoscenza. Sull'*eikos* in Erodoto si veda Vassallo (2007).

¹³¹ Sulla stretta contiguità tra *eikos* ed *eikasia* cfr. Vassallo (2007, p. 694). Diversamente da quanto sostiene Butti de Lima, la congettura non sembra un'attività puramente riflessiva dello storico, che se ne servirebbe, in contrapposizione alle informazioni raccolte, per costruire il suo racconto, in modo che «l'attività di *eikazein* si distingue chiaramente dall'uso dell'*eikos*» (Butti de Lima 1996, p. 159). Tra le varie forme discorsive esiste invece maggiore fluidità rispetto a quanto si è portati a pensare.

debba poi fare una disamina accurata (ὥς δ' ἂν ἐξετασθεῖη μάλιστα' ἀκριβῶς μὴ γένοιτ') a proprie spese.

Non manca all'opposto anche un uso più propriamente demegorico dell'*eikos* all'interno di *logoi dikanikoi*, come è riscontrabile nell'orazione *Sull'ambasceria tradita*, un'accusa in un processo dalle forti tinte politiche contro Eschine, reo di aver rallentato volutamente le operazioni di pace con Filippo per concedergli la possibilità di concludere operazioni vantaggiose in Grecia. Demostene sostiene che, ad un esame attento, l'incriminazione dei membri dell'ambasceria non sarebbe l'inizio di una pericolosa ostilità contro Filippo (ἀρχὴ γενήσεται πρὸς Φίλιππον ἔχθρας, 134), come alcuni potrebbero temere. Questo passo segnerebbe anzi l'inizio di un'amicizia vantaggiosa per gli Ateniesi (φιλίας ἀρχὴ συμφερούσης ὑμῖν, 135), perché Filippo si convincerà di avere a che fare con persone che non si lasciano corrompere, che puniscono i corrotti e con i quali è quindi meglio intrecciare rapporti e non operare con l'inganno e la frode. Si tratta di una conclusione non avventata, ma tratta da dati verosimili (ἐκ τῶν εἰκότων, 135), che Demostene ritiene di poter esporre (καὶ τοῦτ' ὀλομαι δεῖξειν). La tesi è sottile, di non immediata comprensione, e il richiamo all'*eikos* ben si presta a corroborarla. Essa parte da una considerazione generale, dal forte impatto retorico, sulla volubilità dell'assemblea popolare, descritta come «la cosa più instabile tra tutte e la più incostante, come nel mare un'onda mossa quando accade che si agita; uno va l'altro viene, a nessuno interessa degli affari pubblici, né se ne ricorda (136)». Con questa premessa generale Demostene ricorre al confronto con il caso di Timagora, citato già in precedenza nell'orazione,¹³² un fatto di una ventina di anni prima,¹³³ tutto sommato marginale, ma che dovette fare scalpore, tanto che il personaggio è ricordato come esempio di ambasciatore corrotto e punito con la morte. Il Gran Re aveva dato a Timagora quaranta talenti per realizzare il suo piano, ma quando quest'ultimo, ritornato ad Atene, venne smascherato dal compagno di ambasceria Leone e venne messo a morte, capì che aveva speso del denaro per chi non solo non era padrone degli eventi, ma anche non riuscì a salvare la propria vita. Edotto, Artaserse restituì Anfipoli, che aveva già registrato come sua città alleata, e non cercò più di corrompere nessuno. Ecco pronta la conclusione verosimile, tratta da un evento istruttivo, a cui Demostene giunge: «la stessa cosa avrebbe fatto Filippo se avesse visto che uno di questi¹³⁴ pagava per le sue colpe, e anche ora, se lo vedesse, lo farà. Ma poiché sente che essi tengono discorsi, hanno buona fama tra voi, giudicano altri, che cosa farà? Cercherà di spendere molto, quando gli è possibile spendere poco e vorrà conciliarsi il favore di tutti, quando gli è possibile conciliarsi due o tre? Sarebbe un folle (μαίνοιτο μέντ' ἄν) (138)».

L'*eikos*, tratteggiando il comportamento di Filippo, ne prospetta la condotta, ispirata da un piano lucido. Anche altrove¹³⁵ Demostene sottolinea le mirate scelte del Macedone, come il suo disegno politico sia coerente e ciò pone ancora più in risalto la posizione

¹³² Cfr. § 31 e anche, più avanti, § 191.

¹³³ Per la precisione nel 367 a.C.

¹³⁴ Si allude ai componenti dell'ambasceria.

¹³⁵ Cfr. *Phil. IV* 14.

ondivaga degli Ateniesi, che, all'opposto, spesso non sanno come comportarsi, subendo gli eventi, sempre passivi di fronte a quanto capita.

Il motivo delle valutazioni di Filippo, questa volta lusinghiere, nei riguardi degli Ateniesi trova spazio anche l'anno prima del processo sulla corrotta ambasceria nella *Filippica II* (10 ss.). Demostene evidenzia sempre come tali valutazioni, fondate sulla storia pregressa, rispondano all'*eikos*:

Da queste azioni siete stati giudicati i soli tra tutti che non trascurerebbero i diritti comuni dei Greci per un guadagno, né cambierebbero con nessun favore o utilità la benevolenza nei confronti dei Greci. E questa constatazione è naturale (καὶ ταῦτ' εἰκότως)...

A guidare verso una tale conclusione è la grande storia della città a partire dalle imprese contro i Persiani. La stagione di Maratona e di Salamina viene richiamata e si contrappone ai comportamenti dei Tebani e degli Argivi, che non si fecero scrupolo a combattere a fianco del barbaro e quindi Filippo, fidandosi della costanza dei comportamenti, pensa che essi lo avrebbero lasciato agire indisturbato, anzi lo avrebbero agevolato in cambio di vantaggi personali.

Egli dunque sa che entrambi questi popoli avranno a cuore l'interesse personale e che non baderanno a ciò che conviene ai Greci nel loro complesso. Riteneva dunque che, se avesse scelto voi, vi avrebbe scelto come amici per atti giusti, se invece avesse anteposto quelli, li avrebbe avuti come collaboratori della sua ingordigia. Per questo sceglie quelli invece di voi, sia allora, sia ora (12).

È l'*eikos* ad ispirare molte scelte di Filippo, come deve ispirare qualsiasi abile consigliere, che sa unire le doti dello storico e del logografo. Dall'analisi del passato egli ricava le contromisure da proporre e i fatti assurgono a elementi di prova.¹³⁶ Anche il discorso politico ha i suoi giudici: di fronte a una proposta i cittadini sono chiamati ad esprimersi come veri *kritai*¹³⁷ e così il discorso politico ricalca in molti passaggi le movenze del discorso giudiziario.

Come Demostene ammonisce nella *Filippica III* (68-70), non serve dire a posteriori: «chi avrebbe pensato che questo occorresse?». Ne sono prova gli abitanti di Olinto: essi «potrebbero raccontare ora molti fatti che, se li avessero previsti, li avrebbero salvati». Prevedere gli eventi è una dote, la principale, del consigliere. Quando essi sono accaduti, non si dà più alcun vantaggio. Con il ricorso all'efficace metafora della nave, Demostene ricorda che, fino a quando lo scafo è salvo, tutti devono cooperare perché niente e nessuno lo capovolga; dopo che è sommerso, la fatica è vana. Atene, nella particolare circostanza,

¹³⁶ Al *tekmerion* Demostene si appella anche in *Sull'ambasceria tradita* (44) in stretta unione con l'*eikos* per smascherare le vere intenzioni di Eschine. Il futuro si può solo congetturare attraverso prove, come in un tribunale, sulla base dell'accaduto. È interessante in proposito anche l'espressione, apparentemente poco ortodossa, che si legge nel *Panegirico* di Isocrate (141): «se bisogna provare il futuro sulla base di quanto è accaduto (εἰ δὲ δεῖ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγενημένοις τεκμαίρεσθαι)». In una tale prospettiva si può ragionare sul futuro come se già si avessero a disposizione delle prove su quanto deve ancora accadere.

¹³⁷ Cfr. *Phil.* I 15.

è ancora in tempo e se qualcuno chiede cosa fare, Demostene è pronto a rispondere con una proposta da mettere ai voti.

È un modello che permarrà nel tempo. Con queste caratteristiche Cassio Dione (13, 54, 2) ritrae ancora Annibale, ricorrendo ad un termine raro, già utilizzato da Tucidide (I 138, 3) a proposito di Temistocle: εἰκαστής. Come il grande statista ateniese era il più competente a giudicare con il minimo di riflessione questioni immediate e per i fatti futuri era il migliore a congetturare per il periodo più lungo di tempo (τῶν μελλόντων ἐπὶ πλείστον τοῦ γενησομένου ἄριστος εἰκαστής), così il condottiero punico, oltre a saper disporre con sicurezza quello che di volta in volta si presentava, a prevedere il futuro e ad essere abilissimo consigliere nella gestione ordinaria degli eventi (βουλευτής τε τοῦ συνήθους ἱκανώτατος), era assai preciso proprio nell'immaginare l'inatteso (εἰκαστής τοῦ παραδόξου ἀκριβέστατος), doti che gli permettevano di organizzare, come Temistocle, nel minor tempo possibile e con prontezza la situazione e, anticipando di molto con il ragionamento il futuro, di analizzarlo come se fosse presente.

1.6.2. Leggere la storia

Sull'impiego dell'*eikos* in occasione del discorso politico ed epidittico è Isocrate a fornire le osservazioni più penetranti in un'ampia sezione dell'*Antidosis* (270-280) che contiene un'esposizione dettagliata del suo progetto culturale. Al di là della polemica con Platone e con i sofisti in generale, a cui di solito la critica si limita, Isocrate si sofferma sul percorso formativo, che delinea tra l'altro il superamento del discorso giuridico, difensore unicamente di interessi privati e quindi circoscritti. Il tema di fondo è la trasmissione del sapere e la necessità di definire cosa si intenda per *philosophia*, per ciò che oggi noi potremmo definire in senso ampio come 'cultura' e questo viene articolato in una rigorosa educazione della parola collegata ad una dimensione etica. Non esiste per Isocrate una disciplina, una *episteme* (171), in base alla quale gli uomini sapranno cosa bisogna fare o dire; colti (*sophoi*) sono coloro che sulla base delle opinioni riescono ad ottenere il meglio nella maggior parte dei casi e chi si impegna nel più breve tempo a conseguire una tale disposizione è il vero *philosophos*. L'ambizioso obiettivo non si raggiunge semplicemente con l'apprendimento di strumenti tecnico-retorici: sono indispensabili prima di tutto doti naturali che possano indirizzare l'individuo verso la saggezza (*sophrosyne*) e il senso di giustizia (*dikaiosyne*), componenti essenziali dell'*arete*. È dunque prioritario diventare persone migliori e stimate se si ambisce a parlare bene, se si desidera persuadere chi ascolta e se si mira ad ottenere una superiorità che è la conseguenza della piena realizzazione delle proprie facoltà. Per raggiungere questi obiettivi, chi scrive o pronuncia discorsi che siano degni di onore e di lode non deve proporre temi ingiusti, meschini, che riguardano interessi privati (ἀδίκους ἢ μικρὰς ἢ περὶ τῶν ἰδίων συμβολαίων, 276), ma grandi, belli, tesi all'utilità del prossimo e che coinvolgono fatti comuni (μεγάλας καὶ καλὰς καὶ φιλανθρώπους καὶ περὶ τῶν κοινῶν πραγμάτων). «Se non troverà argomenti di tal genere, non combinerà nulla di buono» – conclude Isocrate – con ciò sancendo i limiti e la grettezza dei *logoi* tenuti in ambito processuale, che, se pur remunerativi, non possono dare lustro tanto quanto i discorsi assembleari o epidittici.

Non dunque la prospettiva ristretta – per riprendere la metafora della *Retorica* – ma le visioni ampie, i grandi quadri. La precedenza non va alle parole ma alle azioni, in particolare dei personaggi più influenti, sottoposte all'analisi del consigliere, le cui doti tendono così a coincidere con quelle del politico. Chi infatti sarà abituato a raccogliere (ἐκλέξεται, 277) le *praxeis* più appropriate ed utili, a vagliarle e ad esaminarle (θεωρεῖν καὶ δοκιμάζειν), svilupperà una tale capacità, utile non solo per la contingenza del discorso ma anche per tutte le altre imprese in generale, e acquisirà abilità di eloquio e logiche (τὸ λέγειν εὖ καὶ τὸ φρονεῖν). Il punto di arrivo di questo percorso è la persuasione, obiettivo ancora una volta comune al politico e al consigliere: più delle parole vale la vita di chi le pronuncia, le garanzie che ricevono più forza sono quelle suffragate dalle opere (τὰς πίστεις μείζον δυναμένας τὰς ἐκ τοῦ βίου γεγενημένας ἢ τὰς ὑπὸ τοῦ λόγου πεπορισμένας, 278). È notevole in questo manifesto dell'educazione retorica la rimarcata superiorità delle azioni sulle parole, che sono totalmente asservite alle prime. La persuasione dunque di un discorso non è solo un dato tecnico, è il risultato di un esercizio a diventare καλὸς κάγαθός, il vertice della *paideia* isocratea, per raggiungere il quale l'arte non è sufficiente. Isocrate insiste su questo punto che gli permette anche di ribadire le ristrette prospettive del discorso giuridico e dei mezzi in esso normalmente impiegati:

Nessuno di voi pensi che mentre tutti gli altri conoscono quanta forza abbia per persuadere il piacere ai giudici (τοῖς κρίνουσιν), solo gli uomini di cultura (τοὺς δὲ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντας) ignorano l'efficacia della benevolenza, perché sanno anche questo molto meglio di tutti gli altri. Sanno inoltre che gli argomenti verosimili (τὰ μὲν εἰκότα), le prove (τὰ τεκμήρια) e ogni tipo di garanzie (πᾶν τὸ τῶν πίστεων εἶδος) giovano soltanto per la parte per la quale ciascuno di questi viene pronunciato, aver fama invece di persona perbene (τὸ δὲ δοκεῖν εἶναι καλὸν κάγαθόν) non solo offre maggiori garanzie al discorso (τὸν λόγον πιστότερον), ma anche pone in maggior onore le azioni di chi ha una tal fama (τὰς πράξεις τοῦ τὴν τοιαύτην δόξαν ἔχοντος ἐντιμοτέρας κατέστησεν); per questo scopo bisogna che si impegnino le persone dotate di senno (τοῖς εὖ φρονούσι), più che per ogni altra cosa (279-280).

Sono affermazioni molto utili per comprendere ancora meglio perché i mezzi retorici propri del *dikanikos logos* devono trovare uno spazio più limitato o comunque un impiego differente nei grandi discorsi politici ed epidittici – in particolare nella forma nascente dell'elogio in prosa – se l'oratore aspira non al semplice guadagno garantito dall'attività di logografo, ma ad ottenere onore e fama presso la comunità di tutti i Greci.

Con tali premesse, qual è dunque lo spazio dell'*eikos* all'interno del genere demegorico ed epidittico? L'*Archidamo* sviluppa un'interessante riflessione che accosta il politico allo storico. Isocrate pone in bocca ad Archidamo l'affermazione secondo la quale la più grande e sicura alleanza è garantita dal compiere il giusto, perché è verosimile (εἰκόσ, 59) che anche la benevolenza degli dei accompagni chi si comporta così, se bisogna provare il futuro sulla base degli avvenimenti accaduti (εἴπερ χρὴ περὶ τῶν μελλόντων τεκμαίρεσθαι τοῖς ἤδη γεγενημένοις).¹³⁸ Il passato è dunque sfruttato come prova per

¹³⁸ Sulla relazione tra τεκμήριον e futuro cfr. p. 64, nota 136. Espressione simile a quella dell'*Archidamo* si trova in *Paneg.* 141.

congetturare e progettare il domani. In questo modo il politico deve saper leggere all'interno di quanto è accaduto per poter indirizzare la sua azione e lo strumento dell'indagine è l'*eikos*. Il suo discorso, per essere persuasivo e per poter presentare elementi concreti in un ambito incerto quale il futuro, non può fare a meno di congetture ricavate dal vissuto o di considerazioni desumibili da atteggiamenti o situazioni già sperimentate. Archidamo ricorda ai suoi sudditi nel fittizio discorso isocrateo anche gli aiuti esterni che possono arrivare da alcuni capi stranieri o da Greci: «in essi ragionevolmente (εἰκότως) potremmo riporre grandi speranze per il futuro (63)»; oppure mette in guardia di fronte agli insulti che è naturale (εἰκότως) attendersi dai Messeni se avranno la meglio e potranno trattare alla pari con i loro antichi padroni, considerata la schiavitù a cui sono stati sottoposti (96). Non è un'eventualità tanto remota se, come Archidamo aveva già prospettato, la storia conosce esempi di mutamento, che hanno arriso agli stessi Spartani. Si tratta di un argomento assai semplice (ἐπὶ τὸν ἀπλοῦστατον ἤδη τέρψομαι τῶν λόγων, 40) e proprio per questo assolutamente verosimile:

Se mai nessuno di coloro che si trovano in disgrazia si fosse rialzato, né avesse vinto i nemici, sarebbe normale (εἰκότως) che neppure noi avremmo sperato di avere la meglio combattendo. Se invece spesso è accaduto che coloro che hanno una potenza superiore furono sconfitti dai più deboli e gli assediati furono sbaragliati dagli assediati, cosa c'è di strano (τί θαυμαστόν) se anche i fatti attuali subiranno un mutamento?¹³⁹

Si ritrova la ben nota opposizione tra *eikos* e *thaumaston*, più volte sfruttata all'interno del tribunale, ora qui proiettata nella lettura di fatti storici: l'*Archidamo* è un bell'esempio di come le considerazioni fondate sul verosimile e l'attendibile possano agire nel discorso politico, un modello che il novantenne Isocrate¹⁴⁰ intende fornire non solo al giovane figlio del re Agesilao in uno dei momenti più critici della storia spartana, ma ad ogni guida, tanto che l'orazione, assai probabilmente un esercizio retorico, tra gli antichi destò una generale ammirazione per la cura compositiva, lo stile animato, teso a destare sentimenti patriottici validi per tutti.¹⁴¹ L'*eikos* non serve qui solo, come nel discorso storico o giuridico, per ricostruire faticosamente il passato, esso è utile anche per prospettare sulla base del passato il futuro, così da determinare le scelte. Esso ricorre principalmente anche in tale contesto ai *tekmeria* e svolge il ruolo di ponte tra passato e futuro, ancorato com'è sempre alle esigenze del presente. In questa capacità di leggere dentro ai fatti, l'oratore è in grado di cogliere anche la verosimiglianza, la logicità di quanto è accaduto, che non è il frutto del semplice caso. «Delle nostre speranze – dice Isocrate nella *Pace* (29) – non se ne è realizzata nessuna, al contrario sono derivati odi, guerre e grandi spese. Ed è naturale (εἰκότως). Anche in passato infatti (καὶ γὰρ τὸ πρότερον) a seguito della stessa invadenza ci siamo cacciati nei rischi estremi, dall'offrire invece la città giusta e dal fornire aiuto a chi subisce ingiustizia e dal non desiderare i beni altrui acquistammo l'egemonia da parte

¹³⁹ Per un ulteriore richiamo all'*eikos* nel discorso di Archidamo si veda ancora § 75, dove si prevede la durezza dello scontro militare se gli Spartani vorranno combattere.

¹⁴⁰ La data più probabile dell'*Archidamo* è attorno al 366 a.C.

¹⁴¹ Cfr. Philostr., *Vite dei Soph.* 505 e Dion. Al., *Isocr.* 9.

dei Greci di loro spontanea volontà. Ciò disprezziamo ora in modo irragionevole (νῦν ἀλογίστως) e già da molto tempo in modo troppo sconsiderato (καὶ λίαν εἰκῆ πολλὸν ἤδη χρόνον)».

Con la struttura più volte ricorrente nelle demegorie demosteniche (l'avverbio seguito da γάρ), Isocrate passa a spiegare i fatti sulla base di considerazioni verosimili per poi indirizzare le scelte e suggerire i comportamenti nell'oggi. Guidato sempre dall'*eikos* allo stesso modo è in grado di leggere le condotte altrui, interpretare le posizioni degli avversari, coglierne le ragioni, spiegarne le scelte:

Oltre a ciò, quello che ora non siamo in grado di riprendere a causa della guerra e della forte spesa, lo otterremo facilmente con l'ambasceria. Non pensiate che Chersoblepte combatterà per il Chersoneso, né Filippo per Anfipoli, quando vedranno che noi non aspiriamo a nulla che è di altri. Ora infatti a ragione (νῦν μὲν γὰρ εἰκότως) temono che la città sia confinante con i loro domini (22).

Sempre all'interno della *Pace* trova spazio anche una riflessione sui timori e i sospetti dei signori assoluti che arrivano a dubitare pure degli amici e dei compagni e perfino dei familiari, affidandosi a mercenari, atteggiamento comprensibile (εἰκότως, 113) se si considera il destino dei tiranni che li hanno preceduti. Ciò serve ancora per richiamare l'attenzione degli Ateniesi sui loro casi presenti, mettendoli in guardia sul fatto che anche l'egemonia marittima può sortire gli stessi effetti della tirannide. Isocrate li invita a meditare sul fatto che ciò che essi vedono negli altri, lo ignorano in loro stessi, inserendo un'acuta osservazione di metodo: «eppure è indizio non piccolo di chi ha una predisposizione assennata (τῶν φρονίμως διακειμένων οὐκ ἐλάχιστον...σημεῖον) apparire di riconoscere lo stesso modo di agire in tutti i casi simili (ἦν τὰς αὐτὰς πράξεις ἐπὶ πάντων τῶν ὁμοίων φαίνονται γνωρίζοντες, 114)», principio che sta alla base di qualsiasi considerazione verosimile. L'*eikos* è riconosciuto dunque indirettamente come guida di chi è dotato di intelligenza.

Pare di leggere passaggi di demegorie demosteniche, per le argomentazioni presentate, per gli artifici stilistici a cui si fa ricorso e anche per gli spunti di riflessioni teoriche che si trovano a volte tra le righe, eppure la *Pace*, come gli altri discorsi isocratei, è ben lontana, si sa, dal vivo delle scelte politiche immediate. Dal punto di vista delle strumentazioni impiegate Isocrate e Demostene non sono però così distanti: si ritrovano nel primo le stesse strategie, calate dal secondo nel dibattito assembleare; *logos symboleutikos* ed *epideiktikos* appaiono a livello formale più omogenei di quanto si possa essere spinti a credere.¹⁴² Entrambi gli oratori adattano strutture ben note anche al *logos dikanikos*, da cui essi hanno preso le mosse nei loro esordi.

Non si pensi però che l'*eikos* sia una categoria meccanica, di facile utilizzo; non sempre univoche sono le sue applicazioni e non sempre trasparenti ed immediate possono

¹⁴² Per comodità inglobato nel discorso epidittico le opere isocratee non riservate al tribunale, anche se per ciascuna di esse andrebbero meglio determinati il pubblico e le occasioni, problema complesso, comunque marginale rispetto ai temi qui trattati, per il quale rimando a Nicolai (2004, pp. 37-127). Molto efficacemente Nicolai (2004, p. 54) definisce le opere di Isocrate come una «letteratura sperimentale in prosa affidata al canale scritto» (spaziato dell'autore).

apparire le osservazioni che ne scaturiscono. Isocrate ne è ben consapevole, mettendo in guardia sui rischi, mostrando come quanto può sembrare verosimile ai più non si riveli poi tale e conduca a comportamenti dannosi. È il caso dell'*Areopagitico* in cui egli esordisce affermando che, visto il felice momento per la città, qualcuno potrebbe pensare che sia naturale (εἰκόδς εἶναι, 2) nutrire buone speranze e ritenersi fuori pericolo. Isocrate propone invece, per così dire, un contro-*eikos*, fondato sull'osservazione di quanto accade in situazioni del genere e in ultima istanza su ragioni etico-comportamentali,¹⁴³ di cui sarebbe in grado di fornire molti *paradeigmata*, tratti sia dalla sfera privata, sia, quelli più immediati per l'uditorio, dalla storia di Atene e Sparta (§ 6). Chi, pur a conoscenza che nel passato si sono prodotti numerosi mutamenti e che grandi potenze andarono distrutte, continua a confidare nel presente è davvero stolto (λίαν ἀνόητός ἐστιν, 8). Tutto ciò però non è strano; quello che Isocrate prospetta non rientra nella sfera del *thaumaston*, ma è assolutamente comprensibile:

Non so se ritenere che a voi non interessi nulla degli affari comuni o che ve ne diate sì pensiero, ma siete giunti a tal punto di insensibilità da non accorgervi in quale disordine si trovi la città. [...] Ed è logico che patiamo in base a quello che facciamo (καὶ ταῦτ' εἰκότως καὶ ποιούμεν καὶ πάσχομεν); nulla infatti può andare a buon fine a persone che non hanno deliberato bene riguardo all'intera amministrazione, ma nel caso in cui riescano ad operare felicemente riguardo ad alcune azioni o per fortuna o per merito di qualcuno, poco dopo ripiombano nelle stesse difficoltà. Ciò si potrebbe conoscere da quanto ci è capitato (ἐκ τῶν περὶ ἡμᾶς γεγενημένων, 9 ss.).

È dunque ancora una volta la storia il fondamento della deduzione presentata. La superiorità degli Ateniesi del tempo passato derivava dalla loro costituzione, dal potere accordato al consiglio dell'Areopago, chiamato a vigilare sulla temperanza e sull'ordine morale, «in modo tale che è normale (εἰκότως) che esso superasse i consessi dei Greci (37)». È quindi molto più corretto biasimare coloro che incrinarono quel retto sistema di governo e non i giovani d'oggi: «pertanto rimprovererei a ragione (εἰκότως) non costoro, ma molto più giustamente coloro che poco prima di noi governarono la città (50)». Come nel discorso giuridico quindi, esiste sempre la possibilità di architettare un *eikos* più verosimile del precedente. In questo caso non bisogna arrestarsi all'interpretazione apparentemente più scontata: all'*eikos* della massa l'oratore oppone un *eikos* di livello superiore, quasi a sostenere che l'uso di un tale strumento richiede preparazione e capacità, abilità nel ripercorrere gli eventi e nel cogliere quanto si può ripresentare.

Anche nella lettura dei fatti passati per indirizzare il consenso, il discorso epidittico o assembleare, quando fa appello all'*eikos*, non può sottrarsi all'utilizzo degli stessi mezzi del discorso giuridico. L'oratore diventa giudice della storia. È illuminante in proposito il *Panegirico* nel punto in cui Isocrate cerca di difendere la città da quelle che egli presenta come vere e proprie accuse (τινὲς ἡμῶν κατηγοροῦσιν, 100): Atene sarebbe stata causa di mali per i Greci dopo la conquista del potere sul mare, come dimostrano le vicende dei Meli e dei Scionei. Ciò per Isocrate non è segno (σημεῖον, 101) di malgoverno, visto

¹⁴³ Nessun bene e nessun male sopraggiungono da soli agli uomini, ma la ricchezza e il potere sono accompagnate dalla stoltezza e dall'intemperanza, la povertà e l'umiltà dalla saggezza e dalla misura (§ 4).

che si sono puniti coloro che, nella considerazione dell'oratore, fecero guerra ad Atene, ma una prova ancora maggiore (πολλὸν...μεῖζον τεκμήριον) di buona amministrazione. Se inoltre altri in circostanze analoghe si fossero comportati in modo più mite, si avrebbe ragione nel rimproverare gli Ateniesi (εἰκότως ἄν ἡμῖν ἐπιτιμῶεν, 102), ma, visto che ciò non avvenne, è giusto lodarli (ἐπαίνειν). Non esistono in altre parole appigli nel passato a cui aggrapparsi per muovere una plausibile accusa. La forza argomentativa del discorso giuridico, fondato su prove e segni, esce dall'ambito ristretto del tribunale ed informa pure il discorso epidittico che può sconfinare anche nell'*epainos*.

Con la stessa procedura Isocrate interpreta, secondo i propri fini, un altro periodo della recente storia greca per cercare di convincere in merito all'opportunità di una coalizione della Grecia contro la Persia. Se si dimostrasse che il Gran Re riuscì a sconfiggere contemporaneamente Atene e Sparta, a ragione (εἰκότως, 139) coloro che cercano di dissuadere dalla spedizione in Asia tenterebbero di incutere paura agli Ateniesi; «ma se questo non avvenne e quando noi e gli Spartani eravamo alla pari egli, appoggiando uno dei due, ne ha reso più prestigiose le sorti, questo non è segno della sua forza (σημεῖον τῆς ἐκείνου ῥώμης)».

I fatti sono così assunti in qualità di paradigmi, la cui contiguità nell'argomentazione con l'*eikos* Aristotele metterà in luce, come si è già ricordato, nella *Retorica*. Scopo dell'oratore sarà allora quello di servirsene in modo efficace per ridurre al minimo il pericolo d'incappare in controdeduzioni. Isocrate rivendica sempre nel *Panegirico*¹⁴⁴ il suo corretto uso degli esempi e ancora una volta in un contesto che richiama l'ambito del processo, in quanto il suo scopo è proprio quello di evitare una tale accusa (φεύγων... ταύτην τὴν αἰτίαν, 144). Servirsi male degli esempi del passato significa prestare il fianco all'attacco di deduzioni non verosimili, di proposte quindi inaccettabili o poco efficaci. Nel caso specifico del *Panegirico*, Isocrate è volto a dimostrare come siano infondate le paure nei confronti dei Persiani che, chiamati a combattere da soli, in più occasioni, anche contro i Greci, mostrarono la loro debolezza e mollezza dei costumi. Si tratta comunque di conseguenze del tutto preventivabili:

Nulla di ciò è avvenuto in modo illogico (ἀλόγως), ma tutto è accaduto secondo quanto ci si poteva attendere (εἰκότως). Non è infatti possibile che persone così educate e governate partecipino della restante virtù né che innalzino nelle battaglie un trofeo sui nemici (150).

La storia dunque – lascia intendere Isocrate – procede in modo ragionevole: è l'*eikos* il motore degli eventi ed è a questo che ci si deve conformare.¹⁴⁵ Con tali presupposti egli

¹⁴⁴ Cfr. § 143: «nessuno potrebbe dire che non mi servo correttamente degli esempi (οὐδὲ δικαίως χρῶμαι τοῖς παραδείγμασιν), né che perdo il tempo su fatti di poco conto, tralasciando le azioni più importanti».

¹⁴⁵ Una riflessione storica che muove da altri presupposti, che non dà così peso all'*eikos*, è quella che ipotizza un andamento dei fatti diverso da quanto effettivamente accaduto. Quali sviluppi si sarebbero potuti avere, se si fosse verificato un determinato evento? Si tratta di una tipica domanda di storia controfattuale, di cui si possono rintracciare esempi in Atene, in particolare dopo la fine della guerra del Peloponneso, nella storiografia, nell'oratoria forense, epidittica ed anche assembleare. Gli Ateniesi adottarono logiche controfattuali generalmente per immaginare come gli eventi avrebbero potuto prendere un corso migliore.

legge il futuro anche quando si rivolge a Filippo: nessun altro greco potrà mai compiere un'impresa simile a quella a cui l'oratore sta esortando il re macedone, né è probabile (εἰκόσ) che tra i barbari si formi un'altrettanta potenza se Filippo distruggerà quella esistente (*Phil.* 141). L'esortazione alla guerra contro il Gran Re, che percorre l'intero *Panegirico*, è tutta fondata su una lettura verosimile del presente e del passato. Si chiede Isocrate: «quali vantaggi vorremmo avere alla vigilia di far guerra al Re, oltre a quelli di cui già ora disponiamo? (160)». Sfruttando le tante possibili basi di appoggio e la minaccia di una guerra vasta che circonda l'Asia, i Greci non devono perdere tempo ad esaminare troppo dettagliatamente quanto accadrà (τὰ συμβησόμενα λίαν ἀκριβῶς ἐξετάζειν, 162), lasciando che i Persiani consolidino le loro posizioni lungo la costa ionica, occupando città ed isole; «se saremo noi ad occuparle per primi, è probabile (εἰκόσ) che coloro che abitano la Lidia, la Frigia e la restante regione interna siano in potere di coloro che muoveranno da quelle zone (163)».

I Greci devono pertanto, fondandosi sul verosimile, fare tesoro degli errori commessi dai predecessori, che sono stati troppo attendisti, costretti poi a rimediare con lotte molto aspre. È ancora nella chiusura del *Panegirico* che ricorre l'*eikos* come fondamento per spronare alla guerra. Non solo le costanti delle imprese, ma anche le regole di comportamento verrebbero rispettate se si seguissero i consigli di Isocrate, perché è normale (εἰκόσ, 184) che i Greci, che non sono privi di coraggio e se ne sanno servire in giusta misura, nutrano odio nei confronti di uomini come i Persiani.

Presentandosi in ultima istanza come il vero conoscitore ed interprete dell'*eikos*, l'oratore infonde sicurezza nell'uditorio, inculcando la convinzione che le sue parole non sono avventate, sono il frutto di una meditata riflessione e di uno studio. Se, secondo le prospettive di chi parla, è normale e del tutto comprensibile che si sia verificato un certo evento e se la ricostruzione dei fatti accaduti nel passato è condivisibile, è plausibile credere a lui anche quando avanza soluzioni o richiama a determinati comportamenti. L'*eikos* conferisce autorevolezza alle affermazioni di colui che vi ricorre.

1.6.3. Recuperare il mito

Tra i tanti ambiti di utilizzo dell'*eikos* fuori dal processo esperiti dagli oratori non manca neppure il mito, come prova il *Busiride*, dove Isocrate è alle prese con i *palaia*, i fatti che si perdono nei tempi più remoti. La veste esteriore rimane quella del discorso giuridico, ma le procedure del *logos dikanikos* vengono applicate ora alla difesa fittizia del mitico personaggio egizio, all'interno di una complessa costruzione retorica: il *Busiride* si presenta come un'apologia e nello stesso tempo come un elogio, in risposta all'apologia mal costruita di Policrate. In tal modo è anche una sferzante accusa a Policrate, mascherata sotto forma di consiglio al collega retore. Il prodotto finale è un genere nuovo, non riconducibile ad alcuna delle forme tradizionali. Lo scopo finale di Isocrate, riprendendo

Tucidide però avanza pure l'ipotesi che sarebbe potuto finire peggio. Anche il ripensamento del passato con un tale approccio ha conseguenze importanti su come immaginare e progettare il futuro. Su questi aspetti cfr. Tordoff (2014).

il tema trattato da Policrate, è quello di mostrare come si deve condurre un'accusa e una difesa.¹⁴⁶

Il *Busiride* è così un elogio non solo del mitico re, ma anche della costituzione e dei costumi egizi di cui Busiride è considerato il fondatore. È proprio su questo punto che vertono le riflessioni di metodo più interessanti ai nostri fini. Isocrate – anticipando le possibili obiezioni di Policrate – avanza che gli si potrebbe rimproverare di non essere in grado di dimostrare che Busiride è stato l'artefice di tutto quanto egli sostiene (§ 30). Ricorrendo al linguaggio tecnico del processo, egli riconosce di non poter svolgere alcuna dimostrazione in merito (οὐδεμίαν ἔχω λέγειν ἀπόδειξιν); accetterebbe però una tale critica da altri, ma non da Policrate, che non si sarebbe dimostrato un retore avveduto, in quanto dei supposti meriti di Busiride non ha neppure lui fornito alcuna garanzia (οὐδεμίαν πίστιν εἴρηκας, 31). Quel che è peggio, ancor più di Isocrate, non avrebbe pronunciato nulla di credibile (πιστά, 32). Isocrate invece ha considerato Busiride artefice di nulla di impossibile (οὐδενὸς...τῶν ἀδυνάτων), ma solo di consuetudini e di una costituzione attuabili da persone perbene; Policrate, da parte sua, di ciò che mai nessun uomo fece. Come si può notare, Isocrate ribadisce come egli si muova all'interno del probabile, del reale, dell'*eikos* appunto, da cui Policrate si è allontanato. Prelevando le argomentazioni del discorso giuridico e applicandole ad un ambito nuovo, Isocrate esclude dal suo elogio il meraviglioso, che renderebbe poco credibile la lode. Il verosimile diventa in tal modo la categoria discriminante per rileggere anche il mito, per renderlo plausibile e per garantirgli una presa sul presente. Se si esaminasse dunque il suo discorso – continua Isocrate – nessuno potrebbe a ragione biasimarlo, anche perché non contiene nessuna menzogna. Se si fosse attribuito a Busiride ciò che altri incontestabilmente hanno compiuto, sarebbe apparso ardito. Ma poiché i fatti menzionati non hanno una singola paternità, ma sono un patrimonio comune della collettività (ἐν κοινῷ τῶν πραγμάτων ὄντων, 35) e su di essi è possibile solo esprimere opinioni (δοξάσαι), chi analizza muovendo da considerazioni credibili (ἐκ τῶν εἰκότων σκοπούμενος) non potrebbe indicare nessun altro personaggio come autore delle istituzioni egizie più di Busiride, che vanta una discendenza divina, potenza e fama: «non conviene (προσῆκει) infatti che uomini sprovvisti di tutte queste qualità siano stati più di quello gli scopritori di beni tanto grandi (35)». Anche nell'analisi del mito, come nel processo, l'*eikos* incontra il *prosekon*.

Dall'assemblea al mito, dalla pressante attualità politica al recupero del più oscuro passato, il tragitto è solo apparentemente lungo. L'oratoria deliberativa ed epidittica, sperimentando tutte le risorse dell'*eikos*, mostra come dal punto di vista argomentativo vi sia una stretta contiguità, pur nella diversità delle singole opzioni, tra tali pratiche discorsive, sulle quali è sempre fortemente operante il modello del dibattito giuridico.

¹⁴⁶ Cfr. §§ 9 e 44.

Capitolo 2

Oltre il tribunale e l'assemblea

2.1. *Eikos* e ritratto socratico

L'*eikos* presuppone un modello di comportamento cui riferirsi. Participio neutro di *eoika*, mantiene uno stretto legame semantico con l'ambito del 'sembrare' e dell' 'apparire', dell' 'essere simile', difficile da cogliere se si accosta il termine alla sola categoria del 'verosimile' o del 'logico'.¹ Un comportamento *eikos* si commisura in rapporto a situazioni e ad atteggiamenti noti, sperimentati e approvati. Dati particolari presupposti, sulla base di quanto già si è verificato si può dedurre una condotta che rientri nell'ambito dell'*eikos*. Non si dà quindi *eikos* in assenza di imitazione o di adesione a un modello.

Su un altro piano, anche il processo metaforico e simbolico, consistente in un adeguamento del *comparandum* al *comparatum*, si realizza attraverso immagini e forme, che non possono mai essere del tutto adeguate, dal momento che non sono in grado di aderire perfettamente all'oggetto da studiare o da descrivere. Pure la metafora e la similitudine, assunte spesso come un mezzo d'indagine per conoscere il complesso o l'ignoto, si fondano dunque sull'*eikos*. Sul finire del V secolo d.C. una pagina di un autore anonimo, noto come lo Pseudo Dionigi Areopagita, profondamente influenzato dal neoplatonismo, contiene in proposito un'acuta analisi sui limiti e nello stesso tempo sulla necessità del ricorso a immagini per descrivere realtà complesse come nel caso della gerarchia celeste. A chi lamenta descrizioni discordanti (*ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας*, *De caelesti hierarchia*, 11-12), in quanto forme brutte (*αἰσχροῦ μορφώματα*) vengono affiancate ad assetti divini, lo Pseudo Dionigi ricorda che i modi attraverso cui può passare la rivelazione del sacro sono due: il primo procede con rispondenza al verosimile mediante immagini eguali dall'aspetto divino (*ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προϊῶν ἱεροτύπων εἰκόνων*); il secondo con figure dissimili (*ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν*), seguendo un modulo paragonabile a quello dell'artigiano (*πλαττόμενος*), sconfinando nella creazione di ciò che è completamente non somigliante e discordante (*εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον*). La causa, oltre al fatto che le realtà divine sono spesso celate e inaccessibili ai più, risiede nel nostro meccanismo di produzione delle relazioni e delle corrispondenze (*τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν*), incapace senza mediazioni di tendere a osservazioni intelleggibili (*ἀδυνατούσαν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας*), bisognoso di sollecitazioni familiari e connaturate (*δεομένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν*) che possano presentare le forme accessibili (*τὰς ἐφικτὰς...μορφώσεις*) degli oggetti privi di forma e soprannaturali (*τῶν ἀμορφώτων*

¹ Si vedano le osservazioni in proposito di Hoffman (2008).

καὶ ὑπερφῶν θεαμάτων). Ragioni espressive e motivazioni gnoseologiche fanno dunque dell'*eikos*, con tutti i suoi limiti, un elemento insostituibile della comunicazione delle realtà più complesse.²

Non è mia intenzione approfondire questa tematica ricca di ricadute teoriche che porterebbe molto lontano rispetto agli obiettivi della presente ricerca. Mi basta qui richiamare che l'attività artistica aiuta a comprendere e a dipanare la complessità dell'*eikos*: processi analogici a più riprese sono accostati alle arti. L'imitazione del pittore e dello scultore è detta *eikasia* e il verbo che la esprime è *apeikazo*, lo stesso utilizzato in ambito retorico per indicare per l'appunto la congettura e la deduzione logica. L'artista – stando per esempio a una pagina dei *Memorabili* – tende nel lavoro d'imitazione a far dipendere dalle forme degli esseri viventi la sua opera (τοῖς τῶν ζώντων εἶδεσιν ἀπεικάζων τὸ ἔργον, 3, 10, 7). In tal modo le statue appariranno più vive (ζωτικωτέρους) e le varie pose più simili al vero e più credibili (ὁμοιότερά τε τοῖς ἀληθινοῖς καὶ πιθανώτερα).³ Somigliante, sebbene più complesso e articolato, è anche il compito del retore, chiamato a proporre una ricostruzione dei fatti secondo ciò che di solito accade, a far emergere verità nascoste, o a presentare comportamenti adeguati a quello che per convenzione sociale più spesso avviene ed è approvato dalla collettività. Imitare e riprodurre le passioni nelle statue – continua il Socrate dei *Memorabili* – suscita piacere in chi guarda (τέρψιν τοῖς θεωμένοις, 3, 10, 8) e il piacere è anche uno degli scopi dell'oratore, spesso in competizione con la tradizione poetica (cfr. Nicolai 2004, pp. 87 ss.).

Per questo motivo gli oratori nella costruzione di un *logos* che rispetti i criteri dell'*eikos* ricorrono abbondantemente all'esemplificazione di quanto si è già verificato. Fatti analoghi – contemporanei o passati – sono quindi gli elementi ineliminabili dell'*eikos*, che comporta la riduzione al già accaduto, al noto, al metodico e la conseguente eliminazione dell'imprevisto, di ciò che può suscitare stupore. Quando per esempio Pausania a

² L'influenza del verosimile in ambito scientifico è attestata indirettamente anche da Plutarco. Nel *De defectu oraculorum* (410A ss.) è presentata la stravagante teoria, riferita dal dotto spartano Cleombroto durante un incontro a Delfi con il grammatico Demetrio di Taso, sostenuta dai sacerdoti di Ammone. Dall'osservazione che la lampada del fuoco del tempio ogni anno bruciava una quantità sempre minore di olio, essi avevano concluso che gli anni tendono progressivamente a ridursi. «È infatti verosimile (εἰκὸς γάρ) che in un tempo minore sia minore ciò che viene consumato (410B)». Allo stupore dei presenti e di Demetrio che afferma come sia sciocco ricavare ipotesi di una tale portata da fatti tanto insignificanti, Cleombroto oppone che «non concedere che cose piccole siano segni di cose grandi sarà di ostacolo a molte arti, perché accadrà che si sottrarranno a molte le dimostrazioni (ἀποδείξεις), a molte altre i principi regolatori (προαγορεύσεις, 410D)». Chi dunque vorrà opporsi alle credenze dei sacerdoti di Ammone non dovrà trascurare il verosimile e anche Ammonio, presente alla discussione, pur scettico, avanza alla fine una spiegazione plausibile del fenomeno dell'olio, appellandosi alla secchezza e all'umidità dell'aria e al fatto che, come si è più volte osservato, il fuoco consuma più o meno materia a seconda del suo vigore e dunque «non è inverosimile (οὐ... ἀπεικός) che l'olio ricavato da un rampollo giovane sia prima non produttivo e acquoso e che poi, maturato su piante complete e coagulosi, risulti più forte e alimenti meglio pure da eguale quantità (411D)». Anche Ammonio dunque non si sottrae a fornire una spiegazione fondata sull'*eikos*, elemento irrinunciabile di qualsiasi deduzione scientifica.

³ 'Simile al vero' si esprime dunque in greco con ὁμοιον τοῖς ἀληθινοῖς – espressione non perfettamente sinonimica di *eikos*, in quanto il sintagma tende a connotare una riproduzione il più vicino possibile ad una realtà materiale – e l'*eikasia* dell'artista è ciò che permette la sua realizzazione.

proposito del mito di Cerbero riferisce che secondo Ecateo il cane dell'Ade presente al Tenaro sarebbe stato in realtà un serpente con questo nome e afferma che il Milesio «trovò un discorso verosimile (λόγον εἶδεν εἰκότα, 3, 25, 5)», egli non fa altro che applicare a un racconto tradizionale la categoria ampiamente sviluppata nell'ambito della retorica per spiegare lo sforzo del logografo nell'eliminazione di tutto ciò che poteva risultare fantasioso.

Si tratta di un processo ben noto a chi parla in tribunale, nel consiglio o nell'assemblea. L'oratore che inizia il suo discorso ricorrendo alla meraviglia provocatagli da certi comportamenti o pensieri intende collocare la situazione che sta prospettando fuori dall'ambito dell'*eikos* e quindi di un atteggiamento accettabile in campo giuridico o politico. L'apertura dei *Memorabili* – almeno nei primi due capitoli del primo libro una vera e propria *apologia* senofontea di Socrate in risposta all'accusa di Policrate – è da questo punto di vista assai istruttiva. Non è il luogo per trattare diffusamente del ritratto socratico, mi preme solo evidenziarne un aspetto trascurato. Senofonte riferisce di essere rimasto più volte meravigliato (πολλάκις ἐθαύμασα sono le parole di esordio) pensando a quali argomentazioni siano ricorsi gli accusatori per convincere gli Ateniesi che Socrate fosse meritevole della pena di morte. In tal modo non solo confina nella sfera del *thaumaston* le motivazioni degli accusatori di Socrate, ma anche avverte che in quella circostanza gli Ateniesi non si conformarono all'*eikos*, il solo ammesso a cittadini che vogliono assolvere il loro dovere.⁴

Se questa è la forma esteriore dei *Memorabili*, essi al loro interno riportano la condotta di Socrate, anche i tratti che possono apparire più eccentrici e paradossali, all'ambito dell'*eikos*, a partire dai rapporti con Alcibiade e Crizia.⁵ Il fatto che Socrate sia riuscito a imporre a loro un comportamento casto e misurato quando essi erano giovani, quando cioè era comprensibile, quasi scusabile (εἰκότως), che fossero meno riflessivi e meno capaci di autodominio, per l'accusatore evidentemente non è degno di lode. Si sarebbe invece dovuto valutare Socrate secondo giustizia e verisimiglianza in altro modo. Nessun educatore e nessun padre possono essere ritenuti responsabili dei comportamenti sbagliati dei giovani a loro affidati o degli stessi figli se questi, dopo averli frequentati mantenendo un comportamento consono, poi per altre vie si sono corrotti.

Tutta la vita di Socrate era volta a crescere cittadini rispettosi delle norme della città, a formare una comunità di καλοὶ κἀγαθοί. Egli stesso ricorre spesso all'*eikos* per istruirli: per descrivere la condotta da tenere nella spartizione dei poteri (2, 6, 24); per indicare ad Aristippo come comportarsi con le schiave di casa (2, 7, 10-11); per spiegare a Dionisiodoro l'opportunità che chi ha delle doti apprenda l'arte dello stratego (3, 1, 3). In tal modo Senofonte connette l'*eikos* con il *dikaion*. Si potrebbe continuare con altre esemplificazioni. Il Socrate senofonteo è l'uomo che ha vissuto nel rispetto dell'*eikos* e sull'*eikos* ha fondato molte delle sue deduzioni, esortando i suoi interlocutori a seguirlo sulla stessa strada.⁶

⁴ Per il *thaumaston* nei *Memorabili* cfr. anche 1, 1, 20, con una perfetta chiusura ad anello, e 1, 2, 1.

⁵ Cfr. 1, 2, 26-28.

⁶ Cfr. per es. 3, 3, 9; 3, 4, 5; 3, 7, 2; 3, 8, 10; 3, 11, 3; 3, 12, 7; 3, 14, 3; 4, 5, 8; 4, 6, 5; 4, 6, 11; 4, 6, 14.

I *Memorabili*, particolare esempio di *logos sokraticos*, sono dunque, pur con i doverosi distinguo, strettamente congiunti al genere del *logos dikanikos* e rappresentano una prova di come la categoria dell'*eikos* contribuì anche alla creazione di nuove pratiche discorsive, come quelle del ritratto socratico. La cornice dell'opera senofontea è quella del discorso giuridico, aperto dal *thaumaston* e chiuso da una richiesta esplicita di formulazione di un verdetto rivolta al fruitore dell'opera, come se ci si trovasse in un tribunale: «se a qualcuno non risulta sufficiente quanto qui presentato, confrontando il carattere di altri uomini con ciò, esprima il suo verdetto (οὐτῶ κρινέτω, 4, 8, 11)».

Alle stesse categorie retoriche ricorre pure l'*incipit* dell'*Apologia* di Platone, sebbene con scopi antitetici. Socrate, affermando subito in apertura di essere rimasto meravigliato in particolare da una tra le tante menzogne che i suoi accusatori pronunciarono (μάλιστα δὲ αὐτῶν ἔν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, 17a), quella cioè secondo la quale egli sarebbe un abile oratore, tende a ricondurre al *thaumaston* le accuse mossegli, le quali potranno essere confutate sulla base dei semplici fatti (ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, 17b), senza dunque neppure il ricorso all'*eikos*, in quanto risulta già sufficientemente chiaro⁷ che non è così come sostengono i suoi denigratori. Il vero che Socrate ripete più volte di voler pronunciare non è il frutto dell'*eikos*, del ricorso a tutti i mezzi retorici con cui si costruiscono i discorsi adorni (κεκαλλιεπημένους γε λόγους), che normalmente si sentono pronunciare nei tribunali. Ciò che Socrate ammette della sfera semantica dell'*eikos* è rappresentato unicamente dagli εἰκῆ λεγόμενα (17c), le parole dette a caso, quelle della comunicazione quotidiana, la sola da lui conosciuta. Ma gli εἰκῆ λεγόμενα costituiscono l'antitesi assoluta dell'εἰκῶς λόγος. Tutto ciò non deve creare stupore nei giudici (17d), anche se il rischio è grande, in quanto si contravviene ad un modello di comportamento ormai consolidato. Sia dunque negli atteggiamenti, sia nelle scelte retoriche il Socrate platonico si svincola dalla sfera dell'*eikos*, anche se è ben consapevole che con tale scelta rischia a sua volta di cadere nell'ambito del *thaumaston* in cui è suo intento confinare gli accusatori. È però un rischio necessario, se si vuole opporre ad una vuota convenzione delle parole una convenienza dell'essere. In questa differente strategia d'uso delle categorie retoriche, segno di un'opposta volontà di rappresentazione del maestro, la meraviglia del Socrate dell'*Apologia* platonica viene assunta in prima persona dal Senofonte dei *Memorabili*.

Se tali considerazioni sono condivisibili, è almeno curioso il totale azzeramento di questa opposizione operato dalla tradizione antica, di cui si può scorgere traccia in Cicerone, il quale, presentando la struttura delle *Tusculanae disputationes* in cui sarebbero confluite le cinque giornate di discussioni tenute in villa, così si esprime (I 8):

Invitavo a porre l'argomento su cui si voleva ascoltare ed io, stando seduto o camminando, discutevo. Ho pertanto raccolto le *scholai*, come le chiamano i Greci, di cinque giorni in altrettanti libri. Si procedeva in modo che io a mia volta ribattevo dopo che, chi voleva sentire, aveva espresso la sua opinione. Questo è, come sai, il vecchio costume socratico: argomentare ribattendo l'opinione di un altro. Infatti così Socrate riteneva che si potesse trovare più facilmente che cosa fosse più simile al vero (*quid veri simillimum esset*).

⁷ Cfr. 17b: μηδ' ὅπωσπιούν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν.

La testimonianza di Cicerone, novello Socrate, è indicativa. Se è operante soprattutto il modello del dialogo platonico, il ritratto di Senofonte di un Socrate che risponde all'*eikos* e che procede senza alcuna esitazione ricorrendo nelle sue argomentazioni ad una tale categoria ha finito per imporsi come un dato storico indiscusso. Eppure Platone non manca di mettere in guardia di fronte al pericolo rappresentato dai discorsi fondati sugli *eikota* e affida una lucida riflessione a Simmia nel *Fedone* quando, su sollecitazione di Socrate, ammette che l'apprendimento è un ricordo (τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν, 92c). La precedente affermazione, di cui si giunge a riconoscere l'infondatezza, era stata fatta senza il ricorso ad una dimostrazione (ἀνευ ἀποδείξεως, 92d), sulla base di una generica verosimiglianza e convenienza (μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας), procedimento assai rischioso. Simmia è ora consapevole che i discorsi che producono l'argomentazione attraverso accostamenti verosimili (διὰ τῶν εἰκότων) sono fallaci (ἀλαζόσιν) e, «se uno non se ne guarda, risultano ingannevoli, non solo nel campo della geometria, ma anche in tutti gli altri ambiti». Si tratta dunque di una netta presa di distanza, almeno a parole, da tutti i più importanti *logoi* praticati nell'Atene democratica, di cui si mette fortemente in dubbio la possibilità di raggiungere il vero. Tribunale e assemblea sono i luoghi dell'inganno e il Socrate platonico non può aderire a tali pratiche discorsive.

2.2. L'esegesi e la difesa della nuova fede

Ἐν τοῖς μικροῖς ὁ λόγος ἐρμηνεύει τὰ ὑπέρογκα καὶ τὰ τὴν αἴσθησιν ἡμῶν ὑπερβαίνοντα.
Nelle piccole cose la ragione interpreta ciò che è smisurato e ciò che va oltre la nostra sensazione.
(Greg. Nyss., *In sanctum pascha* 258, 5-7, PG46, 668A)⁸

Se si esce dal campo della retorica del V-IV secolo a.C. e in generale della prosa classica, appare subito evidente, anche ad una lettura cursoria delle testimonianze, come al semplice *eikos* si alterni l'espressione οὐκ ἀπεικός/ἀπεικός 'non è inverosimile'. La litote è solo in parte sinonimica; sottintende un non irrilevante cambio di prospettiva, imposto prima di tutto dalle mutate esigenze comunicative. Esichio la spiega come equivalente a οὐδὲν ἀπὸ τρόπου (s.v.), notazione registrata anche da Fozio e dalla *Suda*, con l'aggiunta dell'indicazione che quest'ultima è la forma preferita dagli atticisti.⁹ Si ha però l'impressione che non si tratti solo di una predilezione generica di dialetto o di stile, quanto piuttosto di peculiarità di uso dei singoli autori, come per esempio di Plutarco e di Galeno, che vi fanno ricorso con significati non sempre esattamente sovrapponibili a quelli di οὐκ ἀπεικός. Nella prosa del

⁸ Per le opere degli autori cristiani, di non agevole reperibilità, sono riportati gli estremi del TLG e della principale edizione cartacea di riferimento.

⁹ Polluce nell'*Onomasticon* IX 129 ss. all'interno di distinzioni sinonimiche contrappone l'ἀπεικός, accostato all'ἀνόμοιον, ai sostantivi ὁμοίωσις, εἰκασία, τύπωσις, che rimandano tutti nell'accezione propria – si noti – alla sfera artistica. Il greco conosce solo il verbo ἀπεικέναι, ma non il sostantivo concreto dalla medesima radice, come dall'aggettivo ἀνόμοιος non sarebbe derivato secondo il grammatico, nonostante per esempio le attestazioni platoniche, il verbo corrispondente, mentre esiste il sostantivo ἀνομιότης.

V-IV secolo la presenza di οὐδὲν ἀπὸ τρόπου nel dialogo platonico lascia intuire come l'espressione dovesse essere un frequente intercalare del parlato in accezioni circoscritte, anche in questo caso in parte differenti rispetto a quelle riconducibili alla sfera dell'*eikos*,¹⁰ per ribadire soprattutto la pertinenza e l'esattezza di un'affermazione o di una procedura.

Nei nuovi ambiti di utilizzo invece non si è chiamati a fornire generalmente un verosimile di partenza, quanto a contrastare obiezioni già mosse, o comunque presupposte, formulate in merito a determinate tesi e quindi a difendere e a corroborare concetti sottoposti ad attacchi. È il caso dell'esegesi e dell'apologetica. Se quindi l'*eikos* è l'espressione per eccellenza del retore che nei dibattiti reali dell'Atene classica ricerca la persuasione per ottenere il voto favorevole dei giudici o dell'assemblea, οὐκ ἀπεικός può definirsi la locuzione dell'ermeneutica e della difesa della nuova fede, utilizzata com'è soprattutto nell'esegesi testuale e dagli autori cristiani nella loro polemica antipagana. Non è irrilevante che in tutta l'oratoria di V-IV secolo a.C. ἀπεικός ricorra una sola volta in un'antilogia di Antifonte (α, 2, 5) in cui chi parla contraddice le precedenti affermazioni degli avversari: «non è inverosimile (οὐκ ἀπεικός), come costoro affermano, bensì verosimile (ἀλλὰ εἰκός)».¹¹

2.2.1. L'esame dei classici

Il testo più sottoposto ad indagine a partire dagli alessandrini è, come si sa, quello epico. La difesa della coerenza nella narrazione omerica passa attraverso la ricerca della verosimiglianza del racconto. La scelta di spiegare Omero con Omero, considerato il sommo poeta e quindi poco soggetto ad errori e contraddizioni, spinge a ricercare l'*eikos* anche di parti avvertite da alcuni come poco coerenti o in generale oscure e quindi esposte a

¹⁰ Così per es. in Plat. *Theaet.* 143c: Euclide spiega come decise di riportare per iscritto il dialogo avvenuto tra Socrate, Teodoro e Teeteto immaginando che Socrate non lo riferisse a lui, ma parlasse direttamente con i suoi interlocutori, evitando così di inserire ad ogni cambio di battuta fastidiose espressioni come 'io dissi' o 'egli concordò'. Terpsione, per approvare la scelta, ricorre a καὶ οὐδὲν γὰρ ἀπὸ τρόπου «proprio per niente in modo sconveniente/hai fatto proprio bene». Si confronti anche, con valori analoghi, *Soph.* 225a, *Phil.* 34a, *Phaedr.* 278d, *Rep.* 470b, *Tim.* 89e, *Crat.* 421d.

¹¹ In altro genere si veda Thuc. 6, 55, in cui lo storico è impegnato a definire chi comandò dopo Pisistrato. La ricerca si fonda su deduzioni verosimili in base alle quali si deve concludere che fu Ippia a regnare. Era naturale infatti (εἰκός γὰρ ἦν, 6, 55, 1) che il più vecchio dei fratelli fosse il primo a sposarsi e in effetti sulla stele delle ingiustizie dei tiranni collocata sull'acropoli si menzionano i figli solo di Ippia. Non è pertanto irragionevole (οὐδὲ τοῦτο ἀπεικότως, 6, 55, 2) che il suo nome sia riportato per primo dopo quello del padre, segno dell'anzianità e del potere ereditato. A riprova dell'ampio utilizzo dell'espressione, che tende poi a soppiantare il semplice *eikos* in contesti puramente sinonimici, si veda il trattato Περὶ εὐρέσεως, opera attribuita al retore Ermogene. Nella sezione dei proemi (1, 1 rr. 45 ss.), da costruire badando all'occasione e alla disposizione di chi deve giudicare, per un δικανικός λόγος, così avaro del sintagma nella produzione dell'età classica, si legge anche il seguente esempio: «Che voi siate adirati, o signori giudici, e indispettiti per l'accaduto, non è per niente strano (οὐδὲν ἀπεικός ἔστι), sdegnandovi con costui per quanto osò e commiserando quelli per quanto patirono». In sede incipitaria si veda anche l'esordio della seconda lettera dello pseudo Eschine. La forza della tradizione non è imperante neppure in Elio Aristide; nonostante il vagheggiamento del passato attico che, sulla scorta di Isocrate, percorre tutta la sua produzione, non mancano orazioni del genere epidittico dove al semplice εἰκός si preferisce οὐδὲν ἀπεικός (cfr. per es. 13, 162 Jebb; 13, 192 Jebb; 14, 222-223 Jebb; 31, 394 Jebb).

potenziale critica. È questa l'operazione a cui Porfirio sottopone più volte il testo omerico. Un caso esemplare riguarda la vicenda di Glauco e Diomede, in particolare la convenienza delle parole che il primo rivolge al secondo. A quanto si ricava dalle sue *Quaestiones Homericae* (Z 200-201), doveva essere un argomento dibattuto quale fosse il motivo per cui Bellerofonte divenne invisibile a tutti gli dei ed evitò la relazione con gli uomini e in particolare a cosa si riferissero i versi di *Il. VI* 200-201: «Ma quando anch'egli fu in odio a tutti, allora errava, solo, per la pianura Alea». Sono le parole di Glauco che, presentando la sua stirpe a Diomede, ricorda le imprese del glorioso nonno, «a cui gli dei diedero bellezza e ardore amabile (*Il. VI* 156-157)». Come può – ci si chiede – non apparire priva di senso (οὐκ ἀφρόνως) la rivelazione dell'odio degli dei nei confronti del suo avo, da cui stava per dipendere, a seguito del riconoscimento di Diomede, l'occasione di stringere un'amicizia fondata sui vincoli dell'ospitalità (τὴν τῆς ξενίας φιλίαν)? Diomede infatti, alle parole di Glauco, immediatamente pianta la lancia e con dolci parole esclama che egli è per lui un antico ospite da parte di padre (ἦ ῥά νύ μοι ξεῖνος πατρῷός ἐσσι παλαιός, *VI* 215), ricordando i trascorsi tra Dioneo e Bellerofonte. Glauco dunque avrebbe parlato in modo sconveniente.

Porfirio non accetta le critiche rivolte alla narrazione e, per difendere la pertinenza delle parole di Glauco, procede ad una minuziosa esegesi. Fa notare innanzitutto che Glauco non è stato ancora riconosciuto come ospite da Diomede e quindi è tenuto a rendere conto di sé presentando le vicende del nonno in modo semplice e veritiero piuttosto che in vista di un favore (ἀπλοϊκώτερον...καὶ ἀληθέστερον μᾶλλον ἢ κεχαρισμένως). Come poco prima egli dileggia, per condannare l'arroganza di Diomede, la condizione umana con la celebre similitudine delle foglie (*VI* 145-149),¹² così ora cerca di raggiungere lo stesso scopo ricorrendo direttamente ad esempi tratti dalla propria famiglia (δι' οἰκείων παραδειγμάτων).

La similitudine delle foglie fungerebbe dunque da premessa alla ripresa, per così dire anaforica, dei versi oggetto d'indagine e, dal momento che gli uomini sono soliti riportare lo stato di buona sorte all'amore degli dei mentre la sfortuna alla loro ostilità, Glauco «ha riferito il mutamento verso il peggio (τὴν μεταβολὴν ἐπὶ τὸ χεῖρον) di Bellerofonte coerentemente (εἰκότως) all'ostilità degli dei». Che il mutamento fosse grande, lo chiariscono poi le disgrazie elencate e «dunque – conclude Porfirio – non è strano (οὐκ ἀπεικός) che egli, soffrendo smisuratamente per la perdita dei figli, sia diventato amante della solitudine e lamentandosi invochi gli dei come se fosse in odio a loro. Ciò che dunque quello ha condannato come sfortunato sul suo conto, era verosimile (εἰκὸς ἦν) che il discendente riconoscesse come assegnato alla stirpe». Ragioni psicologiche e osservazioni stilistiche si intrecciano nella ricerca dell'*eikos*. L'analisi dettagliata del passo è volta a indagarne la coerenza, in netto contrasto con chi la metteva in dubbio. Nelle parole di Glauco non si deve dunque riconoscere alcuna traccia di mancanza di senno, di scarso acume. Il personaggio e l'autore sono così salvi.

¹² Il testo non è sicuro, ma ciò non invalida il senso generale. Nell'edizione curata da Schrader (1880) si legge διέσυρε τὰ ἀνθρώπινα τὸ φρύγαμα τοῦ Διομήδους καθαιρών; emenda MacPhail (2011) nel modo seguente: διέσυρε τὰ ἀνθρώπινα τὸ φρύγαμα τοῦ Διομήδους καθαιροῦντα.

La procedura seguita per il noto episodio di Glauco e Diomede si ritrova applicata anche in altre occasioni, pure in passi di minore rilevanza, che però sono rivelatori degli interessi della critica e dei criteri dell'esegesi. Ne è un esempio l'analisi di un verso del catalogo delle navi («guidavano i Traci Acamante e l'eroe Piroo», *Il.* II 844), sentito in contraddizione (μάχεσθαι δοκεῖ, *Quaestiones Homericæ* B 844) con *Il.* XI 221-222: «Ifidamante figlio di Antenore, grande e valoroso, che era cresciuto in Tracia». Da quest'ultimo verso infatti si desumerebbe che il re dei Traci fosse Ifidamante. In tal caso Porfirio ricerca la soluzione (λύσις) nella lingua (ἐκ λέξεως),¹³ o, meglio, nel significato di un termine legato al contesto, «in quanto quelli di Acamante non guidano tutti i Traci». A sostegno della tesi egli riporta il verso dell'*Iliade* che immediatamente segue, dove si specifica che i Traci in oggetto sono «quelli che l'Ellesponto dalle acque impetuose circonda», cosicché Reso e Ifidamante durante il loro regno possono essere stati poi loro aiutanti.

Un'altra difficoltà presenterebbe anche *Il.* II 848 («Pirecme comandava i Peoni dagli archi ricurvi»), in contrasto con *Il.* XXI 140, da cui si deduce che Asteropeo fosse re dei Peoni. Questa volta la soluzione non è da ricercare nella *lexis*, ma potrebbe essere trovata nell'opportunità richiesta dalla narrazione, nell'occasione (λύοιτο δ' ἄν τῷ καιρῷ): «non è infatti poco plausibile (οὐκ ἀπεικός) che Asteropeo, con il prolungarsi della guerra, sia giunto guidando alcuni Peoni». La *lysis* dunque, che si può raggiungere sempre attraverso la ricerca dell'*eikos*, con la confutazione delle posizioni di chi scorgeva l'*apeikos* in alcuni punti della dizione epica, passava concretamente attraverso diverse modalità, come i due casi presentati lasciano intendere, in cui gli elementi invocati sono la *lexis* e il *kairos*.

L'esercizio della *lysis* nell'età di Porfirio è una pratica già ben consolidata.¹⁴ Applicata a testi poetici, in particolare Omero, risale a prima di Aristotele. Lo attesta la *Poetica*, che presenta un'ampia casistica di problemi da indagare, distinguendoli in rapporto non solo all'arte poetica in sé, ma anche al linguaggio (τὰ δὲ πρὸς τὴν λέξιν ὀρῶντα δεῖ διαλύειν, 1461a 9-10).¹⁵ Già dalla testimonianza aristotelica emerge come al poeta non sia concesso uscire dall'orizzonte di attesa; anche il fantasioso o l'impossibile sono da ricondurre entro le rigide regole della plausibilità e della convenienza. Aristotele riprende e rilancia le linee di una lunga e feconda esegesi: «in generale l'impossibile (τὸ ἀδύνατον) bisogna riportarlo o alla poesia, o al meglio o a quanto generalmente si crede (πρὸς τὴν δόξαν). In rapporto alla poesia infatti è preferibile un credibile (πιθανόν) impossibile rispetto a

¹³ Su questo tipo di *lyseis*, che investono problemi letterari e più precisamente aspetti della lingua o dello stile, si veda Combella (1987), che ne offre un'ampia casistica. Altre *lyseis* fissate dalla tradizione grammaticale sono quelle desunte dal carattere (ἀπὸ τοῦ προσώπου), dall'occasione o dalla situazione (ἀπὸ τοῦ καιροῦ) e dal costume (ἀπὸ τοῦ ἔθους).

¹⁴ I casi discussi rientrano nella nota categoria degli 'scandali analitici', così definiti da Rossi (1978, pp. 97-99, in particolare p. 97), su cui si possono vedere anche le osservazioni di Ferrari (2007, pp. 19-33). Per un altro esempio rintracciabile all'interno della tradizione scolastica in cui la *lysis* è in stretta relazione con l'*eikos* cfr. *Sch. vet. in Od.* 5, 333. Anche in un tale contesto la soluzione si basa sulla *lexis*: ci si chiede perché solo Ino, la figlia di Cadmo, provi pietà per Odisseo. Ciò sarebbe dovuto alla sua precedente natura umana e quindi è ragionevole che, avendo sperimentato le sofferenze umane, provi pietà per Odisseo (εἰκότως οἰκτεῖρει).

¹⁵ Aristotele alla fine del cap. 25 (1461b 24-25) dice che le λύσεις presentate sarebbero dodici, ma ciò non corrisponde a quanto effettivamente esposto. Si veda in proposito Lanza (1987), nota *ad loc.*

un incredibile (ἀπίθανον), anche se possibile (1461b 9-12)». Scopo del poeta come del retore è dunque la persuasione dell'uditorio, che può essere raggiunta solo attraverso una presentazione plausibile. Aristotele aggiunge che quanto si dice illogico talvolta non è tale, «perché è verosimile anche che accada qualche cosa contro la verosimiglianza (εἰκὸς γὰρ καὶ παρὰ τὸ εἰκὸς γίνεσθαι, 1461b 15)». In tal modo quando l'inverosimile è ammesso, esso deve essere sempre controllato dal verosimile e su questa base viene spiegato secondo un processo di normalizzazione.

Già per Aristotele dunque, coerentemente ai principi generali di poetica, la soluzione di molte *lyseis* non può prescindere dall'esame dell'*eikos*, la cui osservanza deve essere sempre garantita. La critica a un poeta passa attraverso la negazione dalla verosimiglianza e allo stesso modo la difesa dalle obiezioni deve essere condotta necessariamente attraverso il recupero di tale criterio, sentito come imprescindibile a qualsiasi livello, dal linguistico al contenutistico. Quest'ultimo in particolare, quando si presentassero delle contraddizioni, doveva sottostare alle stesse regole a cui si sottopongono i trattati in prosa, di cui non mancano le confutazioni, come anche le *lyseis*.¹⁶ Anche in questo specifico esercizio critico l'*eikos* occupa un posto di primo piano. Ce ne offre indirettamente una prova emblematica proprio Aristotele, citato in un passo delle *Quaestiones convivales* di Plutarco (VIII 10, 734 C ss.) a proposito di un curioso *problema*: perché si presta meno fede ai sogni autunnali? Per alcuni la questione sembrava essere stata risolta da Aristotele (ἔδοκει λελυκέναι τὴν ἀπορίαν Ἀριστοτέλης, 734 E) e che non si dovesse ricercare altro o altro dire (οὐδὲν...δεῖν ζητεῖν οὐδὲ λέγειν), se non che la causa è dovuta ai frutti che, essendo ancora giovani e nel pieno delle loro forze, producono nel corpo molta aria che arreca disordine. La prova di questa teoria sta nel confronto con il comportamento del vino e dell'olio: «non è infatti verosimile (οὐ γὰρ...εἰκόσ) che il vino solo ribolla e fermenti, né che l'olio, qualora sia recente, nelle lampade produca crepitio». È probabile che qui Plutarco riporti testualmente l'argomentazione aristotelica, in cui l'inferenza verosimile è basilare per la risoluzione: *lysis* ed *eikos* appaiono dunque un binomio inscindibile della ricerca, non solo letteraria, quando si devono affrontare casi aporetici. È sul versante scientifico il corrispettivo del procedimento indiziario utilizzato nel processo.

Con gli stessi criteri, Porfirio procede anche affrontando problemi di più ampio respiro, come nell'interpretazione, ancora oggi spesso dibattuta, del significato da assegnare a *moira* in *Il. VI* 488-489 (*Quaest. Hom. ad Il.* 6,488). È istruttivo ripercorrere la sua procedura. Egli parte puntualizzando preliminarmente che in Omero il termine avrebbe tre valenze differenti, presentandosi di volta in volta come ἡ εἰμαρμένη, ciò che noi intendiamo in modo generico con 'destino', ἡ μερίς, la 'parte assegnata a ciascuno' e come τὸ καθήκον, il 'giusto ordine', 'ciò che si deve compiere' o 'ciò che è giusto che avvenga'. Porfirio opera dunque un'acuta distinzione per nulla banale tra 'significante', τὸ σημαῖνον, e 'significato' di una parola. Ai passi citati a supporto di tale ricostruzione è aggiunta un'ulteriore interessante osservazione: i discorsi in questione non sono pronunciati dal poeta, ma sono messi in bocca a personaggi diversi, in modo funzionale alla *mimesis* e

¹⁶ Cfr. 1461b 15-16: «quello che è detto in modo contraddittorio (τὰ δ' ὑπεναντίως εἰρημένα), si deve esaminare come le confutazioni nei trattati in prosa (οἱ ἐν τοῖς λόγοις ἔλεγχοι)».

pertanto «non vi è nulla di strano (οὐδὲν ἀπεικός) che personaggi differenti (τὰ διάφορα πρόσωπα) siano in disaccordo tra loro (διαφωνεῖν...πρὸς ἄλληλα)».

Al di là della specifica osservazione e del contenuto oggetto d'indagine, è interessante ancora una volta notare il modo in cui viene condotta l'esegesi. Anche qui si presuppone un'obiezione sottesa all'assunto di partenza: alcuni ricercarono (ἐζήτησαν τινες) come mai il poeta in *Il.* VI 488-489 chiami il destino 'immutabile', mentre nell'*Odissea* lo presupponga 'trasgredibile' (παραβατόν), come nel caso di *Od.* I 35-36.¹⁷ È chiaro che l'obiezione di alcuni nasce non solo dalla contraddizione che essi riscontrerebbero tra i due passi, ma anche dalla necessità che ne deriverebbe di dover presupporre un destino modificabile da parte di uomini o dei. La salvaguardia della coerenza passa questa volta attraverso la ricerca di passi che provino come *moira* possa assumere diverse accezioni, ma soprattutto dall'acuta presa d'atto che all'autore non sono ascrivibili tutte le affermazioni dei suoi diversi personaggi (οὐκ ἔκ τοῦ ποιητοῦ, ἐκ δὲ προσώπων διαφόρων), il cui uso risponde ai bisogni della rappresentazione (εἰς μίμησιν παραληφθέντων). Autore e personaggi sono dunque due entità diverse e non vanno confuse.¹⁸ Resta così fermo che per Omero, in quanto autore, il fato come ἡ ἐίμαρμένη è immutabile: i versi citati lo provano, senza contare che ve ne sarebbero molti altri «in base ai quali è chiaro che Omero chiama il destino di morte non trasgredibile (ἀπαράβατον)». La coerenza di Omero come poeta è ancora una volta salva e la contraddizione è solo apparente, un abbaglio di chi si lascia fuorviare dai diversi punti di vista dei singoli personaggi.

Come si nota, le varie procedure sono tutte chiamate in causa per garantire ciò che sembra essere il vero obiettivo esegetico, quello di salvaguardare la compattezza del testo e la logicità argomentativa dell'autore, che non può presentare cedimenti. La negazione dell'*apeikos*, in risposta alle obiezioni di alcuni, è il fine ultimo e a ciò concorrono analisi testuali sorrette da concetti anche sorprendentemente moderni. Ne è prova ancora una lettura del canto XIII dell'*Odissea*, in cui Porfirio si interroga su un aspetto che ha colpito molto i critici, quello riguardante l'atteggiamento dei Feaci. In particolare stupisce quando essi deposero ad Itaca Odisseo senza svegliarlo, stranezza (τὴν...ἀτοπίαν) che – ci dice Porfirio (*Quaest. Hom. ad Odys.* 13, 119) – insieme al sonno inopportuno (ἄκαιρον ὕπνου) dell'eroe cercò di risolvere (διαλύειν πειρώμενος) Eraclide Pontico, per il quale invece «inopportuni (ἀτόπους) sono coloro che non congetturano (τοὺς...μὴ στοχαζομένους) sull'intero comportamento dei Feaci, partendo da quanto ha detto il poeta (ἐξ ὧν εἴρηκεν ὁ ποιητής)».

Un aspetto circoscritto diventa così l'occasione per interpretare la complessiva descrizione del singolare popolo dei Feaci e il punto di partenza è ancora una volta la

¹⁷ ὡς καὶ νῦν Αἴγισθος ὑπὲρ μόρου Ἀτρείδαιο / γῆμι' ἄλοχον μνηστὴν («come anche ora Egisto sposò oltre il giusto la legittima moglie dell'Atride»). Qui Porfirio interpreta l'espressione ὑπὲρ μόρου come 'in violazione del destino'. Sul suo significato rinvio alle osservazioni di West, Heubeck (1981) dove si annota che i termini αἴσα e μοῖρα sono anche usati «in senso più lato a proposito di ciò che è conveniente, giusto, o ragionevole attendersi» e quindi in questo caso va riscontrata «l'idea dell'andare al di là del limite normale, dell'ottenere una porzione superiore a quella dovuta di una certa cosa» (pp. 190-191).

¹⁸ Già Aristotele nella *Poetica* afferma che in rapporto al detto bene o al detto non bene bisogna indagare non solo se è importante o di poco conto, ma bisogna considerare anche chi è che parla o agisce, rivolto a chi, o quando, per che cosa o in vista di che cosa (1461a 4 ss.).

spiegazione di Omero con il ricorso al solo Omero: ogni parte, anche quella apparentemente più singolare, ha una sua plausibile giustificazione interna. Spetta al critico saperla individuare. I Feaci sarebbero amanti della loro condizione e temono di vederla minacciata da possibili usurpatori esterni. Per questo vivono divisi tra una cordiale ospitalità (φιλοξενίαν) e il bisogno di allontanare urgentemente chi giunge da loro (ταχεῖάν τε ἀπόπεμψιν πρὸς τοὺς ἐλθόντας). Essi fanno di tutto per rimanere nascosti e non rivelare quanto distano dagli altri popoli, conducendo un'esistenza isolata su un'isola felice, dediti ad occupazioni contrarie alla guerra. Per Eraclide Pontico, che Porfirio accoglie senza riserve, non si può comprendere lo strano comportamento tenuto nei confronti di Odisseo se non si considerano queste premesse generali. In tal modo tutto risulta spiegabile: «essendo dunque tali e visto che essi abitano una terra di questo tipo, non è per nulla strano (οὐδὲν ἀπεικόες) che si guardino dall'essere scacciati dal loro suolo, scoperti da chi può fare guerra, e che rinvii velocemente gli stranieri, non per amore di ospitalità».

Risponde pertanto a ragione (οὐδὲν οἶν ἄλογον/εὐλογον δέ) tutto il comportamento dei Feaci: il rinvio rapido dei forestieri prima che si impossessino dei loro beni e la paura nei confronti di Odisseo, avvertito come potenziale minaccia, poiché egli è abile in guerra e per di più ha una patria brulla ed angusta. Ne deriva che la descrizione omerica è coerente, come dimostrano le citazioni portate a supporto. Tutto s'intona (συνωδόν ἐστι), anche i dettagli della collocazione geografica dell'isola dei Feaci, lontana dalla Grecia, e l'affermazione che essi ricondurran facilmente in patria Odisseo. Allo stesso modo è chiaro (δῆλον ὅτι) a cosa tenda il comportamento di questo singolare popolo, volto a non rivelare dove vive. Lo sforzo esegetico è inoltre quello di dimostrare che non esistono lati oscuri, contraddizioni all'interno del testo, neppure nell'affermazione che i Feaci lasciarono ad Itaca ancora addormentato Odisseo, esposto al rischio di essere attaccato da qualche persona. Neppure in questo essi mancarono a un dovere: con l'approdo avevano esaurito il loro compito, come da accordi, e pertanto, comportandosi così, non si macchiarono di empietà. Era prioritario per loro ritornare all'isola prima che Odisseo si svegliasse, per non svelare da che parte riprendessero il mare nel ritorno. Se poi si vuole concedere anche il sentimento di amore per il prossimo (εἶ τινα φιλανθρωπίαν δεῖ αὐτοῖς ἀποδοῦναι πρὸς τὸν Ὀδυσσεά), si può sempre ricorrere al fatto che (ἔξεστι λέγειν), tra le profezie di Tiresia riferite a loro da Odisseo, essi sentirono anche quella che preannunciava la vendetta dell'eroe sui nemici e che egli non avrebbe subito nulla di male. Potevano quindi lasciare da solo Odisseo, senza il timore di esporlo a rischi.

Quella presentata da Porfirio sulla scorta di Eraclide Pontico è una vera e propria difesa e come tale egli la considera (τὴν ἀπολογία ποιούμεθα), esplicitando qual è il fine per cui si conduce una tale analisi, perché è stata svolta e contro quale altra tesi (παρὰ τί). C'è chi infatti oppone, anzi apertamente accusa (οἱ μὲν γὰρ κατηγοροῦντες), che i Feaci così agendo avrebbero corso il rischio di essere mal giudicati (ἀδοξία περιπεσεῖν), senza però dimostrare in aggiunta che essi, se non si fossero comportati così, non avrebbero ricavato alcun beneficio.¹⁹ Questo è quanto dovevano fare coloro che non sono disposti a trasmettere una tale difesa esegetica (τοὺς μέλλοντας μὴ παραδώσειν ἀπολογία). Spesso infatti in

¹⁹ Il testo tradito non dà senso in base a quanto si propone di dimostrare Porfirio. Seguo gli emendamenti di Schrader (1890).

un solo atto esiste del bene e del male, positivo e negativo non sono nettamente separabili ed è preferibile optare per il bene che fuggire il male. Per questo motivo azioni del genere non devono essere disprezzate. Da qualsiasi punto di vista i Feaci sono dunque scusabili: non ebbero paura di mostrare che vollero tener nascosto il luogo in cui vivevano.

Come si nota, la spiegazione si fonda su complesse argomentazioni, a volte anche cavillose, che nelle intenzioni del critico prendono le mosse (ἀφορμή) dal testo. Si offrono però anche altre possibilità per individuare le ragioni in base alle quali i Feaci non corsero il pericolo della cattiva fama. Esse non sono fondate sui versi omerici (ἐκτὸς τῶν ἐπιῶν). Si può dunque spiegare Omero ricorrendo ad Omero, ma anche prescindendo dal testo. Il passo di Porfirio è in parte lacunoso, ma ciò che ancora segue ci permette di intuire a cosa il critico mirasse. Si potrebbe dire – egli aggiunge – che i Feaci non svegliarono Odisseo per non sembrare di voler esigere il ringraziamento del ritorno in patria (ὑπὲρ τοῦ μὴ δοκεῖν χάριν τῆς παραπομπῆς ἀπαιτεῖν) o per non essere trattiene da lui, oppure Omero così pianificò per il seguito (ἢ οὕτως ὑκονόμησε διὰ τὰ ἐξῆς), in quanto Odisseo sarebbe stato ucciso dai pretendenti, se fosse ritornato non in incognito, giustificazioni che non trovano fondamento nei versi. Molteplici sono dunque le opzioni a disposizione del critico, che ha il dovere di conoscerle e di vagliarle, non solo per meglio intendere un testo, ma anche, anzi prima di tutto, per difendere o attaccare un autore nelle scelte compiute.

C'è ancora una domanda a cui Porfirio intende rispondere a margine di questo canto dei Feaci: riguarda la collocazione temporale. Perché lo sbarco avvenne di notte? (διὰ ποίαν αἰτίαν ἤγαγον τὸν Ὀδυσσεά τῆς νυκτὸς εἰς Ἴθάκην). Anche in questo caso non si tratta di una curiosità isolata, ma di un aspetto dibattuto, come si può notare dal modo con cui Porfirio presenta la questione. Alla domanda di alcuni (φασί τινες), che sottintende le loro perplessità, il critico contrappone la sua proposta, che ripropone nella sostanza la stessa idea di fondo: i Feaci, amanti di una vita comoda, inesperti della guerra, non vollero riaccompagnare Odisseo di giorno per non permettere che altri, vista la nave, potessero capire dove fosse la loro patria e andassero poi a devastarla. Non si tratta comunque dell'unica possibile spiegazione: altri (ἄλλοι δέ) giustificano tale scelta imputando tutto al sapiente piano di Atena, che in questo modo impedì ai pretendenti di vedere Odisseo e di tramare contro di lui.²⁰

Diverse erano dunque le domande e variegata le ricerche condotte sul testo, segno di un vivace dibattito. Alcune di esse possono sembrare oggi ingenua o banali, altre mantengono ancora una loro validità, seppur riformulate in modi differenti ma, oltre ad essere una preziosa testimonianza dello studio attento del testo, sono prima di tutto una dimostrazione del metodo e del valore assegnato alla coerenza narrativa. L'efficacia di un testo e la perizia di un autore si misurano soprattutto in base alla rispondenza al verosimile, alla credibilità e alla convenienza delle affermazioni o degli atti descritti. Lo si coglie ancora da una sintetica nota ai versi 192 ss. di *Odissea* XXIV. Il riferimento è all'incontro all'Ade tra Agamennone e Amfimedonte, ucciso tra i pretendenti da Odisseo. Al termine del racconto di Amfimedonte, Agamennone loda Odisseo per la virtuosa moglie. Alcuni dicono che

²⁰ Sul passo dei Feaci cfr. anche *Sch. vet. in Od.* 13, 119, in cui si riporta la testimonianza di Eraclide Pontico.

non sarebbe conveniente (ἀπρεπές φασι) lodare Odisseo tralasciando di compiangere Amfimedonte (παρέντα τὸ συμπαθεῖν τῷ Ἀμφιμέδοντι). Al *prepon* Porfirio accosta l'*eikos*, segno dell'ampio spettro semantico della categoria nel suo utilizzo esegetico. Non è invece sconveniente, poco adatto (οὐκ ἀπεικότως δέ), visto che Agamennone ha subito la morte per mano della moglie (διὰ τὸ αὐτὸν ὑπὸ τῆς συνολικούσης τὰ κάκιστα πεποιθέναι, *Quaest. Hom. ad Odys.* 24, 192 ss.).

Gli esempi riportati sono tratti tutti da Porfirio, ma non si pensi che le riflessioni da lui sviluppate, anche sulla scorta di Eraclide Pontico, rappresentino una sua peculiarità.²¹ Molta

²¹ Porfirio, come anche Eraclide Pontico ed Eustazio, di seguito richiamato, è un anello di una lunga catena di esegeti, la cui attività è attestata dalla tradizione scolastica. Molti altri casi si potrebbero portare, tratti appunto dagli scoli, da cui emerge dunque come l'*eikos* e le forme correlate (εἰκότως, ἀπεικότως, ἀπεικότως) servano, a seconda dei casi, per convalidare la convenienza di certe espressioni, per introdurre delucidazioni, per esplicitare il non detto, per difendere la pertinenza di ragionamenti, per approvare scelte espositive, per avanzare ipotesi, per sciogliere difficoltà, per sostenere alcune lezioni testuali o l'etimologia di termini. La casistica è molto ampia: alla categoria si ricorre in sostanza ogni volta in cui è richiesta una *lysis*. Come segno di approvazione nei confronti dell'autore spesso si trova l'espressione εἰκότως εἶπε/προσέθηκε/ἔφη/φησί. L'avverbio è usato quasi unicamente per confermare e, oltre che nell'esegesi omerica, compare ampiamente anche negli scoli agli *Elementi* di Euclide. Entrando nello specifico di qualche altra esemplificazione, si può ricordare *Sch. vet. in Il.* 10, 447a, 447b, dove si indaga se mantenere il nome proprio Δόλων, sostituito da alcuni con la forma participiale δολῶν, nell'accezione sinonimica di νοῶν, in quanto Diomede, che si rivolge all'eroe, non potrebbe sapere quale sia il suo nome. Ma, oltre al fatto che il nome proprio ritorna poco oltre (v. 478), è normale (εἰκότως) che si conoscessero i nomi di alcuni, vista la durata della guerra, in particolare di Dolone, figlio dell'araldo, e per di più «ricco d'oro e di bronzo» (v. 315). Risponde dunque a verosimiglianza che si accompagnasse al padre. Ettore inoltre usava radunare i Troiani chiamandoli per nome (v. 300). Un altro caso curioso riguarda il dubbio da dove Patroclo prenda la radice medica, che alcuni chiamano di Achille, per curare la ferita di Eurifilo. Secondo alcuni la portava sempre con sé per utilizzarla al momento del bisogno. È invece assai probabile (μάλιστα εἰκότως) che l'abbia presa al momento, prelevandola da un prato vicino, fondandosi sulle sue conoscenze botaniche (*Sch. vet. in Il.* 11, 846; cfr. anche *Sch. rec. in Il. Theodori Meliteniotis* 11, 846 e *Sch. vet. in Il.* [= *D Scholia*] 11, 845), dove invece è avanzato come verosimile che Patroclo, in quanto medico, portasse con sé la radice per i casi necessari. Una risposta a chi ha voluto interpretare come poco conveniente (μικροπρεπές καὶ ταπεινόν) il fatto che Arete, la moglie di Alcino, chieda ad Odisseo innanzitutto delle vesti è contenuta in *Sch. vet. in Od.* 7, 238. Molti sono i motivi per i quali incominciò da qui e comunque è verosimile che la moglie per prima riconosca (ἐπιγινῶναι) le vesti. È infatti proprio della natura femminile tessere, curare e maneggiare gli abiti. Difficoltà interpretative presenta *Od.* 3, 245, a proposito del regno di Nestore (τρίς γὰρ δὴ μὴν φασιν ἀνάξασθαι γένε' ἀνδρῶν). È singolare in questo luogo l'uso di ἀνάσσω con l'accusativo, con la conseguenza che γένεα esprime durata, mentre τρίς assume valore aggettivale. Il verso propriamente andrebbe dunque inteso «regnò per tre volte durante generazioni di uomini» e quindi «regnò per tre generazioni». Ciò però sembra in contrasto con *Il.* 1, 250-252: «per lui si erano già estinte due generazioni di uomini mortali, che prima con lui crebbero e nacquero a Pilo divina e con la terza regnava (μετὰ δὲ τριτάτοισιν ἀνασσειν)». In *Sch. vet. in Od.* 3, 245 è messa in luce l'incongruenza: «ora dice che regna per la terza volta, là invece una volta, ma che visse fino alla terza generazione (ἐκεῖ δὲ ἅπαξ, βιῶναι δὲ ἐπὶ τρίτην γενεάν)». Se comunque si considerano spuri i tre versi (*i.e.* 244-246), il senso, conclude lo scolio, non subisce alcun danno. La difficoltà, stando sempre allo scolio, è ben presente anche a Porfirio, che ricorda inoltre come gli antichi calcolassero per generazione trent'anni. Chi ha trascorso al comando due periodi di trent'anni e sta compiendo il terzo (ὁ γοῦν ἐν τῷ ἄρχειν δύο τριακονταετίας παραδραμῶν καὶ τὴν τρίτην ἐλαύνων) è verosimile (εἰκότως) che si dica che regni per la terza volta (τρίς ἀνάξει). Sul periodo del regno di Nestore dunque è evidente che ci fosse

attività esegetica individua nell'*eikos* un valido supporto per difendere o per attaccare le scelte dell'autore oggetto di studio. Se ne trova traccia negli *Scholia vetera* all'*Iliade* (17, 234-235) a commento del desiderio dei Troiani, esortati da Ettore, di strappare ad Aiace il cadavere di Patroclo, desiderio per nulla strano (οὐκ ἀπεοικὸς μὲν τὸ ἐλπίζειν ταῦτα τοὺς Τρῶας) se si osserva come Omero contrappose a tutta la massa dei Troiani proprio Aiace (ὄρα δέ, πῶς ἀντέθηκε τῷ παντὶ πλήθει τῶν Τρῶων τὸν Αἴαντα). Nonostante il poeta definisca i Troiani 'stolti' (νήπιοι, 17, 236), non va ravvisata neppure in questo caso alcuna incoerenza: l'aggettivo, se da un lato serve ad ingigantire il loro ardore (ἔδεινοποίησε τὴν προθυμίαν τῶν Τρῶων), dall'altro preannuncia il futuro, soddisfacendo il desiderio di chi ascolta (προαναφώνει τὸ ἐσόμενον εἰς ἐπιθυμίαν τῶν ἀκούοντων, *Sch. vet. in Il.* 17 236a). Negli *Scholia recentiora* sempre all'*Iliade* (19, 124) si legge la spiegazione dell'espressione οὐ οἱ ἀεικέες, impiegata per indicare che 'non è indegno' per Euristeo, figlio di Steleo e della stirpe di Perseo, regnare sugli Argivi: l'aggettivo è chiosato, oltre che con *deinon* e *chalepon*, con *apeikos*, indizio chiaro del suo uso ormai comune e del suo spettro semantico che tende sempre più ad estendersi.

Sulla stessa linea esegetica si colloca anche Eustazio. Il suo ampio commento ai versi 311 ss. del canto VI dell'*Iliade* è assai istruttivo (*Comm. Ad Hom. Il.*, vol. II p. 319 ed. Van der Valk). Teano, sacerdotessa di Atena a Troia, su invito di Ecuba e delle altre donne, dona il peplo e chiede che Diomede possa cadere sotto le porte Scee, promettendo alla dea in caso di esaudimento il sacrificio di dodici vacche: «così disse e Atena fece cenno di no (VI 311)», verso in cui Eustazio ravvisa una predizione (προαναφώνησις)²² volta a rassicurare l'ascoltatore filogreco che Diomede non subirà danno alcuno. Ciò però può apparire come una smentita dell'indovino Eleno, che aveva consigliato per l'appunto di rivolgersi ad Atena. Ancora una volta è interessante seguire lo sviluppo del ragionamento dell'esegeta, teso a salvare la coerenza²³ del testo a costo anche di reperire cavillose motivazioni. È

un dibattito aperto e Porfirio trova una soluzione per salvare l'espressione omerica dell'*Odissea*. Per il suo ricorso all'*eikos* Porfirio è ricordato ancora in *Sch. vet. in Od.* 3, 296, dove ci si chiede perché il testo dica che Borea fa rotolare una grande onda (μέγα κῦμα κυλινδει), mentre Noto la spinge (ὠθεῖ) contro un dirupo ad occidente. La soluzione questa volta è trovata nel significato proprio dei verbi e nel fenomeno descritto: κυλίνδω indica propriamente l'azione di far scendere ciò che è collocato in alto, ὠθέω quella di condurre a forza ciò che sta più in basso. Omero sa che la nostra parte abitata è più a nord, più esposta a Borea, mentre l'altro emisfero è più a sud, più esposto a Noto e più basso. Ne deriva che correttamente, verosimilmente (εἰκότως), Omero disse che Borea, soffiando dall'alto, fa rotolare le onde, Noto invece, spirando dal basso, le spinge. Considerando che Ilio e l'Ellesponto stanno più a nord dell'Ellade, chiama ἀνάπλους e ἀναγωγὴ (ἀνά indicando il movimento dal basso verso l'alto) il tragitto dall'Ellade ad Ilio. Poiché inoltre nessuna città e isola greca nel *Catalogo* è più a nord di Ilio e a nord le notti sono più lunghe, ragionevolmente (εἰκότως) Omero dice che ad Itaca la notte è lunghissima; il riferimento è ad *Od.* 15, 392-394. Si veda anche *Sch. in Od. (libri γ-δ)*, 3, 295a. Affrontando il tema dell'influenza delle categorie aristoteliche sull'attività esegetica alessandrina, in particolare di Aristarco, tratta anche dell'*eikos* Schironi (2009, in particolare pp. 283-288).

²² Si noti che la προαναφώνησις è chiamata in causa anche da Porfirio, come si è visto poco prima (*Sch. vet. in Il.* 17 236a), segno dell'importanza che essa assume in ambito esegetico.

²³ 'Salvare il verosimile' (διασώσασθαι τὸ εἰκόες), principio per una corretta scelta e per un comportamento consono, è efficace espressione di Elio Aristide (*Ai Rodiesi, sulla concordia* XXIV [Keil] 11), probabilmente ripresa dalla tradizione retorica. Egli la impiega, con una variante ininfluente, anche nell'orazione *Contro*

possibile infatti opporre (ἔστιν εἰπεῖν) che in realtà Atena nega non le richieste di Eleno, ma di Teano, che non si è limitata a chiedere che Diomede venisse trattenuto lontano da Troia, secondo le parole dell'indovino, ma che trovasse la morte davanti alle Porte Scее: «non è dunque Eleno che esortò in modo inconcludente, ma Teano a pregare male e per questo motivo non è stata esaudita».

Anche i versi immediatamente seguenti (313-317) sono sottoposti ad indagini con modalità per i nostri interessi assai curiose. Omero menziona l'abitazione di Alessandro, dalla quale per Eustazio si può dedurre la rozzezza del Troiano. Questa volta sotto la lente d'ingrandimento cade la pertinenza di certe espressioni e si arriva a concludere che non è fuori luogo (οὐκ ἂν εἴη ἀπεικός) la scelta terminologica operata dal poeta nel denominare αὐλή anche il τυκτὸν δάπεδον, in quanto questo non si trova per natura (φύσει), ma è il risultato di un lavoro di artigiani (ἀλλ' ἔξ ἐπιτεχνήσεως τεκτόνων). Non solo nell'analisi del racconto, ma anche nello studio del lessico l'*eikos* resta dunque un riferimento assolutamente imprescindibile nel lavoro dell'esegeta.

2.2.2. Da Omero alla Bibbia: la lezione di Fozio

Dal profano al sacro, da Omero alla Bibbia il salto è solo apparentemente grande. I frequentatori dei due ambiti sono spesso gli stessi uomini di cultura che, educati alla scuola della retorica classica, sono predisposti ad applicare le categorie dell'esegesi omerica alla Sacra Scrittura, di cui allo stesso modo devono mostrare la coerenza narrativa, l'assoluta consequenzialità delle affermazioni, condizione di partenza per difendere più in generale la dottrina e i contenuti teologici della nuova fede, attaccati da chi ne sosteneva la scarsa plausibilità. Essi applicano al testo biblico un analogo corredo di tecniche interpretative. Dal tribunale dell'Atene democratica alla parola di Dio: tra questi due estremi è racchiusa la lunga storia dell'*eikos*, potente strumento a disposizione di chiunque voglia risultare persuasivo.

Esulano dalle mie competenze le questioni strettamente teologiche sollevate dai testi presi di seguito in esame. Ciò che mi preme mostrare è in che misura l'*eikos* agisca come elemento dell'argomentazione sia dei pagani che dei cristiani nella funzione dell'accusa e della difesa, fino a diventare una marca distintiva del genere. Del duplice interesse, uno

Platone, per i quattro (XLVI [Keil] 128), una dimostrazione di come l'accusa mossa da Platone nel *Gorgia* a Milziade, Temistocle, Pericle e Cimone non sia necessaria rispetto all'assunto di partenza del dialogo e non rispetti in molti punti la verosimiglianza. Tutta la confutazione di Platone è costruita come se fosse un discorso di difesa e pertanto il ricorso all'*eikos* diventa ancora più interessante, indicando il legame con un preciso genere di discorso. Sulla base delle motivazioni presentate da Elio Aristide il verosimile è conservato (τὸ εἰκὸς οὕτω σώζεται) se si pensa che non sia stato Pericle ad indurre gli Ateniesi alla pratica smodata dei discorsi e alla loquacità. Si tratta di una deduzione tipica del processo. L'espressione è resa da Behr (1986) con «it is most probable» (p. 158). Lo scolio *ad loc.* (*Sch. vet. in Ael. Arist., Tett.* 128, 3) la spiega «come se l'oratore dicesse il necessario e il conseguente (ὡσανεὶ ἔλεγε τὸ ἀναγκαῖον καὶ τὸ ἀκόλουθον)». Essa ritorna anche negli scolii. I discorsi che Telemaco rivolge a Nestore sono simili a quelli di Odisseo (μυθοὶ γε εἰκότα) e non si direbbe che un giovane possa parlare con tanto senno (ἄνδρα νεώτερον ὦδε εἰκότα μυθήσασθαι, *Od.* III 124-125). Le parole di Telemaco – così chiosa lo scolio – sono proprie di una persona più matura rispetto alla sua età (πρεσβύτεροι... τῆς ἡλικίας), contengono considerazioni logiche e assennate (καὶ πάνυ τὸ εἰκὸς ἐν αὐτοῖς σώζεται, cfr. *Sch. vet. in Od.* 3, 124 e *Sch. in Od.* [libri γδ], 3, 124a).

rivolto ai classici l'altro alla Sacra Scrittura, è fulgido esempio ancora il bizantino Fozio. Nel suo commento al Vangelo di Matteo egli mostra come i metodi della scuola retorica possano essere fruttuosamente applicati alla Bibbia. È esemplare l'estesa spiegazione del cap. 26, snodo del racconto, che introduce la sezione finale della passione e della resurrezione. L'attenzione è rivolta nello specifico all'unzione ricevuta da Gesù a Betania da parte di un'anonima donna in casa del lebbroso Simone, atto che provocò lo sdegno dei discepoli (οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτεσαν, 26, 8): essi vi videro un inutile spreco del prezioso olio profumato che si sarebbe potuto vendere per distribuirne il ricavato ai poveri.

L'unzione, dalla forte valenza simbolica, è centrale e viene raccontata in modi differenti anche dagli altri evangelisti, e proprio sulle differenze si concentra gran parte dell'esegesi. Fozio rimarca prima di tutto l'accoglienza dell'omaggio da parte del Dio che 'conosce i cuori' (ὁ καρδιογνώστης θεός, *Comm. In Mat.*, 91)²⁴ e che tutto sa, in contrasto con l'atteggiamento degli stessi discepoli che, in quanto uomini, non vedono altro che l'apparenza (τὸ φαινόμενον) e si fermano all'aspetto materiale, il consumo dell'olio. Ma non tutti i discepoli sono mossi indistintamente dagli stessi sentimenti, in quanto, se tutti gli altri si appellano al bene che si sarebbe potuto arrecare ai poveri (τὴν τῶν πενήτων... εὐποιῶν) con il denaro ricavato dalla vendita dell'unguento, per Giuda l'elemosina è solo un pretesto, un semplice velo (παραπέτασμα) che non riesce a celare la causa profonda del suo sdegno, la brama della ricchezza (ἔρωτι...φιλαργυρίας).

L'esegesi in questo punto è particolarmente interessante. Una tale precisazione infatti non trova alcun fondamento in Matteo, che non menziona Giuda.²⁵ Fozio opera in tal caso una contaminazione con Giovanni per ricostruire un racconto dal suo punto di vista plausibile ed evidenziarne contenuti più profondi: «questo è quello che mostrò – dice il patriarca – anche Giovanni con un atto analogo compiuto dalla sorella di Lazzaro, Maria». Il racconto di Giovanni in realtà non è sovrapponibile a quello di Matteo: è sempre ambientato a Betania, ma appunto in casa di Lazzaro; la donna inoltre non è lasciata anonima. È infatti Maria che versa l'olio sui piedi, non sulla testa, e li asciuga con i capelli; gli altri discepoli non proferiscono parola, «non essendo pronti né inclini – nota Fozio – a rimproverare comportamenti del genere (ἄτε δὴ μὴ πρόχειροι ὄντες μηδὲ προπετεῖς τοῖς τοιούτοις ἐπιτιμᾶν)». Chi parla è solamente lo svergognato (ἀνάσχυντος) Giuda, i cui veri sentimenti vengono svelati dall'evangelista, che aggiunge come il traditore agli «non perché gli stesse a cuore la sorte dei poveri, ma perché era un ladro, e teneva la borsa (Gv. 12, 6)». Fozio enfatizza dunque questa diversa disposizione dei discepoli per isolare Giuda da tutti gli altri, che in tal modo nell'importanza assegnata all'elemosina non contravvengono agli insegnamenti del maestro. Giuda invece, che ha sempre accesa la passione per il denaro (φλεγμαῖνον ἔχων ἀεὶ τὸ τῆς φιλαργυρίας πάθος), si altera tutte le volte che vede il pericolo di una possibile perdita di guadagno.

²⁴ Riporto la numerazione come appare nel TLG, che riproduce l'edizione, da me non direttamente controllata, di J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* (Texte und Untersuchungen), 61, Berlin, Akademie, 1957.

²⁵ Matteo introduce Giuda subito dopo, esponendo come egli si fosse recato dai sommi sacerdoti per fissare il prezzo del tradimento (26, 14-16). Non entra come personaggio nell'episodio dell'unzione.

Conclusa l'analisi del comportamento dei discepoli, Fozio passa alla reazione di Gesù, ricavando le due cause in base alle quali non bisogna rimproverare la donna: la prima perché fece una bella azione nei confronti del Messia, come dice lo stesso Signore,²⁶ giustificazione sufficiente per i discepoli animati da buoni sentimenti in quanto a loro basta la testimonianza del maestro; la seconda perché la donna ha agito in vista della sepoltura,²⁷ osservazione che sarebbe rivolta nello specifico a Giuda. Fozio chiosa il passo, presentando l'inespresso nei Vangeli, quello che sarebbe sotteso alle parole di Gesù: «tu rimproveri questa donna e fai finta di darti pensiero per l'elemosina? Tu che corri per la mia morte, tu che sei bramoso di uccidere il benefattore, giudichi questa donna inadatta a versarmi il profumo, tu che ti immagini e ti dai pensiero per l'uccisione, la sepoltura e le vesti funebri? Provi pietà per un povero, tu che vendi colui che non ha "dove deporre il capo"? Hai compassione di un altro, tu che tradisci il maestro?». L'esegesi foziana si spinge così fino ad ampliare lo stesso dettato evangelico, creando un testo parallelo, quasi a voler sopperire all'imperizia retorica dell'originale.

Il bersaglio conclamato è quindi Giuda: quella dei poveri è una *prophesis*, che Fozio intende smascherare. Egli estende l'osservazione all'anonima donna della casa del lebbroso Simone, sebbene non nasconda come essa sia pertinente al racconto giovanneo:

È per la sorella di Lazzaro che Gesù diceva questo rivolto a lui, quando egli da solo per l'arroganza della mente, per il disprezzo del maestro e per la passione della ricchezza andava dicendo: «perché questo olio non si è venduto e non si è dato il ricavato ai poveri?». E infatti allora Gesù dice: «lasciala fare, lo ha conservato per il giorno della mia sepoltura», in ogni modo cercando di frenarlo nel suo tentativo e nella malvagia decisione, mettendo davanti agli occhi quello che meditava e stava per compiere. Ma nulla può essere di giovamento ad un'anima assorbita dall'amore per la ricchezza e dal rinnegamento.

La minuziosa lettura, fin qui sviluppata con il confronto incrociato che spesso porta a fondere i diversi racconti, si approfondisce ancora di più. Il patriarca, riassumendo, ribadisce che le donne coinvolte nell'unzione del Signore all'interno dei Vangeli sono tre, tutte animate «da molta fede e da una fervente passione, la prima in Luca,²⁸ la seconda in Giovanni e la terza in Matteo e Marco. Questi ultimi due infatti ricordano la stessa persona».²⁹ Sono gli atteggiamenti e la condizione dei personaggi femminili a cadere ora sotto la lente d'ingrandimento. Se la donna in Giovanni era nota per la sua pietà religiosa (ἐὐλαβεῖα), le altre due rientravano tra le persone riprovevoli. Se la prima è la sorella di Marta, legata da un vincolo di amicizia con il Signore, le altre si trovano nell'abitazione di un lebbroso e di

²⁶ Ἔργον γὰρ καλὸν ἠργάσατο εἰς ἐμέ (Mt. 26, 10); καλὸν ἔργον ἠργάσατο ἐν ἐμοί (Mc. 14, 6); nulla in Giovanni. Fozio, che riprende nella sua spiegazione il sostantivo e l'aggettivo e modifica il verbo ἐργάζομαι con ποιέω (ἐποίησεν), ritorna dunque all'esegesi di Matteo.

²⁷ Il richiamo alla sepoltura è in Matteo (26, 12), Marco (14, 8) e, sia pur con accenti leggermente diversi, in Giovanni (12, 7).

²⁸ Fozio introduce così anche il racconto di Luca (7, 36-49) dell'incontro a casa di un fariseo tra Gesù e una peccatrice (ἀμαρτωλός, 7, 37).

²⁹ Proprio il numero delle donne coinvolte nell'atto dell'unzione – su cui a detta di Fozio non vige il consenso – è il tema centrale dell'indagine dei passi interessati, riproposta con moventi simili alla presente, nelle *Ad Amphiloichium quaestiones* (48, 1 ss., PG101, 358 ss.).

un fariseo. Maria compirebbe l'atto come ringraziamento per la resurrezione di Lazzaro, le altre a riparazione dei loro peccati. Le differenze non si arrestano qui. Fozio considera anche i tempi: la prima rende omaggio sei giorni prima della Pasqua,³⁰ l'anonima della casa di Simone due giorni prima, dato esteso da Marco³¹ a Matteo, che non specifica nulla in proposito; Luca ambienterebbe invece la scena molto tempo prima (ἐμπροσθεν πολλῶ χρόνῳ). Fozio ingloba così anche il racconto della peccatrice della casa del fariseo che, sedutasi ai piedi di Gesù, continuò a bagnarli di lacrime, ad asciugarli con i capelli, a baciarli e a cospargerli di olio profumato, comportamento che scandalizzò il padrone di casa che si chiedeva meravigliato se il Signore sapesse di che natura fosse quella donna. In Luca non si legge nessun intervento degli apostoli e l'atto offre l'occasione per introdurre una parabola esplicativa, quella del creditore e dei due debitori.

Il confronto esegetico, come si nota, si fa sempre più puntuale, in una specie di crescendo che ha anche un chiaro scopo retorico: un'ulteriore differenza (ἄλλη...διαφορά) sostanziale riguarda il pianto che connota la peccatrice di Luca, la quale, mischiando il profumo alle lacrime, bacia i piedi di Gesù. Le altre protagoniste dell'unzione non osano, tenute a freno dal rispetto religioso (ὑπὸ εὐλαβείας χαλινωθεῖσαι). Fozio giunge così nella parte finale del suo percorso a trarre considerazioni più generali sulla base delle situazioni delineate nei diversi racconti, fino a rintracciare la plausibilità delle reazioni dei presenti all'unzione. Per esempio fa notare che nel caso del Vangelo di Giovanni i discepoli si trattennero proprio per il rispetto religioso di Maria e per il fatto che non fu unta la testa, ma i piedi. Giuda invece era ormai posseduto dall'amore per il denaro e sopraffatto dai calcoli del tradimento. In Matteo e Marco gli apostoli sono animati dalla volontà di donare ai poveri e dall'ossequio verso il maestro. Non vi è nulla dunque di più normale dei comportamenti tenuti da ciascuno:

Non ritenevano infatti di compiere un'azione indecorosa (οὐ γὰρ ἀπεικὸς ἐνόμιζον ποιεῖν), non sopportando che una peccatrice lo versasse su quella testa pura, se ciò che veniva versato era anche dell'olio profumato. Era invece naturale (εἰκὸς δέ) che essi considerassero anche questo: se il maestro disprezza tutto, si avvia alla morte (di continuo infatti ormai lo diceva a loro), se costui dunque si appresta a morire, quale utilità può esserci nel versare l'olio profumato? Perciò anche il Signore dice, spiegandosi in riferimento a questo stesso pensiero, 'ha fatto ciò per la mia sepoltura'; è come se dicesse: dalle vostre considerazioni sul fatto che non bisognava che venisse versato l'olio profumato a me, visto che disprezzo tutto e mi avvio alla morte, da questo di più io traggio ragioni per coronare di lodi la donna. 'Per la mia sepoltura' infatti 'ha fatto questo'. A tutti gli altri discepoli il discorso del Signore potrebbe essere pronunciato così adattato, a Giuda invece come è stato detto in precedenza. In rapporto infatti alle diverse considerazioni di coloro che mostrarono insofferenza, era naturale (εἰκὸς ἦν) che anche il Signore parlasse, adattando il discorso al pensiero di entrambi, e che chi ascoltava cogliesse la spiegazione in relazione a ciò che era consapevolmente proprio di ciascuno.³²

³⁰ Cfr. Gv. 12, 1: ὁ οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν...

³¹ Cfr. Mc. 14, 1: ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας.

³² All'*eikos* Fozio ricorre anche nell'analisi dello stesso atto dell'unzione nelle *Ad Amphiloichium quaestiones*, negli stessi punti dell'argomentazione con corrispondenze quasi letterali (48, 210 ss., PG101, 368B-D).

Per scovare il senso profondo della vicenda descritta, Fozio ricorre quindi in ultima analisi all'*eikos*, arrivando a scrivere quasi un testo di completamento, facendosi interprete del pensiero di Gesù. Alle perplessità del tutto comprensibili dei discepoli, che comunque mantengono un comportamento conveniente, Fozio accosta la legittima risposta del maestro, volta a mettere in luce come anche l'atto della donna abbia una sua ragione profonda. A un verosimile se ne accosta un altro; racconti analoghi, che presentano situazioni in parte discordanti, acquistano così tutti una loro chiara spiegazione e insieme contribuiscono a fornire un quadro unitario di Gesù, garanzia anche di veridicità storica.

2.2.3. Un genere privilegiato per l'*eikos*

Fozio ha alle spalle una lunga tradizione di commento, per noi solo in parte ricostruibile, parallela alla produzione apologetica, quando non essa stessa parte integrante di questa. L'influsso del modello classico è evidente fin dalle prime manifestazioni in Eusebio, che si inserì in un genere già vitale, quello, con nomenclatura latina, delle *quaestiones* e delle *responsiones*,³³ interessate all'indagine di una vasta area tematica, che spazia dall'interpretazione dei testi ai problemi dottrinali e morali. Si tratta di una produzione che affianca quella di *σύμμικτα ζητήματα* della tradizione greca, in cui si cimentò tra gli altri anche Porfirio. *Προβλήματα* e *ζητήματα* affrontavano questioni in modo non sistematico,³⁴ cercando di risolvere aporie di un testo o di un argomento specifico, mentre le *ἐρωταποκρίσεις* presentavano un'esposizione più metodica. Le *responsiones* erano invece la naturale continuazione delle *λύσεις* che, quando rivolte a un testo, dovevano avere molte affinità con gli scoli.³⁵

³³ In generale sulla natura e gli scopi delle *quaestiones* e delle *responsiones* rimando a Rinaldi (2012), utile per la ricostruzione del dibattito critico in atto e per l'ulteriore bibliografia. Se le *quaestiones* sembrano mosse da istanze prevalentemente apologetiche, nelle *responsiones* prevalgono quelle dottrinali. Già gli antichi si interrogarono sulla nascita e sull'evoluzione del genere. Cicerone (*De fin.* II 1 ss.) parla di Gorgia come del primo che introdusse la *quaestio* in una riunione: essa consiste «nell'invitare ad esprimere l'argomento su cui qualcuno volesse sentire parlare». Cicerone sarebbe tentato di definirla un'abitudine ardita, quasi sfacciata, se non fosse poi passata ai filosofi dell'Accademia. Nella maggioranza dei casi, come per l'appunto anche nell'Accademia, chi pone la domanda poi tace e viene opposto un discorso continuo, diversamente dal costume socratico dell'incalzante domanda e risposta, rimasto isolato e seguito solo da Arcesilao, che invitava gli interlocutori non tanto a formulare domande, ma ad esporre le loro tesi e a difenderle finché potevano, ribattendo alle sue osservazioni. La scrittura delle *quaestiones* rappresenta per Cicerone un mezzo fondamentale per conoscere a fondo tutte le parti della filosofia (*omnes... eius partes atque omnia membra tum facillime noscuntur; cum totae quaestiones scribendo explicantur*): permette di comprendere come essa sia un'ammirabile concatenazione e sequenza di argomenti, legati gli uni agli altri e connessi tra loro (*De nat. deor.* I 9).

³⁴ I *Problemata* mancano di una risposta unica alle domande poste. Per esempio nei *Problemi fisici* aristotelici si espongono le diverse possibili risposte. Le soluzioni proposte non hanno nulla di prescrittivo e di definitivo. La scelta ultima spetta al lettore; si veda Jacob (2004, in particolare p. 42). Si tratta di un esercizio intellettuale; in assenza di elementi decisivi, si mettono alla prova schemi possibili di argomentazione e si sottopone la stravaganza dei fenomeni alla razionalità di un rapporto di causa-effetto; in proposito utili osservazioni si leggono sempre in Jacob (2004, p. 46).

³⁵ Un'attività scolastica o della *adnotatio* era condotta anche sui testi biblici, attestata per esempio già nel caso di Eusebio. Si vedano gli *Scholia in Matthaemum*, gli *Scholia in Canticum canticorum* o le

Sia nella forma delle *quaestiones* che delle *responsiones* si tratta dunque di un genere che si sviluppa e trova alimento all'interno della scuola, in un contesto comunitario, in cui l'esposizione scritta, che fissa talvolta precedenti reali discussioni, non arriva ad una soluzione e richiede la fattiva collaborazione dell'interlocutore.³⁶ Spesso il tema della ricerca era proposto da qualche allievo, come ci lascia intuire un prezioso passo del *De vita contemplativa* (75), opera attribuita a Filone, in cui si descrive un'abituale riunione che si teneva ogni cinquanta giorni all'interno della comunità ebraica dei Terapeuti, filosofi asceti vissuti sulle rive del lago Maryut in Egitto: chi la presiedeva (ὁ πρόεδρος), una volta ottenuto il silenzio,³⁷ o ricercava personalmente qualche cosa presente nel testo sacro (ζητεῖ τι τῶν ἐν τοῖς ἱεροῖς γράμμασιν), oppure risolveva problemi proposti da altri (ὑπ' ἄλλου προταθὲν ἐπιλύεται). Non si preoccupava di dar prova di sé, non era spinto dalla fama retorica che poteva guadagnare, ma dal desiderio di osservare con più precisione alcuni punti (θεασάσθαι δέ τινα ποθῶν ἀκριβέστερον). Raggiunto lo scopo (θεασάμενος), condivideva i risultati con chi cercava di analizzare a fondo, anche se non era dotato della sua acutezza (μὴ φθονῆσαι τοῖς εἰ καὶ μὴ ὁμοίως ὀξυδορκοῦσι), ma aveva comunque un simile desiderio di apprendere (τὸν γοῦν τοῦ μαθεῖν ἕμερον παραπλήσιον ἔχουσι). Si tratta di un'utile documentazione perché ci attesta, al di là dell'evidente tono elogiativo, una pratica di esegesi del testo sacro, già osservata in contesti ebraici, quale

Annotationes in Genesim, dove sono contenute brevi note di commento a punti particolari del testo. In proposito Zamagni (2004, in particolare pp. 11-13).

³⁶ Sulla scrittura come forma di archiviazione e di trasmissione di un lavoro intellettuale svolto nell'oralità e fondato sulla ricerca collettiva già ad Alessandria cfr. Jacob (2004, in particolare p. 51). Neri (2004) si chiede se si possono scorgere nel dialogo tucidideo dei Meli e degli Ateniesi delle consonanze con il genere delle *quaestiones et responsiones*. Per definire un genere secondo Neri è essenziale l'individuazione di comuni usi linguistici e di condivise pratiche comunicative, per cui, se le *quaestiones* devono essere definite un genere letterario a sé stante, lo possono soltanto su presupposti formali, sulla base del rispetto di un codice di leggi dell'enunciazione e di costanti di forme esterne (l'espressione) e interne (l'organizzazione del testo). Dopo aver riconosciuto nel dialogo tucidideo una struttura traducibile in *quaestio* e *responsio*, individua alcune parole chiave, tra le quali anche *εἰκός*, utilizzato dai Meli nei capitoli 85-97 (p. 76), ma non coglie come tale categoria regoli effettivamente anche le vere e proprie *quaestiones et responsiones* dell'età cristiana; così conclude: «c'est en vain que l'on chercherait dans les mots des Méliens et des Athéniens des traces de ce lexique zétématique dont déjà A. Gudeman [“λύσεις”, *RE*, XIII/2, Stuttgart 1927, 2511-2529, p. 2517] avait fourni un régeste exhaustif» (p. 78). Neri, allineandosi a Dörrie per il quale «im Ganzen sind die vor- u. außerchristlichen Ansätze zur E. [i.e. Erotapokriseis] spärlich» (p. 78), propone piuttosto di cercare altrove l'*Ur-Typen*, cioè nella letteratura sapienziale e didattica del Vicino Oriente, nelle catene simposiali individuabili in Teognide o nei *Carmina convivalia* attici, fino alle *Instructions of Cormac*, un testo gnomico irlandese del IX secolo d.C. che riporta un dialogo sul tema del potere tra il leggendario re e suo figlio. È forse possibile invece individuare, seguendo proprio l'*eikos*, una stretta continuità con i precedenti classici della discussione filosofica e della prima critica letteraria e testuale. Zamagni, all'interno di un'accurata schedatura dei termini utilizzati in senso tecnico da Eusebio, che rimanderebbero espressamente allo specifico genere di appartenenza, affida ad una scarna nota il suggerimento che altre parole, oltre a quelle da lui individuate, meriterebbero un'accurata analisi, tra cui εἶκω e εἰκότως ([2004]², p. 88, n. 12).

³⁷ Questo è il senso che con buona approssimazione è ricavabile dal testo lacunoso: ὁ πρόεδρος αὐτῶν, πολλῆς ἀπάντων ἡσυχίας γενομένης è integrazione che si legge nell'edizione di Cohn, Reiter (1915).

poi si svilupperà in ambienti cristiani.³⁸ È una situazione con forti analogie, a ben vedere, con quella dei simposi del periodo classico, occasioni di discussione e di risoluzione di varie questioni.³⁹

Questo doveva essere, per sommi capi, il quadro culturale entro cui si formarono e operarono i primi autori cristiani, Eusebio compreso. Storico del cristianesimo nascente, più che teologo, nell'esegesi è seguace dell'interpretazione allegorica. Con le sue *Quaestiones evangelicae*⁴⁰ presenta un caso emblematico di quanto peso il verosimile avesse all'interno di una tale produzione, dove presto si definirono categorie logiche e stilemi retorico-espositivi ricorrenti, processo tanto più interessante perché c'è chi ha voluto vedere nelle *Quaestiones* le obiezioni al più agguerrito avversario del Cristianesimo antico, il Porfirio del perduto *Contro i Cristiani*. Una tale struttura esegetica si manterrà nella sostanza e nella forma inalterata per secoli. Vale dunque la pena osservarne il funzionamento ricorrendo a qualche esempio.

Nelle *Quaestiones ad Stephanum*, dedicate ai racconti dell'infanzia e a risolvere principalmente le incongruenze genealogiche, emerge più che altrove l'interesse storico di Eusebio, teso a difendere la veridicità dei Vangeli e quindi la loro attendibilità, con chiari intenti polemico-apologetici.⁴¹ All'*eikos* Eusebio ricorre per spiegare la parentela tra Maria ed Elisabetta. Nella tipica formula si rivolge all'interlocutore invitandolo a non meravigliarsi (μη θαυμάσης, 889, 14, PG22, 889A) se si legge che Maria è parente (συγγενής) di Elisabetta, sebbene esse appartengano a tribù diverse, la prima a quella di Giuda, la seconda a quella di Levi. Tutto il popolo ebraico era infatti di un'unica stirpe e quindi le tribù erano tutte imparentate tra loro. Bene dunque l'angelo ha chiamato Elisabetta, nel momento dell'annunciazione, parente di Maria e «altrove è giusto (εἰκόσ) che Elisabetta sia chiamata parente di Maria dal luogo, per il fatto che abitava presso la tribù di Giuda, dalla quale proveniva Maria (889, 25-27, PG22, 889B)». Il fondamento della deduzione è la ricerca storica, che porta a concludere in favore dell'assoluta esattezza

³⁸ Per Eusebio come primo autore ad avere utilizzato tra i cristiani il genere delle *quaestiones et responsiones*, sotto la probabile influenza proprio del giudeo Filone, cfr. Zamagni (2004, in particolare pp. 7 ss.), a cui rimando anche per l'ampia e aggiornata bibliografia.

³⁹ Sul rapporto tra esegesi e banchetto rinvio sempre a Jacob (2004, p. 51) e a Slater (1982, in particolare pp. 346 ss.). Una tale pratica si può scorgere già nel *Simposio* platonico, nel dialogo tra Socrate e Diotima, presentato come un vero e proprio insegnamento: «questo dopo ciò, disse, o Socrate, cercherò di insegnarti (πειράσομαι σε διδάξαι, 204d1-2)»; «tutte queste cose mi insegnava... (ἐδίδασκέ με, 207a 5)». In un momento di difficoltà di Socrate di fronte alle richieste di Diotima (204d) Platone non solo sembra ritrarre la pratica della lezione, ma anche ricorre, per descriverla, ai termini che poi diventeranno canonici. La risposta (ἀπόκρισις) richiede (ποθεῖ) un'ulteriore domanda (ἐρώτησιν), alla quale sul momento (προχείρωσ) Socrate non sa ribattere. Attraverso la sostituzione momentanea dell'oggetto d'indagine si arriva a formulare una risposta più facile, fino a concludere che la risposta è esaustiva, ha raggiunto il suo scopo e quindi ha termine (τέλος δοκεῖ ἔχειν ἡ ἀπόκρισις, 205a 3).

⁴⁰ L'opera doveva avere come titolo Περὶ τῶν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων, cfr. Zamagni (2004², p. 81). Sulla preferenza in genere dell'interpretazione letterale su quella allegorica rimando a Zamagni (2004, p. 13, n. 13).

⁴¹ L'accusa rivolta agli evangelisti di non essere storici accurati doveva essere un luogo comune; si veda per alcuni rimandi Rinaldi (1989, in particolare p. 115, n. 75).

dell'affermazione e a riprova viene addotta anche la testimonianza di Luca (1, 39), secondo la quale Maria si mosse e in fretta si recò in una città di Giuda, nella casa di Zaccaria, a rendere omaggio ad Elisabetta. Dal momento che la legge di Mosè non assegnava in eredità alle tribù dei sacerdoti una terra fissa, perché il Signore Dio è loro parte, ma imponeva a loro di abitare in mezzo a tutta la popolazione e Zaccaria con Elisabetta abitava in una città della tribù di Giuda, da cui proveniva Maria, «è verosimile (εἰκότως, 889, 37, PG22, 889C) che anche per questa ragione esse siano state chiamate parenti». Ma non è inverosimile (οὐκ ἀπεικότως, 889, 38, PG22, 889C) – aggiunge immediatamente Eusebio – che la causa sia anche la somiglianza del carattere per il quale furono ritenute entrambe degne del piano salvifico, l'una accogliendo il Salvatore, l'altra il suo precursore, partecipi dell'unico Santo Spirito: soprattutto per questo a un più alto grado esse partecipavano dell'unica parentela secondo Dio (μῖας τῆς κατὰ Θεὸν συγγενείας, 889, 42-43, PG22, 889C). Motivazioni storiche e ragioni teologiche vengono sapientemente calibrate per arrivare alla conclusione. Con l'attenzione propria del critico del testo Eusebio procede attraverso una minuziosa analisi delle fonti, interpretate alla ricerca dell'*eikos* per concludere che tutto è coerente e giustificabile e che quindi sono infondati i dubbi da cui la ricerca ha preso le mosse: la *lysis* è raggiunta, il punto non necessita di ulteriori indagini, il caso è chiuso, come sancisce la risoluta formula di chiusura: «questo punto deve essere risolto così (ἀλλὰ τοῦτο μὲν οὕτως ἀπολυτέον, 889, 43-44, PG22, 889C⁴²)».

Un'analoga struttura si ripresenta per spiegare l'annuncio dell'angelo che Dio darà a Gesù il trono di Davide, chiara intenzione di voler significare che Davide è il progenitore di colui che nascerà da Maria. Ma come giustificare questa parentela assegnata al Salvatore? Secondo le indicazioni dell'apostolo Paolo, sul solco della legge di Mosè, la donna è il corpo del marito, che ne è come il capo. Se è il marito pertanto che viene registrato e come capo rientra nel computo della genealogia, «Maria, ormai intimamente legata a Giuseppe, aiuta a procurare a giusto titolo la genealogia (εἰκότως συναντιλαμβάνεσθαι), quando in particolare è stato dimostrato che essa appartiene non solo alla sua stessa tribù, ma anche alla stessa gente e famiglia (889, 53 ss., PG22, 889D-892A)».

Come sarebbe stato altrimenti verosimile (πῶς γὰρ ἄλλως εἰκὸς ἦν) che l'angelo dicesse questo alla Vergine, se non ammettendo che ella discende da Davide? Non le avrebbe infatti detto, se non fosse da Davide, «Dio darà a lui il trono di Davide suo padre»; «di quale padre?» avrebbe chiesto infatti a ragione (εἰκότως ἀν' ἧρετο) la Vergine, ammettendo che non conosce uomo e saputo che sarà avvolta dallo Spirito Santo, se non fosse stato chiaro il discorso perché rivolto a una figlia di Davide. Perciò a ragione (ἐνθεν εἰκότως) Luca dice: «sali anche Giuseppe, perché era della casa e della famiglia di Davide, dalla Galilea, dalla città di Nazareth, in Giudea, in una città di Davide chiamata Betlemme per farsi registrare insieme con Maria, sua sposa, che era incinta».

Il ricorso all'*eikos* è insistito in questi passaggi, a sostegno di un'argomentazione complessa ed articolata con cui Eusebio cerca di risolvere un punto particolarmente intricato. Egli esorta a leggere il testo senza ricercarne un doppio senso (οὐκέτι... ἀμφιβόλως ἀναγνωσόμεθα,

⁴² La frase è espunta dall'edizione di Zamagni (2008), mentre è conservata dall'edizione Mai del 1847.

892, 22, PG22, 892B), non come se Maria si fosse recata da sola a farsi registrare, ma come se fosse con Giuseppe della casa e della famiglia di Davide; si hanno a disposizione le dimostrazioni (ἀποδείξεις) per un'interpretazione di questo tipo (τῆς τοιαύτης ἐρμηνείας τοῦ λόγου) da tutto quanto è stato esposto in precedenza (ἐκ τῶν προαποδομένων).

Difficoltà genealogiche sono affrontate anche nella terza *quaestio*, in particolare le differenze riscontrabili tra Matteo e Luca: per quale motivo il primo elenca le stirpi dai successori di Davide e Salomone fino a Giacobbe e a Giuseppe, il secondo invece presenta la discendenza in ordine inverso (ἐναντίως γενεαλογῶν, 893, 50 s., PG22, 893D) rispetto a Matteo dai figli di Davide e di Natan⁴³ fino a Eli e a Giuseppe? In questo caso Eusebio vuole ricercarne il senso dalle stesse espressioni impiegate e quindi invita ad osservare con attenzione il testo (ἀτενέες οὖν ταῖς λέξεσιν αὐταῖς ἐπερείσωμεν τὴν ἑαυτῶν διάνοιαν, 893, 53 s., PG22, 893D), producendosi in una minuziosa analisi che si snoda attraverso diverse tappe. A una prima spiegazione (ἀπόδοσις, 896, 37, PG22, 896C) si fa seguire un altro ragionamento con lo scopo di chiarire ciò che è lasciato inespresso e che soggiace ad un livello più profondo (ἄλλος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος⁴⁴...λόγος, 896, 38-39, PG22, 896C) e quindi risulta teologicamente più pregnante: Matteo sarebbe interessato a presentare la nascita di Gesù secondo la carne, volendo dimostrare che Giuseppe effettivamente proviene da Davide; per questo egli colloca opportunamente la genealogia subito in apertura del suo racconto, «dove era opportuno (ἔθεν ἐχρήν, 896, 42, PG22, 896C)». A Luca invece non preme la genealogia naturale e pertanto la inserisce dopo il battesimo di Gesù, volendo rimarcare la condizione di figlio di Dio di ognuno che rinasce nello Spirito. In Luca quindi è sottesa una profonda ragione soteriologica, lucidamente perseguita. Ai diversi scopi corrisponde coerentemente (εἰκότως, 896, 57, PG22, 896D) una diversa collocazione espositiva della genealogia, non all'inizio, ma al momento del battesimo. Questo è anche il motivo dell'ordine inverso, dai più recenti progenitori fino ai primi padri: colui che è rinato nel battesimo è estraneo alla nascita nella carne e ai padri peccatori secondo la carne, in quanto figlio di Dio e di tutti coloro che hanno vissuto in modo irreprensibile secondo Dio. Non è privo di ragione che Luca non menzioni uomini colpevoli e peccatori, ricordati invece da Matteo. Anche la genealogia – il luogo di inserimento all'interno dei Vangeli e l'ordine dell'esposizione – non è il frutto del caso.

La precisazione addotta da Eusebio dal punto di vista teologico è di particolare importanza: è supportata dall'*eikos* ed è ulteriormente suffragata dall'esempio dell'apostolo Paolo, che ebbe un padre giudeo, non credente, com'è naturale (ὡς εἰκότως, 897, 13, PG22, 897A). Se pertanto qualcuno volesse esporre la genealogia di Paolo secondo la carne, «di chi naturalmente si ricorderebbe (τίνος εἰκότως ἂν ἐμνήσθη) se non del padre secondo la carne? Se invece un altro a sua volta volesse mostrare la sua nascita in Cristo, di chi farebbe naturalmente (εἰκότως) menzione se non soprattutto di colui che lo rigenerò secondo Dio? (897, 15-19, PG22, 897A-B)». Poco oltre, a chiusura di tale spiegazione, evidenziando il carattere universale del Cristianesimo, Eusebio ribadisce: «pertanto noi

⁴³ Nell'edizione Zamagni (2008) è riportato anche καὶ τῶν τοῦ Νάθαν, omessa da Mai. Se così, si deve intendere «da Davide, Natan e dai figli di Natan».

⁴⁴ In Zamagni (2008) non si legge βαθὺς καὶ ἀπόρρητος, presente nella seconda edizione Mai.

che tra le genti abbiamo creduto nel Cristo di Dio, generati nella carne da padri stranieri, siamo diventati figli di Abramo, essendo diventati figli di Cristo e dei discepoli di Cristo. Cosicché noi siamo iscritti anche in una seconda successione di stirpe, molto più forte (πολὸν κρείττονα) di quella secondo la carne, a causa della rinascita secondo Cristo (897, 34-36, PG22, 897C)». Coerentemente con questo progetto Luca, prefiggendosi di raccontare la rinascita nello Spirito, non percorre la stessa strada di Matteo, omettendo figure screditate e procedendo attraverso persone irreprensibili. Le diversità non sono segno di contraddizione, non minacciano la credibilità degli evangelisti, tutt'altro, sono la prova della loro ricchezza, della profondità a cui il loro racconto può arrivare. Esse sono interpretate, attraverso la vigile sorveglianza dell'*eikos*, per spiegare ragioni teologiche non immediatamente evidenti.⁴⁵

Quando il testo può sembrare esposto a critiche per la presentazione di alcune informazioni, è dunque sempre l'*eikos* che indica la via da percorrere per sciogliere il nodo dell'aporia, come è evidente ancora per il computo delle successioni. Poiché l'evangelista Matteo si sarebbe prefisso di conteggiare non le successioni (διαδοχάς) ma le generazioni (γενεάς), «a ragione potrebbe essere liberato da ogni accusa (εἰκότως πάσης ἀπολύει τ' ἂν κατηγορίας, 924, 17; PG22, 924B)».⁴⁶

Se la genealogia non è un aspetto marginale, pure tutto l'inizio del Vangelo di Matteo riguardante il concepimento è a giusta ragione considerato da Eusebio come un momento cruciale, da cui discendono verità di fede di non facile accettazione sul piano razionale. Ciò che si propone non è dunque un semplice esercizio esegetico-testuale, ma una complessa interpretazione teologica. È così possibile comprendere con la ragione (λογισμῷ λαβεῖν, 881, 36, PG22, 881C) che chi viveva ancora sotto il potere della carne e che vedeva aggirarsi il Cristo come un uomo comune in mezzo alla folla avesse difficoltà nel credere alla nascita da una giovane che non conobbe matrimonio e che ciò avvenne senza l'intervento di un padre (δίχα πατρός, 881, 40, PG22, 881C). Non era neppure vantaggioso (λυσίτελές, 881, 42, PG22, 881C) divulgare a tutti che Maria generò Gesù non avendolo concepito con Giuseppe. Ciò avrebbe comportato secondo la legge di Mosè una giusta accusa, in quanto Maria avrebbe perso la verginità prima del matrimonio. Sulla base di queste stringenti considerazioni anche di opportunità, Eusebio conclude che convenientemente (εἰκότως, 881, 45, PG22, 881C) la Scrittura con precisione (ἀκριβῶς, 881, 45, PG22, 881C) afferma che «prima che andassero a vivere insieme, [Maria] si trovò incinta (Mt. 1, 18)».

⁴⁵ L'universalità, che emerge con forza nella terza *quaestio*, ritorna nella nona, dove si indaga la presenza nella genealogia di Matteo anche di Ruth, variamente interpretata dalla tradizione, introdotta secondo Eusebio con lo scopo di annunciare verosimilmente (εἰκότως, 917, 18, PG22, 917B) la chiamata e l'adozione di chi non appartiene al popolo d'Israele. Questo sarebbe il motivo di una tale menzione da parte dell'evangelista, che così attraverso la sua persona insegna a noi, appartenenti ad altri popoli, che, «lasciate le abitudini della propria patria, saremo ricolmati verosimilmente (εἰκότως) anche di tutti i beni che ne conseguono» (917, 20 ss., PG22, 917B). Più che dall'origine straniera di Ruth, l'attenzione dell'evangelista può essere stata attratta dal modo eccezionale con cui rimase incinta e generò, prefigurando la vicenda di Maria e di Cristo.

⁴⁶ Si veda anche 928, 15, PG22, 928A, dove la difficoltà è risolta sempre sulla base di una spiegazione ricondotta all'ambito del verosimile. Eusebio non perde mai occasione per ribadire come la Scrittura si esprima in modo pertinente ed appropriato (cfr. 928, 44, PG22, 928C; 929, 50, PG22, 929D).

Eusebio con un rigoroso sforzo terminologico cerca di indicare con sempre maggiore precisione che la scoperta dello stato di Maria avviene proprio nell'imminenza della loro coabitazione. La formulazione della Scrittura è puntuale e vuole significare che Maria non concepì prima del matrimonio (μη̄ πρό̄ γάμοῡ συνείληφε, 881, 47, PG22, 881D), né prima che andasse da suo marito (μη̄δὲ̄ πρό̄ τοῦ̄ παρὰ̄ τὸν̄ ἄνδρᾱ ἐλθεῖν, 881, 48, PG22, 881D), ma, «dopo che Giuseppe si legò a lei e Maria stette da lui e fu considerata da tutti sua moglie, quando stavano insieme l'uno con l'altra, ormai sul punto di iniziare la convivenza matrimoniale, proprio, per così dire, nel momento prima che andassero a vivere insieme (αὐτῆς̄ ὡς̄ εἶπεῖν̄ ὥρας̄ πρὶν̄ ἢ̄ συνελθεῖν̄ αὐτούς), si trovò incinta dello Spirito Santo (881, 48 ss., PG22, 881D)». Tutto questo era stato predisposto dal piano divino (ὠκονόμητο, 884, 1, PG22, 894A) in modo assai utile (παγχρησίμως, 881, 54, PG22, 881D), perché i più rimanessero all'oscuro. Se si fosse scoperta la condizione di Maria quando si trovava ancora presso la sua famiglia, sarebbe stato naturale (κἂν̄ εἰκός̄ ἦν, 884, 2, PG22, 884A) che il fatto venisse rivelato, perché si sarebbe concluso che era stata messa incinta da uno sconosciuto. Maria sarebbe stata messa a morte secondo la legge, comunque non sarebbe scampata ad un pesante oltraggio, in quanto non sarebbe stata considerata una testimone credibile per sé e per quanto le era capitato. Nessuno le avrebbe creduto, né Giuseppe, da tutti considerato un uomo giusto, l'avrebbe accolta in casa sua.

Tutto è quindi accaduto secondo l'*oikonomia* di Dio e risponde pertanto a verosimiglianza e a convenienza (διόπερ̄ εἰκότως, 884, 11, PG22, 884A) che la scoperta avvenne non quando era ancora presso i suoi genitori, ma quando era già da Giuseppe, «all'interno per così dire della normale relazione matrimoniale (παρ'̄ αὐτὴν̄ ὡς̄ εἶπεῖν̄ τὴν̄ τοῦ̄ γάμοῡ τάξιν, 884, 13-14, PG22, 884A)». Le attese della gente, l'*eikos* dei più, si uniscono dunque a quelle della Scrittura, queste ultime tengono conto delle prime e le soddisfano pienamente: l'azione di Dio è verosimile perché non prescinde dalle plausibili reazioni delle persone a un evento così straordinario e in sé poco credibile.

Ma da chi, se non da Giuseppe, si sarebbe potuto scoprire lo stato di Maria? Anche il comportamento di Giuseppe, informato dallo Spirito Santo, risulta adeguato. Appena avvenne la scoperta, Eusebio, riprendendo le parole di Matteo (1, 19) dice che egli decise di licenziarla in segreto (λάθρᾱ ἀπολύσαῑ αὐτήν, 884, 25, PG22, 884B) e di non sottoporla a pubblico oltraggio.⁴⁷ È ancora una volta l'intervento dello Spirito Santo ad operare secondo il piano salvifico, in quanto in caso contrario Giuseppe avrebbe dovuto denunciare Maria. Altrimenti «come potrebbe essere giusto colui che si sforza di mettere in ombra e di coprire l'azione contraria alla legge? Non sarebbe verosimile (οὐκ̄ εἰκός) che l'evangelista lo chiami giusto per questi atti (884, 35 ss., PG22, 884C)». È invece assolutamente pertinente⁴⁸ che l'evangelista chiami Giuseppe 'giusto', visto che egli comprese che il concepimento avvenne tramite lo Spirito Santo e quindi ritenne il piano

⁴⁷ In questo luogo (cfr. 884, 28; 34, PG22, 884B-C) Eusebio ricorre al verbo δειγματίζω utilizzato anche da Matteo (1, 19). Normalmente tradotto con 'ripudiare', il verbo, come si legge in Kittel (1966, p. 819), «rarissimo [...] significa *esportare, portare, mostrare in pubblico*». In Matteo «Giuseppe non vuole portare Maria davanti a un tribunale, esponendola al pubblico ludibrio».

⁴⁸ Cfr. 884, 37 ss., PG22, 884C.

di Dio più importante della vita da trascorrere con lui. Coerentemente (εἰκότως, 884, 41, PG22, 884C) dunque Matteo afferma che Giuseppe pensò di licenziare Maria in segreto, senza sottoporla per causa sua a pubblico oltraggio.⁴⁹

L'*eikos* pervade tutta l'esegesi delle *Quaestiones ad Stephanum*. Anche il quarto punto esplicativo (885, 1 ss., PG22, 885A-B) della prima *quaestio*, dedicata a risolvere il motivo per cui gli evangelisti descrivono la genealogia di Gesù da Giuseppe e non da Maria, fa leva su schemi argomentativi ormai noti e ben collaudati. L'angelo, ricorrendo in modo adeguato (εἰκότως, 885, 3, PG22, 885A) ad un sogno, si rivolge a Giuseppe, svelando il grande evento. Eusebio fa notare che qui Giuseppe viene chiamato da Matteo prima di tutto 'figlio di Davide' proprio in vista del Messia, altrimenti sarebbe stato chiamato 'figlio di Giacobbe'. Il piano di Dio (οἰκονομία, 885, 24, PG22, 885B) è teso a lasciare gli increduli all'oscuro della gravidanza della Vergine e tale piano si chiarisce a Eusebio attraverso la Sacra Scrittura (ἐκ τῆς θείας ὑποφαίνεται μοι γραφῆς, 885, 25, PG22, 885B); esiste un disegno sotteso che progressivamente viene svelato: in tal modo mediante l'opera di commento egli partecipa del mistero divino. La dimostrazione che ne segue (885, 24 ss., PG22, 885B ss.) è dunque finalizzata a spiegare come la generazione di Gesù dallo Spirito sia stata utilmente taciuta ai più e come Giuseppe abbia svolto il ruolo di padre. Nessuno avrebbe creduto a una nascita da Dio, come poi gli atti dell'esistenza di Gesù e i giudizi sul suo conto dimostrano.⁵⁰ È dunque in modo appropriato (εἰκότως, 888, 9, PG22, 888A)

⁴⁹ Eusebio fa seguire un sottile esame lessicale sulla pertinenza dell'uso del verbo δειγματίζω e non di παραδειγματίζω. Se quest'ultimo induce a pensare alla manifestazione a tutti di chi ha agito male e a una volontà di infamante accusa (τὴν ἐπὶ κακῶς πράξαντι εἰς πάντας φάνερωσιν τε καὶ διαβολὴν, 884, 51-52, PG22, 884D), il primo trasmette solo l'intenzione di rendere evidente un fatto (τὸ φανερόν ἀπλῶς ποιῆσαι, 884, 53, PG22, 884D).

⁵⁰ Questa lettura del concepimento di Maria investe uno dei punti essenziali dei Vangeli e di tutto il messaggio del Cristo, cioè la sua credibilità e il motivo per cui Cristo stesso invitò più volte i suoi discepoli a non svelare la sua vera natura. La maggior parte di coloro che allora lo vedevano nella sua umile figura (εὐτελές σχῆμα, 888, 21, PG22, 888B) non avrebbe creduto. Così anche in occasione della trasfigurazione sul monte intimò ai discepoli di non dire nulla a nessuno fino a quando non sarebbe risorto dai morti. «È verosimile infatti (εἰκὸς γάρ) che neppure a questo credesse la maggior parte degli uomini di allora (888, 25-26, PG22, 888B)». Se Gesù riteneva opportuno che non venisse divulgata la sua vera origine, tanto più bisognava che si tacevano le circostanze della generazione da una vergine, perché tutto venisse rivelato al momento cruciale (εἰς ἐπιτήδειον καιρόν, 888, 29, PG22, 888B) della verità sul suo conto, cioè al momento della resurrezione, dell'assunzione ai cieli e della sua considerazione come Parola di Dio, destinata a percorrere tutto il mondo. Questo momento coincide anche con la chiamata dei popoli, quando le sue parole divine raggiunsero il loro termine e le previsioni e le predizioni, confermate dai fatti, divennero in modo evidente credibili. Se dunque – continua Eusebio – da parte degli uomini del nostro tempo, che accolgono tutto ciò e che hanno conosciuto la sua natura superiore a quella dell'uomo, si ammette in modo verosimile che sono credibili questi fatti che riguardano la nascita e tutto il resto (εἰκότως τὰ τε λοιπὰ καὶ τὰ τῆς γενέσεως πιστὰ εἶναι ὁμολογεῖται, 888, 40-41, PG22, 888C), non era così per il tempo di Gesù. Gli evangelisti si rivolgevano agli Ebrei del momento e quindi anche la presentazione della genealogia di Gesù da Giuseppe e non da Maria era una necessità. Se avessero privilegiato la linea materna, oltre al fatto che sarebbe stato sconveniente (ἀπρεπέες, 888, 45, PG22, 888D) e contrario alla Sacra Scrittura perché nessuno aveva mai avuto una genealogia matrilineare, Gesù sarebbe apparso privo di padre e ciò sarebbe stato causa di cattiva reputazione e di accusa (δυσφημίας ἑμοῦ καὶ κατηγορίας, 888, 49-50, PG22, 888D). Presentando la genealogia in modo conveniente (χρησίμως, 888, 50, PG22, 888D), essi riuscirono

che viene svolta la genealogia del padre, perché Giuseppe era l'unico tramite per garantire una nascita legittima a Cristo, per non indurre all'empietà i più che, ignorando il fatto, avrebbero oltraggiato la nascita del Salvatore ricoprendola di *dysphemia*. La coerenza si unisce strettamente all'utilità e alla funzionalità, al *χρήσιμον*.⁵¹ Non tutto può essere svelato nello stesso momento a tutti. C'è un *kairos*⁵² che nel piano d'amore Dio ha fissato.

Così alla lente dell'*eikos* viene sottoposta anche la descrizione della nascita e degli eventi immediatamente successivi, presentati diversamente in Matteo e in Luca: il primo riferisce l'adorazione dei Magi e la fuga in Egitto da Betlemme, il secondo, tacendo i due fatti, introduce la presentazione di Gesù al tempio e il ritorno a Nazareth otto giorni dopo la nascita. La questione riguarda i tempi implicati nei due resoconti. Secondo Eusebio nell'annuncio di Luca non vi è nulla che contrasta il verosimile: Maria e Giuseppe non trovarono una casa o un albergo libero al momento del parto, visto l'affollamento, com'è credibile (ὥς εἰκόσ, 933, 10, PG22, 933A),⁵³ in occasione del censimento voluto da Augusto, al cui periodo l'evangelista lega la nascita del Messia. Se si osserva il resoconto di Matteo, la questione più spinosa riguarda invece il tempo occorso ai Magi per percorrere il tragitto dalla loro terra fino in Giudea. Poiché il sorgere della stella cometa deve coincidere con la nascita del Messia, che all'ottavo giorno secondo Luca fu presentato al tempio, non è verosimile (οὐ...εἰκόσ, 933, 29-30, PG22, 933B) che in un tempo così breve i Magi abbiano coperto il tragitto: «se infatti dicono mentre si informano “dov'è il re dei Giudei che è stato partorito? Abbiamo visto la sua stella e siamo venuti ad adorarlo”, essi indicano non colui che è stato partorito oggi, come qualcuno potrebbe presumere (ὥς ἄν τις ὑπολάβοι), nel tempo in cui si informavano su questi fatti, ma colui che nacque allora, quando apparve a loro (933, 32 ss., PG22, 933C)».

Quando apparve la stella e quanto fu il tempo trascorso tra l'apparizione e l'arrivo dei Magi a Gerusalemme presso Erode è ricostruito da Eusebio rintracciando indizi tra le pieghe dello stesso racconto di Luca: «è lo stesso evangelista che te lo insegnerà (933, 41, PG22, 933C)». Come per il testo omerico si cerca di spiegare i luoghi oscuri di un autore attraverso il ricorso all'autore stesso, nulla deve essere rintracciato altrove e tutto risulta alla fine coerente. Erode si informò del tempo dell'epifania della stella e chiese ai Magi di indicargli poi esattamente il luogo della nascita. Quando però poi capì di essere stato raggirato dai Magi, che non avevano fatto più ritorno da lui, adirato, diramò l'ordine di uccidere tutti i

a ricollegare Maria a Davide, mostrando la stirpe della sposa attraverso il promesso sposo. Secondo la legge di Mosè il matrimonio si poteva contrarre solo all'interno dello stesso *genos* e della stessa *phyle* e quindi la registrazione dell'uomo era sufficiente per identificare anche la donna. Chi viveva secondo la legge non prendeva moglie altrove, ma solo dalla *phyle* paterna: nello specifico questa era quella di Giuda; il *demos* e la *patria* erano quelle di Davide. L'attenzione storica di Eusebio porta a prospettare la soluzione della *quaestio*. Quando dunque viene presentato Giuseppe della *phyle* di Giuda, del *kleros* e della *patria* di Davide, ne consegue la stessa provenienza anche per Maria (889, 7-9, PG22, 889A). Il recupero della tradizione ebraica, l'interpretazione della legge di Mosè e la ricerca del verosimile permettono di offrire anche in questo caso una spiegazione assolutamente plausibile e coerente del testo evangelico.

⁵¹ Si noti la concentrazione della forma avverbiale a 888, 6 e 14, PG22, 888A.

⁵² Cfr. 888, 6-7, PG22, 888A.

⁵³ Cfr. anche 933, 15, PG22, 933A; 936, 13, PG22, 936A.

nati a Betlemme e nel suo territorio da quel momento fino a due anni prima, chiaro indizio che era trascorso un tale lasso di tempo dalla nascita di Gesù e dalla conseguente partenza dall'Oriente dei Magi. Eusebio può così concludere, salvando attraverso la deduzione i testi dei due evangelisti, che essi non presentano alcuna discrepanza: «si mostra dunque in modo non ambiguo (ἀναμφιβόλως) che non è lo stesso il momento nel quale secondo Luca il nostro Salvatore è nato e quello nel quale secondo Matteo i Magi d'Oriente giunsero (936, 4 ss., PG22, 936A)». A sostegno vengono addotte anche altre prove, sempre ricavate dai testi. Luca dice che Giuseppe e Maria non trovarono posto in un alloggio a Betlemme, perché non c'era un albergo disponibile, «come è verosimile (ὡς εἰκόσ), a causa del censimento di tutti coloro che, dalla casa e dalla famiglia di Davide, da tutti i luoghi accorrevano nella suddetta città (936, 13-15, PG22, 936A)». Il Salvatore fu così collocato in una mangiatoia. Matteo a proposito dei Magi non dice che essi trovano Gesù deposto in una mangiatoia (οὐκ ἐν φάτινι κείμενοι, 936, 21-22, PG22, 936B) come i pastori, ma lo vedono dentro ad una casa (ἔνδον ἐν οἰκίᾳ, 936, 23, PG22, 936B) in compagnia della madre. Eppure Luca riferisce che non c'era posto per loro nell'albergo. Se per Luca dunque il tempo della nascita coincide con il tempo del censimento, «Matteo invece racconta i fatti accaduti due anni dopo (tale era il tempo su cui Erode si informò da loro [i.e. dai Magi]), cosicché, visto che c'era tranquillità in Betlemme, secondo Matteo trovarono disponibilità di un alloggio (936, 29-33, PG22, 936B-C)».

A dare ancora un più solido sostegno all'intera ricostruzione è di nuovo l'*eikos*, con il richiamo alle possibili abitudini della sacra famiglia: «era infatti verosimile (ἦν εἰκόσ) che non solo per la seconda volta, ma spesso visitassero il luogo, a ricordo dell'incredibile evento (936, 2-4, PG22, 936A)». In questo modo è salvata non solo la coerenza interna di ciascun racconto preso separatamente, ma – ciò che più conta per garantire la generale attendibilità storica del messaggio evangelico – la loro perfetta consonanza: «i fatti presenti presso i sacri evangelisti non sono certo dissonanti (οὐκ ἄρα διαφωνεῖ, 933, 52-53, PG22, 933D)». Questa è dunque la *lysis* anche per tale questione, che raggiunge lo scopo che più sta a cuore ad Eusebio, consegnata insieme alle altre come segno di sincero affetto⁵⁴ a Stefano, con il quale doveva intercorrere un continuo e fecondo scambio di idee, alimento della ricerca.⁵⁵

Appare sempre più evidente che i testi biblici, come Omero, non possono presentare contraddizioni, con l'ombra: è in gioco non solo il valore narrativo dell'autore, il suo prestigio letterario, come poteva essere per gli autori classici, ma ancor di più la veridicità del messaggio evangelico, la sua storicità, che non può contravvenire alle regole dello spazio e del tempo. Eusebio, da storico, è tutto proteso in questa ricerca. Quelli che

⁵⁴ Così nel congedo; cfr. 936, 37, PG22, 936C.

⁵⁵ Si veda per esempio 892, 39-40, PG22, 892C: «questo era il secondo dei problemi proposti da te (τὸ δεύτερον τῶν ὑπὸ σοῦ προταθέντων τοῦτο ἦν)». Così si legge in apertura della seconda questione. Il ricorso al tempo passato ('era') e l'indicazione che si tratta di un dubbio sollevato da Stefano dimostrano come l'esposizione sia il punto di arrivo di una precedente riflessione sollecitata dallo stesso Stefano, a cui l'opera è ora rivolta. Un simile quadro si ricava dall'inizio delle *Quaestiones evangelicae ad Marinum*, dove l'espressione introduttiva è la seguente: «chiedevi per prima cosa (ἠρώτας δὲ τὸ πρῶτον, 937, 14, PG22, 937A)».

possono apparire come errori non sono tali, non sono imputabili all'autore, ma ad un limite del lettore.

Il medesimo intento ispira anche le *Quaestiones evangelicae ad Marinum* che, a quanto dice in apertura lo stesso Eusebio (937, 7 ss., PG22, 937A), fecero seguito a due raccolte di ζητήματα e di λύσεις, di cui si componevano appunto le *Quaestiones ad Stephanum*. Se i precedenti trattati affrontavano difficoltà poste dagli inizi del racconto evangelico, in particolare di Matteo e di Luca, ora, tralasciato il mezzo, si passa alle parti finali. Oggetto d'indagine sono la resurrezione e le apparizioni,⁵⁶ esaminate in quattro *quaestiones*, con una ricerca condotta tra tutti gli evangelisti.⁵⁷ Come per i racconti della nascita e dell'infanzia, si studiano prima di tutto la coerenza temporale e il rispetto dei luoghi; è grazie a questi elementi che il dettato evangelico può risultare valido e incontestabile. Ancora una volta Eusebio è attento a provare la *symphonia*⁵⁸ tra i quattro evangelisti. Le apparizioni del Risorto risultano da sempre un punto spinoso: le difficoltà sono di natura diversa e la necessità di far combaciare tutte le tessere per offrire un quadro nel complesso coerente si scontra con le differenti tradizioni che divergono su non pochi particolari. Sono riscontrabili discordanze significative tra apparizioni private e apparizioni collettive ed inoltre non paiono individuati sempre gli stessi luoghi. Matteo e Marco parlano della Galilea, mentre la Giudea è il teatro degli eventi in Luca e Giovanni, il quale peraltro aggiunge anche un'apparizione in Galilea. La brusca conclusione di Marco pone infine questioni di natura filologica ed ecdotica di non poco conto. Si tratta di problemi ben noti già all'esegesi patristica, che mettevano a dura prova la coerenza e la tenuta verosimile della complessiva testimonianza evangelica. Anche in questo caso il modo di procedere di Eusebio è emblematico ed è un vero esempio di perizia con la quale egli guida per mano Marino, scandendo i vari passaggi ed invitando il suo interlocutore a non lasciarsi scoraggiare da eventuali difficoltà, suggerendo i modi per affrontare la ricerca, prova ulteriore, se ce ne fosse ancora bisogno, di come le *quaestiones* richiedessero un lavoro comune, in cui chi guidava l'indagine sollecitava l'attenzione e la fattiva collaborazione di chi vi partecipava, ma anche vedeva nelle domande rivolte il manifestarsi della volontà divina che vuole incitare e spronare.⁵⁹

⁵⁶ Dovevano essere incluse anche aporie sulla passione.

⁵⁷ Di Eusebio restano anche altre *quaestiones* conservate in *supplementa*.

⁵⁸ Sul ruolo in ambito esegetico della *symphonia* si veda Morlet (2011). La categoria è già operante nel medio platonismo, al cui interno la ricerca verteva anche sull'accordo tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele, tra la filosofia greca e la saggezza barbara. In ambito filologico la concordanza e la discordanza dei testi erano studiate usualmente dopo i lavori degli editori alessandrini su Omero e i tragici. In epoca imperiale, quando la riflessione filosofica non è disgiunta da un'attività esegetica, l'accordo e la discordanza dei testi assumono un ruolo sempre più rilevante e in tal modo passano anche nel pensiero cristiano, interessato a rimarcare la coerenza interna alla Scrittura e la consonanza tra la Rivelazione e la saggezza pagana. Questa tendenza al confronto è accentuata in Origene, che applica con costanza ai testi sacri i metodi e i principi della scuola filologica: le formule che egli adotta sono quelle della tradizione alessandrina. Precedenti in ambito ebraico-cristiano si possono reperire in Filone di Alessandria, in Ireneo e in Clemente di Alessandria. Essi non costituiscono le fonti di Origene, ma attestano la diffusione della questione dell'accordo ad Alessandria e poi in età imperiale. Tutti gli esegeti successivi riprendono a loro volta la tecnica e le formule utilizzate da Origene. Eusebio ne è l'erede più importante.

⁵⁹ Così per esempio è detto nel prologo rivolto a Marino (937, 10 ss., PG22, 937A).

Nel caso specifico Eusebio cerca di salvare innanzitutto la coerenza temporale delle apparizioni. La collocazione di Matteo non è in contrasto con quella di Giovanni: l'espressione del primo (ὁψὲ δὲ σαββάτων, Mt. 28, 1) circoscrive lo stesso momento del sintagma giovanneo (τῆ δὲ μιᾷ τοῦ σαββάτου, Gv. 20, 1): «in senso largo (πλατυκῶς) mostrano un unico e stesso tempo (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν...χρόνον) con espressioni diverse (διαφόροις ῥήμασι, 941, 23-24, PG22, 941B)» e in tal modo, dopo spiegazioni, esemplificazioni e anche ripetizioni, si giunge a ribadire la *symphonia* dei testi (944, 15, PG22, 944B). Una volta fissato ciò, rimane però un problema non meno complesso: come far collimare i vari momenti, come disporre l'ordine dei racconti per salvare la coerenza temporale. Solo al termine di questo lento processo si arriva a prospettare una *lysis* (945, 13, PG22, 945A), la quale potrebbe essere raggiunta anche per altra via,⁶⁰ se si prendessero in considerazione i personaggi coinvolti, in particolare se si individuassero le Marie citate nei Vangeli. Eusebio conduce dunque un'esegesi globale, che cerca di salvare tutti gli elementi essenziali: «la contraddizione (ἀντιλογίαν) non coinvolge i passi né per i tempi, né per i personaggi, né per i discorsi (948, 8-10, PG22, 948A)».

Per quanto riguarda i personaggi, è essenziale risolvere i dubbi riguardanti le Marie di Magdala: «se è la determinazione 'di Magdala' presente in entrambi gli evangelisti [*i.e.* in Matteo e in Giovanni] che disturba la comprensione (τὴν διάνοιαν παράττει), non conviene demolire (συγχεῖν) la Sacra Scrittura per un'espressione o per un nome che spesso capita che sia presente per un errore di scrittura (948, 11-15, PG22, 948A)». O infatti due sono le Marie coinvolte, provenienti da un'unica città o da un unico villaggio, oppure l'eponimo si deve riferire ad una sola donna.⁶¹ Qui Eusebio si mostra un fine

⁶⁰ Come le ricerche possono essere varie – e una formula ingressiva della *zetesis* che si legge nei *Supplementa ad Marinum* lo lascia ben intendere («si potrebbe anche indagare [989, 55, PG22, 989D]») – così le *lyseis* non sono dogmaticamente presentate come assolute ed esclusive. Il termine ἀπόδοσις è impiegato in Eusebio per indicare una soluzione alternativa ad un'altra (cfr. Zamagni 2004², p. 85). Per esempio, per la divergenza riguardante le figure coinvolte nell'apparizione alle donne (uno o due angeli, dentro o fuori il sepolcro, due uomini o un giovane), Eusebio sempre nei *Supplementa* così si esprime: «quanto si trova in Giovanni e in Matteo potrebbe avere una soluzione di questo tipo (τὰ μὲν παρὰ τῷ Ἰωάννῃ καὶ Ματθαίῳ λύσεως ἀν τύχοι τοιαύτης, 992, 8-9, PG22, 992A)». Dalla formulazione si deduce la natura ipotetica della proposta esegetica. Nulla è sicuro e nulla esclude altre possibilità interpretative: «oppure probabilmente (ἢ τὰχα, 992, 15)» è un'altra espressione usata nello stesso contesto da Eusebio in merito alla determinazione degli angeli in Giovanni e in Matteo. Per una tale formula di derivazione scolastica cfr. Rinaldi (1989, p. 103).

⁶¹ Sulla diversità delle donne presenti sulla scena delle apparizioni si vedano anche i *Supplementa ad Marinum* (996, 29 ss., PG22, 996B ss.): sono diverse le prime due donne (quelle di Matteo) rispetto alla seconda testimone (Giovanni) e anche le donne che hanno avuto la terza apparizione sono diverse dalle quarte (Marco). La diversità delle protagoniste coinvolte spiega le loro diverse reazioni: in Marco le donne, colte da paura, non annunciano; in Luca invece si recano subito dai discepoli; allo stesso modo si comporta la donna in Giovanni. Se ne trae da qui anche una conclusione esegetica di più vasta portata: le donne presentate da Marco, arrivate per ultime, chiaramente in ritardo (ἀληθῶς ὀψισθεῖσαι, 996, 45, PG22, 996C) dopo il sorgere del sole, non sono ritenute degne di vedere il Salvatore, né l'angelo in vesti sfolgoranti, né i due angeli dentro il sepolcro, né i due uomini di cui parla Luca, ma semplicemente un giovane ricoperto da una candida veste. Esse hanno una visione commisurata al limite della loro capacità di comprensione (τῆ τῆς διανοίας αὐτῶν μικρότητι, 996, 50-51, PG22, 996D). Per quanto concerne l'intricata questione della Maddalena, resa più complessa dalla pluralità delle soluzioni prospettate, i *Supplementa* mantengono

conoscitore dei meccanismi della tradizione, ipotizzando un errore generato da un copista e poi recepito da altri. Questo è quello che si potrebbe dire che è accaduto per il nome della Maddalena (εἴποιοι ἂν γεγυμέναι, 948, 26, PG22, 948B). Tolto questo inciampo, l'intera ricerca è condotta a termine (περιγέγραπται πᾶσα ζήτησις, 948, 27, PG22, 948B), non ci sarebbe più nulla di difficoltoso, non si frapponrebbe più alcun ostacolo, nessuno potrebbe avanzare delle difficoltà su questi passi (μηδενὸς μηκέτι κατὰ τοὺς τόπους ἀπορουμένου, 948, 28, PG22, 948B). Ma è forse meglio, continua Eusebio, non prospettare alcun errore riguardo a questi passi (κάλλιον δὲ τὸ μὴ δὲ σφάλμα αἰτιάσασθαι κατὰ τοὺς τόπους, 948, 35-36, PG22, 948C) e concedere che le Marie di Magdala fossero effettivamente due. Non è strano affermare che due Marie venissero dalla stessa Magdala e anche in questo caso non resta nessuna difficoltà (μηδὲν τε λοιπὸν ἀπορεῖν, 948, 39-40): una è quella di cui parla Matteo e che arriva, passato il sabato, quando era ancora buio, l'altra, in Giovanni, giunge al sepolcro di mattina, alle prime ore dell'alba. Come si vede, lo sdoppiamento del personaggio di Maria di Magdala garantisce la coerenza del racconto anche per la successione temporale dell'intero evento descritto dagli evangelisti. La Maria di Magdala di Giovanni è poi quella indicata secondo alcune copie (κατὰ τινὰ τῶν ἀντιγράφων) anche da Marco, «dalla quale [Gesù] aveva scacciato sette demoni (948, 44-45, PG22, 948C)». La verosimiglianza è salva ed è proprio in nome dell'*eikos* che si chiude l'esegesi (948, 45 ss., PG22 948D) con l'affermazione che è probabile che sia questa colei che si senti dire «'non toccarmi', non quella di Matteo. Se infatti anche quella veniva da Magdala, la Divina Scrittura non la accusa di colpe simili». L'esegesi

sempre l'*eikos* come criterio discriminante a sorvegliare la congruenza esegetica: «la Maddalena invece, con costanza frequentando il posto e perseverante (σχολλάζουσιν καὶ προσκαρτεροῦσιν), è verosimile (εἰκόσ) che abbia visto non solo le prime visioni tra quelle osservate da lei sola, ma anche il giovane visto dalle restanti donne presso Marco. Lo stesso tu potresti dire anche per il racconto di Luca, il quale, dopo l'arrivo di molte donne e dopo la visione dei due uomini osservati da loro, spiega: "tornate dal sepolcro, annunzieranno tutto questo agli undici" e poi aggiunge "erano Maria Maddalena..." e quanto segue. Non era infatti inverosimile (οὐκ ἀπεικόσ μὲν γὰρ ἦν) che anche ora di nuovo la Maddalena, che era già giunta prima, restata pervercacemente, sia trovata presso il sepolcro quando molte donne provenienti dalla Galilea giunsero al sepolcro portando gli aromi, in modo che anch'ella vide con le altre i due uomini e ascoltò le loro parole (996, 55 ss., PG22, 996D s.)». Tuttavia quella prospettata non è l'unica soluzione; è possibile anche un'altra spiegazione, la Parola mantiene la sua forza anche in altro modo (δύναται δὲ καὶ ἄλλωσ ὁ λόγος, 997, 14, PG22, 997A). Il discorso conserverebbe una sua coerenza se si assegnasse la priorità degli eventi riferiti (τὰ μὲν πρῶτα, 997, 14, PG22, 997A) alle donne provenienti dalla Galilea (presenti in Luca), in modo differente rispetto alle *Quaestiones*, dove si parte dall'ipotesi che i primi eventi si trovassero in Giovanni («non sbagliaresti di certo se dici che i primi eventi [τὰ πρῶτα] della resurrezione del nostro Salvatore sono indicati presso Giovanni», 944, 19-20, PG22, 944B), supposizione poi corretta nella parte finale (cfr. 945, 6 ss., PG22, 945A) con la priorità data a Matteo. Secondo i *Supplementa* (997, 18 ss., PG22, 997B) l'annuncio ai discepoli non è stato trasmesso solo dalle donne nominate, ma insieme da tutte, ciascuna riferendo ciò che ha visto; tra queste va annoverata anche la Maddalena, che annunciò anche quanto visto da lei sola (τὰ ἰδίωσ μόνῃ αὐτῇ ἔωραμένα, 997, 23-24, PG22, 997B). Le *quaestiones* per loro natura non arrivano dunque sempre, come già si è notato, ad avanzare un'unica soluzione. Esse affrontano i testi da diverse prospettive e cercano spiegazioni differenti da presentare a chi aveva sollevato il problema. Devono però sempre salvaguardare la pertinenza sulla base dell'*eikos*, che può comunque ammetterne un altro, in una catena potenzialmente infinita, proprio come accade nel dibattito processuale.

giunge così ancora una volta a buon fine: attraverso varie approssimazioni è ottenuto l'obiettivo di salvare il testo, preservandolo incontaminato da qualsiasi errore, anche da quello paleografico, e da ogni sorta di contraddizione, inammissibile per la Sacra Scrittura.

Insieme alla *symphonia*,⁶² è la sequenza della narrazione, la *akolouthia*,⁶³ come si intuisce, il problema attorno al quale ruota l'esegesi, nel tentativo di salvare la coerenza di tutti e quattro gli evangelisti nel loro complesso⁶⁴ sul tema cruciale delle apparizioni. Tale aspetto è di nuovo affrontato nella specifica *quaestio* dei *Supplementa ad Marinum* che riguarda le figure apparse alle donne (due angeli o uno solo, due uomini o un giovane) e i luoghi (dentro o fuori il sepolcro). Dal momento che gli evangelisti non concordano su questi particolari, come sulle donne spettatrici dell'apparizione, è evidente che s'impone la necessità di pensare che i vari racconti non ritraggano esattamente l'identico istante e il medesimo luogo: «se infatti, dal momento che Matteo ha detto “passato il sabato all'alba” e ha riferito di uno seduto davanti all'ingresso del sepolcro sulla pietra, Giovanni, mantenendo lo stesso momento e lo stesso luogo, avesse detto che “passato il sabato all'alba” due furono visti seduti davanti alla porta del sepolcro sulla pietra, sarebbe stato possibile accusare realmente la dissonanza (διαφωνίαν αἰτιᾶσθαι, 992, 21-27, PG22, 992B)». Ciò varrebbe anche per Matteo se, come Giovanni, rispettando la collocazione temporale 'di buon mattino', dicesse anch'egli 'dentro il sepolcro', ma poi parlasse della visione di un solo angelo, non di due: «verosimilmente sembrerebbe registrare cose opposte (τὰναντία ἔδοξεν ἄν εἰκότως συγγράφειν, 992, 30-31, PG22, 992B-C)». Ma se gli evangelisti separarono (εἰ δ' ἀφώρισαν, 992, 31, PG22, 992C) sia i tempi che i modi, i personaggi degli spettatori (τὰ πρόσωπα τῶν θεωμένων) e le parole pronunciate dagli angeli, «non si potrebbe ragionevolmente accusare la Scrittura di dissonanza (οὐκ ἄν τις εὐλόγως μέμψαιτο διαφωνίαν τῆς Γραφῆς), visto che ciascuna narrazione dice la verità in rapporto al racconto della propria storia, presentando l'esposizione di eventi diversi (992, 33-36, PG22, 992C)». Con l'ennesimo ricorso all'*eikos*, sostenuto dall'*eulogon*,

⁶² Ricordo che le *Quaestiones* di Eusebio erano note anche con il titolo Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων. Sfruttando il significato proprio, quello musicale, della parola, Origene confronta la Scrittura con la *kythara*: ogni corda emette un suono che può sembrare senza rapporto con quello prodotto dalle altre, ma tutte insieme entrano in risonanza per chi sa ascoltarle; si veda, anche per altre similitudini con gli opportuni rinvi, Morlet (2011, p. 130).

⁶³ *Akolouthia*, spesso in combinazione con *theoria*, è termine di grande importanza nell'ambito dell'esegesi. La *theoria* indica principalmente l'intelligenza del testo e finisce per coincidere con l'ermeneutica, il cui compito è di scoprire l'ordine sistematico celato sotto la lettera, la progressione e lo sviluppo del pensiero. I testi sacri hanno una loro *akolouthia* che, espressa attraverso i fatti narrati, l'esegeta deve svelare.

⁶⁴ La medesima preoccupazione è alla base del *De consensu Evangelistarum* di Agostino, che nega allo stesso modo la contraddizione dei Vangeli, e la discordanza tra di loro e con se stessi (*sibi adversari/inter se ipsos dissentire*, I 7, 10; *sibi atque inter se congruere*, II 1, 1). Essi non contengono – come invece credono coloro che li leggono mossi da semplice curiosità, ma senza attenzione – affermazioni contrastanti e inconciliabili (*inconvenientia quaedam et repugnantia*, II 1, 1). Agostino nei quattro libri dell'opera affronta passi già analizzati dalla tradizione greca, come per esempio quelli riguardanti la genealogia (II 1, 2 ss.), diventati luoghi classici. Egli arriva anche a ricostruire una *narratio* unica, integrando le omissioni di un evangelista con i racconti dell'altro, cucendo così tutte le informazioni riportate, come se si trattasse di un quinto Vangelo, dipanando i dubbi e risolvendo le difficoltà (cfr. II 5, 17; III 1, 1).

fortunato binomio di lunga e consolidata tradizione, Eusebio fissa le fondamenta di tutta la sua ricerca, poi applicate nell'analisi dei singoli passi, ben consapevole, anche in questo caso, del carattere probabilistico delle proposte, come appare dall'uso della forma ipotetica di ἄν e l'ottativo: «gli angeli presenti in questi evangelisti [*i.e.* Matteo e Giovanni] e le apparizioni divine dopo la resurrezione del Salvatore riferite presso questi soltanto, come se fossero i migliori, spettatori e uditori diretti dello stesso Salvatore, potrebbero conservare questa sequenza (ταύτην σώζοιεν ἂν τὴν ἀκολουθίαν, 992, 36-41, PG22, 992C)».

L'ordine degli eventi così ricostruito, la presenza degli angeli attestati da Giovanni e da Matteo e anche le apparizioni del Salvatore ricordate solo da questi due evangelisti diventano così anche garanzia di una gerarchia d'importanza dei Vangeli stessi. Giovanni e Matteo sono per così dire i migliori, come se fossero testimoni diretti dell'evento. Marco e Luca non parlano di angeli, non ricordano le apparizioni, «avendo lasciato a Matteo e a Giovanni, più importanti di loro, di scrivere e raccontare i fatti più importanti (τοῖς κρείττοσιν ἢ καθ'ἑαυτοὺς Ματθαίῳ καὶ Ἰωάννῃ τὰ κρείττονα γράφειν καὶ ἱστορεῖν παρακεχωρηκότες), spiegando invece loro i fatti di second'ordine (τὰ δεύτερα) e accaduti nel tempo successivamente, dopo il ricordo dei primi eventi (τῷ χρόνῳ τὰ μετὰ τὴν τῶν πρώτων μνήμην ὕστερον πεπραγμένα, 992, 50-53, PG22, 992D)». In questo modo tralasciarono di riportare quanto era già stato detto da Giovanni e Matteo e completarono (ἀντανεπλήρουσιν, 992, 55, PG22, 992D) ciò che era stato taciuto da quelli. Si tratta di eventi successivi e di gran lunga secondari rispetto al racconto dei primi accadimenti (δεύτερα...μακρῶ λειπόμενα τῆς τῶν προτέρων ἱστορίας, 992, 56, PG22, 992D). Con questa indicazione Eusebio ancora una volta sottolinea non solo un ordine cronologico, ma anche una gerarchia di valori che svela un preciso disegno divino, la lungimiranza dello Spirito Santo che ha consegnato racconti adatti a ciascuno e congrui (διανείμαντος τὰς προεούσας ἐκάστῳ καὶ καταλλήλους διηγήσεις, 992, 56-58, PG22, 992D).

La diversità dei luoghi, dei tempi, dei testimoni e degli informatori è dunque ciò che garantisce la coerenza dei quattro evangelisti, dimostrata con meticolosità attraverso l'applicazione dell'*eikos*, che pervade tutta l'esegesi, come Eusebio ribadisce anche quando rivolge l'attenzione alle donne di Galilea presentate da Luca. Esse portano gli aromi perché non sanno ancora della resurrezione. Non hanno la fermezza delle donne di Matteo che sostarono resistendo tutta la notte davanti al sepolcro (Mt. 27, 61), sono negligenti (ὀλίγωροι, 993, 17, PG22, 993B). Come esiste una gerarchia d'importanza dei quattro evangelisti, così ne emerge una altrettanto netta delle persone coinvolte nell'evento. Le donne di Galilea non videro il Salvatore (993, 36-37, PG22, 993C), come lo videro le protagoniste di Giovanni e di Matteo, e quindi bisogna considerare che il racconto di Luca è peculiare, specifico (ιδιάζουσιν, 993, 38, PG22, 993C). È ciò che si deve concludere anche per Marco, dove le donne arrivarono 'di buon mattino, il primo giorno dopo il sabato', 'al sorgere del sole' (Mc. 16, 2), chiedendosi chi avrebbe spostato per loro la pietra del sepolcro. Tutto concorre a circoscrivere un momento diverso: il *kairos* in Marco è al sorgere del sole (993, 49).⁶⁵ Se coincidesse con quello di Luca, uno potrebbe

⁶⁵ Sull'ordine temporale e in particolare in merito al *kairos* i dati riscontrabili non sono tutti coerenti, soprattutto per l'uso non sempre univoco del termine. Nelle *Quaestiones ad Marinum* non si distinguono

a ragione (εὐλόγως, 993, 50, PG22, 993D) esigere i due uomini presenti in lui e gli stessi discorsi. Ma se Luca, come in effetti avviene, scelse il momento prima del sorgere del sole (τὸν πρὸ ἡλίου ἀνατολῆς καιρὸν, 993, 53, PG22, 993D), in modo coerente (εἰκότως) racconta che quelli apparsi furono due uomini e non un giovane. A suggellare la chiusura del ragionamento della spiegazione esegetica ricompare puntualmente, quasi in modo meccanico, l'*eikos*; questo è il punto di arrivo a cui sempre deve tendere qualsiasi sforzo interpretativo per risultare convincente. Il criterio di coerenza, fatto valere poco prima per Matteo e Giovanni, viene ora trasferito a Luca e Marco.

Segue le stesse linee interpretative la spiegazione delle apparizioni dopo la risurrezione, con lo scopo di dar conto del numero e della sequenza. La difficoltà maggiore per questo specifico punto è rappresentata dall'incongruenza riscontrabile tra Matteo e Giovanni: quest'ultimo riferisce, dopo due apparizioni in Gerusalemme, di una terza avvenuta non sul monte della Galilea, come in Matteo, ma sulle sponde del mare di Tiberiade in Galilea. È da rilevare che solo Giovanni specifica che si sarebbe trattato di una terza rivelazione⁶⁶ ed Eusebio si schiera a sostegno affermando con forza (σύμφημι καὶ αὐτός, 1005, 8, PG22, 1005A) che questa è stata veramente (ἀληθῶς) la terza apparizione: la prima avvenne nello stesso giorno della resurrezione, quando Maria di Magdala di mattina (πρωΐας, 1005, 11, PG22, 1005A) vide il Salvatore;⁶⁷ la seconda otto giorni dopo, quando Gesù «cura l'incredulità di Tommaso (τὸν Θωμᾶν τῆς ἀπιστίας θεραπεύει, 1005, 14-

kairoi. Eusebio afferma che lo stesso momento (ὁ μὲν καιρὸς ὁ αὐτός) è quello presentato da Giovanni e da Matteo; essi conservano solo differenti intervalli dello stesso momento (τοῦ δ' αὐτοῦ καιροῦ διάφορα διαστήματα παρ' ἑκάστῳ τετηρημένα, 944, 48-52, PG22, 944D), e la priorità va a Matteo. Poco prima si legge che si deve intendere «più o meno lo stesso momento, o molto prossimo (τὸν αὐτὸν σχεδὸν... καιρὸν, ἢ τὸν σφόδρα ἐγγύς, 941, 15-16, PG22, 941A-B)», «conservato con parole diverse (διαφόροις ὀνόμασι τετηρημένον, 941, 17, PG22, 941B)», cosicché non c'è nessuna differenza (μηδὲν τε διαφέρειν, 941, 17-18, PG22, 941B) tra Matteo e Giovanni, affermazione nella sostanza ribadita pochi righe oltre, pur con un cambio di espressione, comunque ininfluenza, dove a καιρὸς si sostituisce un più generico χρόνος e a ὄνομα ῥῆμα (ἔνα καὶ τὸν αὐτὸν δηλοῦσι χρόνον διαφόροις ῥήμασι, 941, 23-24, PG22, 941B). In parte differente è il quadro presentato dai *Supplementa ad Marinum*, in cui si parla di quattro *kairoi*; considerato che sono quattro gli evangelisti, quattro sono anche le visioni e quattro i *kairoi* (τεττάρων δὲ ὄντων τῶν εὐαγγελιστῶν, ἰσάριθμοι τούτων καὶ αἱ πρὸς αὐτῶν ἀναγραφεῖσαι φαίνονται ὅπασαι· οἱ τε καιροὶ τέσσαρες, 993, 55-57, PG22, 993D). Il primo momento è quello di Matteo, il quarto e finale quello di Marco, collocato al sorgere del sole. Nel mezzo stanno i *kairoi* di Giovanni e Luca. Anche nel caso dei *Supplementa* tale distinzione è sempre volta a difendere i quattro evangelisti da possibili attacchi: se, parlando di un unico *kairos* e descrivendo lo stesso luogo, essi non riferissero le stesse apparizioni, chiaramente qualcuno potrebbe muovere un rimprovero (κἂν εὐλόγως ἂν τις ἐμέμψατο, 996, 17-18, PG22, 996B). Ma se essi distinsero i tempi (ἀφώρισαν τοὺς χρόνους, 996, 18, PG22, 996B) e assegnarono per ciascun tempo un luogo proprio (ἐνεμῆσαν τε καθ' ἕκαστον χρόνον καὶ τρόπον ἰδιάζοντα, 996, 19-20, PG22, 996B), ne consegue che descrissero anche visioni differenti. Questo vale anche per gli attori coinvolti nell'apparizione, che variano: in Matteo un angelo, in Giovanni due, in Luca due uomini, in Marco un giovane. Un potenziale rimprovero varrebbe anche per i luoghi e per i momenti. Il discorso rimane invece preciso e incontestabile (ὁ λόγος ἀκριβῆς μένει καὶ ἀδιάβλητος, 996, 26-27, PG22, 996B) perché introduce per momenti e luoghi differenti visioni che cambiano, come diverse sono le donne che vi assistono.

⁶⁶ Cfr. Gv. 21, 14: τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανέρωθη Ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς.

⁶⁷ I *Supplementa* aggiungono che questa prima apparizione è riferita pure da Luca (1005, 11-12, PG22, 1005A).

15, PG22, 1005A)», mostrandogli il costato e le mani. Problematica è per l'appunto l'individuazione della terza, se si vuole salvaguardare la congruenza dell'intero impianto evangelico. Per Eusebio i discepoli, ricevuto l'ordine di recarsi in Galilea, si stavano preparando, ma il gruppo degli undici non si era ancora raccolto (μήπω τῶν ἕνδεκα ἠθροισμένων, 1005, 18-19, PG22, 1005B); essi ancora indugiavano (ἀλλ' ἔτι μελλόντων). È in questo lasso temporale che andrebbe collocata la terza apparizione lungo il mare della Galilea, non però a tutti gli undici, ma solo ai sette indicati da Giovanni: Pietro, Tommaso, Natanaele, i due figli di Zebedeo e altri due discepoli (1005, 21-24, PG22, 1005B). Questa – rimarca Eusebio – fu la terza occasione in cui fu visto realmente da loro (τοῦτο δὴ οὖν τρίτον τοῦτοις ἀληθῶς ὤφθη), quando gli undici non si erano ancora riuniti (1005, 24-25, PG22, 1005B). Non si pensi però che con tale precisazione Giovanni volesse escludere gli altri discepoli: «non è inverosimile (οὐκ ἀπεικός) che dopo queste apparizioni ve ne sia stata una quarta e poi una quinta e che altre volte, spesso, (ἄλλοτε καὶ πολλάκις) egli [*i.e.* il Risorto] sia stato visto (1005, 30-32, PG22, 1005C)»; ipotesi fondata sulla precisazione dello stesso Giovanni che egli non intende includere (περίγραφει) tutti gli atti del Salvatore, affermando che «anche molte altre cose fece Gesù (cfr. Gv. 21, 25)». È vano dunque ricercare all'interno dei Vangeli ogni atto di Gesù:

Pertanto dopo che fu visto per la terza volta dai sette nominati, non sbaglieresti (οὐκ ἀν' ἀμάρτοις) nel dire che la quarta apparizione è quella di Matteo, che egli descrisse avvenuta agli undici sul monte (1005, 34-36, PG22, 1005C).

In modo analogo non si cadrebbe in errore (οὐκ ἀν' σφαλείης, 1005, 38, PG22, 1005C) affermando che dopo l'apparizione a costoro ve ne siano state altre, ipotizzate da Eusebio grazie alla testimonianza di Paolo, a sua volta informato da altri (παρ' ἑτέρων μαθῶν, 1005, 42, PG22, 1005C).⁶⁸ La catena dell'informazione, come in un processo indiziario, permette di ricostruire a fatica un quadro verosimile. Su queste basi tutte le tessere del mosaico vanno in ordine, trovano la loro collocazione, formando un'immagine ordinata. La difficoltà iniziale ha ancora una volta una soluzione: «vedi quante volte e da quante persone fu visto dopo la resurrezione? (1005, 45-46, PG22, 1005D)». In questa sequenza trova posto anche l'apparizione «a quelli che se ne stavano nascosti in Gerusalemme (τοῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ κρυπτομένοις)» e prima ancora ai discepoli sulla strada per Emmaus. Nella gerarchia degli onori e delle precedenze fu dunque Pietro il primo uomo ad aver avuto il privilegio della visione, mentre tra le donne è la Maddalena che si può fregiare di un tale vanto.

Quanto l'*eikos* abbia capillarmente influenzato l'esegesi è ancora immediatamente percepibile se si rivolge lo sguardo alla pratica più ampia del commento, simile del resto per impostazione e organizzazione espositiva alle *quaestiones*. All'*eikos* si appella sempre Eusebio più volte nei *Commentarii in Psalmos*. Il commento dei versetti 10 ss.

⁶⁸ Così Eusebio, a sostegno della sua ricostruzione, ripercorre, sintetizzandolo, un noto passo della *Lettera ai Corinzi I* (15, 5-6): «fu visto da Cefa e poi dai dodici e in seguito da cinquecento e poi da Giacomo e poi da tutti gli apostoli e ultimo tra tutti anche da me» (1005, 42-45, PG22, 1005C-D).

del salmo 68 (740 s., PG23, 740B ss.) offre lo spunto per un'estesa esegesi dell'incontro al tempio di Gerusalemme tra Gesù e i mercanti, riferito da Giovanni (11, 13-16), ma è anche l'occasione per ricollegare al passo altri luoghi evangelici. Le accuse rivolte nell'occasione da Gesù a scribi e a farisei sarebbero state le cause scatenanti dell'odio che da lì a poco esplose nei confronti del Messia. Le parole del salmo suonano dunque come profetiche e vanno riferite al Salvatore. È in atto l'appropriazione cristiana dell'Antico Testamento: «lo zelo per la tua casa mi ha divorato e gli oltraggi di quanti ti insultano sono caduti sopra di me. Mi sono estenuato nel digiuno ed è stata per me un'infamia (741, 1-4, PG23, 741A)». Eusebio nel commento passa alla prima persona, le parole del salmo danno voce ai sentimenti di Gesù di fronte ad un tale spettacolo degradante: «quando – dice – vidi la tua casa piena di ogni iniquità e ridotta ad una casa di mercato e ad una spelonca di ladri, acceso da zelo divino, scacciai coloro che dentro contravvenivano alla legge (741, 4-7, PG23, 741A)». Nulla serviva a far rinsavire tali uomini, neppure le esortazioni per la correzione. Eusebio continua facendo sempre parlare Gesù: «Quando vidi che erano insensibili e che le mie confutazioni non liolgevano in altra direzione, deplorando la loro rovina digiunavo e mi affliggevo per loro». Ma essi lo biasimavano e si prendevano gioco del suo digiuno. Volendo allora offrire un esempio tangibile di conversione, non solo si affliggeva con digiuni, ma indossò anche il saio, punendo e castigando la sua carne, volendo mostrare a loro il modo della confessione e della purgazione delle precedenti colpe. Ma essi seppero solo rispondere con scherni e parole ingiuriose. E non bastò la derisione; riuniti in banchetti, ubriachi, cantavano canti contro Gesù, mentre la risposta del Messia fu un'intensificazione del digiuno e dell'uso del saio. A questo si adattano i versetti del salmo, citati da Eusebio secondo le versioni di Aquila e di Simmaco, riportate entrambe: «gemetti nella mia anima nel digiuno ed è stata per me un'infamia; indossai come vestito un sacco e divenni il loro scherno. Si intrattenevano su di me stando seduti alla porta e sono diventato la canzone degli ubriachi (741, 35 ss., PG23, 741C)». ⁶⁹ Ma

⁶⁹ Così invece Simmaco con alcune varianti: «spezzando con il digiuno la mia anima (κλάοντι μετὰ νηστείας τὴν ψυχὴν μου), mi accadde che divenni vergogna. Imponendomi come abito un sacco, divenni il loro scherno. Stando seduti alla porta, parlavano di me e su di me cantavano gli ubriachi». Ricordo che Aquila, Teodoziona e Simmaco, ebrei eruditi versati nello studio delle Scritture e profondi conoscitori dell'ebraico, fecero una revisione della traduzione dei Settanta. La versione di Aquila cercava di rendere parola per parola con una fedeltà assoluta all'originale, basandosi sul codice di *Iamnia* (90 d.C.); Simmaco era più attento a restituire il senso; Teodoziona non si dovette scostare molto dai Settanta. Queste versioni nascevano da intenti polemicamente anticristiani ed erano il prodotto di uomini che volevano tornare all'ebraismo. In particolare Aquila (vissuto tra I e II sec. d.C.), matematico ed architetto, convertitosi al Cristianesimo da giovane, ritornò in età matura all'antica fede e verso il 130 d.C. portò a termine la sua traduzione, apprezzata dagli ambienti ebraici e citata nel Talmud. Simmaco, operante alla fine del II secolo, fu probabilmente un membro degli ebioniti, una setta giudeo-cristiana che riconosceva solo il Vangelo di Matteo come ispirato e rifiutava tra l'altro le lettere di Paolo. I suoi membri non credevano neppure alla nascita verginale da Maria, considerando Gesù non figlio di Dio, ma di Giuseppe. Nel caso particolare del nostro passo, è interessante notare l'uso da parte di Simmaco del verbo κλάω, impiegato in generale per lo spezzare e per l'offerta eucaristica del proprio corpo da parte di Gesù; così Luca (24, 30) nell'incontro con i discepoli di Emmaus: λαβὼν τὸν ἄρτον ἐλόγησεν καὶ κλάσας ἐπέδιδου αὐτοῖς. Già prima nel racconto dell'ultima cena si legge (22, 19): καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν; varianti minime presentano Matteo (26, 26: λαβὼν ὁ

per intendere appieno il salmo è necessario secondo Eusebio far interagire nell'indagine (συνεξετάσαι ἀναγκαῖον) questi versetti con altri episodi dei Vangeli. In Matteo (11, 18-19) Gesù ricorda che alla sua generazione non piacque neppure Giovanni dedito al digiuno, creduto in preda al demonio. Allo stesso modo hanno avuto da ridire sul Figlio dell'uomo, che mangia e beve, apostrofandolo come un mangione e un beone, amico dei pubblicani e dei peccatori. Si apre così un commento nel commento, con lo scopo evidente di sanare l'apparente contraddizione tra un Gesù propugnatore del digiuno, prefigurato nel salmo, e un Gesù che non rifiuta i piaceri della convivialità. Il tutto è chiarito da un precedente passo di Matteo (9, 14-15), in cui il Messia risponde proprio a un dubbio dei discepoli di Giovanni: «“perché, mentre noi e i farisei digiuniamo, i tuoi discepoli non digiunano?”». E Gesù disse a loro: “possono forse gli invitati a nozze essere in lutto mentre lo sposo è con loro? Verranno però i giorni quando lo sposo sarà loro tolto e allora digiuneranno”». Gesù dunque ben conosceva i tempi opportuni per il digiuno e soprattutto era ben consapevole della sua passione. Se si parte da queste premesse e si fa interagire in un esame comparato (συνεξετάσειας) il momento della passione con i contenuti del salmo, «tu potresti trovare come questi ricevevano il loro compimento (ταῦτα ἐπληροῦτο) quando, sottratto di lì a poco lo sposo, anche i suoi discepoli digiunavano (744, 1 ss., PG23, 741D-744A)». Tutto ha pertanto un suo coerente *telos*, illustrato in conclusione dell'articolato viaggio esegetico ancora una volta con l'*eikos*, anzi con l'*apeikos*, probabile segno della volontà di rispondere ad attacchi che mettevano in risalto la non plausibilità di certi comportamenti del Messia:

Perciò non era inverosimile (οὐκ ἀπεικός ἦν) che egli – prevedendo che di lì a poco sarebbe stato allontanato da loro, che tutto il popolo della circoncisione avrebbe richiesto il suo sangue, che Pietro lo avrebbe rinnegato e che tutto si sarebbe osato contro di lui tanto che le tenebre ricoprirono l'universo, il sole si oscurò, il velo del tempio si squarciò e tutte le vecchie sacre istituzioni d'Israele furono distrutte, dico il loro regno, il sacerdozio e il recesso più interno del tempio; tutto ciò fu abbattuto e distrutto completamente – per questi motivi non era inverosimile (οὐκ ἀπεικός ἦν) che egli affliggesse la sua anima nel digiuno e si vestisse con il sacco... (744, 2 ss., PG23, 744A).

Penso che chiaramente emerga dagli esempi riportati come fossero operanti comuni schemi interpretativi applicati secondo procedure fisse. Simile è ancora la struttura argomentativa in appoggio ad una dettagliata spiegazione di come alla base dei doveri dei Cristiani vi siano le abitudini ebraiche, altro tema di interesse delle prime comunità. Lo spunto è offerto questa volta dal commento dei versetti del salmo 91, in cui l'esegesi si concentra sul significato da assegnare al sabato, visto come immagine del sabato completo (τὸ...τέλειον Σάββατον) e del perfetto beatissimo riposo (ἡ τελεία καὶ ἡ τρισμακαρία

Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν) e Marco (14, 22: λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν). Non credo sia quindi nel giusto la *Patrologia* che traduce «*et ploranti post jejunia animam meam*», vedendo in κλάω la forma attica di κλαίω e seguendo la *Nuova Vulgata* (*et fleui in ieiunio animam meam*), differente dalla *Vulgata* (*et operui in ieiunio animam meam*). Propongo inoltre di intendere μετά con il genitivo, non con l'accusativo, interpretando νηστείας come singolare.

κατάπαυσις), che si realizza nel regno di Dio ed è oltre la creazione, fuori dalle cose sensibili, dove non esiste né lutto né lamento né affanno (1168, 35 ss., PG23, 1168C-D). Proprio come *eikon* di quel giorno gli uomini hanno istituito e trasferito sulla terra il riposo e il sollievo dalle pratiche che allontanano da Dio, in modo da dedicarsi tutti alla contemplazione di Dio e delle cose divine, perseverando nella meditazione. Pertanto anche la legge di Mosè, opportunamente (εἰκότως, 1168, 57, PG23, 1168D) offrendo «un'ombra e un simbolo di quanto detto, assegnò al popolo un giorno, affinché in questo si distogliesse dalle consuete occupazioni e potesse avere tempo per meditare la legge di Dio (1169, 1ss, PG23, 1169A)».

Il salmo insegna quindi che bisogna rispettare il riposo del sabato, evitando gli inutili svaghi per riunirsi a praticare quanto il testo svela: prima di tutto confessare a Dio; in secondo luogo cantare al suo nome con strumenti musicali; poi annunciare nelle ore del mattino la sua misericordia; infine nelle ore notturne spiegare la sua verità. Tutto va accompagnato dagli strumenti musicali. Si tratta di un vero canone di comportamento molto dettagliato che Eusebio, ricavandolo dal salmo, offre ai Cristiani. Egli rilegge il testo per trarre insegnamenti e regole di vita, proiettando il sabato nel giorno della resurrezione.⁷⁰ L'esegesi non è fine a se stessa, si traduce in indicazioni catechetiche che investono il popolo dei credenti in Cristo: il sabato non è stato prescritto ai sacerdoti, ma a coloro che non potevano dedicare il loro tempo alle opere care a Dio; non bisogna prestare il sabato ai piaceri e agli atti indecorosi, come Dio attraverso i profeti ha richiamato al popolo eletto. Considerato però il rifiuto degli Ebrei, il Verbo attraverso il Nuovo Testamento «ha consegnato a noi un'immagine del vero riposo (1169, 34-35, PG23, 1169C)». I Cristiani quindi hanno il compito di praticare secondo una legge spirituale quanto era stato prescritto, rendendo la domenica più importante del sabato ebraico: questo è il giorno in cui ha avuto inizio la creazione e in cui è sorto il Sole di giustizia. Da qui scaturiscono gli impegni dei Cristiani già ricordati ed ora ribaditi con la forza degli ulteriori approfondimenti esegetici presentati: prima di tutto la confessione (τὸ ἐξομολογεῖσθαι, 1172, 21, PG23, 1172B), in quanto la liberazione dai mali commessi attraverso una sincera conversione è l'inizio del bene e conduce ad un fine buono, cioè a Dio stesso (ἐπὶ τέλος ἀγαθὸν αὐτὸν τὸν Θεόν, 1172, 23-24, PG23, 1172B). Come secondo atto, diretta conseguenza della confessione e della remissione delle colpe, i fedeli devono giustamente (εἰκότως, 1172, 31, PG23, 1172C) nel giorno di domenica rendere grazie al Signore, riuniti nelle sue chiese in tutte le parti della terra, salmodiando per una migliore predisposizione dell'anima. Infine è prescritto a loro l'annuncio e l'insegnamento al prossimo della misericordia di Dio. Da qui derivano i miglioramenti. Tali azioni devono essere compiute nelle prime ore, offrendole come primizia della giornata alla dottrina della misericordia di Dio, dopo aver preservato puri nella notte corpo e anima. A suggellare la estesa spiegazione anche in questo caso Eusebio a conclusione dell'esegesi dei versi iniziali del salmo fa appello all'*apeikos*: se non era sconveniente (οὐκ ἀπεικὸς ἦν, 1172, 45, PG23, 1172D) che gli Ebrei innalzassero inni a Dio con salmi e al suono di strumenti a corda e che lo facessero di sabato, contravvenendo al riposo e alla legge della giornata, ora i Cristiani,

⁷⁰ Cfr. 1169, 15-16, PG23, 1169B: ὁρᾶς οὖν ὅσα πράττειν ὁ παρὼν λόγος παραινεῖ κατὰ τὴν τῆς ἀναστάσεως ἡμέραν...

conservando il giudeo nascosto (τὸν ἐν κρυπτῷ Ἰουδαῖον ἀποσώζουτες, 1172, 50, PG23, 1172D), intonano l'inno con strumenti e con canti spirituali, rivivificando nello spirito una semplice norma esteriore. Al giudeo manifesto e alla circoncisione visibile nella carne essi contrappongono il giudeo nascosto in loro e la circoncisione spirituale, come insegna Paolo,⁷¹ restituendo così a Dio una lode vivente. La sinfonia del popolo di Cristo è più gradita a Dio di ogni strumento musicale.⁷² Sono la concordia e l'unità di intenti del popolo cristiano i punti di arrivo a cui tende Eusebio.⁷³

L'analisi dell'esegesi di Eusebio ha permesso di osservare come le *quaestiones*, al pari dei *commentaria*, rispondano ad uno schema ben delineato, applicato con rigore e con minime varianti ai diversi contesti. La *symphonia* tra i vari documenti della nuova fede e dei singoli testi è provata in ultima analisi solo se è osservato l'*eikos*, in grado di mettere la Scrittura, come anche i testi della tradizione classica, al riparo da attacchi e da obiezioni che talvolta lo stesso esegeta avanza sotto forma di ipotesi, indizio evidente di come le *quaestiones* siano state sollecitate anche dall'intento di prevenire reali accuse di inverosimiglianza. Siamo di fronte a uno schema di lunga durata. Da Eusebio a Fozio l'interprete tende a costruire così, attraverso le varie fonti, un racconto unico, coerente e consequenziale, operando come un tardo mitografo che compone una tradizione prelevando segmenti narrativi dai diversi testimoni. L'intreccio che ne deriva non è mai apparso come tale, eppure finisce per imporsi come il mito per antonomasia di quel particolare dio o eroe. È esattamente ciò che è avvenuto per molti aspetti della vita di Gesù. Nell'opinione comune, i Magi giungono a Betlemme subito dopo la nascita del Messia e lo trovano ancora infante. Così è anche per le apparizioni, di cui non sono colte le discordanze insite negli evangelisti. Su questo processo di riduzione al semplice e all'unitario ha certo influito la liturgia, che ha esercitato un peso determinante nella creazione del senso comune, anche dei non credenti o praticanti. Lo scopo è di eliminare quanto possa essere d'intralcio all'adesione alla fede, mostrando in tutto la linearità e l'assoluta coerenza dei racconti.

Esigenze esegetiche ad uso della scuola e della predicazione e spinte apologetiche si fondono così in un tutt'uno, sebbene queste ultime sembrano avere avuto un peso maggiore.⁷⁴ La prefazione alle *Quaestiones selectae* di Teodoreto, uno degli scrittori più

⁷¹ Eusebio richiama *Rom.* 2, 28.

⁷² Per trovare un'altra conferma di come la categoria dell'*eikos/apeikos* sia entrata nel frasario del commento, basta anche solo sfogliare la copiosa produzione di Didimo il Cieco, uno dei capi della scuola catechetica di Alessandria d'Egitto del IV secolo.

⁷³ Ciò è enfaticamente sottolineato dalla presenza in tal contesto di numerosi composti in ὁμο-. Una ὁμογνώμων ψυχή, una μία διάθεσις, la ὁμοφροσύνη, la ὁμοδοξία πίστεως καὶ εὐσεβείας sono interpretate da Eusebio come salmodie e cetre spirituali, oppure, con una diversa lettura (εἴη δ' ἂν ἄλλως, 1173, 8, PG23, 1173A), la κιθάρα ebraica è il corpo di cui si serve l'anima con movimenti e azioni per dare lode a Dio, mentre il ψαλτήριον δεκάχορδον indica il culto perfetto da riservare allo Spirito Santo, che si realizza attraverso i cinque organi del corpo e le cinque facoltà dell'anima, come se il νοῦς avesse movimenti suoi propri che influiscono sul corpo e il σῶμα altri suoi specifici con i quali agisce sull'anima.

⁷⁴ Zamagni (2004, pp. 14 ss.) ben argomenta sul duplice intento, la difesa da attacchi anticristiani (in particolare da Porfirio, il principale autore delle aporie affrontate da Eusebio) e l'esigenza didattica di fornire risposte a domande sorte all'interno degli stessi ambienti cristiani. Basti considerare che le *Quaestiones* si rivolgono a Stefano e a Marino, chiamati 'figli' (ἱερώτατε ἀνδρῶν καὶ φιλοπονῶτατε υἱὲ Στέφανε, 936, 37-38, PG22,

fecondi della Chiesa greca, a non molti anni di distanza da Eusebio ci presenta un quadro variegato di una tale produzione. Vi si legge (*Quaest. in Octateuchum, Quaest. in Gen. 3, 9 ss.*, PG80, 76A-B) che non tutti sono animati dallo stesso intento nella ricerca e non tutti hanno lo stesso fine (σύμφωνον...τῆς ἐρωτήσεως τὸν σκοπὸν). Vi sono coloro che pongono questioni con uno scopo empio (δυσσεβῶς ἐρωτῶσι), prefiggendosi a priori la confutazione della Scrittura (διελέγχειν οἰόμενοι τὴν θείαν Γραφήν), facendo risaltare come essa insegnerebbe in alcuni casi contenuti non corretti (οὐκ ὀρθὰ παιδεύουσιν), in altri contraddittori (ὡς ἐναντία διδάσκουσιν): si tratta quasi di una produzione militante, con l'obiettivo dichiarato di demolire i fondamenti della nuova fede. Altri invece ricercano per un reale desiderio di trovare la risoluzione di ciò che è oggetto d'indagine (φιλομαθῶς ζητοῦσι, καὶ ποθοῦσι εὑρεῖν τὸ ζητούμενον). Ai primi bisogna «chiudere le bocche blasfeme», dimostrando della Scrittura la consonanza e la migliore dottrina (τῆς θείας ἐπιδεικνύντες Γραφῆς καὶ τὴν συμφωνίαν⁷⁵ καὶ τὴν ἀρίστην διδασκαλίαν); agli altri va presentata una *lysis* delle difficoltà sollevate e in questo compito l'esegeta cristiano chiede di ricevere il raggio dell'intelletto (τῆς νοεῶς ἀκτῖνος), come poco prima dice sempre Teodoro, per poter penetrare i recessi dello Spirito.⁷⁶ È il Cristo il vero interprete, a lui bisogna affidarsi, è suo compito mostrare il senso nascosto nella Scrittura, visto che anche nei Vangeli egli forniva la dottrina in parabole (παραβολικῶς τὴν διδασκαλίαν προσέφερε) e interpretava quanto era stato detto in modo oscuro (τῶν αἰνιγματωδῶς εἰρημένων ἐποίειτο τὴν ἐρμηνείαν).

A fronte di questa molteplicità di approcci al testo sacro, gli autori cristiani tendono a rivendicare a sé l'esclusiva verità della ricerca, sono essi gli unici depositari della corretta esegesi, in quanto non appare accettabile uno studio del testo sacro al di fuori dell'esperienza di fede. È ciò che emerge pure da un'interessante pagina delle *Divinae institutiones* di Lattanzio (V 2), in cui si individua nella mancanza di *doctores* esperti e capaci, in grado di difendere anche con cura formale (*ornate copioseque*, V 2, 1) le verità della dottrina, le condizioni favorevoli per lo sviluppo di una produzione di attacco al

936C; Μαρίνε υἱὲ τιμώτατέ μοι καὶ φιλοπονώτατε, 937, 13-14, PG22, 937A), evidentemente compagni di esperienza di fede. A Zamagni rimando per un approfondimento e per la bibliografia di riferimento. In relazione all'*eikos* è di particolare interesse la proposta di chi inserisce le *Quaestiones* di Eusebio, ma forse non solo le sue, nel canone della retorica. Zamagni sembra comunque propendere per l'intento didattico, sebbene non necessariamente legato a una reale pratica di scuola, quando mette in risalto che Eusebio talvolta fornisce due o più soluzioni senza preoccuparsi di presentare un quadro omogeneo, costume certo poco consona ad un contesto apologetico, in quanto ciò esporrebbe a facili attacchi la sua esegesi, che conterrebbe così già in sé potenziali obiezioni. Alcune soluzioni inoltre possono essere contraddittorie con altre, per es. la I e la II *quaestio* a Marino (p. 20). La pluralità o la non unicità delle soluzioni prospettate non sono comuni a tutti gli autori. L'Ambrosiaster, per esempio, tende a presentarne una sola, in contrasto con l'uso dei suoi contemporanei, cioè Gerolamo, Agostino ed Eucherio; si veda Volgers (2004).

⁷⁵ Zamagni (2004², p. 87), a proposito del contrario *διαφωνία* e del verbo *διαφωνέω*, afferma che i termini fanno parte di un campo semantico, quello musicale, molto ricorrente nelle *quaestiones* e assai importante nella letteratura cristiana antica per esprimere l'armonia della Scrittura.

⁷⁶ Che intenti diversi muovessero l'esegesi ai testi sacri è testimoniato ancora da Fozio, che oppone la malsana volontà di contesa (*φιλονεικεῖν*) al reale desiderio di apprendere (*μαθεῖν*, *Ad Amph. quest.* 48, 229-230, PG101, 368D).

Cristianesimo, arma di lotta meno cruenta della carcerazione e della persecuzione, ma certo non meno pericolosa. Anche Lattanzio mette in luce che scopo di queste opere è provare la falsità della Scrittura e le sue contraddizioni interne (V 2, 13). Nel caso addotto, un non meglio identificato autore di due *libelli* intitolati *ad Christianos* presenta così tanti passi contraddittori da sembrare di aver ricevuto la stessa formazione cristiana (*ut...ex eadem disciplina fuisse videatur*, V 2, 14), comportandosi quindi, se così fosse, come un vero traditore (*proditor* V 2, 15) che nessun oratore, per quanto abile, neppure Demostene, saprebbe difendere dall'accusa di empietà; oppure si è trovato tra le mani le Sacre Scritture. Ma in tal caso si tratterebbe di un comportamento temerario e azzardato (*temeritas*, V 2, 16), se egli fosse arrivato a demolire ciò che altri non gli avevano spiegato (*quod illi nemo interpretatus est*). Si tratta di un'osservazione importante: Lattanzio mette in guardia da *quaestiones* che non siano sorte nell'alveo dei credenti e nello stesso tempo conclude che le contraddizioni non toccano la Bibbia: tanto ne è lontana quanto l'autore di *ad Christianos* è lontano dalla fede e dalla verità (V 2, 17).

La produzione delle *quaestiones*, profondamente radicata nella tradizione classica, illumina in tal modo aspetti del rapporto tra paganesimo e cristianesimo,⁷⁷ quando non del loro aperto conflitto, che dovette essere combattuto da entrambe le parti anche con l'arma dell'*eikos*. Eusebio, come è stato sottolineato più volte dalla critica, ebbe tra i suoi bersagli preferiti proprio Porfirio,⁷⁸ che mostra ampiamente nelle *Questioni omeriche* il peso assegnato al verosimile nell'esegesi dei testi.

2.2.4. Schermaglie dottrinarie

Che il verosimile orientasse anche le argomentazioni dell'accusa non è una pura supposizione. Ne abbiamo una diretta conferma dai resti di una delle opere più lette e di maggior influenza del versante pagano, la *Contro i Cristiani* del polemistia Celso, a cui rispose punto su punto Origene, conservandocene ampi estratti nel suo *Discorso vero*.⁷⁹ Scopo di Celso è mostrare l'infondatezza della fede ebraica e cristiana e per

⁷⁷ Non si pensi sempre a una realtà in continuo contrasto. Molte domande dovevano nascere anche da proficui incontri in ambienti in cui vi era un fecondo scambio di idee.

⁷⁸ Su Porfirio e Celso ispiratori dell'opera di Eusebio cfr. Zamagni (2004, p. 14, in particolare n. 18) e Zamagni (2008, p. 184, n. 1; pp. 195-197, n. 4; p. 200, n. 1).

⁷⁹ Sulla conoscenza della *Contro Celso* da parte di Eusebio cfr. Zamagni (2004, p. 14). Sui contenuti dell'attacco di Celso al cristianesimo si veda Cook (2000, in particolare pp. 17-102), testo fondamentale anche per altri temi qui trattati. Sul ricorso al verosimile si aggiunga anche l'esempio del *De occursu domini* attribuito a Gregorio di Nissa, scritto in occasione della Festa delle luci (2 febbraio), solennità nata in Oriente e nota con il nome di Ipapante, cioè 'Incontro', in riferimento alla presentazione di Gesù al tempio quaranta giorni dopo la sua nascita e alle offerte di purificazione. In tale occasione il vecchio Simeone incontra appunto il neonato. Con un tale rito la sacra famiglia adempie la legge mosaica. La celebrazione, più nota in Occidente come Festa delle candele (Candelora), chiude il periodo natalizio e apre quello pasquale, in quanto l'offerta di Gesù al tempio prelude al sacrificio della croce. Gregorio, tra gli altri argomenti trattati, passa in rassegna la tradizione ebraica del rito di offerta in occasione di una primogenitura, indicando come i sacrifici delle vittime con lo spargimento di sangue siano prefigurazione dell'oblazione di Cristo. Introducendo un'obiezione di un giudeo non credente, utilizza la categoria dell'*eikos* (Cfr. 1161, 18 e 20,

questo motivo egli affronta vari aspetti della dottrina. La sua argomentazione, a quanto si può ricostruire dagli ampi estratti di Origene, era spesso sostenuta proprio dall'*eikos*, a partire dall'analisi dell'incarnazione. Nella parte in cui viene introdotto il personaggio di un Ebreo che, rivolgendosi a Gesù, ne critica la vita e le opere, si sostiene che non era verosimile (οὐδ' εἰκὸς ἦν, *Discorso vero*, I 39) che Dio si fosse innamorato della madre di Gesù, visto che era di umili condizioni ed era sconosciuta perfino ai vicini. Tutto ciò, si afferma perentoriamente, non può avere nulla a che fare con il regno di Dio. Parimenti, sempre nella stessa sezione, l'Ebreo nega la divinità di Gesù. Desta meraviglia, se fosse veramente Dio, la fuga in Egitto: «non era infatti verosimile (οὐκ εἰκὸς ἦν) che tu, in quanto Dio, temessi riguardo alla morte. Ma un messaggero giunse dal cielo, comandando a te e ai tuoi familiari di fuggire perché voi non vi attardaste e non moriste. Colui che già aveva inviato per te due messaggeri, il grande Dio, non era in grado di custodire te, il suo figlio là dov'eri? (I 66)».⁸⁰

Le storie che si raccontano su Gesù sono insomma incredibili, non c'è nulla agli occhi di Celso che le distingua dai miti antichi dei pagani (παλαιοὶ μῦθοι, I 67), anzi questi ultimi hanno un elemento a loro favore: parlano sì anch'essi di origini divine per grandi personaggi come Perseo, Amfione, Eaco e Minosse – in ciò non risultando credibili (οὐδ' αὐτοῖς ἐπιστεύσαμεν) – ma almeno espongono fatti grandi, straordinari, superiori alle forze umane, proprio per non sembrare incredibili (ἵνα μὴ ἀπίθανοι δοκῶσι) e per acquistare così forza persuasiva. «Tu invece – chiede l'Ebreo – che cosa hai fatto di bello e di meraviglioso in opere o in parole? (τί καλὸν ἢ θαυμάσιον ἔργον ἢ λόγον πεποίηκας...)». Anche le strane vicende del mito ottengono in tal modo una loro verosimiglianza, vengono recuperate alla sfera del plausibile se confrontate con la vita di Gesù. Lo *thaumaston* non è in tal caso il polo opposto, ma il supporto dell'*eikos*, la condizione che sarebbe richiesta perché sia accettabile la natura divina del Messia.

Ma non è solo la vita di Gesù che contrasta l'*eikos*. In un contesto non solo anticristiano, ma anche antistoico, per combattere la pretesa superiorità degli uomini sugli esseri animati non dotati di ragione, difesa dai Cristiani che concepiscono il creato al servizio del genere umano, Celso delinea un verosimile quadro delle origini in cui erano gli animali a cacciare nella maggior parte dei casi gli uomini, ancora indifesi e quindi facile loro preda:

PG46, 1161B). Anche il *De occursu* ha in alcuni punti i tratti di una *quaestio*, come quando sollecita la soluzione di problemi esegetici da parte degli oppositori, lingue balbuzienti che non sanno pronunciare la verità (1164, 33-34, PG46, 1164C). Le loro obiezioni fanno la fine dei carri egizi distrutti nel Mar Rosso. Ma nel mare vasto della Scrittura bisogna immettere non il bastone di Mosè, bensì la potenza e l'aiuto del vero legislatore e di Cristo, re della gloria, per guidare il popolo sulla retta strada del senso anagogico e dell'osservazione (ἀναγωγῆς τε καὶ θεωρίας, 1164, 47, PG46, 1164D), per giungere alla dimora della conoscenza e della verità. Così l'invincibile gloria divina ricoprirà gli avversari. Tutto si è compiuto con la nascita di Cristo, che ha distrutto la legge e le pratiche ebraiche. I Giudei sono abbandonati morti lungo le acque della interpretazione letterale della legge (1169, 1, PG46, 1169A). L'esortazione è di rivolgere l'epinicio a Dio benigno (τῷ φιλανθρώπῳ θεῷ τὸν ἐπινίκιον ἕμνον ἄσωμεν, 1169, 1-2, PG46, 1169A), a nutrirsi del cibo celeste, ad abbeverarsi alla sorgente della vera pietra e a recarsi all'Oreb, il monte di Dio.

⁸⁰ Si doveva trattare di un'obiezione usuale, a cui già aveva tentato di dare una risposta Giustino (*Truph.* 102, 3).

A quello che voi dite, e cioè che Dio ci ha dato il potere di catturare le fiere e di servircene, noi opporremo che, come è verosimile (ἔροῦμεν, ὅτι ὡς εἰκόσ), prima che ci fossero le città, le arti, le relazioni attuali tra gli uomini, le armi e le reti, gli uomini erano cacciati e venivano mangiati dalle fiere, mentre le fiere erano catturate pochissimo dagli uomini. Dio quindi sottopose in tal modo piuttosto gli uomini alle fiere (IV 79a).

Ne segue un coerente quadro zoo-antropologico, dedotto per vie d'inferenze, in base al quale si arriva a concludere che neppure per la nozione di Dio l'uomo è superiore ai restanti esseri animati (IV 88): gli *zoa* che servono da rivelatori di segni divini potrebbero a pieno diritto (μᾶλ' εἰκόστωσ) vantare pretese su tale aspetto, perché è verosimile (ἔοικεν) che essi, proprio per le loro prerogative, siano più vicini alla divinità, più saggi per natura e più cari agli dei.

Non solo lo stato socio-biologico è regolato dal verosimile; anche le istituzioni e il passato dei popoli rispondono alle medesime norme. È in questo quadro che viene riletta la storia degli Ebrei e del loro culto, da non ritenersi superiore a quello di qualsiasi altro popolo: le varie parti della terra, come è verosimile (ὡσ εἰκόσ, V 25), fin dall'inizio sono state assegnate all'una o all'altra potenza tutelare e sono state spartite secondo determinati domini per essere amministrate. Rompere questo equilibrio e contrastare le istituzioni dei vari luoghi costituisce un atto empio. A tutti dunque deve essere concesso di seguire le proprie tradizioni religiose e i propri costumi, secondo un principio di tolleranza sorprendentemente moderno, in base al quale Celso, sulla scorta di esempi tratti da Erodoto, conclude, citando lo storico di Alicarnasso per risultare credibile (πίστεωσ εἴνεκα), che ognuno è spinto a considerare migliori le proprie consuetudini e che pertanto non è verosimile (οὐκ ὄν εἰκόσ ἐστίν) che un individuo, se non è un pazzo, rida di tali convenzioni (V 34).⁸¹ Tutto ciò è prova che chi abbandona la propria tradizione per abbracciarne una nuova, come è accaduto per i convertiti alla fede ebraica, va contro l'ordine divino. In nome di questa proclamata eguaglianza non è verosimile (οὐ μὴν... εἰκόσ) che gli Ebrei per certe pratiche, comuni anche ad altre nazioni, presumano di godere di un favore e di essere più amati da Dio, o che a loro soltanto siano stati inviati dal cielo messaggeri, come se avessero avuto in sorte una terra di beati (V 41).

Emerge chiaramente dai vari spezzoni di testo conservato che tutta la teologia e l'antropologia giudaico-cristiana viene riletta, alla luce della storia, sulla base della categoria del verosimile, secondo la migliore tradizione della storiografia classica. Di fronte a Celso, che si presenta come giudice di una gara musicale,⁸² il coro degli Ebrei e quello dei Cristiani vengono allo stesso modo respinti, condannati dall'inverosimiglianza delle loro credenze. È con la categoria dell'*eikos* che Celso sollecita a più riprese Cristiani e Giudei, a volte separati e contrapposti, a volte accostati, a rendere ragione del loro credo e a rispondere alle domande, quasi invitandoli a utilizzare lo stesso strumento concettuale al quale egli ricorre con insistenza. Lo fa in una delle sezioni più impegnative del suo discorso, in cui viene affrontato il tema dei demoni come mediatori tra Dio e il mondo sensibile:

⁸¹ Cfr. Hdt. III 38, 2.

⁸² Cfr. 5, 41 e 5, 33.

Dio, o Giudei e Cristiani, e nessun figlio di Dio né discesero sulla terra né potrebbero discendere, ma se poi voi parlate di alcuni messaggeri, chi dite che questi siano? Dei o qualche altro genere? Come è naturale (ὡς εἰκός), qualche cosa di diverso, i demoni (5, 2).

Così è anche per l'incomprensibile fede nella resurrezione della carne e nella ricomposizione di un corpo corrotto, «la fede che è semplicemente propria dei vermi (ἀτεχνῶς σκωλήκων ἢ ἐλπίς)», del resto non accolta neppure da tutti gli Ebrei⁸³ e i Cristiani, ripugnante oltre che indimostrabile (ἀπόπτυστον ἅμα καὶ ἀδύνατον ἀποφαίνειν, 5, 14). Per Celso la controparte, posta alle strette, impossibilitata a fornire una risposta (οὐδὲν ἔχοντες ἀποκρίνασθαι), si rifugia nella più strana ritirata (καταφεύγουσιν εἰς ἀτοπωτάτην ἀναχώρησιν), cioè nell'affermazione che tutto è possibile a Dio. Ma Dio non può desiderare nulla di turpe, nulla che sia disordinato o contro natura e quindi neppure rendere eterna la carne: sarebbe un atto compiuto in modo irragionevole (παραλόγως), che Dio non vorrà né potrà attuare, ed è quindi irragionevole – si può facilmente dedurre – credere in queste verità: «Dio è la ragione di tutte le cose che sono e quindi non è in grado di operare qualche cosa contro ragione (παραλόγου) o contro se stesso», come dire contro ciò che è verosimile. A Dio non è dunque concesso il miracoloso, ciò che esce dalla sfera del logico. Alla facile scorciatoia che Dio è in grado di operare tutto, Celso oppone una stringente argomentazione e ne richiede una altrettanto rigorosa.⁸⁴

⁸³ Tra gli Ebrei non credevano nella resurrezione i Sadducei.

⁸⁴ Proprio appellandosi al verosimile cerca invece di spiegare la resurrezione della carne Gregorio di Nissa nel discorso *In sanctum pascha*, noto anche come *In Christi resurrectionem*, in un passaggio esposto secondo le modalità tipiche della *quaestio* (κἂν ἐρωτήσης με...ἀνακοῦση ταχέως, 258, 8-9, PG46, 668A). Gregorio, dopo aver richiamato il caso di Lazzaro e affermato che una persona ragionevole (ὁ σωφρονῶν, 258, 11, PG46, 668A) deve concedere che quanto realizzato per uno solo avverrà per tutti, esorta ad ammettere che, se si pone Dio come creatore, non vi è nulla di impossibile (μηδὲν εἴπησ ἀδύνατον, 258, 12, PG46, 668A), anche se la sapienza di Dio, che è l'inafferrabile, non può essere afferrata dall'intelligenza dell'uomo. Nulla infatti è per Dio infinito, ma ciò che riguarda l'infinito è per noi ininvestigabile. Gregorio passa poi a operare un confronto tra la resurrezione e la generazione che avviene in natura, un processo altrettanto intricato e inaccessibile alla ragione umana (ἄπορος...καὶ λογισμῶ ἀνθρώπινῳ ἀπρόσιτος, 258, 20-21, PG46, 668B-C). Come lo sperma, al principio informe, man mano aumenta in consistenza e forma, così non è inverosimile, anzi è perfettamente coerente e conseguente (οὕτως οὐδὲν ἀπεικός, ἀλλὰ καὶ πάνυ ἀκόλουθον, 259, 1, PG46, 668C) che nei sepolcri la materia, che una volta aveva un aspetto, venga rinnovata nella vecchia figura e di nuovo vi sia l'uomo fatto di terra, come anche all'inizio dalla terra l'uomo ebbe origine. Si deve concedere a Dio di avere le stesse prerogative del vasaio, in grado di creare dal nulla, dal fango amorfo, un prodotto che al calore del sole riceve consistenza. Se poi però è inavvertitamente urtato, il manufatto si rompe e ritorna terra priva di forma, a cui l'artigiano, se vuole, può, ponendo rimedio, dare di nuovo forma rilavorando il fango. Se il vasaio, che è una semplice creatura della potenza divina, ha questa capacità tecnica, è segno di grande stoltezza (πολλῆς...τῆς ἀνοίας, 259, 16, PG46, 669A) non credere a Dio, che promette di rinnovare il defunto. Con modalità logico-argomentative simili, il tema della resurrezione è affrontato da Gregorio anche nel dialogo *De anima et resurrectione*, che riferisce l'incontro avvenuto tra l'autore, ancora affranto per la recente scomparsa del fratello Basilio, e la sorella Macrina, in punto di morte. Gregorio riconosce in Macrina una maestra della fede e a lei espone i dubbi sulla sopravvivenza dell'anima e sulla resurrezione alla fine dei tempi. I dubbi di Gregorio sono le obiezioni di molti pagani, formulati secondo i metodi della retorica classica e delle scuole filosofiche. Cultura pagana e cultura cristiana si scontrano così in questo scritto. Tra le questioni presentate prima dell'intervento finale di Macrina vi è anche quella che

Quello rappresentato da Celso è un vero e proprio processo: le categorie sono spesso riprese dall'ambito giuridico. Per bocca dell'Ebreo egli afferma, rivolto ai Giudeo-cristiani, che sono stati presentati argomenti ricavati dai loro stessi libri e che non c'è bisogno di altri testimoni (οὐδενὸς ἄλλου μάρτυρος χρῆζομεν, 2, 74a). Le sue sono vere e proprie accuse (τοσαῦθ' ἡμᾶς αἰτιασάμενος, 3, 78). Tutta l'antropologia e la teologia viene così interpretata alla luce del verosimile. Siamo di fronte a una battaglia dialettica e dottrinale combattuta senza esclusione di colpi, che ebbe l'indiscutibile merito di favorire la definizione di molti contenuti di fede ed affinare l'esegesi.

Di tale processo sono rintracciabili ulteriori significativi esempi. In particolare il tema dell'elezione degli Ebrei e del rapporto tra il popolo eletto e le restanti genti in merito alla fede in Cristo, cruciale per la predicazione e per la diffusione del messaggio evangelico all'interno delle prime comunità, è affrontato anche da Giovanni Crisostomo, che lo illustra

riguarda i modi della resurrezione: se il corpo risorgerà con tutte le sue singole parti, bisogna ammettere che chi produce la risurrezione ci fornirà parti inutili e prive di senso per la vita futura (μάταια ἡμῖν καὶ ἀνόητα πρὸς τὴν ζωὴν ἐκείνην, 145 9-10, PG46, 145A), dove cesseranno le normali funzioni e le quotidiane abitudini della vita terrena. Si tratta di un punto delicato; il rischio è di minare i fondamenti della fede, dovendo concludere che la resurrezione è inutile (ματαίαν, 145, 12, PG46, 145A) e che in definitiva non esiste. Le ultime parole di Gregorio, prima della risposta finale di Macrina, sollecitano un'argomentazione coerente e convincente, che rispetti la verosimiglianza: «bisogna dunque rivolgere l'attenzione al ragionamento, affinché da noi possa essere conservato nella dottrina il verosimile (οὐκοῦν προσεκτέον τῷ λόγῳ, ὅπως ἂν ἡμῖν διὰ πάντων ἐν τῷ δόγματι τὸ εἰκὸς διασώζοιτο, 145, 12-14 ss., PG46, 145A)». La fede non può dunque essere contraria alla ragione, non si può accettare una dottrina che contrasti con la logica. Macrina, recependo le obiezioni, afferma che Gregorio le ha esposte secondo gli schemi dell'arte retorica (κατὰ τὴν λεγομένην ῥητορικὴν, 145, 21, PG46, 145B), correndo intorno alla verità in modo convincente (πιθανῶς... ἐν κύκλῳ περιδραμῶν τὴν ἀλήθειαν, 145, 22-24, PG46, 145B), con i discorsi tipici della confutazione, cosicché coloro che non sono troppo attenti al mistero della verità potrebbero lasciarsi catturare dalla verosimiglianza del ragionamento (παθεῖν ἂν πως τὸ κατὰ τὸ εἰκὸς πρὸς τὸν λόγον, 145, 25-26, PG46 145B). La verità però è un'altra, anche se Macrina riconosce che si è incapaci di ribattere al ragionamento con gli stessi mezzi (κἂν ἀδυνάτως ἔχωμεν ἐκ τῶν ὁμοίων ἀντιρητορεύειν τῷ λόγῳ, 145, 28-29, PG46 145B). Il piano dell'argomentazione viene così in parte spostato ed è individuata un'altra via: il discorso vero è conservato come in uno scrigno nei tesori della sapienza, cioè nella Scrittura, e la realtà piena sarà svelata al momento stesso della risurrezione, quando non avremo più bisogno di parole (οὐκέτι δεήσει ῥημάτων, 145, 33, PG46, 145B) per la rivelazione di ciò in cui si spera. Come i discorsi di chi brancola nella notte, tenuti nelle veglie, sullo splendore del sole si rivelano vani al primo apparire del raggio di luce, così ogni ragionamento condotto in modo congetturale (πάντα λογισμὸν στοχαστικῶς, 145, 38, PG46, 145C) sembrerà privo di valore quando si realizzerà ciò che si attende. Sembra un rifiuto totale dei mezzi espressivi e dei fondamenti della retorica tradizionale, per aderire ad una esperienza mistica. Macrina tuttavia non si sottrae all'esame delle obiezioni, che non devono essere trascurate completamente, e sviluppa le sue controdeduzioni, con ampio ricorso a metafore e a similitudini, partendo dalla sintetica definizione di resurrezione, che consiste nella ricollocazione della natura umana nello stato originale (ἦ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις, 148, 1-2, PG46, 148A). Proprio da questo assunto Macrina muove per affermare che in una tale vita, creata da Dio, non esistevano né vecchiaia, né giovinezza, né sofferenze legate alle malattie, né le altre debolezze proprie della condizione umana, affermazione sostenuta proprio dal verosimile (ὡς εἰκόσ, 148, 4, PG46, 148A), perché «non era verosimile che Dio creasse realtà di questo tipo (οὔτε γὰρ εἰκόσ ἦν τὰ τοιαῦτα δημιουργεῖν τὸν Θεόν, 148, 6-7, PG46, 148A)». La risurrezione è dunque un ritorno a questo stato originale, non assimilabile per funzioni e abitudini alla vita terrena, corrotta dalla presenza del male.

ricorrendo in modo originale proprio all' *eikos* in un punto della diciannovesima omelia (583, 10 ss., PG60 583 ss.)⁸⁵ sulla *Lettera ai Romani*, la cui raccolta complessiva fu così apprezzata nell'antichità che Isidoro di Pelusio (*Ep.* 5, 32) scrisse: «se il divino Paolo avesse voluto interpretare se stesso, non lo avrebbe fatto diversamente da come lo fece questo celebre maestro dello stile attico». Riferendosi al comportamento da tenere nei confronti degli usi e dei costumi della tradizione ebraica, in merito alla loro accettazione o al loro rifiuto da parte degli altri popoli convertiti, Giovanni Crisostomo affronta problematiche molto simili a quelle di Celso ed è pertanto ancora più significativo che egli argomenti con le stesse categorie logiche ed esegetiche, quasi con una volontà di rispondere alla nota opera.

Il passo in questione riguarda la condizione dei Giudei nei confronti dell'annuncio cristiano e quella dei pagani convertiti, nuovo Israele. I Giudei non convertiti hanno rifiutato quanto era a loro connaturato, ciò che rappresentava la loro tradizione; i pagani invece, seguendo il Cristo, aderiscono a ciò che era estraneo alla loro natura. Paolo chiarisce questo aspetto con l'efficace immagine botanica dell'innesto: i pagani, separati dall'olivastro, sono stati inseriti sull'albero buono dell'ulivo con un'operazione *παρὰ φύσιν*, 'contro natura'. Analogamente gli Ebrei non convertiti si sono separati in modo innaturale dal ceppo buono dell'ulivo, cioè dalla tradizione che ha prodotto la salvezza. È infatti 'secondo natura' (*κατὰ φύσιν*) che un ebreo aderisca a Cristo, più di quanto lo sia la condizione di un pagano convertito. 'Secondo natura' e 'contro natura' diventano così le espressioni portanti del sottile ragionamento paolino, più volte ripetute nel corso del capitolo 11, all'interno della sezione più ampia dedicata ai Giudei che hanno misconosciuto la giustizia di Dio, una condizione non permanente, se essi vorranno abbracciare la fede, come non è permanente lo stato dei convertiti, i quali dovranno camminare costantemente sulla via del bene. A ciò che è 'secondo natura' si associa quanto è potenzialmente positivo, a ciò che è 'contro natura', si accosta il male. I Giudei infatti «se non rimarranno saldi nella loro incredulità, saranno innestati» perché «Dio ha la potenza di innestarli di nuovo (*Rom.* 11, 23)», con un'operazione di restauro per ricostituire quanto è 'secondo natura'. I pagani convertiti dal canto loro non hanno nulla di cui vantarsi; la loro conversione, essendo dovuta ad un atto 'contro natura', è iniziativa di Dio; essi non possono vantare alcun merito. Questo è il grande mistero, il piano salvifico di Dio, attento a non rendere altezzosi i convertiti nei confronti degli Ebrei, fondandosi su una presunta superiorità, né ad escludere gli Ebrei da possibili rielezioni nel caso di un cambio di condotta.⁸⁶

Fin qui nulla di particolarmente significativo: Giovanni Crisostomo ripercorre puntigliosamente questo processo, invitando a ricercare l'ordine dei fatti (*πραγμάτων τάξιν*) e le conseguenze dei ragionamenti (*λογισμῶν ἀκολουθίαν*, 590, 65-591, 1, PG60, 590-591). Ma come intendere l'opposizione 'contro natura'/'secondo natura', cosa essa vuole in concreto indicare? Dopo aver ripreso il martellante utilizzo paolino dell'espressione *παρὰ φύσιν/κατὰ φύσιν*, così si rivolge all'interlocutore:

⁸⁵ L'omelia prende le mosse dal commento di *Rm.* 11, 7: «quello che Israele cerca non l'ha ottenuto. L'hanno ottenuto invece gli eletti. Gli altri sono stati induriti».

⁸⁶ Giovanni Crisostomo mette in evidenza come Paolo in tal modo abbia voluto lasciare speranze anche agli Ebrei (591, 36-37, PG60, 591).

Quando lo senti dire continuamente ‘contro natura’ e ‘secondo natura’, non pensare che egli si riferisca a questa natura immobile, ma che indichi con queste parole il verosimile e il conseguente e di contro l’inverosimile (ἀλλὰ καὶ τὸ εἰκὸς καὶ τὸ ἀκόλουθον, καὶ τὸ ἀπεικὸς πάλιν τούτοις δηλοῦν τοῖς ὀνόμασιν). Non sono infatti cose naturali il bene e ciò che non è tale, ma il frutto della sola volontà e del solo libero arbitrio (591, 26 ss., PG60, 591).

‘Contro natura’/‘secondo natura’ sarebbero dunque due espressioni utilizzate da Paolo, sulla scia dell’immagine dell’ulivo, per chiarire la condizione dei pagani e degli Ebrei, da interpretare alla luce della categoria della verosimiglianza: sarebbe stata più comprensibile, più attesa, l’adesione giudaica a Cristo, mentre è più paradossale, meno spiegabile la conversione dei Gentili.⁸⁷ Paolo quindi vuole sottolineare come Dio agisca anche in modo inatteso, totalmente contrario ai canoni comuni. È proprio in questo che risiede il mistero: «non voglio infatti, o fratelli, che ignoriate questo mistero (Rom. 11, 25)», versetto citato da Giovanni Crisostomo, che vede nel termine μυστήριον il riferimento allo ‘sconosciuto’, all’‘indicibile’, più esattamente, in una *climax*, al ‘meraviglioso’ e a ‘ciò che va contro l’opinione comune’ (τὸ ἀγνοούμενον καὶ ἀπόρρητον λέγω, καὶ πολὺ μὲν τὸ θαῦμα, πολὺ δὲ τὸ παράδοξον ἔχον, 591, 40-42, PG60, 591). Diversamente da Celso, nell’interpretazione di Giovanni Crisostomo Dio opera anche l’incredibile, l’inatteso, lo *thaumaston*, senza che ciò comporti l’esclusione dall’ambito dell’*eikos*. Con il ricorso all’*eikos* e all’*apeikos* si vuole dunque sottolineare che Dio va oltre le usuali considerazioni umane, può agire anche secondo procedimenti apparentemente assurdi e poco credibili; in tal modo, con il collegamento di concetti da sempre inconciliabili, si riporta la riflessione paolina su ciò che è ‘secondo natura’ e ‘contro natura’, di impianto stoico, nell’alveo delle ben consolidate categorie esegetiche a tutti note.⁸⁸

⁸⁷ Il disegno paolino si può cogliere ancora più a fondo se si considera che nell’immagine dell’ulivo viene ribaltata la pratica consueta della coltivazione. Già ai tempi dell’Antico Testamento si era soliti innestare un ramo di ulivo sull’olivastro, che di per sé non produce frutto.

⁸⁸ Anche altrove si ritrova nelle omelie alla *Lettera ai Romani* il ricorso al verosimile; per esempio nella seconda, a commento di Rom. 1, 8: non c’è nulla di strano (οὐδὲν ἀπεικός, 401, 36, PG60, 401) che la notorietà della fede della comunità romana si sia sparsa su tutta la terra, in quanto Roma è una città conosciuta ovunque. Nell’ottava omelia, che prende le mosse da Rom. 4, 1, il fatto che chi è privo di opere possa essere giustificato in base alla fede non è per nulla strano (οὐδὲν ἀπεικός, 454, 60, PG60, 454), ma l’aspetto meraviglioso e che soprattutto rivela la forza della fede (τὸ θαυμαστὸν καὶ μάλιστα τῆς πίστεως τὴν ἰσχὺν ἐμφαίνον, 454, 62 s., PG60, 454) è che uno, vantandosi per le azioni, non per questo diventa giusto, ma appunto per la fede. Allo stesso modo, nella decima omelia, è illustrato anche il passo di Rom 5, 18-19: che per il peccato di Adamo e per l’essere egli diventato mortale anche i suoi discendenti siano tali, non è una affermazione strana (οὐδὲν ἀπεικός, 477, 47, PG60, 477). Ma il dire che dalla disobbedienza di quello un altro sia peccatore, quale conseguenza avrebbe? Si troverebbe che costui neppure sarebbe condannato se non fosse peccatore per natura (εἴ γε μὴ οἴκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός). Si apre così la ricerca del significato di *hamartolos*. Poco prima nella parte iniziale l’omelia è impegnata a indicare come riguardo al tema della morte e del peccato entrati nel mondo Paolo abbia dimostrato che tutto è appropriato e congruente (ὅτι μὲν οὖν εἰκὸς καὶ εὐλογον, ἐκ τούτων ἔδειξε, 476, 6, PG60, 476). Si tratta di un passaggio fondamentale dell’argomentazione, perché, ciò ammesso, il resto sarà accolto in modo più facile (εὐπαράδεκτον). Per un’ulteriore presenza dell’espressione οὐδὲν ἀπεικός si veda anche la quarta omelia della *Lettera ai Colossesi*, una delle lettere preferite da Giovanni Crisostomo, che le considera tutte

È anche una competizione tra culture quella che si profila tra il mondo classico e la nascente tradizione cristiana, alla ricerca delle proprie radici, ma tesa nel contempo a rivendicare un'autonomia quando non una sua superiorità. In questo contesto spicca l'affermazione contenuta nella prefazione dell'undicesimo libro della *Preparatio evangelica* di Eusebio. Il volume precedente è giunto a una conclusione fondata sull'*eikos* (τὸ μὴ ἀπεικὸς εἶναι, XI, 1): i Greci, che non hanno apportato nessuna conoscenza originale, se si esclude l'ambito della retorica, hanno saccheggiato tutto dai barbari (τὰ πάντα δὲ παρὰ βαρβάρων ἐσκευωρημένους), non hanno ignorato gli oracoli degli Ebrei e a questi si sono attaccati, non mantenendo le mani incontaminate da un vero e proprio furto (μηδὲ...καθαρὰς ἐφυλάξαντο κλοπῆς τὰς χεῖρας). A provare la natura di ladri (κλέπτας) dei Greci non sono le parole di Eusebio, ma le loro stesse affermazioni.

Non si tratta certo di una lettura originale. La si ritrova all'interno di una tradizione che da Filone giunge a Clemente di Alessandria. Anche Origene in più punti della *Contro Celso* considera che tutto il pensiero deriva dai barbari e che i Greci si sono distinti solo nell'ambito dell'espressione. Ma è interessante che Eusebio ancora queste convinzioni di nuovo alla categoria del verosimile, come se le dovesse difendere da chi voleva metterle in luce la scarsa plausibilità, adducendo, come in un processo, delle prove: a testimoniare il valore dell'affermazione, non sono appunto le parole di Eusebio (οὐκ ἐμαῖς φωναῖς), ma le testimonianze esterne (ταῖς δ' ἕξωθεν...μαρτυρίαις), cioè, come poi meglio si specifica, le opere stesse dei Greci, alla cui analisi l'autore cristiano si è a lungo dedicato, con lo stesso scrupolo con cui si è applicato all'esegesi del testo sacro. Se per quest'ultimo lo scopo della ricerca è il reperimento della *symphonia* dei passi considerati singolarmente e nel loro insieme, ora la *symphonia* da porre in evidenza è quella tra le verità greche e le rivelazioni ebraiche: questo è l'obiettivo dell'undicesimo volume, dove il riferimento principale è ai dialoghi di Platone, visto come il vertice; di altri autori Eusebio si servirà solo come sostegno là dove sarà necessario (1, 3-4). Tra Ebrei e Greci non si riscontra alcuna contraddizione perché i secondi hanno tratto dai primi i contenuti del loro sapere.

L'*eikos* dunque non è limitato all'ambito della prima esegesi, è uno strumento duttile nelle mani degli autori anche per supportare la definizione di aspetti dottrinali o per sostenere esortazioni catechetiche. L'amico di Basilio, il frequentatore della scuola di Atene, colui che i dotti bizantini chiamarono il 'Demostene cristiano', Gregorio di Nazianzo, vi ricorre per esempio nell'orazione funebre composta in occasione della prematura scomparsa del fratello minore Cesario, promettente nell'arte medica e nella matematica.⁸⁹ Scampato miracolosamente a un violento terremoto in Bitinia, dove stava ricoprendo un'importante carica statale, abbandonata la carriera pubblica, anche per esortazione di parenti e amici, di lì a non molto tempo dopo trovò la morte. Ma alla luce della fede la morte non è una rovina. Il discorso conduce Gregorio a ringraziare la sofferenza provocata dalla separazione del fratello, che gli ha permesso di riflettere su come egli sia diventato amante del trapasso

sante, anche se quelle che Paolo scrisse dal carcere egli afferma che abbiano qualche cosa di più (ἔχουσι δὲ τι πλεον, 299, 12-13, PG62, 299). Anche qui il sintagma ha lo scopo di convalidare il ragionamento paolino e di mostrarne la pertinenza e la coerenza (327, 38, PG62, 327).

⁸⁹ L'orazione è databile tra la fine del 368 e l'inizio del 369 a.C.

alla vita celeste (ἐραστής ἐγενόμην τῆς ἐνθένδε ἀπαναστάσεως, 23, 3, PG35, 785B). Dio nel suo amore per l'uomo chiede poco a coloro che lo amano di sincero affetto e li ripaga molto. Non solo le gioie, ma anche i dolori sono armi di salvezza (σωτηρίας ὄπλα, 24, 1, PG35, 788A). Bisogna dunque affidare a Dio le anime nostre e quelle di coloro che hanno raggiunto prima di noi la meta, come di coloro che su una strada comune sono stati più pronti. Nel congedo dell'orazione, che è una vera e propria esortazione alla fede, Gregorio invita ad abbandonare il pianto, affrettandosi al sepolcro che ora Cesario avrà come unico e triste dono, preparato opportunamente (κατὰ καιρὸν, 24, 2, PG35, 788A) per i genitori e per la vecchiaia, ma per un figlio e per la giovinezza dono inatteso, contro ogni verosimiglianza, prematuro (παρὰ τὸ εἰκόσ) e comunque non cosa assurda per chi ci amministra (καὶ οὐκ ἀπεικὸς τῷ διέποντι τὰ ἡμέτερα). La fede rende così ragionevole quanto può apparire inconcepibile. Esiste un *eikos* divino che l'uomo talvolta non sa cogliere, proprio come al verosimile rispondono sempre le Sacre Scritture anche quando l'interprete non lo sa afferrare. Il limite sta nell'esegeta, non nel piano divino. L'inattesa e prematura scomparsa di un giovane non è così segno di incoerenza o di irragionevolezza di Dio, richiesto di accogliere Cesario come primizia della dipartita della restante famiglia (ἀπαρχὴν τῆς ἡμετέρας ἀποδημίας, 24, 3, PG35, 788B): «se l'ultimo nato è il primo, ci uniformiamo ai tuoi ragionamenti, da cui tutto è retto (συγχωροῦμεν τοῖς σοῖς λόγοις, οἷς τὸ πᾶν φέρεται, 24, 4, PG35, 788B)», nell'attesa di essere accolti al tempo opportuno (ἐν καιρῷ εὐθέτω, 24, 4, PG35, 788B), trovati pronti senza timore, senza retrocedere perché ancorati ai beni materiali, invece di essere rivolti alla vita eterna.

Temi edificanti e consolatori sfruttati da tanta letteratura omiletica: così è, per fornire un altro esempio, nell'encomio per il protomartire Stefano, composto da Gregorio di Nissa. Non si tratta della più nota lode che fu poi costume pronunciare nella Chiesa greca nel giorno del santo, ma di un componimento minore.⁹⁰ Cristo, venuto nel mondo per la salvezza, lasciò dietro di sé preziosi frutti. I discepoli seguirono il maestro; dopo il Cristo è la volta dei portatori di Cristo (οἱ Χριστοφόροι): dopo il sole di giustizia gli astri del mondo (μετὰ τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης οἱ φωστῆρες τῆς οἰκουμένης, 721, 17-18, PG46, 721A). Prima sbocciò per noi Stefano, non dalle spine giudaiche, ma primizia della Chiesa offerta a Dio. Gregorio passa in rassegna le opere della sua vita, dalla cura delle vedove alla predicazione della Parola, definendolo «uomo buono e pieno di Spirito Santo (724, 15-16, PG46, 724A-B)». Combatteva con tutti e tutti vinceva con la predicazione della verità. Tanto era il suo ardore retorico che nessuno poteva contrastarlo. Messaggero della verità, fu condotto davanti al consiglio dell'incredulità, come agnello in mezzo ai lupi, il portatore di Cristo tra gli uccisori di Cristo (εἰς τὸ συνέδριον τῶν Χριστοφόνων ὁ Χριστοφόρος, 724, 50-51, PG46, 724D), pronto a rintuzzare con argomentazioni sottili i loro insulti e le loro accuse. Era visibile sulla terra, ma guardava come in uno specchio alle cose del cielo, rivestito di natura umana aveva mutato il volto e l'aspetto in angelo: e ben a ragione (καὶ τοῦτων οὐδὲν ἀπεικόσ, 725, 18, PG46, 725B). Era infatti conveniente (ἔπρεπε) che nel Protomartire si

⁹⁰ Cfr. 724, 25ss, PG46, 724B ss., dove Gregorio fa riferimento all'impossibilità di celebrare il giorno precedente (χθές) il santo per un problema di salute. Intende assolvere il compito il giorno successivo, ricordando il protomartire prima di passare alla memoria degli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni.

mostrasse veramente la dignità dei martiri e che tutti gli altri conoscessero in lui le opere della nuova grazia. Ciò che si manifestò in Stefano fu dunque per Gregorio ancora una volta il frutto della ragionevolezza di Dio, tutto è coerente e conveniente, all'*eikos* si unisce di nuovo il *prepon*. Anche l'operato e il destino finale di Stefano sono funzionali al piano divino, ricollegato sempre all'*eikos* pure nel *De occursu Domini* attribuito a Gregorio, a spiegazione della consolazione attesa dal vecchio Simeone ed esaudita dalla visione del Signore al momento della sua presentazione al tempio. La consolazione si attua attraverso la manifestazione della verità e la liberazione del popolo d'Israele dalla schiavitù della legge. Ma chi proponesse (εἰ δὲ...προβάλλεται, 1169, 42, PG46, 1169C) che si tratti della liberazione dal dominio romano e dal regno di Erode, straniero ai Giudei, è invitato a riflettere (γινωσκέτω ὁ τοιοῦτος, 1169, 44-45, PG46, 1169C-D) che sotto i Romani il popolo ebraico non ha subito nulla di così dannoso da spingere Simeone ad attendere una consolazione. Israele era abituato a sottostare alla dominazione straniera, un modo con cui il Signore cercava di correggere il suo popolo, comportandosi come un padre con un figlio ribelle, affidandolo alle cure di un pedagogo perché lo possa guidare sulla via della saggezza. Tutto dunque risponde ad un piano coerente. Non solo non era inverosimile (οὐκ ἦν ἀπεικός, 1172, 2-3, PG46, 1172A) che uomini degni di una condotta di vita più severa fossero sottoposti ad un dominio straniero, ma la longanimità di Dio ha mostrato anche alcuni giusti, di cui il mondo non era neppure degno, non capi, ma sottoposti a uomini barbari ed atei, perché potesse risplendere meglio il valore della loro pietà.

2.2.5. Il dogma e l'ortodossia

Ma è sul versante della definizione del dogma e della difesa dell'ortodossia che l'*eikos* mostra una volta di più tutta la sua preponderanza. Ben lungi dall'essere imposti apoditticamente, i contenuti dottrinari sono presentati attraverso rigorosi sostegni argomentativi. Ciò è particolarmente evidente già per la Chiesa nascente nei documenti del Concilio di Efeso (431 d.C.), impegnato a contrastare i Nestoriani e i negatori della maternità divina di Maria. Strettamente connesso a questo aspetto è pure il dibattito sull'incarnazione e la natura del *Logos*: tutti temi assai complessi e di non semplice risoluzione sul piano razionale, più volte discussi nelle diverse epoche, che qui si possono richiamare solo a grandi linee. Secondo alcuni Dio, abitando nel Cristo generato dalla Vergine, ha divinizzato il *Logos*, posizione che di fatto nega l'incarnazione o comunque la priva di alcuni importanti risvolti, affermando piuttosto una coabitazione del *Logos* di Dio in un uomo, come può accadere nel caso dei profeti. È quanto emerge con particolare dovizia dagli *Acta dei Concilia Oecumenica* (1, 1, 3, 93 ss.), collezionati da un seguace di Cirillo di Alessandria e più tardi accresciuti e rimaneggiati in diverse maniere. Sono per noi documenti preziosi perché ci permettono di entrare nel vivo del dibattito teologico, presentandoci non solo gli argomenti oggetto d'indagine, ma anche le modalità con le quali essi venivano affrontati e risolti, l'aspetto che in questa sede preme mettere in luce.

L'incarnazione è un tema centrale del mistero cristiano, che porta con sé altri punti problematici: uno fra tutti il significato della *kenosis*, dello spogliamento e dell'assunzione volontaria della povertà da parte di Cristo. Chi non coglie l'incarnazione nel suo giusto

valore sminuisce anche la *kenosis*, fraintendendo lo stato di servo assunto da Gesù. L'argomentazione di alcuni infatti presenta un uomo innalzato dalla nostra povertà, che passa dalla spoliatura alla pienezza della divinità, dalla condizione di servo a quella di padrone. In tal caso però è difficile pensare come si possa affermare che l'Unigenito si sia spogliato o si sia sobbarcato la nostra povertà. La *kenosis* e l'incarnazione hanno ben altri presupposti. La verità del discorso porta a concludere che non può mai trovarsi in una condizione di privazione se non ciò che per sua natura è pieno. Non può essere ridotto ad uno stato di povertà se non ciò che si trovava in una posizione eminente e che assume poi la condizione che prima non aveva; diventa schiavo chi possedeva per sua natura la libertà. Visto che la Sacra Scrittura – sempre richiamata per contrastare le tesi contrarie – parla espressamente di *kenosis*, di forma di schiavo e di incarnazione, affermando che il *Logos* proveniente da Dio padre ha assunto tutto questo volontariamente, chi misconosce ciò rivolge in senso contrario l'ingegnosità di un piano divino così meraviglioso, «dicendo che un uomo è stato divinizzato perché i Cristiani in nulla ancora differiscano da coloro che hanno adorato la creazione invece del creatore (93)». Cristo invece, assumendo la natura umana, è simile all'uomo in tutto, eccetto il peccato.

Dati questi presupposti – continuano gli *Acta* – non è per niente strano (ἀπεικός δὲ οὐδέν, ACO, 1, 1, 3, 94) che chi la pensa così aggiunga altre infamie alle sacre credenze, sottraendo dal volto dell'Unigenito le sconcezze da ubriachi (παρουσίας) che Egli ha subito dagli Ebrei e oltre a ciò la morte nella carne, assegnandole come ad un figlio propriamente diverso, quello nato da donna (ἀπονέμοντας δὲ ὡσπερ υἱῷ κατ' ἰδίαν ἑτέρῳ τῷ ἐκ γυναικός). In tal modo si separa l'Unigenito del Padre dalla persona del Figlio, nata per entrare nella storia attraverso la Vergine.⁹¹ Ma nel momento in cui l'Unigenito Verbo di Dio ha assunto un corpo per mezzo della Vergine rendendolo di sua proprietà e si è offerto per l'umanità al Padre come perfetto sacerdote, subisce ciò che subisce la sua carne. Se il Cristo dunque conserva la sua natura intangibile, non sottoposta a sofferenza come vero Dio, soffre poi nella carne, in quanto vero uomo, eccetto che nel peccato.

Il ragionamento, dalle forti implicazioni filosofiche e teologiche, nel documento conciliare procede serrato e le deduzioni sono stringenti, come anche le considerazioni finali in cui sono proprio le categorie del verosimile a sostenere l'impalcatura argomentativa:

Se alcuni sottraggono dall'Unigenito, come cosa non bella, inadatta e non verosimile per Lui (ἀπεικός αὐτῷ) la sofferenza nella carne, sottraggano allo stesso modo a Lui anche la nascita nella carne dalla santa Vergine. Se infatti è possibile che sia detta tra le cose inverosimili per Lui (τῶν ἀπεικώτων αὐτῷ) la sofferenza nella carne, come non lo deve essere ciò che sta per primo, davanti a questa, cioè la generazione nella carne o, per dirla semplicemente una volta per tutte, il modo dell'incarnazione? Se ne va dunque il mistero dei Cristiani e per il resto è resa vana la speranza della salvezza (ACO, 1, 1, 3, 94-95).

⁹¹ Tale era la tesi sostenuta dai Nestoriani, per i quali Maria era solamente *christotokos*, ma non *theotokos*. È in gioco la natura stessa del Cristo: alla visione unitaria, sostenuta dai seguaci di Cirillo, si oppone quella 'divisa' di Nestorio, che enfatizzava la natura umana di Gesù. La Vergine aveva quindi dato vita ad un uomo di nome Gesù, non a Dio.

Grazie al verosimile si cerca dunque di spingere fino alle estreme conseguenze le posizioni di coloro che rifiutano i contenuti riconosciuti della fede e di corroborare al contempo i fondamenti della dottrina, costruendo il dogma su basi più solide, assolutamente plausibili, più convincenti di quelle degli avversari.

Lo stato di figlio, il rapporto con Dio padre, il significato della *kenosis* sono gli argomenti cruciali del Concilio di Efeso e necessitano di un rigoroso impianto teorico, sostenuto dal richiamo alla Scrittura e dalla capacità di rispondere agli avversari con le stesse armi dialettiche. La definizione del dogma si combatte anche con le armi del verosimile, come quando si mostra di nuovo a quali conseguenze può portare il credere non verosimile per l'Unigenito l'esperienza della sofferenza (ἀπεικὸς αὐτῷ τὸ παθεῖν, ACO, 1, 1, 4, 61) se pensata fuori dall'assunzione della carne. Se non lo si considera nella sua unione di uomo e Dio, non si può riconoscere in Lui neppure l'Unto, il Cristo, mentre «Gesù Cristo potrebbe essere chiamato a ragione (εἰκότως) il Verbo apparso in forma umana (ACO, 1, 1, 4, 60)». Non lo si chiami Cristo (μὴ ὀνομαζέσθω Χριστός, ACO, 1, 1, 4, 61), in quanto anche l'unzione sarebbe una cosa inadatta e a Lui estranea (ἢ χρίσις ἀνάρμοστόν τι χρῆμα καὶ ἀλλότριον αὐτοῦ, ACO, 1, 1, 4, 61), con la consapevolezza però che questi riconoscimenti di inverosimiglianza portano alla fine a negare la stessa incarnazione, separando l'Unigenito dall'amore per il mondo. In questo modo anche quanto può apparire poco credibile o incomprensibile, fondamento delle obiezioni degli oppositori, acquista senso. Converrebbe al Cristo (πρέποι ἄν, ACO, 1, 1, 5, 40) essere servito da tutto il creato piuttosto che servire, visto che è Dio e padrone ed ha sotto i suoi piedi tutto quanto è stato generato; ciò risponderebbe ad assoluta verosimiglianza (καὶ μάλα εἰκότως). Ma dal momento della sua venuta nel mondo, all'Unigenito, che si è concesso alle cose umane, non è sconveniente (οὐκ ἀπεικός) la condizione umana del servire. Del resto proprio in quello che può sembrare poco credibile si manifesta la potenza di Dio, che da ricco si è fatto povero, che non si è vergognato dell'umanità e di tutto quanto è legato all'uomo. Sarebbe inaccettabile e del tutto irragionevole (ἀπεικός) per Dio, tra gli altri aspetti, piangere, temere la morte, richiedere di bere. «Sì – ammette l'estensore degli *Acta* – direi anch'io che si tratta di cose piccole per la natura e per la gloria divine e somme. Ma in queste abbiamo contemplato la povertà che Egli per noi volontariamente si sobbarcò (ACO, 1, 1, 6, 139)». Gli *apeoikota* degli avversari devono essere dunque contrastati con ragionamenti plausibili per contrapporre verità verosimili. In questo consiste la missione conciliare. Da chi difende tesi opposte gli *Acta* invitano a tenersi lontano, come da nemici della verità, seguendo i Padri e la tradizione apostolica. Interpretare con gli strumenti dell'*eikos* il piano provvidenziale di Dio, accostando strumenti e realtà non conciliabili, può apparire un processo ossimorico. Esso rappresenta l'ultima evoluzione del verosimile, con il quale la fede accoglie anche quello che secondo categorie umane può solo essere considerato assurdo.

Dall'esegesi al dogma: tra questi estremi è dunque racchiusa la storia dell'*eikos* all'interno della prima letteratura cristiana e nella storia della Chiesa nascente. La predicazione teologica, essendo Dio inesprimibile, non può che muoversi nel campo del verosimile, secondo le indicazioni di molti Padri della Chiesa e di molti teologi: verosimile è ciò che è vicino alla ragione e non contrario alla Rivelazione. L'esegesi biblica e la

definizione dogmatica sono state per tale motivo tra le principali *machines à penser* della civiltà occidentale europea. Hanno provocato una vera e propria ginnastica intellettuale e hanno stimolato il pensiero a un continuo rinnovamento. In particolare l'interpretazione biblica è per ciascuna epoca un indicatore dell'evoluzione della mentalità. Il suo studio è ricco pertanto di insegnamenti. È per questo che interessa ancora oggi, in quanto ci permette di comprendere meglio anche le categorie logiche ed argomentative dominanti nei diversi periodi e nei differenti ambienti. Al termine di questo lungo percorso sorge così un *erotema*, forse il vero *erotema*: quale spazio è riservato oggi al verosimile e a tutte le sue articolazioni, in una società che sembra aver smarrito il valore dell'argomentazione, privilegiando il consenso raggiunto non con il rigore dialettico, nel rispetto anche delle ragioni della controparte, ma con gli slogan e le urla del più prepotente?

Riferimenti bibliografici

- Avezzù E. (1989), *Thaumaston ed eikos nella logografia giudiziaria*, in D. Lanza, O. Longo (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile. Tra antichità e medioevo*, Firenze, Olschki, pp. 19-27.
- Behr C.A. (transl. by) (1986), *P. Aelius Aristides, The Complete Works*, vol. I, orations I-XVI, with an Appendix containing the Fragments and Inscriptions, Leiden, Brill.
- Bonazzi M. (2006), *La realtà, la legge e la concordia secondo Antifonte*, «Quaderni di storia», 64, pp. 117-139.
- Bryan J. (2014), *Eikos in Plato's Phaedrus*, in V. Wohl (ed. by), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 30-46.
- Butti de Lima P. (1996), *L'inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi.
- Canfora L. (2006), *Falsi demostenici e storia del corpus*, in F. Roscalla (a cura di), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica. Atti del Convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005)*, Pisa, ETS, pp. 103-117.
- Canfora L. (a cura di) (1974), *Demostene. Discorsi e Lettere*, Torino, UTET.
- Camiñas J.G. (1984), *La lex Remmia de calumniatoribus*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
- Cassola F. (a cura di) (1975), *Inni omerici*, Roma, Fondazione Lorenzo Valla; Milano, Mondadori.
- Centola D.A. (1999), *Il crimen calumniae. Contributo allo studio del processo criminale romano*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Cobetto Ghiggia P. (a cura di) (2007), *Demostene, Orazioni XXVII-XXXI*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- Cohn L., Reiter S. (ediderunt) (1915), *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. VI, Berolini, Typis et Impensis Georgii Reimeri.
- Combella F.M. (1987), *The λύσις ἐκ τῆς λέξεως*, «American Journal of Philology», 108, 2, pp. 202-219.
- Cook J.G. (2000), *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*, Studien und Texte zu Antike und Christentum, 3, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Cope E.M., Sandys J.E. (ed. by) (1970), *The Rhetoric of Aristotle*, Hildesheim-New York, Olms.
- Decleva Caizzi F. (edidit) (1969), *Antiphontis Tetralogiae*, Milano-Varese, Cisalpino.
- Dorjahn A.P. (1952), *A Third Study on Demosthenes' Ability to Speak Extemporaneously*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 83, pp. 164-171.
- Dorjahn A.P. (1950), *A Further Study on Demosthenes' Ability to Speak Extemporaneously*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 81, pp. 9-15.
- Dorjahn A.P. (1947), *On Demosthenes' Ability to Speak Extemporaneously*, «Transactions of the American Philological Association», 78, pp. 69-76.
- Dufour M. (pub. par) (1960), *Aristotle. Rhetorique*, t. deuxième, Paris, Les Belles Lettres.
- Ferrari F. (2007), *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odisea alle lamine misteriche*, Torino, UTET.
- Freese J.H. (transl. by) (1926), *Aristotle. The "Art" of Rhetoric*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press; London, William Heinemann LTD [ristampa 1975].

- Gagarin M. (2014), *Eikos arguments in Athenian forensic oratory*, in V. Wohl (ed. by), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 15-29.
- Gagarin M. (2002), *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press.
- Gallagher C. (2014), *Afterword*, in V. Wohl (ed. by), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 251-263.
- Gernet L. (pub. par) (1954), *Démosthène, Plaidoyers civils*, t. I, Paris, Les Belles Lettres.
- Gernet L. (pub. par) (1923), *Antiphon, Discours*, Paris, Les Belles Lettres.
- Gianotti G. (1988), *Ordine e simmetria nella rappresentazione del mondo. Erodoto e il paradosso del Nilo*, «Quaderni di storia», 27, pp. 51-92.
- Heubeck A., West S. (a cura di), Privitera G.A. (trad.) (1981), *Omero. Odissea*, vol. I, Roma, Fondazione Lorenzo Valla; Milano, Mondadori.
- Hoffman D.C. (2008), *Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric*, «Rhetorica», 26, 1, pp. 1-29.
- Hose M. (2000), „Wahrscheinlich ist gerade dies, daß Menschen viel Unwahrscheinliches geschieht” - Über das eikos in der attischen Tragödie, in S. Gödde, T. Heinze (hrsg. von), *Skenika. Beiträge zum antiken Theater und seiner Rezeption*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 17-30.
- Jacob Ch. (2004), *Questions sur les questions: archéologie d'une pratique intellectuelle et d'une forme discursive*, in A. Volgers, C. Zamagni (ed. by), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context, Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, Leuven-Paris-Dudley (Ma.), Peeters, pp. 25-54.
- Kittel G. (1966), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, trad. it., Brescia, Paideia [ed. orig. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 e 1935].
- Lanni A. (2005), *Relevance in Athenian Court*, in M. Gagarin, D. Cohen (ed. by), *Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 112-128.
- Lanza D. (a cura di) (1987), *Aristotele. Poetica*, Milano, BUR.
- MacPhail J.A. (ed. by) (2011), *Porphyry's Homeric Questions on Iliad*, Berlin-New York, De Gruyter.
- Maidment K.J. (transl. by) (1960), *Minor Attic Orators*, I, London, W. Heinemann; Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Marzi M. (a cura di) (2006), *Lisia. Orazioni e Frammenti*, Torino, UTET.
- Marzi M., Feraboli S. (a cura di) (1995), *Oratori attici minori*, vol. II, Torino, UTET.
- Medda E. (a cura di) (1995), *Lisia. Orazioni*, 2 voll., Milano, BUR.
- Morlet S. (2011), *Signaler l'accord des textes. Un trait caractéristique de l'exégèse d'Origène et du commentarisme grec de l'époque impériale*, in S. Kaczmarek, H. Pietras, A. Dziadowiec (ed. by), *Origeniana decima. Origen as writer. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education "Igatianum" (Kraków, Poland 31 August-4 September 2009)*, Leuven-Paris-Walpole (Ma.), Peeters, pp. 127-145.
- Neri C. (2004), *Le dialogue entre les Athéniens et les Méliens chez Thucydide: une Ur-Form du genre des Questions et Réponses*, in A. Volgers, C. Zamagni (ed. by), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context, Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, Leuven-Paris-Dudley (Ma.), Peeters, pp. 71-79.
- Nicolai R. (2004), *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma, Quasar.

- Pendrick G.J. (2002), *Antiphon the Sophist. The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pepe C. (2013), *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*, International Studies in the History of Rhetoric, 5, Leiden-Boston, Brill.
- Piazza F. (2012), *L'eikos in teoria. Aristotele e la Rhetorica ad Alexandrum*, in F. Piazza, S. Di Piazza (a cura di), *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Milano-Udine, Mimesis.
- Piazza F., Di Piazza S. (a cura di) (2012), *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Milano-Udine, Mimesis.
- Rinaldi G. (2012), *Contumelias communes. Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale*, in A. Capone (a cura di), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)*, Turnhout, Brepols, pp. 3-66.
- Rinaldi G. (1989), *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle «quaestiones et responsiones»*, in *Atti del 6° seminario di «Studi sulla letteratura esegetica cristiana e giudaica antica» (Acireale, 12-14 ottobre 1988)*, estratto da «Annali di Storia dell'Esegesi», 6, pp. 99-124.
- Roscilla F. (2012), *L'eikos in azione. L'oratoria giudiziaria attica*, in F. Piazza, S. Di Piazza (a cura di), *Verità verosimili. L'eikos nel pensiero greco*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 73-102.
- Roscilla F. (1989), *Paradigma ed eikos nella costruzione del discorso platonico*, in D. Lanza, O. Longo (a cura di), *Il meraviglioso e il verosimile. Tra antichità e medioevo*, Firenze, Olschki, pp. 57-83.
- Ross W.D. (ed. by) (1959), *Aristotelis Ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press.
- Rossi L.E. (1978), *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale*, in R. Bianchi Bandinelli (dir.), L. Moretti, G. Serrao, M. Torelli, L. Franchi dell'Orto, *Storia e Civiltà dei Greci*, vol. I, *Origini e sviluppo della città. Il medioevo greco*, pp. 73-147, Milano, Bompiani.
- Rubinstein L. (2005), *Differentiated Rhetorical Strategies in the Athenian Courts*, in M. Gagarin, D. Cohen (ed. by), *Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-145.
- Schironi F. (2009), *Theory into Practice: Aristotelian Principles in Aristarchean Philology*, «Classical Philology», 104, 3, pp. 279-316.
- Schmitz Th.A. (2000), *Plausibility in the Greek Orators*, «American Journal of Philology», 121, 1, pp. 47-77.
- Schrader H. (edidit) (1890), *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Odysseam Pertinentium Reliquias*, Lipsia, Teubner.
- Schrader H. (edidit) (1880), *Porphyrii Quaestionum Homericarum ad Iliadem Pertinentium Reliquias*, fasc. II, Lipsia, Teubner.
- Slater W.J. (1982), *Aristophanes of Byzantium and Problem-Solving in the Museum*, «Classical Quarterly», 32, 2, pp. 336-349.
- Todd S.C. (2005), *Law and Oratory at Athens*, in M. Gagarin, D. Cohen (ed. by), *Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 97-111.
- Todd S.C. (2002), *Advocacy, Logography and erōtēsis in Athenian Lawcourts*, in P. McKechnie (ed. by), *Thinking Like a Lawyer. Essays on Legal History and General History for John Crook on his Eightieth Birthday*, (= «Mnemosyne», suppl. 231), Leiden, Brill, pp. 151-165.
- Tordoff R. (2014), *Counterfactual History and Thucydides*, in V. Wohl (ed. by), *Probabilities, Counterfactuals and Hypotheticals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 101-121.
- Yunis H. (2005), *The Rhetoric of Law in Fourth-Century Athens*, in M. Gagarin, D. Cohen (ed. by), *Ancient Greek Law*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 191-208.
- Vassallo C. (2007), *Disordinata conformità all'ordine: un'indagine su οἰκός in Erodoto*, «Paideia», 62, pp. 679-712.

- Volgers A. (2004), *Ambrosiaster: Persuasive Powers in Progress*, in A. Volgers, C. Zamagni (ed. by), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context, Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, Leuven-Paris-Dudley (Ma.), Peeters, pp. 99-125.
- West S., Heubeck A. (a cura di), Privitera G.A. (trad. di) (1981), *Omero. Odissea*, vol. I, Roma, Fondazione Lorenzo Valla; Milano, Mondadori.
- Wohl V. (ed. by) (2014), *Probabilities, Hypotheticals, and Counterfactuals in Ancient Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Zamagni C. (pub. par) (2008), *Eusèbe de Césarée, Questions évangéliques*, Paris, Editions du Cerf.
- Zamagni C. (2004), *Une introduction méthodologique à la littérature patristique des questions et réponses: le cas d'Eusèbe de Césarée*, in A. Volgers, C. Zamagni (ed. by), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context, Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, Leuven-Paris-Dudley (Ma.), Peeters, pp. 7-24.
- Zamagni C. (2004)², *Existe-t-il une terminologie technique dans les Questions d'Eusèbe de Césarée?*, in A. Volgers, C. Zamagni (ed. by), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context, Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, Leuven-Paris-Dudley (Ma.), Peeters, pp. 81-98.

Dalla tribuna al pulpito. La retorica del verosimile

Fabio Roscalla

Abstract

Dal tribunale dell'Atene democratica alla parola di Dio, dal profano al sacro, il salto è solo apparentemente grande. In età cristiana i commentatori dei testi classici, soprattutto di Omero, sono spesso gli stessi uomini di cultura che, educati alle scuole di retorica, per la loro preparazione sono portati ad applicare le categorie dell'esegesi anche alla Sacra Scrittura, di cui allo stesso modo devono mostrare la coerenza narrativa e l'assoluta consequenzialità delle affermazioni, condizione di partenza per difendere più in generale la dottrina e i contenuti teologici della nuova fede, attaccati da chi ne sosteneva la scarsa plausibilità. Essi si avvalgono per il testo biblico di un analogo corredo di tecniche interpretative. Tra questi estremi è racchiusa la lunga storia dell'*eikos*, potente strumento di persuasione e di costruzione del consenso.

Fabio Roscalla (1962), dottore di ricerca in Filologia classica, è professore di ruolo di Latino e Greco nei licei, professore a contratto presso l'Università di Pavia per i corsi di Lettorato di Greco e Laboratorio di lingua e letteratura greca. Già docente SILSIS per il greco, è risultato idoneo come professore di II fascia (associato) di Lingua e Letteratura Greca nel Concorso di abilitazione scientifica nazionale (2013). Oltre che di vari articoli su riviste scientifiche di argomento filologico-letterario, in particolare sulla prosa di V-IV secolo, è autore di un'edizione dell'*Economico* di Senofonte (Milano 1991) e del volume *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica* (Firenze 1998). Per i tipi di ETS ha pubblicato *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo* (2005), *Arche megiste*. Per una didattica del greco antico (2009), *Greco, che farne?* (2016) e ha curato *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*, Atti del Convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005) (2006).

E-mail: fabio.roscalla@unipv.it

From the Tribune to the Pulpit. The Rhetoric of Likelihood

Fabio Roscalla

Abstract in English

From the court of the democratic Athens to the God's Word the gap is only seemingly wide. In the Christian Age the commentators of the classical texts, especially Homer's, were often the same men of culture who, educated and well trained at the schools of rhetoric, were inclined to apply the categories of exegesis to the Scriptures too, of which, in the same way, they had to show the narrative coherence and the absolute self-consistency of the statements. All this represented the starting point to defend, more in general, the doctrine and the theological contents of new Faith, which were attacked by the ones who claimed their weak plausibility; they applied to the Holy Bible a similar set of interpretative techniques. Between these two ends the long story of the *eikos* is enclosed, a powerful means available to anyone wants to prove convincing.

Fabio Roscalla (1962), PhD in Classical Philology, is teacher of Latin and Greek Language in high schools and an adjunct professor at the University of Pavia. He obtained a qualification as an associate professor of Greek Language and Literature in the National academic qualification competition (2013). He is author of numerous articles in scientific journals of literary philological subject, in particular on the prose of V-IV century. He is also author of an edition of the *Oeconomicus* by Xenophon (Milano 1991) and of the book *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica* (Firenze 1998). He published also, by Edizioni ETS – Pisa, *Biaios didaskalos. Rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo* (2005), *Arche megiste. Per una didattica del greco antico* (2009), *Greco, che farne?* (2016) and edited *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*, Atti del Convegno internazionale (Pavia, 27-28 maggio 2005) (2006).

E-mail: fabio.roscalla@unipv.it