

REVIEW

SOPHIA PHILOBIOS:
LA BIOGRAFIA COME DOTTRINA NELLA
TRADIZIONE FILOSOFICA GRECA

Mauro Bonazzi and Stefan Schorn, edd., *Bios Philosophos: Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout: Brepols, 2016. Pp. 313. Paperback, €75.00. ISBN 978-2-503-56546-0.

Il libro, che contiene gli atti delle settime *Diatribai* di Gargnano (2013), sceglie ‘philosophy’ come contenuto e ‘biography’ come contenente, ma avrebbe anche potuto fare l’opposto, visto che non sono pochi gli autori e i testi qui esaminati in cui la *vita* esprime essa stessa *pensiero creativo* o ne suggerisce sviluppi, varianti, revisioni. Già Jaeger aveva individuato nella biografia filosofica una funzione teoretica e critica, ma senza trarne tutte le conseguenze. Questo libro insegna che spesso i *Personalien*, nelle loro varie declinazioni fattuali, mitiche, agiografiche, possono sì essere marginali e subalterni all’esposizione della dottrina, ma possono anche cooperare con essa alla pari, e rifinirla, potenziarla, persino *surrogarla*, ponendo comunque, in un caso come nell’altro, il cruciale tema della coerenza fra quanto il filosofo dice e quanto il filosofo fa. L’unità pensiero-vita è problema senza tempo, che si intravede già chiaro nei frammenti di satira filosofica della *mese*, ma che diventerà poi—nel corso dei circa otto secoli in cui le scuole si disputarono spazi e pubblico flagellandosi a vicenda con infamie di ogni genere—un requisito identitario. Un requisito che del resto non ha perduto la sua centralità neanche ai nostri giorni: benché infatti screditata e persino compatita, la riaffermazione del sinolo pensiero-vita (e arte-vita, filologia-vita, ecc.) è pur sempre l’unica possibile forma di controllo sulla libertà dei ‘chierici’, sul loro istintivo schierarsi per una brillantezza performativa irresponsabile e *legibus soluta* contro la sbiadita e sorpassata *kalokagathia*. Grande pregio di questo libro è che il ragionamento non viene mai sviluppato in astratto, bensì giudiziosamente calato nella concretezza dei testi, portato avanti senza avarizia di riscontri e senza inerti adesioni alla vulgata. Può accadere qua e là che ai documenti venga chiesto più di quanto siano in grado di dare; ma d’altronde questo è il prezzo da pagarsi quando si pratica la ricerca vera e seria e non il *kick the can* tanto di moda ai nostri giorni. Diamo adesso un rapido sguardo ai dieci contributi del volume.

(1) Thomas Bénatouil ('Pythagore chez Dicéarque: anecdotes biographiques et critique de la philosophie contemplative', 11–36) solleva dubbi sull'opinione comune secondo cui Dicearco avrebbe fatto di Pitagora un modello di vita attiva per contrapporlo ai 'contemplativisti' dell'Accademia e del Peripato. Le testimonianze a nostra disposizione, che sono sostanzialmente due, si esprimono ben altrimenti. Dal fr. 40 M = 33 W (Porph. *VP* 18–19 (44.1–16 Des Places)) non emerge tanto il Pitagora uomo d'azione, quanto una figura di sofista che esercita seduzione sulle coscienze portando il discorso su temi immateriali. Per non parlare del successivo fr. 41A M = 34 W (Porph. *VP* 56 (63.10–64.1 Des Places)), dove Pitagora non è descritto come artefice del *kosmos* politico e sociale, ma bensì come pericoloso eversore e seminatore di discordia. E indicativo è anche l'aneddoto riferito da Cicerone in *Tusc.* 5.8, in cui Pitagora si autorappresenta come un filosofo dedito al pensiero puro, orgogliosamente ignaro di qualunque arte pratica (*artem quidem se scire nullam*). Il racconto, è vero, risale a Eraclide Pontico e non a Dicearco, ma quest'ultimo ben difficilmente avrebbe scelto come campione del *bios praktikos* un personaggio su cui circolavano aneddoti siffatti. In definitiva, l'idea che Dicearco aveva di Pitagora non era quella del sapiente-legislatore che traduce la *sophia* in risultati pratici, bensì al contrario quella un intellettuale da show che consuma la sua azione in un'impreduttiva psicagogia.

(2) Phillip Sidney Horky ('*Empedocles democraticus: Hellenistic Biography at the Intersection of Philosophy and Politics*', 37–70) si concentra sui capp. 63–4 del libro VIII di Diogene Laerzio, contenenti alcuni dati sul *bios* empedocleo nei quali si intrecciano e si sovrappongono i nomi di Xanto di Lidia, di Aristotele e di Timeo di Tauromenio. Horky cerca di distinguere i contributi di ciascuno di questi autori. Aristotele sembra presentare Empedocle come un 'anarchico democratico', probabilmente partendo dal fr. 112 DK, in cui l'Agrigentino, definendosi 'dio immortale', si sottrae *ipso facto* alla comunità (cittadina e umana) e agli impegni ad essa connessi. Il cenno alla *litotes* potrebbe invece risalire a Xanto di Lidia. Un nesso fra Empedocle e Xanto non è facile da immaginare, ma è pur vero che Xanto fu autore di un'opera dal titolo Μαγικά, nella quale un personaggio come Empedocle avrebbe certamente potuto avere un ruolo o almeno una menzione. Quanto a Timeo, la rappresentazione che questi fornisce di Empedocle è quella di un δημοτικός, non nel senso del democratico militante ma nel senso del buon cittadino leale all'ordinamento della *polis*. Il tentativo di Horky è interessante, ma la sua rude sfilettatura del passo laerziano e la sua fiduciosa pretesa di restituire *unicuique suum* alle tre fonti pur così profondamente stratificate e conglutinate costituiscono un'operazione troppo speculativa e in definitiva velleitaria. Ed è decisamente forzato l'accostamento tra la figura dell'anarchico democratico che Horky ricava da D.L. 8.63 φησὶ δ' αὐτὸν καὶ Ἀριστοτέλης ἐλεύθερον γεγονέναι καὶ πάσης ἀρχῆς ἀλλότριον e il celebre ritratto dell'*apolis* di *Pol.* 1253a,

il *monstrum* che sta o al di sotto o al di sopra dell'uomo. A Horcky sono sfuggiti sia i lavori su Xanto di Francesca Gazzano e di Annalisa Paradiso sia la mia indagine sul *bios* di Empedocle (W. Lapini, *Studi di filologia filosofica greca* (Firenze, 2003) 91–114). Aggiungo che si sarebbe potuto fare qualche sforzo per chiarire l'episodio della 'cena del complotto' di D.L. 8.64, che tutti fanno le viste di capire ma che in realtà resta oscurissimo.

(3) Dino De Sanctis ('La biografia del *kepos* e il profilo esemplare del saggio epicureo', 71–99) mette in rilievo le differenze fra biografia peripatetica e biografia epicurea, ma anche le differenze fra biografo e biografo, e fra opere di uno stesso biografo. Particolarmente istruttivo il caso di Filodemo, che nella *Syntaxis* si dimostra più neutrale, più equanime, meno incline alla polemica filosofica, salvo però insistere con forza, nel *Περὶ Ἐπικούρου* e nella *Vita di Filonide*, su elementi suasorii e protrettici quale quello della corrispondenza fra teoria e prassi. Oggettività e intenzione trovano una sintesi nella biografia epicurea, che fra le sue molte peculiarità ha anche quella di svilupparsi in margine al *Nachlass* del maestro, alle cure postume verso la sua persona e la sua memoria, all'esecuzione delle sue volontà, alla sistemazione dei suoi materiali. La biografia epicurea, nata come elaborazione di una morte, promuove la morte—evento con il quale e nel quale nessuno può infingersi— a supremo test della coerenza parola-azione. Tale metodologia biografica, sia nel caso di Epicuro sia nel caso di altri scolarchi, punta con sicurezza e immediatamente sull'*ethos*, e, attraverso questo, sul proselitismo e sulla protrettica.

(4) Jan Opsomer ('Plutarch's Unphilosophical Lives: Philosophical, After All?', 101–26) si domanda perché Plutarco non abbia raccontato vite di filosofi. In realtà, come ricorda Opsomer stesso, il Catalogo di Lampria conosce una *Vita di Cratete*, e quindi non è vero in assoluto che Plutarco non praticasse questo genere di biografia. Tuttavia il caso di Cratete, tebano e quindi conterraneo di Plutarco, è un caso particolare e non sposta i termini della questione; per la quale Opsomer considera una serie di possibili risposte. La prima è che, agli occhi di Plutarco, i filosofi romani potevano non essere all'altezza di quelli greci né per valore né per numero. Ma in tal caso sarebbe bastato scrivere *bioi* singoli, sfusi; cosa che notoriamente Plutarco non disdegnava di fare. La seconda risposta è che i *bioi* filosofici potevano essere meno pittoreschi, meno 'interessanti' di quelli politici. Il che talvolta è vero, come nel caso degli epicurei, ma talvolta falso, come nel caso di Dione, Cicerone, Catone l'Uticense, o magari di Talete, Socrate, Pirrone. Opsomer richiama l'attenzione sull'interessante passo del *De fortuna aut virtute* in cui Plutarco rivendica ad Alessandro Magno una personalità filosofica basata sugli effetti pratici della sua azione di diffusione culturale. Ovviamente Plutarco è il primo a sapere che estendere e affermare valori, pensieri, virtù non basta a creare un filosofo, però il passo è ugualmente significativo, poiché dimostra quanto fosse ampio e inclusivo il concetto che Plutarco aveva della filosofia:

una filosofia *light*, inseparabile dal racconto e dalla riflessione, un fluido che cola giù spontaneamente sulle righe di scrittura insieme all'inchiostro stesso, una glassa che ricopre di un velo garbato e discreto ogni azione, vicenda, pensiero. Perciò potremmo rispondere, andando anche oltre Opsomer, che il fatto che Plutarco non abbia scritto *bioi* filosofici ha un'importanza relativa, poiché ogni suo *bios* è *naturaliter* filosofico.

(5) Karin Schlapbach ('The Spectacle of a Life: Biography as Philosophy in Lucian', 127–56) si concentra sulle opere del *Corpus Lucianum* che meglio documentano l'idiosincratica concezione filosofica dell'autore, e.g. l'*Ermotimo*, l'*Alessandro o il falso profeta*, ma soprattutto *La morte di Peregrino*, il *Nigrino* e la *Vita di Demonatte*. Nel *Peregrino*, Luciano sgombra il campo dall'idea semplicistica, molto diffusa nel secondo secolo, che basti uno stile di vita ascetico per essere filosofi. E infatti la parte 'evenemenziale' si riduce a poco: del filosofo non sono importanti gli atti, ma i *logoi*. Anche il *Demonatte* dà molto più spazio a *gnomai* e apoftegmi che non al *bios*. A Luciano interessa l'impatto pratico della conversazione filosofica, l'effetto che essa sortisce sul pubblico. E tuttavia il *philosophe* non si esaurisce nei tratti filantropici: è piuttosto una personalità autoreferenziale, che osserva con divertito distacco, come dallo scranno di un teatro, i mutevoli assurdi eventi del mondo. La 'uneventful life' può dunque diventare un fatto positivo, uno scopo da perseguire: 'the course of one's life—scrive la Schlapbach—has no real importance beyond offering further illustration and confirmation of the philosopher's view'. Molto complesso è anche il caso di *Peregrino*, filosofo cinico tanto protervamente dominato dalla *philodoxia* e dalla *kenodoxia* da indursi a spettacolarizzare persino il suicidio, un atto che pure non dovrebbe lasciare spazi a finzioni o imposture. Ma se, come emerge nel *Nigrino* e nel *Demonatte*, l'interesse prevalente di Luciano va all'espressione parlata, occorre chiedersi quale ruolo la biografia rivesta per lui nella trasmissione del discorso filosofico. La risposta della Schlapbach è che la biografia serve a dare un determinato senso ai concetti filosofici illuminandoli attraverso il contesto: il significato non ha una forma stabile, ma la acquista all'interno della situazione concreta. (Il che ci aiuta a capire, aggiungerei, il ruolo dei *Realien*, degli aneddoti e delle situazioni tipiche nella manualistica filosofica antica, a cominciare da quella di Diogene Laerzio).

(6) Stefan Schorn ('Biographie und Fürstenspiegel. Politische Paränese in Philostrats *Vita Apollonii*', 157–95), dopo un *excursus* sui temi ricorrenti della letteratura *περὶ βασιλείας*, quali la stabilità e sicurezza del regno, l'evergetismo, la filantropia, descrive e commenta i tre episodi della filostratea *Vita di Apollonio* nei quali il protagonista viene in contatto con altrettanti sovrani barbari: Vardane il Parto, Fraote e un re indiano innominato. Scopo dichiarato dell'accurata esposizione di Schorn, condotta a un livello di dettaglio talvolta non inferiore a quello di Filostrato stesso, è quello di mostrare come la somministrazione di sapienza politica a uomini di potere sortisca effetti diversi

a seconda dei destinatari. Il primo dei tre sovrani, Vardane, non ha una natura filosofica, però è disposto a imparare. Rendendosi conto della propria inadeguatezza, si lascia guidare dal sapiente e in tal modo riesce a migliorare i suoi sistemi di governo. Il secondo sovrano è Fraote, pressoché l'opposto del precedente. Si tratta di un sovrano rispettato e amato, incline per natura all'educazione filosofica. Non pochi elementi di questa sezione ci riconducono al pensiero senofonteo dei *Memorabili*, della *Ciropedia*, dello *Ierone*, ad esempio il motivo dell'amicizia, il motivo dei beni come comune possesso degli amici, il motivo dello sport e della caccia e così di seguito. E tuttavia, nonostante la sua buona disposizione, Fraote non attinge al modello del 'weiser Idealkönig', propriamente riservato solo al sapiente. Il terzo esempio, l'innominato re indiano, è un personaggio negativo: è nemico della filosofia, ama lo sfarzo, si comporta con arroganza. Tuttavia, nel corso della conversazione, emerge che persino un uomo del genere può essere migliorato, portato a riconoscere il valore del sapere, anche se la sua natura non è adatta a coltivarlo. La conclusione è che questi tre episodi si inquadrano in una 'Popularisierung von Ethik' e illustrano la varietà dei risultati a cui può portare l'incontro potere-filosofia.

(7) Irmgard Männlein-Robert ('Zwischen Polemik und Hagiographie: Iamblich's *De vita Pythagorica* im Vergleich mit Porphyrios' *Vita Plotini*', 197–220) esamina e confronta la *Vita Pitagorica* di Giamblico e la *Vita di Plotino* di Porfirio. Le due biografie hanno valore protrettico e programmatico, in quanto esemplificano due diverse visioni del valore della filosofia e della funzione del filosofo. Esse si inquadrano nella 'innerplatonische Konkurrenz' del III–IV secolo d.C. e non sono biografie pure, bensì anche strumenti di polemica ideologica, indiretta e obliqua e perciò tanto più penetrante ed efficace. Sia Giamblico che Porfirio usano i personaggi oggetto del *bios* per posizionarsi all'interno del campo platonico e dunque per combattersi. (L'opinione prevalente, che la polemica proceda da Giamblico a Porfirio ma non viceversa, è basata su presupposti cronologici labili. In realtà la polemica potrebbe essere nei due sensi). Plotino e Pitagora sono due personaggi radicalmente diversi: monolitico e autoreferenziale il primo, inclusivo ed eclettico il secondo; da una parte un *θελος ἀνὴρ* contemporaneo, dall'altra un santone semilegendario di un lontano passato, collettore di esperienze e di *sophiai*. Ma la differenza forse maggiore è nella psicologia di fondo dei due ritratti: Plotino è costantemente inquadrato in una 'thanatographische Rahmung', caratterizzato da alterità ed estraneità al corpo ('sembrava si vergognasse di stare ἐν σώματι', dice Porfirio subito all'inizio), mentre Pitagora è il filosofo della trasmigrazione, dell'incessante rinascita e dell'infinito *βλαστώνειν*.

(8) Matthias Becker ('Depicting the Character of Philosophers: Traces of the Neoplatonic Scale of Virtues in Eunapius' *Collective Biography*', 221–58) osserva che la *scala virtutum*, utilizzata da Marino nella *Vita di Proclo* e da Damascio nella *Vita di Isidoro*, risulta assente nelle *Vite* di Eunapio. È una strana

assenza, se si considera l'importanza cruciale che l'autore assegna alle virtù, sia laddove fa coincidere il τὸ κατ' ἀρετὴν ὑπερέχειν con la filosofia, sia laddove delinea la figura del θεῖος ἀνὴρ come somma di tutte le *aretai* morali e fisiche. Il tema delle *aretai* peraltro era particolarmente sensibile per Eunapio proprio perché era un terreno di confronto con i cristiani. Di qui la necessità di opporre alle *aretai* monacali esempi di *arete* pagana forti e definiti. Si pensi alla *karteria* di Crisanzio, maestro di Eunapio, il quale mantenne l'assoluta imperturbabilità pur nelle infinite traversie di un'epoca che vide la distruzione del Serapeo di Alessandria (391), la devastazione della Grecia da parte di Alarico (395), le incursioni in Asia Minore degli Ostrogoti; o si pensi alla *spoudaiotes*, a quella coerenza parole-vita che Eunapio riconduce al modello illustre di Senofonte, allievo di Socrate, filosofo, soldato, πολιτικὸς ἀνὴρ, modello di pensiero pratico. Pertanto è decisamente improbabile che Eunapio non utilizzasse la *scala virtutum* neoplatonica. Il fatto che essa non venga espressamente menzionata si spiega, a parere di Becker, come una deliberata volontà di non caricare di eccessi di dottrina una figura di *holy man* che l'autore proponeva *in primis* per interlocutori precisi: i membri di quel circolo neoplatonico di Sardi di cui, in un momento di cristianesimo trionfante, si voleva disperatamente dimostrare la vitalità.

(9) Franco Trabattoni ('Il filosofo platonico secondo Damascio', 259–74) si occupa, in questo contributo breve ma decisamente *outstanding*, della *Vita di Isidoro* di Damascio, di cui restano alcuni estratti in Fozio e nella *Suda*, e che è stata edita ora appunto col titolo *Vita di Isidoro* (Asmus) ora col titolo *Storia filosofica* (Athanassiadi). Quale che fosse la parte dell'opera riservata a Isidoro (ampia secondo Asmus, esigua secondo la Athanassiadi), il piano di Damascio è chiaro: affermare 'l'utilità e la necessità dell'innesto, nell'Accademia morante, sullo scorcio del V secolo, di intellettuali provenienti da Alessandria, e in particolare l'opportunità e legittimità della sua diadochia' (263–4). È qui che Isidoro, oltre che oggetto di narrazione biografica, diventa termine di confronto per l'individuazione del perfetto scolarca platonico. Nel loro scontro con il cristianesimo dilagante, i platonici non potevano limitarsi a sperare nell'avvento delle grandi personalità, che sono per lo più un dono del caso. Bisognava invece individuare un criterio per mettere al sicuro la continuità della scuola attraverso un'adeguata, riproducibile selezione dei quadri. Le doti più alte, da questo punto di vista, non sono necessariamente le più utili. I difetti possono essere altrettanto interessanti: sono appunto i difetti a distinguere ciò che secondo Damascio era accessorio da ciò che era fondamentale nella 'costruzione' di un diadoco. Isidoro aveva poca memoria e aveva letto pochi libri; però era dotato di un intuito sicuro nel distinguere il vero dal falso, aveva fantasia e inventiva nel porre e risolvere i problemi. Sembra dunque che a parere di Damascio la risorsa vincente per tenere viva la fiamma pilota dell'agonizzante platonismo consistesse in definitiva in 'un tipo di intelligenza

di stampo prevalentemente socratico, tutta calata nell'interiorità della persona' (271). Il diadoco migliore sarà un nuovo Socrate, o meglio un Socrate–Platone: da una parte l'implacabile ragionatore e dialettico, dall'altra un'anima remniscente percorsa da illuminazioni, un *θεῖος ἀνὴρ* che riceve da dentro la spinta verso il divino e che sa indirizzare verso le realtà superiori le doti dell'eros, della laboriosità e dell'*ἀγχινοια*.

(10) Mario Regali ('*Katharsis* e protrettica nel *bios* dei "Prolegomeni alla filosofia di Platone"', 275–308), dopo una premessa generale sul ruolo dei *bioi* antichi nell'insegnamento filosofico, analizza nelle loro analogie e differenze il *bios* di Olimpiodoro contenuto nel commento all'*Alcibiade I* e gli anonimi *Prolegomena in Platonis philosophiam*, mettendo in rilievo come in questi testi le scelte dei materiali e le loro disposizioni e utilizzazioni non rispondano tanto a un orientamento 'narrativo' quanto a un'immediata utilità polemica, isagogica, protrettica. Un esempio può essere il silenzio dell'anonimo sui viaggi di Platone a Siracusa, che non andrà ricondotto a ragioni di economia narrativa, bensì alla precisa volontà di soprassedere su una tradizione sentita ormai come negativa: l'idea che Platone si fosse recato in Sicilia per intervenire negli affari politici del posto fu recepita, da un certo momento in poi, come un fatto degradante, indegno di un filosofo. Non a caso si cercò di giustificare il viaggio con motivazioni—ad esempio il desiderio di vedere i crateri dell'Etna—che nulla avevano a che fare con l'operato di Dionigi o di Dione. Regali tenta infine di individuare la *ratio* che sta dietro alle differenze fra l'anonimo dei *Prolegomena* e Olimpiodoro. Il tema decisivo è la catarsi, da intendersi nel senso specifico e circostanziato del distacco dell'anima dal corpo. Il che ci riporta al *Fedone*, non a caso il dialogo da cui per lo più derivano i materiali presenti nei due *bioi*.

Questa la sintesi, spero fedele, dei dieci contributi. Inutile dire che qui si poteva aggiungere, lì si poteva approfondire; ma i libri hanno i loro *metra*, oltre che i loro *fata*. E del resto i materiali e i temi trattati in questa raccolta, nella loro ricchezza e varietà, sono più che sufficienti per dare al lettore un'idea compiuta dello stato dell'arte. Se si può tentare una *reductio ad unum*, essa a mio parere consisterà nella presa d'atto che una biografia filosofica 'pura' non è mai esistita, e che nella formula *bios philosophos* l'aggettivo ebbe fin dall'inizio più forza del sostantivo, e tanta più forza acquisì col passare dei secoli, a misura che la componente fattuale regrediva e lasciava spazio alla parènesi e alla protrettica. Volendo esprimere un *desideratum*, direi che varrebbe la pena organizzare una tuscolana apposita per esplorare il tema della biografia e della ritrattistica filosofica in ambito latino. Resta da dire che il volume è bello a vedersi e tipograficamente corretto e ben curato. Di ciò dobbiamo rendere merito sia a Mauro Bonazzi, che stavolta non figura fra i contributori ma che è da sempre l'anima e il motore delle *lectures* gargnanee (tutte edite da lui,

sempre con un dioscuro diverso), e a Stefan Schorn, eroe del *ponos*, vero Eracle delle *footnotes* gratulatorie dove è ospite quasi fisso.

Università di Genova

WALTER LAPINI
walter.lapini@unige.it