



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique

**22 | 2009**  
**Varia**

---

## La preghiera del poeta nell'*Alcibiade Secondo*: un modello filosofico e culturale

**Giorgio Scrofani**

---



### Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/kernos/1782>

DOI: 10.4000/kernos.1782

ISSN: 2034-7871

### Editore

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 gennaio 2009

Paginazione: 159-167

ISSN: 0776-3824

### Notizia bibliografica digitale

Giorgio Scrofani, « La preghiera del poeta nell'*Alcibiade Secondo*: un modello filosofico e culturale », *Kernos* [En ligne], 22 | 2009, mis en ligne le 26 octobre 2012, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1782> ; DOI : 10.4000/kernos.1782

---

## La preghiera del poeta nell'*Alcibiade Secondo*: un modello filosofico e culturale\*

**Résumé :** Dans le *Second Alcibiade*, Socrate propose une prière simple pour les « bonnes choses » comme exemple de la manière adéquate de s'adresser aux dieux et il l'attribue au « poète ». Jusqu'au présent, une telle prière a été étudiée comme exemple de prière philosophique, c'est-à-dire en tant que discours sur la prière plutôt que comme prière en tant que telle. Même si elle fait partie intégrante de l'enseignement proposé par Socrate dans ce dialogue, sa signification véritablement liturgique ne peut être minimisée. En regard des autres prières platoniciennes, la prière du poète se présente comme une réponse concrète, propédeutique, répondant à une nécessité pratique. Il s'agit de chercher la manière la plus générale possible d'éviter les conséquences néfastes d'une prière irréfléchie et peu respectueuse à l'égard des dieux.

**Abstract:** In *Alcibiades II* Socrates provides a prayer simply for "good things" as an instance of the proper way to address the gods and ascribes it to the "poet". This prayer has been studied up to now as a philosophical prayer, an instruction on prayer much more than a prayer in its own right. Even if it is understood as a part of the philosophical teaching proposed by Socrates in the dialogue, its actual and authentic liturgical meaning cannot be overlooked. Compared to the other platonic prayers, the poet's prayer seems to be a real and propaedeutic answer to practical necessity in order to find the most general way of avoiding the aftermath of an apathetic, disrespectful prayer to the gods.

### 1. L'*Alcibiade Secondo* e il discorso sulla preghiera

Nelle *Fenicie* di Euripide, poco prima dello scontro finale Eteocle e Polinice pregano per ottenere la vittoria e uccidere l'altro<sup>1</sup>. Gli dei esaudiscono alla lettera i due fratelli: durante la battaglia Polinice uccide Eteocle ed Eteocle uccide Polinice. Nessun errore né ingiustizia da parte di Atena ed Era, le due dee invocate: entrambe le richieste trovano esaudimento conformemente alla loro

---

\* Il presente lavoro nasce in forma seminariale all'interno di un corso dedicato alla preghiera in quanto genere letterario presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nell'a.a. 2005/2006. Oggetto di analisi era ed è l'aspetto rituale della preghiera più che quello filosofico, analizzato di recente da D. ZELLER, "La prière dans le *Second Alcibiade*", *Kernos* 15 (2002), p. 53-59 (= ZELLER 2002) che ne sottolinea la funzione propedeutica all'interno dell'Accademia. Ringrazio il dott. Peter Van Nuffelen per aver letto e discusso con me questo articolo. Per una presentazione di carattere generale della preghiera nel contesto culturale greco, con relativa bibliografia aggiornata, rimando a D. JAKOV, E. VOUTIRAS, s.v. "Gebet bei den Griechen", *TheosCRA III* (2005), p. 105-141 (= JAKOV 2005).

<sup>1</sup> Euripide, *Fenicie*, 1359-1376.

formulazione. Piuttosto è l'odio ad accecare a tal punto i due fratelli da spingerli ad una preghiera insensata ed inumana. Esopo racconta di un cammello che invidioso del toro si presentò a Zeus pregandolo di concedere anche a lui un paio di corna. Zeus, sdegnato perché il cammello non si accontentava di ciò che gli possedeva, non solo non acconsentì alla sua richiesta ma per punizione gli mozzò la punta delle orecchie<sup>2</sup>. Questi due esempi illustrano, in contesti e con finalità differenti, uno dei rischi connessi all'atto rituale della preghiera: che l'orante formuli una richiesta insensata, volontariamente o meno, e che il dio o gli dei invocati decidano di esaudirla<sup>3</sup>. Nella sua limitatezza, sotto turbamento o semplicemente per stupidità l'uomo può chiedere delle cose che a prima vista sembrano buone, vantaggiose, ma che a ragion veduta non lo sono. In questo caso la preghiera si trasforma in maledizione per l'orante stesso.

La *προμήθεια*, la prudenza nelle proprie preghiere, ma anche il rispetto dovuto agli dei, in opposizione alla *ὑπεροσύνη*, è l'argomento dell'*Alcibiade II*, una delle poche opere dell'antichità espressamente dedicate alla preghiera (il sottotitolo con cui è stato tramandato è non a caso *περὶ εὐχῆς*) ad essere sopravvissute<sup>4</sup>. Il dialogo, la cui attribuzione a Platone è ancora oggetto di discussione, ha inizio ex abrupto con l'incontro casuale fra Socrate e Alcibiade: il fatto che quest'ultimo si stia recando proprio in quel momento a pregare il dio (*πρὸς τὸν θεὸν προσευξόμενος*), costituisce la cornice ideale entro cui ha luogo l'azione e lo spunto che dà avvio alla discussione<sup>5</sup>. Cosa deve chiedere Alcibiade?

<sup>2</sup> Esopo, *Favole*, 119.

<sup>3</sup> Sulle cause del mancato esaudimento vedi J.D. MIKALSON, "Unanswered Prayers in Greek Tragedy", *JHS* 109 (1989), p. 81-98 (81-82).

<sup>4</sup> La preghiera, al pari del sacrificio e di altre forme di culto, diventa luogo privilegiato della riflessione filosofica sia come critica degli abusi o dell'attitudine che la ispira sia in quanto oggetto di regolamentazione. Queste riflessioni, talvolta isolate, talvolta inserite in un discorso etico di carattere generale, possono assumere la forma di veri e propri trattati, andati quasi tutti perduti (ad eccezione, appunto, dell'*Alcibiade II* e dell'*Orazione V* di Massimo di Tiro). Questo genere di riflessione che attacca la pericolosità, l'immoralità, la contraddittorietà della preghiera di richiesta, non mira al suo annullamento ma alla sua trasformazione. Per un'introduzione generale all'argomento rimando a C. MUELLER-GOLDINGEN, "Zur Behandlung der Gebetsproblematik in der griechisch-römischen Antike", *Hyperboreus* 2 (1996), p. 21-37; S. PULLEYN, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, 1997 (= PULLEYN 1997), p. 196-216; A. DIHLE, "Das Gebet der Philosophen", in E. CAMPI, L. GRANE, A.M. RITTER (ed.), *Oratio: das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht. Festschrift zum 65. Geburtstag von Alfred Schindler*, Göttingen, 1999, p. 23-41; G. DORIVAL, "Paiens en prière", in G. DORIVAL, D. PRALON (ed.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence, 2000, p. 87-101. Sulla riflessione eucologica nel cristianesimo antico, che riprende molti degli argomenti utilizzati dalla tradizione filosofica greca, si vedano i contributi raccolti nel volume miscelaneo F. COCCHINI (ed.), *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul "Peri euchas" di Origene*, Roma, 1997.

<sup>5</sup> Plat., *Alcibiade II*, 138a. La paternità platonica del dialogo è stata confutata agli inizi del secolo scorso da E. BICKEL, "Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas", *AGPh* 17 (1904), p. 460-479, che vi leggeva un attacco "scolastico" all'etica cinico-stoica composto nel periodo dello scolarcato di Arcesilao (268-241 a.C.). Cf. inoltre A.E. TAYLOR, *Plato: The Man and his work*, London 1960, p. 528 sq.; A. CARLINI, "Alcuni dialoghi pseudoplatonici e l'Accademia di Arcesilao", *ASNP* 31 (1962), p. 33-63; W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1978, III, p. 387. Il dialogo è invece collocato nel periodo dello scolarcato di Polemone (276-275 a.C.) da A. MAGRIS, "Der

Dal momento che gli dei sono liberi di esaudire o meno le preghiere che gli uomini rivolgono loro, bisogna evitare richieste sconosciute<sup>6</sup>: molti uomini, compreso Alcibiade, sarebbero lieti di ricevere dagli dei qualunque cosa venisse loro offerta senza prevederne i rischi<sup>7</sup>. Poiché sono in molti a trovarsi in questa condizione, sarebbe utile, afferma Socrate, seguire l'esempio di quel poeta (ἐκείνος ὁ ποιητής), che ha composto una preghiera comune (κοινή) per i suoi amici vedendoli "fare e augurarsi cose che non era conveniente fare e augurarsi, benché sembrasse loro di sì"<sup>8</sup>:

Zeῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δειλά καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν.

Zeus re, i beni – dice – sia che preghiamo di averne, sia che non preghiamo, concedici, i mali invece – ordina – allontanali anche se nella preghiera li chiediamo.

Nelle parole attribuite al poeta è espressa da Socrate l'idea fondamentale su cui si regge l'intero dialogo: conviene rimettersi totalmente agli dei. Non si tratta soltanto di una massima filosofica d'ispirazione platonica, com'è stata considerata finora negli studi, ma di una vera e propria istruzione rituale, motivata da un'esigenza concreta: trovare il modo più adatto, ed efficace, per rivolgersi agli dei<sup>9</sup>.

Zweite Alcibiades: ein Wendepunkt in der Geschichte der Akademie", *GB* 18 (1992), p. 47-64 1992. Secondo ZELLER (2002), il dialogo non può essere considerato un riflesso dello scetticismo di Arcesilao o un attacco all'etica cinico-stoica, bensì la presentazione di temi platonici in un contesto scolastico. In controtendenza G.R. LEDGER, *Re-Counting Plato*, Oxford, 1989, p. 167 *sq.*, che sulla base di un'analisi computazionale non esclude la paternità platonica dell'opera. Lo spunto alla composizione del dialogo sulla preghiera è fornito probabilmente dal passo dell'*Alcibiade I* in cui Socrate svela la presunzione del giovane interlocutore che pretende di governare i suoi concittadini pur ignorando quale sia la cosa più utile per loro (*Alcibiade I*, 105a *sq.*). Così CARLINI, *supra*, p. 47.

<sup>6</sup> Plat., *Alcibiade II*, 138b.

<sup>7</sup> Plat., *Alcibiade II*, 140d-143a. Cf. inoltre Senofonte, *Memorabili I*, 1, 9. È quindi l'ignoranza del bene a suscitare richieste insensate. Non si tratta comunque del classico intellettualismo socratico: a volte l'ignoranza è preferibile, dal momento che pur non conoscendo il bene lo si può fare e chiedere ugualmente. La falsa scienza è più pericolosa perché illusoria e guida inconsapevolmente a formulare richieste insensate. Non è un caso che il dialogo abbia come protagonista un uomo noto per la sua μεγαλοψυχία. Cf. Plat., *Alcibiade II*, 150c. Secondo BICKEL (1904), p. 469 l'accento alla μεγαλοψυχία, in quanto manifestazione di ἀφροσύνη, farebbe luce sulle posizioni dell'autore del dialogo dal momento che questa virtù è celebrata dall'etica cinico-stoica.

<sup>8</sup> Plat., *Alcibiade II*, 143a. Questa breve composizione in esametri ricorre in forma pressoché identica nell'antologia del grammatico Orione (V, 17) che la attribuisce ai pitagorici: differisce per l'invocazione (Zeῦ Κρονίδη) e per una variante nel secondo verso (τὰ δὲ λυγρὰ καὶ εὐχομένοις ἀπερούκοις). Essa ricorre nella medesima forma ma senza che l'autore venga precisato in *Antologia Palatina X*, 108. Le varianti dipendono probabilmente dal fatto che nel dialogo pseudoplatonico i due versi erano inseriti nel discorso diretto: la loro presentazione in forma autonoma necessitava pertanto delle modifiche.

<sup>9</sup> È stato soprattutto il carattere vago e indeterminato della richiesta (la preghiera semplicemente per il "bene" è molto comune nella tradizione filosofica greca almeno a partire da Socrate) unitamente al dibattito sull'autenticità del dialogo a svalutare il significato storico religioso. Cf. PULLEYN (1997), p. 210.

## 2. I caratteri formali della preghiera del poeta: una preghiera “omerica”

La preghiera del poeta si configura formalmente come una semplice preghiera di richiesta<sup>10</sup>. La scelta dell'esametro dipende essenzialmente dal contesto in cui essa è inserita e dalla funzione che l'autore le attribuisce all'interno del dialogo<sup>11</sup>. Poco prima, in *Alcibiade II*, 142b, Socrate portava a sostegno della sua tesi, ovvero che gli uomini accusano ingiustamente gli dei credendo che da questi derivi il male, un verso dell'*Odissea*<sup>12</sup>. Il riferimento al “poeta”, ancora una volta Omero, ricorre più avanti nel corso del dialogo, in riferimento ad un verso del Margite<sup>13</sup> e alla fine con una citazione dal quinto libro dell'*Iliade* (v. 127)<sup>14</sup>. La scelta dell'esametro e l'anonimato del poeta dipendono quindi dalla volontà, da parte dell'autore, di presentare la preghiera sotto la patina di antichità e autorevolezza garantita dallo stile “omerico”.

Non risulta invece omerica l'invocazione. Che la preghiera sia indirizzata a Zeus in qualità di sovrano degli dei e degli uomini, e non secondo uno dei suoi altri epiteti, non è un fatto privo di significato<sup>15</sup>, soprattutto considerando che Zeus, per il carattere panellenico del suo culto e per la sua funzione di monarca, raramente viene invocato in preghiera e che quello dell'*Alcibiade II* è l'unico caso in cui il vocativo Ζεῦ βασιλεῦ viene impiegato nell'esametro<sup>16</sup>. Un caso tipico in cui Zeus è invocato come re è quello della preghiera del sovrano: dopo aver

<sup>10</sup> L'assenza della *pars epica* non sorprende. Come ha mostrato D. AUBRIOT, “Prière et rhétorique en Grèce ancienne (jusqu' la fin du ve s. av. J.-C.) : quelques jalons”, *Mètis* 6 (1991), p. 147-165, lo schema tripartito, che a partire da K. AUSFELD, *De Graecorum precationibus quaestiones*, Lipsiae, 1903, è stato assunto come punto di riferimento obbligato, non sembra possedere alcun valore religioso particolare. Piuttosto che ad una tradizione liturgica fissata, questo schema apparterebbe ad una tradizione letteraria, omerica. Cf. JAKOV (2005), p. 106 *sq.*

<sup>11</sup> Di per sé l'esametro non è un metro legato in particolare alla preghiera né può indicarne con certezza la funzione originaria. Cf. M.L. WEST, *Greek Metre*, Oxford, 1984, 35 *sq.*

<sup>12</sup> Omero, *Odissea* I, 32. Sulle accuse rivolte dagli uomini agli dei, sia sotto forma di apostrofe sia come parte di una preghiera vera e propria, che sono frequenti soprattutto in tragedia, si veda J. LABARBE, “La prière contestataire dans la poésie grecque”, in H. LIMET, J. RIES (ed.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve, 1980, p. 137-148; H.S. VERSNEL, “Religious Mentality in ancient Prayer”, in H.S. VERSNEL (ed.), *Faith, Hope and Worship. Aspects of religious Mentality in the ancient World*, Leiden, 1981, p. 1-64; PULLEYN (1997), p. 196-216. A questo atteggiamento di critica nei confronti dell'operato degli dei si riferisce Socrate poco prima di introdurre la preghiera in Plat., *Alcibiade II* 138b: ἐγὼ μὲν οὖν ἀπορῶ μὴ ὡς ἀληθῶς μάτην θεοὺς ἄνθρωποι αἰτιῶνται, ἐξ ἐκείνων φάμενοι κακὰ σφισιν εἶναι. Il problema riguarda non gli dei e la loro capacità di esaudire le richieste umane, ma l'ignoranza e l'insensatezza di chi prega.

<sup>13</sup> Plat., *Alcibiade II*, 147b.

<sup>14</sup> Plat., *Alcibiade II*, 150d.

<sup>15</sup> Sulla scelta dell'attributo vedi PULLEYN (1997), p. 96-115.

<sup>16</sup> Ζεῦι βασιλεῦι, assente in Omero, è invece peculiare ad Esiodo, al ciclo epico (come in *Tebaide*, fr. 3, 3 [ed. BERNABÉ]), agli Inni (*Inno a Demetra*, 358), alla lirica a partire da Solone (cf. fr. 40 [ed. WEST]).

dato ordine ai soldati di prepararsi alla partenza, Ciro sacrifica prima a Zeus re, poi alle altre divinité chiedendo il loro aiuto nella battaglia imminente<sup>17</sup>. Fraenkel si è occupato di questo tipo di invocazione a proposito del v. 355 dell'*Agamennone* e del v. 532 dei *Persiani* di Eschilo (in entrambi i casi all'inizio di anapesti corali): in uno, gli anziani della corte danno espressione turbata alla notizia della sconfitta; nell'altro gli anziani di Argo gioiscono alla notizia della caduta di Troia. Poiché in Aristofane il vocativo Ζεῦ βασιλεῦ ricorre sei volte in esclamazioni introdotte da ὄσον, οἶον, ὥς o con il genitivo esclamativo<sup>18</sup>, per esprimere di volta in volta sorpresa, dolore, paura (nello scolio al v. 2 delle *Nuvole* si legge appunto che gli ateniesi invocavano Zeus παρὰ τὰς συμφουράς), secondo Fraenkel questa forma di invocazione apparterebbe al linguaggio comune dell'Atene di V secolo, e sarebbe stata impiegata "under stress of marked excitement"<sup>19</sup>. Piuttosto, almeno nel caso in esame, la scelta di invocare Zeus come "re" è funzionale all'economia del dialogo e al tenore della richiesta. Dal momento che la preghiera è intesa come insegnamento rivolto agli "amici insensati", tale carattere pedagogico non riguarda solo il suo contenuto ma anche la forma e la struttura: l'invocazione è intesa quindi come invocazione esemplare. Invocare Zeus in quanto re degli dei e degli uomini e garante della giustizia<sup>20</sup>, risulta particolarmente appropriato in una preghiera che lascia la scelta del bene agli dei e che fa della preghiera uno strumento di giustizia dal momento che non necessariamente gli dei sanno cosa è buono o agiscono sempre in base alla morale umana<sup>21</sup>.

La richiesta, in questa sua formulazione, non è attestata prima dell'*Alcibiade II*<sup>22</sup>. Come risulta evidente dall'argomentazione di Socrate, il bene richiesto non è il bene assoluto ma ciò che risulta davvero utile per l'orante<sup>23</sup>. Non è da escludere che l'espressione giochi sul doppio senso di τὰ ἐσθλά, che indica in genere le ricchezze<sup>24</sup>: in questo caso i beni come la ricchezza autentica, come

<sup>17</sup> Senofonte, *Ciropedia* III, 3, 21.

<sup>18</sup> Aristofane, *Nuvole*, 2, 153; *Rane*, 1278; *Vespe*, 635; *Pluto*, 1095; *Uccelli*, 625.

<sup>19</sup> E. FRAENKEL, *Aeschylus. Agamemnon*, Oxford, 1950, II, p. 186-187.

<sup>20</sup> L'imparzialità delle sue decisioni ha trovato in Omero un'immagine nella bilancia d'oro che Zeus regge in mano (come in Om., *Il.* XXII 209-213; VIII 69; XVI 658; XIX 223). Nessuno può obbligare Zeus o chiedergli conto di qualcosa (*Il.* IX, 502-510). Cf. W. BURKERT, *La religione greca*, Milano, 2003<sup>2</sup> [1977], p. 260-268. Su questo argomento rimando all'ormai classico H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1971.

<sup>21</sup> Cf. ad esempio *Il.* XIII,631 sq. Cf. inoltre Sofocle, *Trachinie*, 1266. Teognide, 373-380 (ed. WEST) fa appello a quest'aspetto della regalit' di Zeus esprimendo meraviglia per il fatto che giusti e iniqui ricevono lo stessottrattamento da parte del sovrano degli dei. Si veda in particolare *Iliade* IX, 502-510 in cui le preghiere sono definite "figlie del grande Zeus" e descritte come strumenti della sua giustizia.

<sup>22</sup> Sulla ricorrenza di formule analoghe nella lirica arcaica e in tragedia vedi *infra*.

<sup>23</sup> Cf. ZELLER (2002), p. 57.

<sup>24</sup> L'associazione tra ἐσθλά e δειλά è quasi proverbiale a partire da Omero (cf. ad esempio *Il.* XVI, 837). Vedi inoltre Empedocle, fr. 15, 5 (ed. WRIGHT) e soprattutto Teognide, 1167-1168

cose degne di essere chieste agli dei<sup>25</sup>. La richiesta di allontanare i mali si riferisce non solo ai beni apparenti ma, con ogni probabilità, anche alle richieste esplicite di male per i propri nemici<sup>26</sup>. Del resto la preghiera irriflessiva è nell'*Alcibiade II* essa stessa una maledizione<sup>27</sup>.

L'altro esempio che Socrate presenta ad Alcibiade, secondo una progressione tipica dei dialoghi platonici, la preghiera dei Lacedemoni, rappresenta un'applicazione pratica delle parole del poeta: "emulando il poeta, o se anche avevano fatto da sé questa osservazione, e in privato e in pubblico innalzano in ogni occasione una preghiera analoga, supplicando gli dei di concedere loro, accanto ai beni, le cose belle (τὰ καλὰ)"<sup>28</sup>. La loro preghiera, che coinvolge a differenza di quella del poeta anche i beni morali, è presentata in contrasto con la piet' tradizionale degli Ateniesi e degli altri greci in generale che "chiedono nelle preghiere ciò che capita, sia beni sia mali, per cui gli dei, udendoli proferire preghiere blasfeme, non accettano processioni sontuose né sacrifici"<sup>29</sup>. Nemmeno la preghiera dei Lacedemoni garantisce tuttavia l'esaudimento: "se è capitato loro di non godere della fortuna (εὐτυχεῖς) in tutto, non è stato a causa della loro preghiera ma dipende dagli dei, credo, concedere ciò per cui si è pregato o il contrario di ciò"<sup>30</sup>.

### 3. La richiesta delle "cose buone" fra riflessione filosofica e culto

Bickel considerava la concezione della preghiera presupposta dall'*Alcibiade II* del tutto difforme da quella platonica, e per farlo prendeva come punto di riferimento la preghiera di Socrate a conclusione del *Fedro*: la preghiera del

---

(ed. WEST): Τῶν ἀγαθῶν ἐσθλὴ μὲν ἀπόκρισις, ἐσθλὰ δὲ ἔργα: τῶν δὲ κακῶν ἄνεμοι δειλὰ φέρουσιν ἔπη.

<sup>25</sup> Cf. Senofane, fr 1D, 19-24.

<sup>26</sup> In termini generali la "maledizione" è nella forma una preghiera a tutti gli effetti. Cf. PULLEYN (1997), p. 70-95 con relativa bibliografia.

<sup>27</sup> Plat., *Alcibiade II*, 143b.

<sup>28</sup> Plat., *Alcibiade II*, 148b. Caratteristica della preghiera spartana è l'εὐφημία. Secondo PULLEYN (1997), p. 184: "εὐφημία does not denote silent, but merely an abstention from certain forms of (ill-omened) speech". Cf. inoltre D. AUBRIOT, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V<sup>e</sup> s. av. J.-C.*, Lyon, 1992, p. 152-155; P. VAN DEN HORST, "Silent Prayer in Antiquity", *Numen* 41 (1994), p. 1-25. Secondo P.A. MEIJER, "Philosophers, Intellectuals and Religion in Hellas", in VERSNEL, *o.c.* (n. 12), p. 216-262 (235) sarebbe proprio l'attitudine spartana alla preghiera, testimoniata anche da Plutarco, *Apophthegmata Laconica*, 26, 27, ad aver influenzato l'insegnamento di Socrate.

<sup>29</sup> Plat., *Alcibiade II*, 149c.

<sup>30</sup> Plat., *Alcibiade II*, 148c. La loro preghiera, come quella del poeta, non garantisce l'esaudimento: alla base si pone il principio dell'assoluta libert' degli dei, della loro giustizia e incorruttibilit'.

poeta appariva ispirata ad una identificazione bene-utile indegna di Platone<sup>31</sup>. Le preghiere presenti nei dialoghi platonici non possono in effetti essere considerate delle preghiere vere e proprie: esse piuttosto riassumono e incarnano l'insegnamento presentato nel dialogo in cui sono inserite<sup>32</sup>. Al contrario, la preghiera dell'*Alcibiade II* si presenta espressamente come un modello, una guida all'orante non-filosofo, che mantiene la richiesta del bene su un livello generico senza che ne venga approfondita la pregnanza filosofica.

Questa concezione della preghiera dipende in più punti dal modo in cui l'argomento è affrontato nelle *Leggi*. Dopo aver affermato la pericolosità di una preghiera irriflessiva<sup>33</sup>, l'Ateniense stabilisce a proposito dei νόμοι μουσικῆς, cioè le norme che devono regolamentare le preghiere e gli inni nelle cerimonie religiose, che “i poeti, sapendo che le preghiere sono richieste agli dei, devono fare molta attenzione a che non sfugga mai loro di chiedere un male come se fosse un bene” (μή ποτε λάθωσιν κακὸν ὡς ἀγαθὸν αἰτούμενοι). La legge si impone come necessaria dal momento che il poeta non è capace di conoscere in profondità ciò che è buono e ciò che non lo è. Infatti, continua l'Ateniense, se un poeta fa con le parole o nel canto questo errore (ῥήμασιν ἢ καὶ κατὰ μέλος), ossia preghiere non rette (εὐχὰς οὐκ ὀρθὰς), far' sì che cittadini chiedano il contrario per le cose più importanti (τοὺς πολίτας περὶ τῶν μεγίστων εὐχεσθαι τάναντία ποιήσει). Si stabilisce quindi che il poeta non componga altro al di là di ciò che è legale, giusto, bello o buono per la città (δίκαια ἢ καλὰ ἢ ἀγαθὰ μηδὲν ποιεῖν ἄλλο), e che non può mostrare ciò che ha realizzato a nessuno prima che sia mostrato e approvato dagli stessi giudici e custodi delle leggi designati per queste cose<sup>34</sup>.

Questo modo di pregare semplice, che lascia il destino dell'uomo nella mani della divinità invocata, sembra inoltre un tratto caratteristico dell'insegnamento del Socrate storico a partire da Senofonte la sua attestazione più antica in Xenoph., dove è attribuito proprio a Socrate che “pregava gli dei che gli concedessero semplicemente il bene (τἀγαθόν), convinto che essi sappiano perfettamente ciò che è bene”<sup>35</sup>. È poi attribuito a due “discepoli” di Socrate:

<sup>31</sup> Plat., *Fedro*, 179b-c. Cf. E. BICKEL, “Platonisches Gebetslaben”, *AGPh* NF 14 (1908), p. 535-554. La sua tesi è stata confutata da J. SOUHLÉ, *Dialogues suspects: Second Alcibiade; Hipparque; Minos; Les Rivaux; Théagès; Clitophon*, Paris, 1930, p. 13 sq.

<sup>32</sup> Cf. A. MOTTE, “La prière du philosophe chez Platon”, in LIMET – RIES, *o.c.* (n. 12), p. 173-204.

<sup>33</sup> Plat., *Leggi*, 688b.

<sup>34</sup> Plat., *Leggi*, 801a-d. Cf. inoltre Plat., *Repubblica II*, 377d-378e. Questo è il compito assegnato ai sacerdoti, da Platone in *Politico*, 290cd: Καὶ μὴν καὶ τὸ τῶν ἱερέων αἶψ' ἔσθαι, ὡς τὸ νόμιμον φησι, παρὰ μὲν ἡμῶν δωρεὰς θεοῖς διὰ θυσιῶν ἐπιστημὸν ἔστι κατὰ νοῦν ἐκείνοις δωρεῖσθαι, παρὰ δὲ ἐκείνων ἡμῖν εὐχαῖς κτήσιν ἀγαθῶν αἰτήσασθαι. La funzione del poeta, nelle *Leggi* e nell'*Alcibiade II*, è solo quella di “educatore”.

<sup>35</sup> Sen., *Memorabili I*, 3, 1-4.



Diogene il Cinico<sup>36</sup> e Aristippo di Cirene<sup>37</sup>. Che Socrate sia stato influenzato o meno da Pitagora su questo punto, la preghiera semplicemente per il bene affonda le radici in un contesto diverso, prefilosofico<sup>38</sup>. In questo modo ad esempio si rivolgono Teognide ad Apollo (σὺ δέ μοι κλῦθι καὶ ἔσθλα δίδου)<sup>39</sup> e Demetra alla sua ospite (καὶ σὺ γύναι μάλα χαῖρε, θεοὶ δέ τοι ἔσθλα πόροισιν)<sup>40</sup>. La madre di Cleobi e Bitone prega semplicemente per quello che l'uomo può ottenere di migliore, più nobile lasciando indefinito l'oggetto della richiesta<sup>41</sup>. Inoltre istruzioni analoghe ricorrono anche in altri contesti culturali. Si veda ad esempio nella tradizione giudaica il monito di Qoelet 5,1-2: "Non essere precipitoso nel parlare e il tuo cuore non si affretti a proferir parola di fronte a Dio: le tue parole siano dunque poche", di Siracide 7,14: "Non ripetere le parole nella preghiera", e in quella giudaico-cristiana i versetti che introducono il Padre nostro in Matteo: "Pregando non balbettate come i gentili, i quali credono di essere esauditi per le loro molte parole (πολυλογία). Non imitateli, poiché il Padre vostro sa di cosa avete bisogno prima che glielo chiedate"<sup>42</sup>.

La preghiera è nella sua essenza un atto rituale, un'azione tradizionale e stereotipata che colloca temporaneamente l'orante in una condizione diversa e superiore a quella abituale<sup>43</sup>. In quanto rito la preghiera crea attraverso il linguaggio verbale e gestuale una speciale connessione con la divinit' invocata. Il suo meccanismo è analogo a quello dell'incantesimo: entrambi richiedono

<sup>36</sup> Diogene Laerzio, *Vita* VI, 42.

<sup>37</sup> Aristippo, fr. 132 (ed. GIANNANTONI).

<sup>38</sup> Oltre che a Socrate e al suo circolo, questo insegnamento è attribuito anche a Pitagora e ai suoi discepoli. Cf. Diodoro Siculo, X, 9,7; Diogene Laerzio, *Vita*, VIII 9; Porfirio, *A Marcella*, 12-13; Giamblico, *Vita di Pitagora*, 145; Orione, *Grammatica* V, 17. Sull'origine "popolare" e prefilosofica della riflessione eucologica in ambiente filosofico, cf. VERSNEL, *l.c.* (n. 12), p. 24; MUELLER-GOLDINGEN, *l.c.* (n. 4), p. 21 *sq.*

<sup>39</sup> Teognide, 1 (ed. WEST).

<sup>40</sup> *Inno a Demetra*, 225.

<sup>41</sup> Erodoto, I, 31, 18-22. Cf. Aristof., *Tesmoforie*, 310; 350; Eur., *Elena*, 753.

<sup>42</sup> Cf. G. SCROFANI, "Non diventate come loro!": la preghiera dei non ebrei in Mt 6,7-8 e il Padre nostro", *ASE* 23 (2006), p. 309-330. Per la tradizione filosofica latina si vedano ad esempio Seneca, *Epistole a Lucilio*, 31, 5 e Persio, *Satire* II; Filostrato, *Vita di Apollonio di Tiana* I, 11.

<sup>43</sup> Cf. M. MAUSS, *La preghiera e i riti orali*, Brescia, 1997 [or. 1909], p. 27: "La preghiera è un fenomeno sociale non soltanto per il suo contenuto, ma anche per la sua forma, essendo le sue forme d'origine esclusivamente sociale. Essa infatti non esiste al di fuori di un rituale (...). Le circostanze, il momento e il luogo in cui le preghiere devono essere recitate, l'atteggiamento da assumere, sono tutti rigorosamente fissati. Così anche nelle religioni che danno più spazio all'azione individuale, ogni preghiera è un discorso rituale adottato da una società religiosa. Si tratta di una serie di parole il cui senso è determinato e che sono allineate nell'ordine riconosciuto dal gruppo (...). L'individuo quindi non fa altro che rivestire i suoi sentimenti personali con un linguaggio che non è opera sua. Per quanto individuale sia la preghiera, alla base di essa rimane pur sempre il rituale" (27). In generale per una definizione della "preghiera" vedi E. VON SEVERUS, *s.p.* "Gebet I", *RAC* 8 (1972), p. 1134-1258 dal punto di vista storico-religioso.

delle parole “magiche” che permettano di penetrare nella sfera divina<sup>44</sup>. È la sua conformità alla tradizione a rendere una preghiera autorevole ed in grado di comunicare con la divinità. La riproduzione di un identico schema, il linguaggio, il richiamo ad una determinata tradizione rivestono ovviamente anche una funzione didattica<sup>45</sup>. Il modello offerto dalla preghiera come testo non è sufficiente a guidare l'orante: anche la “metapreghiera”, ovvero il discorso sulla preghiera, deve essere considerata orale nella sua natura e nella struttura e può diventare, come nel caso dell'*Alcibiade Secondo*, preghiera essa stessa.

La preghiera attribuita al poeta nell'*Alcibiade Secondo* si presenta come un insegnamento di carattere generale che nasce come risposta pratica ad una necessità culturale. Il bene richiesto a Zeus non ha carattere “metafisico”: si tratta semplicemente di ciò che è utile per l'uomo. Sia la preghiera del poeta che l'esempio dei Lacedemoni si inseriscono in un contesto rituale, la costruzione di un linguaggio appropriato agli dei e lo fanno in due direzioni diverse: il primo ha carattere “popolare” e “sapienziale”, il secondo si avvicina maggiormente alle altre preghiere socratiche. Che la preghiera del poeta vada intesa in un contesto culturale, ossia come guida alle preghiere reali che i suoi contemporanei rivolgevano agli dei, lo suggeriscono la cornice del dialogo con Alcibiade che si reca a pregare “presso il dio” e il riferimento finale al sacrificio che in quest'occasione Alcibiade avrebbe dovuto presentare al dio. L'utilitarismo che Bickel indicava come un “difetto”, una prova dell'inferiorità filosofica dell'opera, ne caratterizza invece l'aspetto culturale e liturgico. La sua origine non va collocata all'interno di un circolo filosofico. Il suo posto non è l'agorà né il simposio. Il suo posto è il tempio e la casa, il suo posto è il rito.

Giorgio SCROFANI

Scuola Normale Superiore di Pisa  
Piazza dei Cavalieri 7  
I – 56126 PISA  
E-mail: g.scrofani@sns.it

---

<sup>44</sup> Cf. F. GRAF, “Prayer in magic and religious ritual”, in C. FARAONE, D. OBBINK (ed.), *Magika hiera. Ancient Greek magic and religion*, New York, 1991, p. 188-213.

<sup>45</sup> Cf. M. KLINGHARDT, “Prayer Formularies For Public Recitation. Their Use and Function in Ancient Religion”, *Numen* 46 (1999), p. 1-52.