

CALLIMACO, IL «FEDONE» E LA SCUOLA FILOSOFICA CIRENAICA NELL'EPIGRAMMA PER CLEOMBROTO (CALL. 23 WIL.)*

ABSTRACT

By considering the Cleombrotus epigram (*AP* 7,471 = 23 Wil. = 53 G.-P.), the paper aims at rethinking Callimachus' stance towards a genuine interest in philosophy. Rather than focusing on a mostly "meta-communicative" interpretation, as recent literature does, it shows how the epigram's intended irony is understandable only by presupposing Callimachus' sympathy for the Cyrenaic school. The verses seem therefore to imply a critical attitude with respect to Plato's *Phaedo*. The dialogue presents ideas that contradict the Cyrenaic teachings, which most likely refused Plato's reception of Socrates' philosophy, especially with respect to the *Phaedo*. The epigram should thus be interpreted by stressing the intention of exposing the Platonic dialogue's internal tensions as its core, specifically for what concerns the matter of suicide.

Muovendo dall'epigramma per Cleombroto (*AP* 7,471 = 23 Wil. = 53 G.-P.), l'articolo si propone di rivalutare la posizione di Callimaco rispetto a un autentico interesse per la filosofia. Contro le interpretazioni più recenti, che hanno letto l'epigramma alla luce di una polemica innanzitutto "metacomunicativa", si cerca di mostrare come l'intento ironico dei versi possa essere compreso pienamente solo ammettendo una simpatia di Callimaco per la scuola cirenaica. L'epigramma sembra dunque presupporre una critica alle tesi sostenute nel *Fedone*, in effetti incompatibili con le dottrine dei Cirenaici, che non dovevano condividere la lettura platonica dell'insegnamento di Socrate, almeno per come questa emerge nel dialogo. È così possibile riconoscere la *pointe* dell'epigramma nell'intenzione di mostrare le tensioni interne al *Fedone*, specificamente in merito alla questione del suicidio.

La critica ha generalmente rifiutato l'idea che si possa ascrivere a Callimaco un interesse genuino per la filosofia.¹ È vero che non pochi passi della sua opera mostrano una certa ostilità verso le opinioni di alcuni filosofi (soprattutto Platone) a proposito di Omero e della poesia; la polemica callimachea è stata tuttavia interpretata in senso genericamente antifilosofico come una difesa del ruolo del poeta e della sua indipendenza.² Anche la notizia di Proclo in *Plat. Tim.* 21c (fr. 589 Pf.) riguardo alla *Lyde* di

* L'articolo rielabora una parte della mia tesi di laurea triennale *Callimaco περί ψυχής. Esegesi dell'epigramma 23 di Callimaco*, discussa presso l'Università degli Studi di Milano nell'a.a. 2014/2015. Desidero ringraziare il prof. Luigi Lehnus per i consigli e l'interesse con cui ha accompagnato il procedere della ricerca.

¹ KUIPER 1898, pp. 157-159; CAHEN 1929, p. 411; SNELL 1975, pp. 244-256. Cfr. comunque WHITE (S.A.) 1994, pp. 143-146.

² In generale, WINDER 1997, pp. 3-7 e CUYPERS 2004. Specifiche allusioni a Platone sono state riconosciute tra gli altri da HUNTER 1989 = 2008, DEPEW 1992, pp. 325-327 e ACOSTA-HUGHES - STEPHENS 2012, pp. 19-20, 23-83. I riferimenti sono in genere polemici, anche se non bisogna escludere la ripresa positiva di alcuni aspetti: cfr. e.g. HUNTER 1997 = 2008; ACOSTA-HUGHES - SCODEL 2004; FAULKNER 2011. In particolare, WHITE (S.A.) 1994, pp. 156-159 segnala diversi momenti del *Fedone*

Antimaco è d'altra parte di scarso aiuto per stabilire la considerazione in cui Callimaco avrebbe tenuto la filosofia platonica, perché testimonia un'opposizione limitata all'ambito della critica letteraria.³

L'anodino epigramma per Cleombroto (*AP* 7,471 = 23 Wil. = 53 G.-P.)⁴ sembra offrire a questo proposito uno spunto di indagine interessante:

Εἶπας «Ἦλιε χαῖρε» Κλεόμβροτος ὠμβρακιώτης
ἦλατ' ἀφ' ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Αἴδην,
ἄξιον οὐδὲν ἰδὼν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος
ἐν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξάμενος.

Disse: «Sole, addio!» Cleombroto di Ambracia
e balzò da un alto muro nell'Ade.
Non aveva visto un male degno di morte, ma di Platone
aveva letto *un libro*: *Sull'anima*.

Il *Fedone* è menzionato esplicitamente,⁵ e già Wilamowitz riteneva che Callimaco non avesse alcuna predilezione per Platone e per la fede nell'immortalità dell'anima.⁶ L'epigramma non si è tuttavia rivelato utile per affermare con maggiore decisione un interesse di Callimaco per i problemi filosofici. La tesi che si è imposta negli ultimi anni ha anzi individuato una polemica quasi esclusivamente "metacomunicativa", incentrata sui pericoli cui il lettore va incontro quando fraintende le sue letture per leggerezza o scarsa preparazione.⁷ Con la sua morte, infatti, Cleombroto dimostrerebbe di non aver colto il divieto di suicidarsi fissato all'inizio del *Fedone*.⁸ Alcuni elementi suggeriscono tuttavia di riconsiderare il problema.

In quanto segue intendo dimostrare che Callimaco non solo fu sensibile a temi filosofici, ma che il suo interesse può essere ragionevolmente ricondotto a una simpatia

ai quali Callimaco non poteva che guardare con simpatia, benché questi induca troppo velocemente una ammirazione *tout court* per Platone.

³ Proclo è una fonte attendibile secondo PFEIFFER 1968, pp. 135-136 e SWIFT RIGINOS 1976, p. 167; qualche ragionevole dubbio è espresso da LEFKOWITZ 1980, pp. 18-19, la quale tuttavia ritiene che la notizia risalga a un epigramma di Callimaco e non a un'opera grammaticale (forse lo scritto *Πρὸς Πραξιφάνην*), come è più probabile.

⁴ È ormai invalso l'uso di far risalire la numerazione degli epigrammi di Callimaco a Pfeiffer, il quale tuttavia si attiene a quella stabilita da Wilamowitz: cfr. PFEIFFER 1953, p. XCIV.

⁵ Non c'è dubbio che lo scritto *περὶ ψυχῆς* sia il *Fedone*. Il ricorso a perifrasi per indicare opere letterarie è frequente in Callimaco, ma questa non sembra paragonabile ad altre di conio indubbiamente callimacheo, caratterizzate da un impegno poetico che le ha rese talvolta oscure (cfr. e.g. ὄμπνια Θεσμοφόρος e ἡ μεγάλη ... γυνή del fr. 1,10 e 13 Pf.). Se la formula *περὶ ψυχῆς* gli era nota da una tradizione consolidata, l'epigramma potrebbe costituire un valido *terminus ante* per la sistemazione dei sottotitoli del *corpus* platonico: cfr. CARLINI 1972, p. 29.

⁶ «So wie ich ihn [*scil.* Callimaco] kenne, hat er dem Platon und erst recht dem Unsterblichkeitsglauben kein Kompliment machen wollen» (WILAMOWITZ 1920, p. 57). Cfr. anche SINKO 1905 e SPINA 1989, pp. 20-22 = 2000, pp. 14-15.

⁷ L'interesse filosofico è escluso in particolare da CARLINI 1999a, p. 53 e più cautamente da GARULLI 2007, pp. 332-336.

⁸ WILLIAMS (G.D.) 1995, pp. 158-161.

per la scuola cirenaica (§ 1). Se questa premessa è corretta, l'intento ironico dell'"epitafio" per Cleombroto si lascia comprendere del tutto solo considerando la prospettiva filosoficamente orientata in cui Callimaco si riferisce al *Fedone* (§ 2). Su questa base intendo dunque riconsiderare il suicidio di Cleombroto come elemento utile a mettere in luce le tensioni interne al dialogo (§ 3).

1.

Almeno tre considerazioni permettono di porre Callimaco in rapporto con la scuola cirenaica.⁹

- a) Nell'Anniceride fondatore di una delle tre principali αἱρέσεις cirenaiche di età ellenistica va riconosciuto probabilmente il bisavolo di Callimaco.¹⁰ Se nel fr. 1,25-28 Pf. si deve cogliere un riferimento all'ostentata abilità con cui Anniceride guidava il carro (Aelian. *Var. hist.* 2,27, [Lucian.] *Dem. enc.* 23), sembra che Callimaco non sia stato indifferente alla figura dell'illustre antenato.¹¹
- b) La comune origine cirenea non è un elemento trascurabile. L'interesse "campanilistico" nei confronti della propria città che emerge in alcuni luoghi dell'opera di Callimaco appare condiviso dagli esponenti della scuola cirenaica.¹² Aristippo compose una storia τῶν κατὰ Λιβύην in cui bisogna riconoscere con ogni probabilità una cronaca locale di Cirene.¹³ Sembra che i Cirenaici abbiano avuto un rapporto vivo anche se problematico con la patria genetica, se si considerano i rimproveri che Aristippo e Teodoro avrebbero rivolto ai loro concittadini, colpevoli di averli esiliati.¹⁴ Potrebbe inoltre essere significativo che Egesia ὁ Πεισιθάνατος e Teodoro l'Atteo si spostarono da Cirene ad Alessandria, come Callimaco.¹⁵
- c) Alcuni luoghi callimachei sembrano manifestare un'attenzione per aspetti della

⁹ Parte della critica ritiene che i principi della scuola cirenaica risalgano non ad Aristippo ma ad Aristippo Minore (ὁ Μητροδιδάκτορ), soprattutto sulla base della testimonianza di Aristocle di Messene ap. Euseb. *Praep. evang.* 14,18,31-32 (fr. 5 Chiesara): cfr. GIANNANTONI 1990, pp. 169-171 e 173-184. Altri sono tuttavia più propensi ad attribuire ad Aristippo se non una gnoseologia (così DÖRING 1988, pp. 29-32) almeno una riflessione etica: cfr. MANNEBACH 1961, pp. 86-93, 106-110; GIGANTE 1961. Ai fini della presente indagine occorre solo ricostruire il punto di vista antico, che considerò la scuola un movimento originatosi da Aristippo, come neanche la testimonianza di Aristocle consente di dubitare: cfr. da ultimo ROWE 2015, pp. 28-30. In seguito si farà dunque riferimento a una "filosofia (etica, gnoseologia) cirenaica" solo per avvicinarsi alla percezione di Callimaco.

¹⁰ CHAMOUX 1960. Cfr. MEILLIER 1979, p. 337.

¹¹ WILLIAMS (F.) 1996 (ma già LEHNUS 1993, p. 76 nt. 8).

¹² LEHNUS 2004, p. 29. Il legame di Callimaco con Cirene è stato studiato soprattutto della scuola di F. Chamoux e da quella di S. Stucchi: cfr. e.g. LARONDE 1987, in partic. pp. 362-370; BACCHIELLI 1990, pp. 21-33.

¹³ Diog. Laert. 2,83 (SSR IV A 144 = fr. 121 Mannebach = *FGrHist* 759 test. 1). Cfr. BERTI 1988, pp. 148-149.

¹⁴ Rispettivamente *Gnom. Vat.* 743 nr. 28 (SSR IV A 131) e Diog. Laert. 2,103 (SSR IV H 13 = test. 4a Winiarczyk). Cfr. ZIMMERMANN 1999, p. 138.

¹⁵ WEINBERGER 1912; WINIARCZYK 1981a, p. IX.

filosofia delle scuole socratiche “minori”. Gli epigrammi 10 e 13 Wil. (*AP* 7,520 e 524 = 33 e 31 G.-P.) sono particolarmente significativi perché la sensibilità cirenaica di Callimaco sembra esercitarsi sul tema della “Unsterblichkeitsglaube”, centrale anche nello pseudoepitafio per Cleombroto. In particolare, nell’epigramma per Timarco, in cui va riconosciuto con ogni probabilità il filosofo alessandrino di scuola cinica menzionato da Diogene Laerzio 6,95,¹⁶ emerge uno scetticismo «di ascendenza cinico-cirenaica»;¹⁷ il λόγος ἀληθινός di Carida presuppone verosimilmente le critiche di Teodoro l’Ateo alla religiosità tradizionale.¹⁸ Anche se G.D. Williams mette opportunamente in guardia dal sovrapporre le voci dei personaggi con quella dell’autore, è innegabile che entrambi gli epigrammi rivelano almeno un interesse di Callimaco nei confronti di posizioni scettiche verso le speranze di una vita oltremondana.¹⁹ È vero che almeno nell’epitafio per Eraclito (*AP* 7,80 = 2 Wil. = 34 G.-P.) Callimaco mostra di credere in una forma di immortalità garantita dal valore letterario;²⁰ questa non è tuttavia incompatibile con la negazione delle credenze sull’aldilà e potrebbe anzi presupporla, se tale sopravvivenza rimane comprensibile in un orizzonte tutto umano e terreno, anche se non la si volesse intendere solo in modo metaforico.²¹ In ogni caso, potrebbe rivelare un’influenza della scuola cirenaica anche la critica ai sofismi megarici del frammentario epigramma su Diodoro Crono (393 Pf. = 64 G.-P.), che diventa meglio

¹⁶ Gli argomenti a favore dell’identificazione sono esposti da LIVREA 1990, pp. 314-318 = 1993, pp. 77-84.

¹⁷ LIVREA 1990, p. 318 = 1993, p. 83 (cfr. anche MEYER 2005, p. 174 e KIRSTEIN 2009, pp. 39-44).

¹⁸ GÖTTLING 1869, pp. 251-253; MEILLIER 1979, pp. 133-135; LIVREA 1990, p. 321 = 1993, pp. 87-88. Sull’ateismo di Teodoro, WINIARCZYK 1981b, pp. 87-91. Anche recentemente (WITCZAK 2000; LELLI 2011, pp. 396-397) è stato ribadito che la polemica di Callimaco contro le credenze tradizionali sull’Ade non avrebbe implicazioni filosofiche; se tuttavia queste ultime non sono eliminabili dall’epigramma per il filosofo Timarco, non è forse irragionevole continuare a ravvisarle, pur più sfumate, anche nell’epigramma per Carida.

¹⁹ WILLIAMS (G.D.) 1995, pp. 159-161. Un interesse per queste posizioni non esclude di principio che Callimaco le giudicasse negativamente. Mi sembra tuttavia che una simpatia da parte del poeta per tali opinioni possa essere còlta sia nel sapiente gioco di ambiguità foniche e sintattiche che informa il discorso dell’anonimo io lirico dell’epigr. 10 sia nelle battute brevi e incisive che scandiscono il dialogo tra Carida e il suo interlocutore. Il pessimismo che emerge nei due epigrammi non contrasta inoltre con lo spirito ironico del poeta, e non è inconciliabile con la *pietas* che pure Callimaco mostra verso i culti cittadini (MEILLIER 1979, p. 134). Anche GUTZWILLER 1998, pp. 196-197 e 206 ritiene che nell’originario *liber* epigrammatico callimacheo tra autore e io lirico esistesse uno stretto rapporto. Se l’opinione dell’autore non è ridicibile all’opinione dei suoi personaggi, ciò non esclude di principio che vi sia accordo tra le due.

²⁰ Cfr. KIRSTEIN 2009, p. 44.

²¹ Così GUTZWILLER 1998, p. 205 interpreta anche l’epigramma di Timarco: l’unico modo per incontrare il filosofo “nell’Ade” è leggere i suoi libri, ai quali Callimaco alluderebbe attraverso le notizie (il nome del padre e della tribù di origine) con cui si apriva probabilmente la voce a lui dedicata nei *Pinakes*. LIVREA 1990, p. 318 = 1993, p. 83 ritiene invece che una forma di immortalità sia assicurata a Timarco dalla «purezza e santità del Κυνικός τρόπος» e che vada dunque intesa in senso etico e non artistico-letterario (così sembra essere anche nell’epigramma per Saone di Acanto [*AP* 7,451 = 9 Wil. = 41 G.-P.], che però potrebbe risentire delle richieste della committenza, se si tratta di un epitafio reale); in ogni caso, anche in questo caso Callimaco assegnerebbe al χῶρος εὐσεβέων una «valenza tutta terrena e positiva».

comprensibile alla luce del distacco che i Cirenaici mantennero sempre rispetto a problemi di logica e dialettica.²²

Anche l'epigramma per Cleombroto si lascia inserire in quest'ordine di dati almeno per due elementi, per quanto problematici. In primo luogo, è possibile cogliere per le aspettative di Cleombroto sull'aldilà un'ironia affine a quella notata negli epigrammi 10 e 13: attraverso l'ellissi della destinazione concreta del salto, che "da un alto muro" si conclude astrattamente "nell'Ade",²³ Callimaco sembra non solo assumere il punto di vista del suicida, ma anche alludere al contrasto tra la realtà e le speranze che il protagonista nutre per l'aldilà (la *iunctura* εἰς Αἴδην torna ripetutamente nel *Fedone*). Il secondo elemento riguarda l'identificazione del dedicatario dell'epigramma con l'omonimo personaggio menzionato all'inizio del *Fedone* tra gli assenti il giorno della morte di Socrate (59c3-5). Sebbene tale identificazione sia stata soprattutto di recente messa in dubbio,²⁴ anche chi è più propenso a negarla riconosce che Callimaco avrebbe difficilmente lasciato al caso le possibili risonanze dell'omonimia.²⁵ Sebbene questa rimanga variamente interpretabile, sulla base delle precedenti considerazioni si rivela particolarmente significativo che il Cleombroto di Platone sia presentato in coppia con Aristippo.²⁶ Non sembra peraltro secondario che il nome del fondatore della scuola cirenaica compaia nell'opera platonica solo in questo passo. Proprio l'associazione di Cleombroto con Aristippo può essersi segnalata all'attenzione di Callimaco, il quale avrebbe sviluppato autonomamente l'aneddoto del suo suicidio prendendo spunto dal *Fedone*; non è comunque affatto improbabile che abbia attinto anche a un'altra fonte, ora perduta.²⁷ In ogni caso, il rapporto tra Cleombroto e Aristippo non sarebbe tra-

²² Il frammento è di difficile interpretazione, ma sembrano esserci pochi dubbi sull'intento ironico di Callimaco nei confronti di Diodoro. È problematica soprattutto la seconda parte, citata da Sesto Empirico (*Adv. math.* 1,309-312 = test. 128 Döring = *SSR* II F 18), il quale fornisce una spiegazione generalmente ritenuta insufficiente: cfr. SEDLEY 1977, pp. 79, 108 nt. 35; WHITE [M.J.] 1986; MARKO 1995; KURZOVÁ 2009. È comunque significativo che secondo Sesto, cui era noto anche l'epigramma per Cleombroto (*Adv. math.* 1,48), la critica di Callimaco sarebbe rivolta alla dimostrazione dell'immortalità a partire dalla negazione del divenire (secondo GOW - PAGE 1965, p. 216 la lettura di Sesto è corretta e la forzatura degli argomenti di Diodoro si potrebbe spiegare senza contraddire alla *doctrina* callimachea).

²³ SPINA 1989, p. 17 = 2000, p. 11. Poiché τεῖχος conserva sempre, in Callimaco, un senso denotativo (cfr. *Apoll.* 15, 67; *Del.* 25; fr. 43,54, 191,9, 760 Pf.), non è inutile cercare di individuare il referente concreto del "muro" da cui si getta il suicida. Questo va probabilmente identificato con il τεῖχος menzionato da [Scyl.] *Peripl.* 33: cfr. BOUHIER 1746, p. 220. Si tratta di Ἀμβρακος, la fortezza descritta da Polibio 4,61,7, i cui resti sono stati riconosciuti sul sito di Phidokastro (HAMMOND 1967, pp. 137-139). Che il salto di Cleombroto si concludesse «dans le golfe d'Ambracie» è suggerito, senza altre spiegazioni, da JERPHAGNON 1994, p. 47 = 2004a, p. 309; anche secondo Cic. *Tusc.* 1,34,84 Cleombroto si gettava *in mare*, sebbene la notizia possa essere variamente spiegata: cfr. SPINA 1989, p. 25 = 2000, p. 18; FIORENTINI 2013, p. 34.

²⁴ KOTZIA 2004, pp. 191-198, con discussione della bibliografia precedente. La tesi dell'identità dei due Cleombroti, sostenuta già da WILAMOWITZ 1920, pp. 56-57, è anticipata in uno dei *marginalia* trasmessi dal codice di Oxford, Corpus Christi College, 243, che contiene la traduzione del *Fedone* di Enrico Aristippo: cfr. SPINA 1989, p. 38 = 2000, p. 29; CARLINI 1999b, pp. 73-74.

²⁵ SPINA 1989, p. 20 = 2000, p. 14; WILLIAMS (G.D.) 1995, p. 158.

²⁶ GUTZWILLER 1998, p. 206; LEHNUS 2004, pp. 28-29 (ma già ROBIN - MOREAU 1940, p. 1369).

²⁷ Sulle possibili fonti dell'epigramma cfr. WHITE (S.A.) 1994, pp. 151-152 e LEHNUS 2004, p. 29.

scurabile. Cleombroto può essere una maschera di Aristippo stesso, al cui proverbiale pessimismo Callimaco attribuirebbe, con bonaria ironia, la responsabilità di un'interpretazione autodistruttiva del *Fedone*. In Cleombroto si potrebbe tuttavia anche ravvisare un Cirenaico "apostata", che abbandona l'ortodossia cirenaica per seguire le dannose tesi del *Fedone*: la lettura del dialogo non doveva essere eccezionale per gli esponenti di nessuna scuola filosofica, ma il suicidio di Cleombroto sembra presupporre, se non un'adesione alle dottrine esposte da Socrate, almeno un atteggiamento acritico che non ha nulla a che vedere con quello dei molti detrattori del dialogo.²⁸ In questo caso, occorre valutare se una posizione polemica rispetto al *Fedone* possa rivelarsi coerente con un antiplatonismo di matrice cirenaica.

2.

I dibattiti che opposero le diverse correnti del socratismo sono ancora accessi in età ellenistica. Per quanto riguarda in particolare i Cirenaici, le notizie sulla presunta inimicizia tra Platone e Aristippo,²⁹ sebbene appaiano poco attendibili,³⁰ sono significative se si considera che possono risalire a un'età in cui i conflitti teorici tra scuole furono tradotti in aneddoti che coinvolgevano il filosofo cui si riconosceva il ruolo di fondatore.³¹ Anche la testimonianza secondo la quale Teopompo di Chio avrebbe accusato Platone di imitare i dialoghi di Aristippo e di altri, per quanto priva di fondamento, è indicativa della circolazione di maldicenze in ambienti antiplatonici.³²

Una parte della controversia sembra essersi articolata intorno al *Fedone*, come suggerisce anche la notizia di Ateneo 9,505e (*SSR* III A 5), secondo la quale Fedone – tradizionalmente considerato il fondatore della scuola eliaco-ereτριαca – avrebbe smentito quanto gli veniva attribuito nel dialogo platonico di cui è eponimo. Ciò non sorprende nel contesto finora delineato. Il *Fedone* è in effetti uno dei dialoghi in cui le dottrine sostenute appaiono più chiaramente attribuite al Socrate storico, almeno per la precisa contestualizzazione in riferimento alle vicende del giorno della sua morte.³³ Sebbene la polemica

²⁸ Un profilo dei critici di Platone nell'antichità è tracciato da CHROUST 1962. Per il caso di Stratone di Lampsaco cfr. da ultimo BALTUSSEN 2015.

²⁹ Demetr. *de elocut.* 287-288, Diog. Laert. 3,36 (rispettivamente *SSR* IV A 14, 15 = fr. 103b, 103c Mannebach). Per un'analisi dei passi platonici che sembrano alludere ad Aristippo, GIANNANTONI 1958, pp. 116-165. In particolare, è problematico che i Cirenaici possano essere identificati con i κομψότεροι di Plat. *Theaet.* 156a3-160c3 (TSOUNA 1998, pp. 124-137; cfr. comunque ZILIOI 2012, pp. 48-71 e ROWE 2015, pp. 30-36).

³⁰ GIANNANTONI 1958, pp. 29.

³¹ La circolazione di queste notizie, cui attingerà la letteratura delle διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων, risale verosimilmente già all'alto Ellenismo: cfr. GIANNATTASIO ANDRIA 1989, pp. 25-26.

³² Ath. 11,508c (*SSR* IV A 146 = fr. 122 Mannebach = *FGrHist* 115 test. 259). Sull'antiplatonismo di Teopompo, vicino ad Antistene, cfr. GIANNANTONI 1990, p. 156 nt. 4, con bibliografia.

³³ All'inizio del dialogo Echecrate si assicura che Fedone fosse presente personalmente (αὐτός) quando Socrate bevve la cicuta e poco dopo lo invita a raccontare tutto esattamente come avvenne, per quanto possibile (58d9-10: πειρῶ ὡς ἂν δύνῃ ἀκριβέστατα διεξελθεῖν πάντα). La distinzione, all'interno del dialogo, tra una parte narrativa e una filosofica originariamente platonica non era

non sia stata animata dalla volontà di ricostruire fedelmente l'insegnamento del comune maestro,³⁴ è ragionevole ritenere che l'affermarsi del *Fedone* come unica fonte sull'ultimo giorno del filosofo abbia suscitato perplessità nei Cirenaici, che dell'insegnamento socratico si ritenevano in qualche modo eredi.³⁵ Anche Aristotele d'altra parte riporta le critiche che Aristippo rivolse alla figura di Socrate proposta nei dialoghi platonici.³⁶

Nonostante un confronto tra le posizioni della scuola cirenaica e le argomentazioni del *Fedone* sia reso complesso dalle scarse fonti, i principî della filosofia cirenaica, per come sono stati ricostruiti, rivelano un quadro teorico incompatibile da una parte con la prospettiva ultraterrena implicata dall'immortalità dell'anima, dall'altra con l'ascetismo etico che caratterizza il dialogo.

A questo punto, si rende necessaria una precisazione a proposito del *Fedone*. Gli studi moderni hanno restituito al dialogo tutta la sua dimensione problematica, irriducibile alla sicura promessa dell'aldilà: le teorie esposte da Socrate vanno contestualizzate in riferimento all'occasione in cui si tiene il dialogo, che comporta inevitabilmente una finalità consolatoria; Socrate presenta inoltre l'idea che vi sia qualcosa dopo la morte come una εὔελπις (63c6, 64a1) e precisa che il mito escatologico non deve essere preso alla lettera (114c10-d2); i dialoganti condividono inoltre un'opinione disincantata sulle possibilità del λόγος di fondare una certezza.³⁷ Il *Fedone* rimane tuttavia caratterizzato da una decisa affermazione della vita ultraterrena: Socrate dichiara di non aver parlato solo per consolare gli amici (115d1-6) ed è difficile dubitare che Platone fosse convinto dell'immortalità dell'anima pur nella consapevolezza dei limiti di certi argomenti.³⁸ Su queste basi sembra dunque lecito ricostruire una lettura cirenaica critica nei confronti degli argomenti del dialogo.

Per quanto riguarda l'affermazione dell'immortalità dell'anima e della vita oltremondana, la posizione del Socrate del *Fedone* risulta incompatibile con la notizia di Eusebio *Praep. evang.* 15,62,7-11 (SSR IV A 166 + I C466 = fr. 145 Mannebach), secondo la quale Aristippo avrebbe lodato Socrate per aver distinto dagli argomenti etici, gli unici su cui è utile filosofare, le cose che sono nulla per noi, tra le quali includeva τὰ ... μετὰ τὸν θάνατον. L'assenza di notizie sull'interesse dei Cirenaici verso il tema dell'immortalità dell'anima è già indicativa della considerazione in cui dovevano tenere gli argo-

necessariamente chiara per tutti i lettori (*contra* WESTERINK 1976, p. 7). In ogni caso, se la critica è oggi in genere disposta a riconoscere come il *Fedone* non sia e non voglia essere un resoconto sostanzialmente storico delle ultime ore di Socrate (così, invece, anche BURNET 1911, pp. IX-XII), non si può concludere che l'evento narrato non fosse il principale motivo di interesse per buona parte dei lettori antichi.

³⁴ TRABATTONI 2008, pp. 236-237.

³⁵ TSOUNA MCKIRAHAN 1994. Anche per gli Stoici è possibile riconoscere le tracce di un confronto problematico con il *Fedone*, almeno in parte incentrato sulla difficoltà di conciliare alcune posizioni della scuola con le tesi che nel dialogo sembrano attribuite a Socrate, costante figura di riferimento per lo Stoicismo: cfr. ALESSE 2015, in partic. pp. 63-66.

³⁶ *Rhet.* 2,23,1398b29-31 (SSR IV A 16 = fr. 104 Mannebach).

³⁷ Cfr. ROWE 2001.

³⁸ *Contra* CENTRONE 2007.

menti del *Fedone*,³⁹ ma se non si rinuncia alla ricostruzione della loro gnoseologia si può osservare come la fiduciosa affermazione di un aldilà sia inconciliabile con il principio secondo cui solo le affezioni sono conoscibili (μόνα τὰ πάθη καταληπτά).⁴⁰

Anche l'etica professata dal Socrate del *Fedone*, improntata a un marcato ascetismo,⁴¹ contrasta con quanto noto dei Cirenaici. Nel dialogo è presente una sentita svalutazione del corpo (in particolare a 65e6-67d2) che va al di là della generica affermazione della necessità che il saggio si liberi dalla schiavitù dei desideri (cfr. 68b7-69c3), forse attribuibile anche al Socrate storico e condivisa almeno da Antistene.⁴² Se in questo senso si deve notare un contrasto con l'etica antistenica, non potrebbe esserci accordo neanche con quanto noto di Aristippo. Sebbene l'edonismo che la tradizione gli attribuisce vada ridimensionato, non sarebbe infatti scorretto considerarlo un φιλοσώματος almeno nell'accezione in cui Platone intende l'aggettivo a 68b10.⁴³ In ogni caso, il corpo è un elemento centrale della gnoseologia cirenaica, in quanto responsabile della percezione del movimento esterno che viene trasportato dagli organi sensoriali nell'anima;⁴⁴ nel *Fedone*, invece, il corpo non solo non collabora con l'anima ma è considerato un ostacolo al raggiungimento della vera conoscenza (65a7-66a10).

Diversi elementi sostanziano dunque l'ipotesi di un antiplatonismo di matrice cirenaica. Se questa è stata sufficientemente provata, anche una lettura del secondo distico dell'epigramma callimacheo proposta recentemente potrebbe essere confermata. Sin dalle parafrasi ciceroniane, si è pensato che il terzo verso (fino alla cesura bucolica), negando *tout court* una causa che giustificasse la decisione di Cleombroto, ponesse l'accento sull'insensatezza della decisione del suicida. Secondo A. Bettenworth il verso lascia invece aperta la possibilità che il *Fedone* sia considerato dal poeta sì un "male", pur non ritenuto "degno di morte".⁴⁵ La critica a Platone implicita a questa formulazione diventa meglio comprensibile alla luce della prospettiva cirenaica di Callimaco.

³⁹ La traduzione siriana di un λόγος Σωκρατικός (*SSR* IV A 159) informa tuttavia di un personaggio, Erostrofo, che giunge ad Atene per conoscere Socrate e interrogarlo "sull'anima". Poiché da Eschine socratico è noto che Aristippo andò ad Atene κατὰ κλέος Σωκράτους (Diog. Laert. 2,65), si è pensato di identificarlo proprio con Erostrofo, anche perché in siriano la grafia dei due nomi è molto simile. Se così fosse, si può anche pensare che nel seguito del perduto dialogo Aristippo si esprimesse contro la dottrina dell'immortalità dell'anima: Senofonte (*Mem.* 2,1,1-34 e 3,8,1-7) descrive Aristippo impegnato in discussioni con il maestro sì rispettose, ma segnate anche da opinioni divergenti. *Contra* GIANNANTONI 1958, pp. 21-22 nt. I ritiene che il dialogo sia una «invenzione bella e buona» proprio perché Aristippo «non si interessò mai» al problema dell'immortalità dell'anima.

⁴⁰ DÖRING 1988, pp. 8-32; BRUNDSCHWIG 2001, pp. 457-477; O'KEEFE 2015.

⁴¹ Uno degli obiettivi del *Fedone* era verosimilmente la difesa dell'eudemonismo alla base della filosofia di Socrate dalla confutazione che la sua morte poteva produrre, come mostra in particolare BLÖSSNER 2001. Le circostanze del dialogo spiegano come tale difesa si fondi in gran parte, almeno nel *Fedone*, sull'escatologia.

⁴² TRABATTONI 2008.

⁴³ TSOUNA MCKIRAHAN 1994, pp. 377-382.

⁴⁴ DÖRING 1988, pp. 40-41; in generale, TSOUNA 1998.

⁴⁵ «While Cicero claims that Cleombrotus had experienced "no bitterness at all," Callimachus says only that he had seen "no evil worthy of death," leaving open the possibility that the *Phaedo* was indeed a κακόν, just not one worth dying for» (BETTENWORTH 2007, p. 82).

3.

Sulla base di queste conclusioni è possibile riconsiderare il problema del suicidio. Secondo l'interpretazione "metacomunicativa", l'oggetto principale della critica sarebbe non il *Fedone*, ma l'incapacità di Cleombroto di leggerlo correttamente. In particolare, il suo errore consisterebbe nell'aver letto un solo libro, come paleserebbe l'ultimo verso: ἔν ... γράμμ' ἀναλεξάμενος.⁴⁶ Non sarebbe tuttavia chiaro perché Cleombroto avrebbe dovuto leggere anche altri libri, oltre al *Fedone* (forse le *Leggi*, dove a 873c1-e1 la morte volontaria è di nuovo proibita, con alcune eccezioni), per prendere una decisione più ponderata in merito al suicidio, se già l'unico che aveva letto lo vietava. Non è di per sé probante neanche la ripresa di Agatia (*AP* 11,354 = 95 Viansino), che pure sembra comprendere l'errore di Cleombroto entro l'orizzonte della lettura attribuendo a Nicostrato il difetto contrario, «a form of bookish knowledge»:⁴⁷ essa segna un momento certo importante ma non esclusivo dell'esegesi antica e tardoantica dell'episodio di Cleombroto; è soprattutto possibile che Agatia abbia interpretato autonomamente l'epigramma di Callimaco, dal quale lo separavano alcuni secoli.⁴⁸ D'altra parte, non si può trascurare come εἷς non abbia quasi mai in Callimaco un significato negativo (questo non esclude comunque di principio che potesse assumerlo isolatamente).⁴⁹ Resta ancora la possibilità che Cleombroto non sia criticato per l'esigua *quantità* delle sue letture, ma nella sua *qualità* di lettore, per aver frainteso cioè il divieto di suicidarsi espresso da Socrate.⁵⁰ Una conferma potrebbe essere individuata nell'accezione negativa di ἀναλεξάμενος,⁵¹ il quale tuttavia non sembra altro che un sinonimo di ἀναγιγνώσκω, cui è preferito probabilmente per ragioni metriche.⁵²

⁴⁶ VAN HOOFF 1990, pp. 76-77. Cfr. CARLINI 1999a, p. 48; BETTENWORTH 2007, p. 81; GARULLI 2007, pp. 330-333. Secondo GOW - PAGE 1965, p. 204 e LELLI 2004, p. 103, l'espressione sottenderebbe un elogio della capacità persuasiva di Platone, ma questo è reso improbabile dalle conseguenze che provoca: cfr. CARLINI 1999a, p. 52; KIRSTEIN 2009, p. 34.

⁴⁷ WILLIAMS (G.D.) 1995, p. 168. Cfr. GARULLI 2007, pp. 333-334; VALERIO 2013, pp. 92-93.

⁴⁸ L'argomento non sarebbe più forte nemmeno se fosse sicuro, come dimostra FIORENTINI 2013, pp. 34-35, che già Cicerone condivideva questa interpretazione.

⁴⁹ εἷς non sembra avere di per sé un'accezione negativa, se non quando occorre in contesti sintattici particolari, spesso litotici, dove sottolinea una molteplicità positiva contrapposta a un'unicità che sarebbe insufficiente (e.g. *Dian.* 33, fr. 1,3 e 200a,1 Pf.). È significativo in particolare *Ap.* 30 (οὐδ' ὁ χορὸς τὸν Φοῖβον ἐφ' ἓν μόνον ἡμᾶρ ἀείσει), dove è evidente che la negatività del "singolo" giorno di festa – un tempo troppo limitato per cantare le molte storie di Apollo – risiede in μόνον e non in ἓν. εἷς sembra dunque designare l'unicità in modo neutro, anche perché non mancano luoghi in cui assume un'accezione positiva, come in *Dian.* 134-135. Il poeta intende forse porre l'accento, non senza creare una voluta ambiguità, su un elemento: l'unico libro letto da Cleombroto prima di suicidarsi. La pacata ed enigmatica formulazione del secondo distico dell'epigramma sembra confermare questa lettura. In traduzione, si è tentato di rendere l'allusività dell'espressione ricorrendo al corsivo: «un libro».

⁵⁰ USENER 1994, pp. 193-194.

⁵¹ ἀναλεξάμενος designerebbe una lettura superficiale, suggerita dal valore aspettuale dell'aooristo, dal doppio significato della radice λέγω o anche dal valore spaziale del preverbio ἀνα-: cfr. SPINA 1989, pp. 18 nt. 14, 34 = 2000, pp. 12 nt. 14, 26; KIRSTEIN 2009, pp. 34-35.

⁵² WHITE (S.A.) 1994, p. 159 nt. 41; in generale, CHANTRAINE 1950.

Se l'interpretazione "metacomunicativa" non sembra esaurire il contenuto dell'epigramma,⁵³ non resta dunque che considerare la questione del suicidio alla luce del dibattito filosofico riferito al *Fedone*, e non rispetto alla sua comprensione da parte di Cleombroto lettore.

Il suicidio di Cleombroto contraddice esplicitamente alla proibizione fissata nel dialogo (61b9-62c7). È infatti difficile credere che tale proibizione possa essere fraintesa: Socrate offre argomenti problematici, ma la sua conclusione è esplicita.⁵⁴ Due sono allora le possibilità: Cleombroto ha semplicemente trascurato il divieto del suicidio, come fa anche Catone,⁵⁵ oppure non lo ha ritenuto convincente. La prima ipotesi non è inverosimile: un suicidio dovuto alla lettura del *Fedone* è indubbiamente il gesto più indicativo con cui si potrebbero mostrare le pericolose conseguenze che la fiducia nell'immortalità dell'anima può provocare.⁵⁶ Tuttavia, la possibilità che Callimaco avesse presente la proibizione socratica è corroborata almeno dall'interesse che i Cirenaici – Egesia, ma anche Teodoro – rivolsero al tema.⁵⁷ Se l'influenza della scuola cirenaica su Callimaco è stata opportunamente dimostrata, appare plausibile che egli alluda al testo del *Fedone* proprio per mostrare l'inconciliabilità del divieto di suicidarsi con la visione dell'aldilà in cui Socrate confida. Nonostante una ripresa immediatamente successiva (67a1-7), infatti, il divieto rimane abbastanza isolato, così da suggerire che potrebbe essere stato posto all'inizio come per prevenire il rischio di un fraintendimento degli argomenti esposti successivamente.⁵⁸ Non si può inoltre ignorare che nel mito escatologico finale non siano previste punizioni per i suicidi e che in un certo senso Socrate scelga deliberatamente di morire.⁵⁹ Il tema della morte è spesso affrontato nel dialogo con allusioni volutamente oscure, almeno per quanto riguarda la definizione della filosofia come *μελέτη θανάτου* (81a3; il tema è ampiamente discusso già a 63e8-69e4):⁶⁰ l'ambiguità di questi passi è indubbiamente uno degli elementi di ricchezza del *Fedone*, ma doveva offrire vari spunti agli intenti critici di un lettore ironico come Callimaco.⁶¹ In questo senso, considerare il

⁵³ Non si può escludere di principio una conciliazione tra le due interpretazioni (cfr. d'altra parte GARULLI 2007, p. 334 nt. 35 e ACOSTA-HUGHES - STEPHENS 2012, p. 24 nt. 6), anche se mi sembra che solo una valutazione più attenta dei temi filosofici permetta di spiegare alcuni aspetti dell'epigramma che altrimenti resterebbero incompresi.

⁵⁴ Sul controverso passaggio platonico cfr. WARREN 2001 e BOTER 2007.

⁵⁵ Così anche SWIFT RIGINOS 1976, p. 181.

⁵⁶ D'altra parte, «né Cleombroto né Catone intendevano, col loro suicidio, dare un esame di storia della filosofia» (MARTINAZZOLI 1946, p. 29 nt. 27).

⁵⁷ Rispettivamente Cic. *Tusc.* 1,34,83-84 (SSR IV F 3+4 = fr. 247a+248 Mannebach) e Stob. 4,52,16 (SSR IV H 26 = test. 25a Winiarczyk). L'epigramma è stato messo in relazione all'insegnamento di Egesia almeno da WHITE (S.A.) 1994, pp. 153-155 (*contra* CARLINI 1999a, p. 52 nt. 17), GUTZWILLER 1998, pp. 205-206 e JERPHAGNON 2004b, p. 145. Se dalle opposte opinioni di Egesia e Teodoro è lecito ricostruire un dibattito interno alla scuola cirenaica rispetto al suicidio, Callimaco assumerebbe una posizione teodorea.

⁵⁸ *Contra* CARLINI 1999a, p. 49 nt. 6.

⁵⁹ L'accusa potrebbe essere stata rivolta a Socrate già in antico, se nelle *Leggi* il primo dei soli tre tipi di suicidio ritenuti leciti è quello imposto dalla giustizia della città (873c5-6).

⁶⁰ Sull'esegesi neoplatonica del passo, CARLINI 1999a, pp. 50-51.

⁶¹ «Non c'è dubbio che nel *Fedone* si manifesti un certo contrasto tra l'atteggiamento socratico di

Fedone un «“inno” all’Ade»⁶² permette di avvicinarsi alla prospettiva cirenaica con cui Callimaco interpreta polemicamente il dialogo.

M. Griffin ritiene che «there is a kernel of truth in the story of Cleombrotus»; questo non è però da ricercarsi nell’“impressione” che il dialogo può dare a un lettore disattento.⁶³ È al contrario proprio la sensibilità filosofica da presupporre alla lettura callimachea che rende comprensibile l’episodio di Cleombroto: Callimaco non ha per il *Fedone* un interesse descrittivo, ma intenzionalmente polemico proprio perché orientato in senso filosofico. Più che prendere “alla lettera” le idee di Platone sull’anima,⁶⁴ Cleombroto agisce in modo tale da rendere evidente un problema: la fascinazione per la morte e per l’aldilà che attraversa il dialogo. Rappresentando l’esito paradossale cui va incontro chi aderisce alle dottrine platoniche, Callimaco intende mostrare parodisticamente l’impraticabilità della via oltremondana aperta nel *Fedone*.⁶⁵

Marco Pelucchi
Università degli Studi di Milano
marco.pelucchi@hotmail.it

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ACOSTA-HUGHES - SCODEL 2004 : Benjamin Acosta-Hughes - Ruth Scodel, *Aesop «poeta»: Aesop and the Fable in Callimachus’ «Iambi»*, in *Callimachus II*, ed. by Annette Harder - Remco F. Regtuit - Gerry C. Wakker, Leuven, 2004, pp. 1-21.

ACOSTA-HUGHES - STEPHENS 2012 : Benjamin Acosta-Hughes - Susan A. Stephens, *Callimachus in Context. From Plato to the Augustan Poets*, Cambridge, 2012.

ALESSE 2015 : Francesca Alesse, *Le «Phédon» dans le Stoïcisme hellénistique et post-hellénistique*, in *Ancient Readings of Plato’s «Phaedo»*, ed. by Sylvain Delcomminette -

preparazione alla morte e il divieto di suicidarsi» e, anche se è vero che «la contraddizione ha sempre, per Platone, funzione di stimolo intellettuale» (DECLEVA CAZZI 1986, pp. 22-23), Callimaco porrebbe l’accento sull’apparente inconciliabilità dei due momenti del dialogo, proprio con finalità polemica.

⁶² SPINA 1989, p. 20 = 2000, p. 14 (cfr. comunque la corretta puntualizzazione di CARLINI 1999a, p. 48 nt. 6). Anche altri hanno letto nell’epigramma una critica a Platone, pur senza connetterla a una simpatia di Callimaco per la scuola cirenaica: cfr. SINKO 1905, pp. 7-8; KIRSTEIN 2009, pp. 43-44.

⁶³ GRIFFIN 1986, p. 71.

⁶⁴ Così MEILLIER 1979, p. 134.

⁶⁵ Si potrebbe ipotizzare che anche Arato abbia scritto il suo ἐπικήδειον Κλεομβρότου (*Suda* α 3745 Adler = *SH* 104) mosso da un interesse filosofico per il problema del suicidio, che ben si spiegherebbe alla luce della sua adesione allo stoicismo. SPINA 1989, p. 20 = 2000, p. 14 e WHITE (S.A.) 1994, p. 150 escludono, probabilmente sulla base di un’indicazione dell’*index nominarum* dell’edizione Adler, che possa trattarsi dello stesso dedicatario per motivi cronologici, se il Cleombroto di Arato era a lui contemporaneo; questo, tuttavia, non è evidente. Se non è irragionevole pensare a una conoscenza reciproca dei componimenti da parte di Arato e Callimaco, l’identificazione di Cleombroto e la prospettiva filosofica dei due poeti si sosterebbero a vicenda.

- Pieter d'Hoine - Marc-Antoine Gavray, Leiden - Boston, 2015, pp. 63-89.
- BACCHIELLI 1990 : Lidiano Bacchielli, *I «luoghi» della celebrazione politica e religiosa a Cirene nella poesia di Pindaro e Callimaco*, in *Cirene. Storia, mito, letteratura. Atti del convegno della S.I.S.A.C. (Urbino, 3 luglio 1988)*, a cura di Bruno Gentili, Urbino, 2009, pp. 5-33.
- BALTUSSEN 2015 : Han Baltussen, *Strato of Lampsacus as a Reader of Plato's «Phaedo»: His Critique of the Soul's Immortality*, in *Ancient Readings of Plato's «Phaedo»*, ed. by Sylvain Delcomminette - Pieter d'Hoine - Marc-Antoine Gavray, Leiden - Boston, 2015, pp. 37-62.
- BERTI 1988 : Nadia Berti, *Scrittori greci e latini di «Libykà»: la conoscenza dell'Africa settentrionale dal V al I secolo a.C.*, in *Geografia e storiografia nel mondo classico*, a cura di Marta Sordi, Milano, 1988, pp. 145-165.
- BETTENWORTH 2007 : Anja Bettenworth, *The Mutual Influence of Inscribed and Literary Epigram*, in *Brill's Companion to Hellenistic Epigram. Down to Philip*, ed. by Peter Bing - Jon Steffen Bruss, Leiden - Boston, 2007, pp. 69-93.
- BLÖSSNER 2001 : Norbert Blößner, *Sokrates und sein Glück oder: Weshalb hat Platon den «Phaidon» geschrieben?*, in *Plato's «Phaedo». Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, ed. by Aleš Havlíček - Filip Karfík, Prague, 2001, pp. 96-139.
- BOTER 2007 : Gerard Boter, *Wondering at Plato «Phaedo» 62a*, «Philologus» 151 (2007), pp. 17-30.
- BOUHIER 1746 : Jean Bouhier, *Remarques sur Cicéron*, Paris, 1746.
- BRUNDSCHWIG 2001 : Jacques Brunschwig, *La théorie cyrénaïque de la connaissance et le problème de ses rapports avec Socrate*, in *Socrate et les Socratiques*, éd. par Gilbert Romeyer Dherbey - Jean-Baptiste Gourinat, Paris, 2001, pp. 457-477.
- BURNET 1911 : *Plato's Phaedo*, ed. by John Burnet, Oxford, 1911.
- CAHEN 1929 : Émile Cahen, *Callimaque et son œuvre poétique*, Paris, 1929.
- CARLINI 1972 : Antonio Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma, 1972.
- CARLINI 1999a : Antonio Carlini, *Cleombroto nell'epigramma 23 di Callimaco e nell'epigramma Bobbiense 63*, in *Per Carlo Corbato. Scritti di filologia greca e latina offerti da amici e allievi*, a cura di Bruno Gentili - Alberto Grilli - Franca Perusino, Pisa, 1999, pp. 47-60.
- CARLINI 1999b : Antonio Carlini, *Note sulla fortuna dell'epigramma 23 di Callimaco nella tradizione occidentale*, «Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 39 (1999), pp. 73-79.
- CENTRONE 2007 : Bruno Centrone, *L'immortalità personale: un'altra nobile menzogna?*, in *Interiorità e anima. La psychè in Platone*, a cura di Maurizio Migliori - Linda M. Napolitano Valditara - Arianna Fermani, Milano, 2007, pp. 35-50.
- CHAMOIX 1960 : François Chamoux, *Callimaque et Cyrène*, «Revue des études grecques» 73 (1960), pp. xxxiii-xxxiv.

- CHANTRAINE 1950 : Pierre Chantraine, *Les verbes grecs signifiant «lire» (ἀναγιγνώσκω, ἐπιλέγομαι, ἐντυγχάνω, ἀναλέγομαι)*, «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves» 10 (1950) [= Παγκάρπεια. *Mélanges Henri Grégoire*, II, Bruxelles, 1950], pp. 115-126.
- CHROUST 1962 : Anton-Hermann Chroust, *Plato's Detractors in Antiquity*, «The Review of Metaphysics» 16 (1962), pp. 98-118.
- CUYPERS 2004 : Martijn Cuypers, *Prince and Principle: The Philosophy of Callimachus «Hymn to Zeus»*, in *Callimachus* II, ed. by Annette Harder - Remco F. Regtuit - Gerry C. Wakker, Leuven, 2004, pp. 95-115.
- DECLEVA CAIZZI 1986 : Fernanda Decleva Caizzi, *Lettura del Fedone. Corso di Storia della filosofia antica (a.a. 1986/1987)*, Milano, 1986.
- DEPEW 1992 : Mary Depew, *ἰαμβεῖον καλεῖται νόν: Genre, Occasion, and Imitation in Callimachus, fr. 191 and 203 Pf.*, «Transactions of the American Philological Association» 122 (1992), pp. 313-330.
- DÖRING 1988 : Klaus Döring, *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*, Stuttgart, 1988.
- FAULKNER 2011 : Andrew Faulkner, *Callimachus' «Epigram» 46 and Plato: The Literary Persona of the Doctor*, «The Classical Quarterly» NS 61 (2011), pp. 178-185.
- FIorentini 2013 : Leonardo Fiorentini, «Lector indoctus». *Callimaco e Cicerone*, «Annali online di Ferrara. Lettere» 8/1 (2013), pp. 33-36.
- GARULLI 2007 : Valentina Garulli, *Cleombroto di Ambracia e il «lector in fabula» in Callimaco (Call. «epigr.» 23 Pf.)*, «Lexis» 25 (2007), pp. 325-336.
- GIANNANTONI 1958 : Gabriele Giannantoni, *I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche, traduzione e studio introduttivo*, Firenze, 1958.
- GIANNANTONI 1990 : Gabriele Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, IV, Napoli, 1990.
- GIANNATTASIO ANDRIA 1989 : Rosa Giannattasio Andria, *I frammenti delle «Successioni dei filosofi»*, Napoli, 1989.
- GIGANTE 1961 : Marcello Gigante, recensione ad *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, hrsg. von Erich Mannebach, Leiden - Köln, 1961, «La parola del passato» 16 (1961), pp. 392-396.
- GÖTTLING 1869 : Karl W. Göttling, *De epigrammate Callimachi XIII commentatio*, in Karl W. Göttling, *Opuscula academica*, Lipsiae, 1869, pp. 251-256.
- GOW - PAGE 1965 : *The Greek Anthology. Hellenistic Epigrams*, II. *Commentary and Indexes*, ed. by Andrew S.F. Gow - Denys L. Page, Cambridge, 1965.
- GRIFFIN 1986 : Miriam Griffin, *Philosophy, Cato, and Roman Suicide: 1*, «Greece and Rome» NS 33 (1986), pp. 64-77.
- GUTZWILLER 1998 : Kathryn J. Gutzwiller, *Poetic Garlands. Hellenistic Epigrams in Context*, Berkeley - Los Angeles - London, 1998.

- HAMMOND 1967 : Nicholas G.L. Hammond, *Epirus. The Geography, the Ancient Remains, the History and the Topography of Epirus and Adjacent Area*, Oxford, 1967.
- HUNTER 1989 = 2008 : Richard Hunter, *Winged Callimachus*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 76 (1989), pp. 1-2; rist. con aggiunte in Richard Hunter, *On Coming After. Studies in Post-Classical Greek Literature and its Reception*, Berlin - New York, 2008, pp. 86-88.
- HUNTER 1997 = 2008 : Richard Hunter, *(B)ionic Man: Callimachus' Iambic Programme*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» NS 43 (1997), pp. 41-52; rist. con aggiunte in Richard Hunter, *On Coming After. Studies in Post-Classical Greek Literature and its Reception*, Berlin - New York, 2008, pp. 311-325.
- JERPHAGNON 1994 = 2004a : Lucien Jerphagnon, *Sur un effet pervers du «Phédon»: l'aventure de Cléombrotos d'Ambracie*, in *Ainsi parlaient les Anciens. In honorem Jean-Paul Dumont*, éd. par Lucien Jerphagnon - Jacqueline Lagrée - Daniel Delattre, Villeneuve d'Ascq, 1994, pp. 39-48; rist. in Lucien Jerphagnon, *Au bonheur des sages*, Paris, 2004, pp. 297-311.
- JERPHAGNON 2004b : Lucien Jerphagnon, *Cleombrotos et Saloustios ou ὕβρις et ἀρετή, «Φιλοσοφία» 34 (2004), pp. 145-152.*
- KIRSTEIN 2009 : Robert Kirstein, *Sonne, leb wohl! – Satire im Hellenismus?*, in *Per attentam Caesaris aurem: Satire – die unpolitische Gattung? Eine internationale Tagung an der Freien Universität Berlin vom 7. bis 8. März 2008*, hrsg. von Fritz Felgentreu - Felix Mundt - Nils Rücker, Tübingen, 2009, pp. 27-45.
- KOTZIA 2004 : Paraskevi Kotzia, «Τὸ περὶ ψυχῆς γράμμα' ἀναλεξάμενος». *Ενας υπαινιγμός στην πλατωνική κριτική του γραπτού λόγου;*, in *Δημητρίω στέφανος. Τιμητικός τόμος για τον καθηγητή Δημήτρη Λυπουρλή*, επιμ. Alexandros P. Vasileiadis - Paraskevi Kotzia - Aimilios D. Mavroudis - Dimitrios A. Christidis, Thessaloniki, 2004, pp. 185-216.
- KUIPER 1898 : Koenraad Kuiper, *Studia Callimachea*, II. *De Callimachi theologumenis*, Lugduni Batavorum, 1898.
- KURZOVÁ 2009 : Helena Kurzová, *What Worried the Crows in Callimachus' Epigram?*, «Graeco-Latina Brunensia» 14 (2009), pp. 125-129.
- LARONDE 1987 : André Laronde, *Cyrène et la Libye hellénistique. Libykai historiai de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris, 1987.
- LEFKOWITZ 1980 : Mary R. Lefkowitz, *The Quarrel between Callimachus und Apollonius*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 40 (1980), pp. 1-19.
- LEHNUS 1993 : Luigi Lehnus, *Callimaco tra la «polis» e il regno*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I. *La produzione e la circolazione del testo*, 2. *L'ellenismo*, a cura di Giuseppe Cambiano - Luciano Canfora - Diego Lanza, Roma, 1993, pp. 75-105.
- LEHNUS 2004 : Luigi Lehnus, *A Callimachean Medley*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 147 (2004), pp. 27-32.
- LELLI 2004 : Emanuele Lelli, *Posidippo e Callimaco*, «Appunti romani di filologia» 6 (2004) [=

- Posidippo e gli altri. Il poeta, il genere, il contesto culturale e letterario. Atti dell'incontro di studio, Roma, 14-15 maggio 2004*, a cura di Massimo Di Marco - Bruna M. Palumbo - Emanuele Lelli, Pisa - Roma, 2005, pp. 77-132.
- LELLI 2011 : Emanuele Lelli, *Proverbs and Popular Sayings in Callimachus*, in *Brill's Companion to Callimachus*, ed. by Benjamin Acosta-Hughes - Luigi Lehnus - Susan Stephens, Leiden - Boston, 2011, pp. 384-403.
- LIVREA 1990 = 1993 : Enrico Livrea, *Tre epigrammi funerari callimachei*, «Hermes» 118 (1990), pp. 314-324; rist. in Enrico Livrea, *Κρέσσονα βασκανίης. Quindici studi di poesia ellenistica*, Messina - Firenze, 1993, pp. 77-93.
- MANNEBACH 1961 : *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*, ed. Erich Mannebach, Leiden - Köln, 1961.
- MARKO 1995 : Vladimír Marko, *Callimachus' Puzzle about Diodorus*, «Organon F» 2 (1995), pp. 342-367.
- MARTINAZZOLI 1946 : Folco Martinazzoli, *Ethos ed eros nella poesia greca*, Firenze, 1946.
- MEILLIER 1979 : Claude Meillier, *Callimaque et son temps. Recherches sur la carrière et la condition d'un écrivain à l'époque des premiers Lagides*, Lille, 1979.
- MEYER 2005 : Doris Meyer, *Inszeniertes Lesevergnügen. Das inschriftliche Epigramm und seine Rezeption bei Kallimachos*, Stuttgart, 2005.
- O'KEEFE 2015 : Tim O'Keefe, *The Sources and Scope of Cyrenaic Scepticism*, in *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, ed. by Ugo Zilioli, London - New York, 2015, pp. 99-113.
- PFEIFFER 1953 : *Callimachus*, II. *Hymni et epigrammata*, ed. Rudolph Pfeiffer, Oxonii, 1953.
- PFEIFFER 1968 : Rudolf Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968.
- ROBIN - MOREAU 1940 : *Platon. Œuvres complètes*, I, éd. par Léon Robin - Joseph Moreau, Paris, 1940.
- ROWE 2001 : Christopher J. Rowe, *The Concept of Philosophy («philosophia») in Plato's «Phaedo»*, in *Plato's «Phaedo». Proceedings of the Second Symposium Platonicum Pragense*, ed. by Aleš Havlíček - Filip Karfík, Prague, 2001, pp. 34-47.
- ROWE 2015 : Christopher Rowe, *The First-Generation Socratics and the Socratic Schools. The Case of the Cyrenaics*, in *From the Socratics to the Socratic Schools. Classical Ethics, Metaphysics and Epistemology*, ed. by Ugo Zilioli, London - New York, 2015, pp. 26-42.
- SEDLEY 1977 : David Sedley, *Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 203 NS 23 (1977), pp. 74-120.
- SINKO 1905 : Thaddaeus Sinko, *De Callimachi epigr. xxiii W.*, «Eos» 11 (1905), pp. 1-10.
- SNELL 1975 : Bruno Snell, *Über das Spielerische bei Kallimachos*, in Bruno Snell, *Die*

- Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1975⁴ (1 ed. Hamburg, 1946), pp. 244-256.
- SPINA 1989 = 2000 : Luigi Spina, *Cleombroto, la fortuna di un suicidio (Callimaco, ep. 23)*, «Vichiana» NS 18 (1989), pp. 12-39; rist. con aggiunte in Luigi Spina, *La forma breve del dolore. Ricerche sugli epigrammi funerari greci*, Amsterdam, 2000, pp. 7-35.
- SWIFT RIGINOS 1976 : Alice Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, 1976.
- TRABATTONI 2008 : Franco Trabattoni, *Socrate, Antistene e Platone sull'uso dei piaceri*, in *Socratica 2005. Studi sulla letteratura socratica antica*, presentati alle Giornate di Studio a Senigallia, a cura di Livio Rossetti - Alessandro Stavru, Bari, 2008, pp. 235-262.
- TSOUNA MCKIRAHAN 1994 : Voula Tsouna McKirahan, *The Socratic Origins of the Cynics and the Cyrenaics*, in *The Socratic Movement*, ed. by Paul A. Vander Waerdt, Ithaca - London, 1994, pp. 367-391.
- TSOUNA 1998 : Voula Tsouna, *The Epistemology of the Cyrenaic School*, Cambridge, 1998.
- USENER 1994 : Sylvia Usener, *Isokrates, Platon und ihr Publikum. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr.*, Tübingen, 1994.
- VALERIO 2013 : Francesco Valerio, *Agazia e Callimaco*, in *Studi di poesia greca tardoantica. Atti della giornata di studi, Università degli Studi di Firenze, 4 ottobre 2012*, a cura di Daria Gigli Piccardi - Enrico Magnelli, Firenze, 2013, pp. 87-107.
- VAN HOOFF 1990 : Anton J.L. van Hooff, *From Autothanasia to Suicide: Self-Killing in Classical Antiquity*, London, 1990.
- WARREN 2001 : James Warren, *Socratic Suicide*, «The Journal of Hellenic Studies» 121 (2001), pp. 91-106.
- WEINBERGER 1912 : Wilhelm Weinberger, *Hegesias 12*, «Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft» 7/2 (1912), col. 2607.
- WESTERINK 1976 : *The Greek Commentaries on Plato's «Phaedo»*, 1. *Olympiodorus*, ed. by Leendert G. Westerink, Amsterdam - Oxford - New York, 1976.
- WHITE (M.J.) 1986 : Michael J. White, *What Worried the Crows?*, «The Classical Quarterly» 80 NS 36 (1986), pp. 534-537.
- WHITE (S.A.) 1994 : Stephen A. White, *Callimachus on Plato and Cleombrotus*, «Transactions of the American Philological Association» 124 (1994), pp. 135-161.
- WILAMOWITZ 1920 : Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, II. *Beilagen und Textkritik*, Berlin, 1920² (1 ed. 1919).
- WILLIAMS (F.) 1996 : Frederick Williams, *In and out of the Rut: Callimachus fr. 1.25-28 and Anniceris of Cyrene*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 110 (1996), pp. 40-42.
- WILLIAMS (G.D.) 1995 : Gareth D. Williams, *Cleombrotus of Ambracia: Interpretations of a*

Suicide from Callimachus to Agathias, «The Classical Quarterly» 89 NS 45 (1995), pp. 154-169.

WINDER 1997 : Stephanie J. Winder, *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy in Callimachus' Hymn to Zeus*, Diss. Ohio State University, Columbus, 1997.

WINIARCZYK 1981a : *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*, ed. Marek Winiarczyk, Lipsiae, 1981.

WINIARCZYK 1981b : Marek Winiarczyk, *Theodoros ó Ἀθροός*, «Philologus» 125 (1981), pp. 64-94.

WITCZAK 2000 : Krzysztof T. Witczak, *Callimachus and a Small Coin of Pella (ep. XIII Pf. = XXXI G-P)*, «Eos» 87 (2000), pp. 247-254.

ZILIOLI 2012 : Ugo Zilioli, *The Cyrenaics*, Durham, 2012 (rist. London - New York, 2014).

ZIMMERMANN 1999 : Klaus Zimmermann, *Libyen. Das Land südlich des Mittelmeers im Weltbild der Griechen*, München, 1999.

