
Costruire la verità. Testi, contesti, storie**PLATONE E LO ΨΕΥΔΟΣ NELLA *REPUBBLICA*:
UN'ANALISI LETTERARIA DELLA NOBILE MENZOGNA**

PLATO AND THE ΨΕΥΔΟΣ IN THE *REPUBLIC*:
A LITERARY ANALYSIS OF THE NOBLE LIE

Marianna Angela Nardi

 ORCID: MN 0000-0001-5690-0014

Università di San Marino (02c8cxz64)

ABSTRACT

Il contributo propone un'analisi del racconto della nobile menzogna che Socrate, in dialogo con Glaucone, narra nel III libro della *Repubblica* al termine della riflessione sul falso nei racconti, sulla forma espressiva e sulle norme per la produzione letteraria ammessa nella città ideale. Dopo aver stabilito la possibilità di produrre un racconto falso che tende al vero, sui fatti del passato, Socrate offre il γενναῖον ψεῦδος segnalando il rapporto con la poesia della tradizione in termini di continuità e di distanza. Nella nobile menzogna Platone rielabora infatti sia il mito di Cadmo sugli uomini nati dalla terra, sia il mito delle cinque stirpi che Esiodo sviluppa negli *Erga*. Mettendo in luce le differenze e le innovazioni e osservando brevemente l'esegesi antica, sarà possibile considerare la nobile menzogna come la riscrittura della memoria letteraria della tradizione greca: uno ψεῦδος utile e ammesso perché in vista del fine etico della παιδεία.

Parole chiave – Platone; *Repubblica*; Cadmo; Esiodo.

The contribution offers an analysis of the noble lie that Socrates, in dialogue with Glaucon, develops in Book III of the *Republic*, at the conclusion of his reflection on falsehood in narratives, expressive form, and the norms governing literary production permitted in the ideal city. After establishing the possibility of producing a false narrative that nonetheless tends toward truth, particularly regarding events of the past, Socrates presents the γενναῖον ψεῦδος, highlighting its relationship with traditional Greek poetry in terms of both continuity and divergence. In the noble lie, Plato reworks elements from both the myth of Cadmus, concerning men born from the earth, and the myth of the five races as elaborated by Hesiod in the *Works and Days*. By considering the differences and innovations introduced by Plato, and briefly surveying ancient exegetical interpretations, the noble lie may be understood as a rewriting of the literary memory of the Greek tradition: a ψεῦδος that is thus useful and admissible insofar as it serves the ethical aim of παιδεία.

Keywords – Plato; *Republic*; Cadmus; Hesiod.

Nardi, Marianna Angela, "Platone e lo ψεῦδος nella *Repubblica*: un'analisi letteraria della nobile". *Entymema*, No. 38, 2025, pp. 56-71



Licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International

© The Author(s)

Published online: 02/03/2026



Milano University Press

1. INTRODUZIONE

Al termine del III libro della *Repubblica* (414b7-d5) Socrate, nello scambio con Glaucone, propone una μηχανή per sviluppare un γενναῖον ψεύδος, che può essere necessario, ἐν δέοντι, per lo scopo di persuadere prima i governanti e poi tutta la πόλις costruita fin qui nel discorso. Appare qui il noto racconto della nobile menzogna, oggetto di numerosi contributi della critica anche in epoca antica: ricordiamo, ad esempio, l'interpretazione allegorica che ne offre Olimpiodoro (*In Platonis Gorgiam* 44, 3 Westerink), in polemica contro l'interpretazione storica del mito,¹ e le diverse voci moderne che hanno discusso la struttura del racconto, il valore di ψεύδος e soprattutto il fine nell'ambito della complessiva riflessione sulla città ideale.² Un apporto significativo per la nostra indagine proviene dall'analisi di Fabio Massimo Giuliano che, offrendo anche un folto elenco di *loci paralleli* attorno cui Platone aveva rielaborato il racconto, inquadra pienamente la nobile menzogna all'interno della discussione sulla poesia che Socrate sviluppa nel II e III libro della *Repubblica* e nel II libro delle *Leggi*; in questa prospettiva, il γενναῖον ψεύδος risponde sia alle norme sulla produzione letteraria corretta sia ai precetti etici che trovano nell'utile per la πόλις la preminenza assoluta, cui Platone assegna lo scopo ultimo della παιδεία: come infatti dirà l'Ateniese nel II libro delle *Leggi* (663e5-6), quando il legislatore narrerà il τοῦ Σιδωνίου μυθολόγημα, pur ἀπίθανον in quanto ψεύδος, indurrà tutti volontariamente, e non attraverso la forza, a compiere le azioni giuste.³

Su questa base, è oggi per noi possibile proporre un'analisi letteraria del contenuto del racconto della nobile menzogna. La nostra indagine prenderà quindi in considerazione la cornice con cui Socrate introduce il γενναῖον ψεύδος e il rapporto con la produzione poetica precedente, con particolare attenzione alla rielaborazione che Platone ne offre. Ma prima di procedere è opportuno ripercorrere brevemente i punti salienti della riflessione sullo ψεύδος nel II libro della *Repubblica*, premessa teorica all'esposizione della nobile menzogna.

A partire infatti dal II libro, Socrate, nello scambio con Adimanto e Glaucone, esamina quale sia la corretta educazione per i filosofi governanti, ravvisando nella ginnastica e nella musica due cardini della παιδεία nella *kallipolis* e includendo nell'ambito dell'educazione musicale i λόγοι, i discorsi, e i μῦθοι, i racconti (376e1-5). L'indagine prende avvio dai μῦθοι raccontati ai bambini,

¹ Sul passo cfr. Jackson, Lycos e Tarrant 281.

² L'intento normativo del γενναῖον ψεύδος è discusso da Annas 101-08, che intende il termine ψεύδος come menzogna vera e propria, dichiarata da Socrate come tale: tutto il racconto è, in questa prospettiva, falso. *Contra* Rowett, che ritiene che la nobile menzogna sia indirizzata esclusivamente ai filosofi governanti e, per questo, veicoli contenuti del tutto veri. A partire dal dibattito sulla normatività della nobile menzogna, Gonda valuta propriamente ψεύδος solo la prima parte, cioè il mito di Cadmo e dell'autoctonia. Su verità e falsità della nobile menzogna cfr. anche Brisson, *Les mots* 144-51. Schofield ravvisa nella nobile menzogna il mito fondativo, di profondo valore civico, per la cura e l'unità della città ideale. Murray discute lo spazio di applicazione della nobile menzogna, che riguarda solo i guardiani e le loro famiglie. Secondo Centrone, *Mito, poesia*, la nobile menzogna costituisce una «istruzione mitopoietica». Sul rapporto col *Menesseno* cfr. Cucinotta 125-27. Per una sintesi delle questioni cfr. Calabi e Erler 89-91 e 202-14. Contributi su specifici elementi del racconto verranno ricordati nelle prossime pagine.

³ Cfr. 254-58. Sulle norme per la poesia nelle *Leggi* cfr. Jouët-Pastré 55-61 e Centrone, *La seconda polis* 163-73. Sull'impianto normativo della produzione letteraria fra la *Repubblica* e le *Leggi* cfr. Gaiser 103-24 (= 131-52).

che rientrano nello spazio della produzione letteraria connotata nel segno dello ψεύδος anche se, come Socrate precisa, in questi racconti può esserci anche qualcosa di vero (ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ, 377a4-5). Con la domanda di Adimanto su quali siano i racconti da non ammettere nella città, la riflessione di Socrate è rivolta verso il confronto con la produzione poetica del passato (377dd3-5): «Esiodo, Omero e gli altri poeti» sono autori di falsi racconti e di menzogne non belle (ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδεται).⁴ In opposizione alla menzogna prodotta καλῶς, Socrate riferisce ora che i μῦθοι narrati dai poeti del passato, base della παιδεία, offrono una rappresentazione degli dei e degli eroi sviluppata κακῶς e propone alcuni esempi: il racconto di Esiodo su Urano e suo padre Crono, che evirò il figlio, i complotti e le guerre provocate dagli dei, la storia di Era incatenata dal figlio, quella di Efesto che parteggiò per la madre e fu scagliato da Zeus giù dall'Olimpo, le battaglie provocate dagli dei e quelle fra gli dei composte da Omero (377e6-378a6).⁵ Socrate giunge adesso alla parte normativa περὶ θεολογίας ed elenca le regole da rispettare. Come prima norma, Socrate stabilisce che il dio deve essere rappresentato così come si trova ad essere, quindi ἀγαθός e responsabile di tutte le cose positive, ma non di quelle negative come la violazione dei giuramenti, la contesa fra le dee, la punizione verso i mortali (379b1). Come osserviamo, già da qui Platone opera una selezione su elementi tradizionali della rappresentazione in poesia degli dei, mantenendo per la città ideale esclusivamente le caratteristiche in vista dell'utile. La seconda norma coinvolge in particolare il problema dello ψεύδος (380d1-382d4). Il dio non si manifesta certo trasformandosi e in forme sempre diverse, perché questo implicherebbe un inganno nel destinatario del racconto (τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα); con la menzione di Proteo, di Teti e di Era ἡλλοιωμένῃ, Socrate inizia a riflettere su τὸ γε ὡς ἀληθῶς ψεύδος, il veramente falso.⁶ Adiman-

⁴ Negli ἄλλοι ποιηταὶ Socrate non offre un referente preciso, mettendo quindi in rilievo il ruolo di Esiodo e Omero. È da riconoscersi almeno la produzione tragica, date le varie citazioni da tragedie di Eschilo: la *Niobe* (380a4-5 = fr. 154a Radt; 391e7-9 = fr. 162 Radt), un verso di una tragedia perduta in cui è menzionata Era nelle vesti di una sacerdotessa mendicante (381d7) e otto versi che appartengono forse al *Giudizio delle armi* (383b1-9 = fr. 350 Radt). Ma la maggior parte delle citazioni nel II e nel III libro proviene, come noto, dall'*Illiade* e dall'*Odissea* di Omero. In generale sulle citazioni di Omero nel *corpus* cfr. Labarbe e Renaud. Qui e nella restante parte della riflessione sulla produzione letteraria adatta alla città ideale, nel II e nel III libro, Ferrari 110 interpreta il bando della poesia per «the ethical effect of the imitativeness that is in its very nature».

⁵ Urano e Crono alludono alla *Teogonia* (154-81), la storia di Efesto è narrata nel I libro dell'*Illiade* (590-94) e le battaglie degli dei raccontate da Omero sono riconoscibili nei libri XX (1-74) e XXI (383-513) dell'*Illiade*. Cfr. Vicaire, 41-44, 84-89, e Gastaldi per un'analisi dei passi qui citati. Sul valore di εἰκὼν in rapporto alla rappresentazione degli dei offerta dai poeti, nel II libro, cfr. Petraki 177-87.

⁶ La traduzione della sequenza τὸ γε ὡς ἀληθῶς ψεύδος non è semplice: secondo Vegetti, *Traduzione* 355, è «la menzogna vera», come anche per Chambry 88 «vrai mensonge», secondo Waterfield 77 «true falsehood», per Richards 53 «truly false», per Rufener 181 «wahre Lüge». La mia traduzione con «veramente falso» è basata su due riflessioni. Anzitutto, stando ai passi elencati da Ast 97, la sequenza ὡς ἀληθῶς posta fra l'articolo e il sostantivo sembra rafforzare lo statuto di verità del sostantivo (ad esempio, οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι, *Phaed.* 64b9, oppure ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης, *Thaet.* 176c3). Anche Adam 121 rinvia qui al *Teeteto* (τοῦ ἀληθῶς ψευδοῦς, 189c11), ma il parallelo non presenta ὡς. Per la traduzione di ψεύδος, che indica sia la menzogna che il falso in uguale misura, propongo «falso» tentando di sottolineare l'aspetto più concettuale del termine, rispetto al significato di «menzogna» con cui ho tradotto, invece, le tre tipologie di ψεύδος che Socrate elenca poco dopo (cfr. *infra*). Ma certo l'espressione è di difficile resa. Sulla traduzione di ψεύδος in queste pagine sono utili le indicazioni di Halliwell, *The Republic's Two Critiques*. Qui Casella 120-44 scorge l'irrazionalità che caratterizza i fanciulli, mentre i φύλακες sono dominati dall'elemento razionale. Una simile prospettiva è sviluppata anche da Brancacci, che ravvisa nelle norme sulla musica, per l'anima, e sulla ginnastica, per il corpo, così come poste da Socrate all'inizio del II libro, la sintesi di λογιστικόν e θυμοειδές. Nella trasformazione multiforme del dio gli studiosi vedono un'analogia con la critica all'antropomorfismo degli dei sviluppata già da Senofane: cfr. Leshner.

to, fin qui totalmente in accordo con la riflessione sviluppata, segue adesso l'argomentazione con difficoltà e afferma, a più riprese, di non comprendere questi discorsi (οὐκ οἶδα, 382a3; πῶς, ἔφη, λέγεις; 382a6; οὐδὲ νῦν πω, ἦ δ' ὅς, μανθάνω, 382a10). La difficoltà di Adimanto consente a Socrate, sul piano drammatico, di ammettere in modo esplicito la possibilità dello ψεύδος nei racconti per l'educazione dei cittadini.⁷ Se lo ὡς ἀληθῶς ψεύδος è l'ignoranza nell'anima di chi è stato destinatario del falso, Socrate ammette che può esistere una categoria di falso ἐν τοῖς λόγοις che non provochi l'ἄγνοια ma che, anzi, può rendersi addirittura utile per la città. In questa categoria rientrano tre tipologie: la menzogna nei confronti dei nemici, la menzogna come φάρμακον per distogliere gli amici a commettere un'azione intentata a causa della pazzia, e per quanto riguarda la μυθολογία è ammessa unicamente la menzogna nei racconti sugli eventi passati, di cui non è possibile conoscere τὰληθές e per questo occorre approssimare il più possibile il falso al vero (ἀφοιμοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεύδος). La riflessione, che Socrate riprende nelle prime pagine del III libro affidando il φάρμακον esclusivamente ai guardiani,⁸ inquadra la possibilità di offrire un racconto falso in uno spazio delimitato e specifico, pienamente in rapporto con l'intento normativo del II libro della *Repubblica*: è lo spazio del racconto sul passato con il fine dell'utile.

Il risultato cui giunge Socrate appare connesso alla selezione operata sulla μυθολογία sviluppata dai poeti: lo ψεύδος ammesso, in quanto in vista dell'utile, dovrà quindi avere un contenuto del racconto funzionale allo scopo previsto. Con la riflessione sullo ψεύδος, Platone propone anche un quadro normativo del rapporto con la poesia «di Omero, di Esiodo e degli altri poeti» attraverso l'esame e la selezione sulla μυθολογία, premessa alla rielaborazione e riscrittura della poesia e delle mitologie tradizionali. La delimitazione dello spazio dello ψεύδος per la città ideale, all'interno delle tre tipologie che abbiamo osservato, permette dunque di offrire un racconto sul passato riscrivendo la mitologia e indicando, così, lo spazio della παιδεία: sulla base delle norme sviluppate soprattutto nel II libro della *Repubblica*, Socrate può adesso raccontare la nobile menzogna.

⁷ Sul Socrate non dogmatico nel II libro cfr. Blondell 201.

⁸ Cfr. *Resp.* 389b2-6. Poco dopo, nella riflessione sul ruolo del governante che coglie in fallo chi commette ψεύδος nella città (389d1-5), Platone cita, modificandoli, alcuni versi del XVII libro dell'*Odissea* (383-84). Il contesto è particolarmente significativo. Qui Eumeo, rivolgendosi ad Antinoo pretendente alla mano di Penelope e al trono di Itaca, lo rimprovera di non voler ospitare lo ξένος che il porcaio ha condotto alla reggia. Il gioco dei campi di informazione, che Omero sottolinea emergendo come autore nella presentazione del discorso di Eumeo (τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη, Εὐμαίε συβῶτα, 380), è palese: lo straniero è proprio Odisseo che ha mentito sulla propria identità al porcaio e, ancora sotto le spoglie di un mendico, entra nel palazzo in modo visibile e, al contempo, all'insaputa di Penelope. La citazione è ancor più rilevante se andiamo ad osservare l'esegesi antica alla nobile menzogna: cfr. *infra*. Ringrazio il revisore per il prezioso monito a ricordare la citazione dall'*Odissea*. In generale, nella prima parte del III libro della *Repubblica* (386a6-389b1) Socrate prosegue la riflessione sulla poesia da rifiutare nella città ideale, non accettando i racconti e i nomi propri che suscitano δαίμα, che abbiano come contenuto della rappresentazione l'οἶκτος attribuito a uomini illustri, il riso e la ἡδονή relativa al sesso, al cibo e al vino. Sul φάρμακον della menzogna in rapporto al racconto sul passato nel *Timeo* e nel *Crizia* cfr. Ferrari, *Il passato*. Sulla poesia che rappresenta la ἡδονή, fra il X libro della *Repubblica* e il progetto di Magnesia nelle *Leggi*, cfr. Asmis.

2. IL RACCONTO

Il γενναῖον ψεῦδος è presentato da Socrate richiamando i nuclei della riflessione fin qui sviluppata: Socrate domanda a Glaucone quale μηχανή, fra le menzogne necessarie, può essere capace di avere una forza di persuasione tale che da convincere prima i governanti e poi tutta la città (414b7-c2). Glaucone, ribadendo la domanda di Socrate (ποῖόν τι; 414c3), stimola a illustrare con maggiore dettaglio il racconto (414c4-7):⁹

Μηδὲν καινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ Φοινικικόν τι, πρότερον μὲν ἤδη πολλαχοῦ γεγονός, ὥς φασι οἱ ποιηταὶ καὶ πεπεῖκασιν, ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐ γεγονός οὐδ' οἶδα εἰ γινόμενον ἄν, πείσαι δὲ συχνῆς πειθοῦς.

Niente di nuovo - dissi - ma qualcosa di Fenicio già accaduto in passato in molti luoghi, come dicono e hanno fatto credere i poeti, ma non accaduto ai nostri tempi e non so se potrebbe accadere. E grande è la forza di persuasione per farlo credere.

In linea con la terza tipologia di ψεῦδος ammesso nella città, il “qualcosa di Fenicio” si configura come un racconto sui fatti antichi. Questo è infatti l'aspetto che Socrate mette subito in evidenza e su cui insiste, distinguendo nettamente quel che adesso si appresta a narrare da quel che, al contrario, i poeti hanno narrato in precedenza. Pur nella cornice del passato, secondo i poeti il fatto Fenicio è effettivamente accaduto, γεγονός, ma secondo Socrate non è certamente accaduto nel tempo della cornice fittizia della *Repubblica*,¹⁰ οὐ γεγονός, e, in rapporto con l'esitazione che Glaucone si appresta a sottolineare, non è dato sapere se davvero potrebbe accadere, οὐδ' οἶδα εἰ γινόμενον ἄν. L'opposizione fra il participio perfetto e il participio aoristo, con la particella ἄν, è densa di significato: da un lato, il racconto dei poeti contempla un tempo preciso per la concreta realizzazione degli avvenimenti del passato, dall'altro la presentazione che Socrate fornisce per il suo racconto indica sia l'approssimazione della menzogna alla verità, come ribadito nel II libro, sia la differenza fra il profilo dei racconti dei poeti e il profilo del racconto sul fatto Fenicio che, a breve, Socrate inizierà a sviluppare.¹¹ Questa distinzione che Socrate pone fra il γεγονός dei poeti e l'incertezza attuale sull'effettiva possibilità dei fatti del racconto, con la sequenza οὐδ' οἶδα εἰ γινόμενον ἄν, non è forse distante da quel che Aristotele illustrerà nel noto IX capitolo della *Poetica* (1451a36-38) a proposito del compito del poeta e della differenza fra la poesia e la storia.¹² Il compito del poeta non è infatti raccontare i γινόμενα, i fatti accaduti, ma

⁹ Non è certo casuale la presenza di Glaucone come interlocutore di Socrate nella cornice drammatica del racconto sulla nobile menzogna, in quanto personaggio critico nei confronti dell'argomentazione ma al contempo fedele «allievo» di Socrate, come messo in luce da Vegetti 154. Sarà infatti Glaucone a riconoscere l'esitazione di Socrate e per questo a spingerlo ad andare avanti nel discorso, senza avere paura (λεγ', ἔφη, καὶ μὴ φοβοῦ, 414c11).

¹⁰ La conversazione fra Socrate e gli interlocutori ha luogo nella casa di Polemarco figlio di Cefalo, al di fuori di Atene, nel giorno della πομπή per la dea Bendis (327a1-328c4). Sulla festa cfr. Campese e Gastaldi. Nella menzione delle Bendidie, in rapporto con la prima pagina del *Timeo*, Nagy 36-69 scorge la competizione di Platone con Omero sul terreno della prassi rapsodica. Sull'occasione e la data drammatica della *Repubblica*, con la questione della stesura dell'*incipit* del dialogo, cfr. Regali 71-77, con rassegna delle posizioni.

¹¹ Sul ruolo del passato nei miti di Platone cfr. Arrighetti, *Poesia* 183-206.

¹² Per una sintesi dei principali problemi sul IX capitolo cfr. Kloss. Sulla discussione attorno alla datazione e ai problemi di composizione della *Poetica* cfr. Lanza 8-22 e Taràn e Gutas 11-24.

οἷα ἂν γένοιτο, le cose quali sarebbero potute accadere, e per questo la poesia è più filosofica della storia:¹³ come ha affermato Carlo Gallavotti «la *historia* espone il certo, perché riferisce ciò che è accaduto, invece la poesia costruisce il vero, perché attinge al possibile e al verosimile (r. 8) e quindi all'universale (rr. 10-13), anche quando si riferisce ad avvenimenti reali o a persone veramente esistite (rr. 19-23)».¹⁴ La distinzione posta da Aristotele risulta utile per interpretare la presentazione della nobile menzogna e la distanza dal γεγονός dei poeti. Dichiarando esplicitamente lo statuto del racconto come ψεύδος, anche attraverso l'esitazione di Socrate ribadita da Glaucone, Platone chiarisce qui il profilo della nobile menzogna proponendo un racconto ambientato nel passato, il cui contenuto si approssima al vero: è un racconto utile perché offre non i fatti accaduti ma quelli che forse potrebbero accadere, con attenzione al piano della possibilità piuttosto che a quello della storia, e, per questo, il suo contenuto si può configurare come la poesia più filosofica in competizione con i ποιηταί.

Proprio sul confronto con i ποιηταί Socrate, infatti, introduce il racconto affermando che il “qualcosa di Fenicio” non costituisce certo un καινόν.¹⁵ Qui Platone, come la critica ha riconosciuto, segnala il rapporto con la produzione letteraria precedente, in particolare con il mito di Cadmo e dei γηγενεῖς, i nati dalla terra, nella prima parte, e con il mito delle cinque stirpi sviluppato da Esiodo negli *Erga*, nella seconda sezione. Sulla base della nostra analisi, è forse possibile offrire un ulteriore contributo al pur ricco e denso dibattito.

Iniziamo, dunque, dall'esegesi antica. Con sorpresa, per la scarsità di informazioni che di norma gli scoli al *corpus* ci restituiscono, lo scolio alla *Repubblica* relativo al lemma Φοινικικόν può darci alcune indicazioni (Schol. A 414c4 Cufalo):

τὸ ψεύδος Φοινικικόν φησιν· ἀπὸ τῶν κατὰ τὸν δράκοντα καὶ τοὺς σπαρτοὺς καὶ Κάδμον ψευδῶς λεγομένων. οὗτος γὰρ Ἀγήνορος τοῦ Ποσειδῶνος καὶ Λιβύης ἦν, ἧς† ἡ Φοινίκη χώρα.

Dice la menzogna Fenicia: sulla base delle cose dette in modo falso riguardo al serpente e agli Sparti e a Cadmo. Costui infatti era figlio di Agenore, figlio di Poseidone e di Libia, †da cui† la terra Fenicia.

La parte iniziale del testo dello scolio, che leggiamo fino a λεγομένων anche nel lemma della *Suda* Φοινικικόν (φ 790 Adler) e nel *Lexicon* di Fozio (φ 239 Theodoridis), ha probabilmente origine antica. Secondo Giesing, Cohn e Erbse, il testo dello scolio, di nuovo fino a λεγομένων, proviene infatti da Pausania (φ 9 Erbse), citato nel *Commentario all'Odissea* di Eustazio (1757, 59-61 Stallbaum);¹⁶ lo scoliaste avrebbe quindi aggiunto la sequenza οὗτος-χώρα, presa «anderswo-

¹³ Traduco οἷα con “quali” seguendo la riflessione di Valgimigli, 94: «Lo οἷα implica le qualità o le condizioni onde i fatti possono essere concepiti come possibili, cioè i loro rapporti di verosimiglianza o di necessità». Tradurre οἷα con una relativa implicherebbe, in questa prospettiva, di non prendere in considerazione l'aspetto dei fatti narrati, quanto piuttosto unicamente la loro possibile esistenza nello spazio della possibilità.

¹⁴ Gallavotti 145.

¹⁵ Sulla καινότης nella produzione greca, come termine che entra nel lessico della poetica, cfr. D'Angour 64-84, e Capra e Cavalli.

¹⁶ Cfr. Giesing 26, Cohn 810-11, Erbse 219. *Contra* Warnkross 61, che lo attribuisce invece a Boetos autore del lessico. Sulla figura di Boetos cfr. Cufalo, *Scholia. Vol. 1* lxxxi-cv. Sulle altre occorrenze del testo dello scolio cfr. Ribichini. Sul

her». ¹⁷ Se così fosse, dovremmo far risalire l'origine di almeno una parte dell'esegesi sullo ψεύδος Φοινικικόν che confluisce nello scolio al II secolo d. C.

Un primo elemento di interesse per la nostra analisi è la sezione dell'*Odissea* al cui proposito Eustazio riporta l'opinione di Pausania, che, come osservato, sembra confluire nello scolio alla *Repubblica*. ¹⁸ Nell'esegesi al XIV libro, Eustazio commenta una parte del discorso che Odisseo, trasformato da Atena in un vecchio mendicante (XIII 429-38) e fingendosi cretese (XIV 198), rivolge al porcaro Eumeo, afflitto per il mancato ritorno del padrone a Itaca. La scena, come la critica ha più volte osservato, è una delle sezioni dell'*Odissea* in cui Omero mostra sia il ruolo di Odisseo come aedo, sia la riflessione su menzogna e verità che nei discorsi di Odisseo trova un paradigma. ¹⁹ In particolare, Eustazio menziona lo ψεύδος Φοινικικόν a proposito del truffatore fenicio, un «uomo esperto di inganni» (ἀνὴρ ἀπατήλια εἰδώς, 289), che nel racconto menzognero di Odisseo, finto Cretese, lo portò via dall'Egitto per condurlo nella Fenicia trattenendolo così un anno presso la sua casa (289-92). Proprio in rapporto all'inganno e alla truffa che contraddistingue i Fenici (1757, 50-54 Stallbaum), Eustazio ricorda quel che dice Pausania a proposito dello ψεύδος Φοινικικόν e, con gusto erudito, interpreta la menzogna Fenicia della storia su Cadmo, il serpente e gli Sparti come τὸ τερατῶδες, il prodigio (1757, 61 Stallbaum). Nonostante nello scolio alla *Repubblica* non sia certo menzionata l'*Odissea*, può essere interessante osservare che una parte della tradizione che confluisce nello scolio percepisce un rapporto fra la menzogna Fenicia e la scena del truffatore Fenicio, esperto di inganni, che Odisseo costruisce nel XIV libro: l'esegesi antica ci restituisce, quantomeno, una tradizione di legame fra il racconto su Cadmo, gli Sparti e il serpente e lo spazio letterario dell'inganno e della menzogna.

corpus degli scolii a Platone cfr. Cufalo, *Note*.

¹⁷ Cohn 810. Nella prospettiva di Cohn, si veda anche Greene 219: la seconda parte dello scolio, da οὗτος a χώρα, è «aliunde petita». Il mito di Cadmo è comunque al centro della riflessione dei genealogisti già in epoca antica. Ferecide ateniese restituisce parzialmente la genealogia che troviamo nello scolio, cioè la nascita di Cadmo da Agenore (e da Argiope, figlia di Nilo), figlio a sua volta di Poseidone (EGM F 21 = FGrHist 3 F 21 = fr. 86 Dolcetti); ma Fenicia è figlia della seconda moglie di Agenore, quindi sorellastra di Cadmo. Così Ferecide sposterebbe la geografia dell'origine di Cadmo dalla Fenicia all'Egitto, per il ramo materno da Argiope Νείλου τοῦ ποταμοῦ. Sulla genealogia di Cadmo nella struttura dell'opera di Ferecide cfr. Uhl 33-40. La tradizione che connette Cadmo alla Fenicia è solida, invece, nella produzione poetica: per una rassegna cfr. Kühr 91-105. Sull'origine fenicia insiste Edwards 45-64. Ma, sulla base del frammento di Ferecide su Europa che dette la collana a Cadmo, poi da lui donata ad Armonia in occasione del banchetto nuziale (EGM F 89 = FGrHist 3 F 89 = fr. 95 Dolcetti), Crusius ipotizzò l'origine di Cadmo direttamente in Beozia. Certo, nello scolio la seconda parte del testo è corrotta, fatto che potrebbe derivare dalla confusione, nella tradizione genealogica, fra la Fenicia e la Libia: cfr. Cufalo, *Scholii graeca* 57. Lo stemma di Agenore confluisce in Apollodoro (*Bibl.* III 1, 1-5), che non segue Ferecide per la genealogia di Cadmo: Agenore sposa Telefassa, in Fenicia, da cui nascono Europa, Cadmo, Fenice e Cilice. Ma, come nello scolio, secondo Apollodoro Agenore è figlio di Poseidone e Libia (*Bibl.* II 1, 4). Cfr. Scarpi 539. Per una sintesi delle variazioni sulla genealogia e sulla collocazione geografia di Agenore e Cadmo cfr. Fowler 347-84, e sui discendenti di Cadmo cfr. Finkelberg 33-41.

¹⁸ Il testo di Pausania edito da Erbse, che è lo stesso restituito anche dal nostro scolio, e il testo di Pausania ricordato da Eustazio non sono del tutto sovrapponibili: Eustazio ha l'*ordo verborum* diverso (la sequenza Cadmo-il serpente-gli Sparti invece della sequenza il serpente-gli Sparti-Cadmo), l'aggettivo con articolo τὸν Φοῖνικα per Cadmo e μυθικῶς al posto di ψευδῶς. Sui problemi delle fonti di Eustazio cfr. Erbse 7-21 e Cullhed e Douglas Olson VII-XI.

¹⁹ È amplissima, e qui assolutamente non esaustiva, la bibliografia sui discorsi di Odisseo. Un'analisi del discorso di Odisseo a Eumeo è offerta da Del Corno, Buongiovanni. Bertucelli riconosce tratti di analogia tra la nostra sezione del XIV libro e il discorso di Odisseo a Laerte, nel XXIV. Attenzione alla ricezione da parte di Eumeo è posta da Emlyn-Jones. Secondo de Jong 340-341 il discorso di Odisseo a Eumeo costituisce il *pattern* della «delayed recognition» ed è prolettico rispetto al discorso in cui Penelope è l'interlocutrice, nel colloquio che avverrà nel XIX libro (104-360 e 508-99). Privitera 202-07 riconosce tratti di analogia con Odisseo narratore presso la reggia dei Feaci.

L'interpretazione dell'esegesi antica stimola, dunque, a considerare un secondo aspetto per la nostra analisi. Occorre infatti notare l'assenza nella *Repubblica* dell'esplicito riferimento agli elementi tradizionali del mito Fenicio, così come vengono menzionati nello scolio: Platone non ricorda il serpente, gli Sparti e Cadmo, nonostante altrove nel *corpus*, come abbiamo accennato, parli esplicitamente dei seminati dalla terra.²⁰ La tradizione su Cadmo è, al tempo di Platone, diffusa; la critica pone qui come confronto soprattutto la produzione di Euripide, in particolare le *Fenicie* (656-70), dove l'uccisione del serpente ad opera di Cadmo è narrata in modo esteso, e le *Baccanti* per la morte di Penteo figlio di Echione γηγενής (996) e per il vecchio Sidone che seminò sulla terra il raccolto del serpente (1025-28).²¹ Sembra possibile interpretare l'assenza degli elementi ormai tradizionali del mito, di cui, quindi, il destinatario della *Repubblica* doveva essere a conoscenza, in funzione dell'intento normativo di Platone così come esposto nella discussione sulla poesia fra il II e il III libro: con l'assenza del serpente, di Cadmo e degli Sparti Platone riscrive la mitologia con un chiaro scopo etico. Gli elementi che rimangono nel racconto della nobile menzogna riguardano infatti esclusivamente l'origine dei governanti (414d6-e1): la loro generazione ὑπὸ γῆς ἐντός, come γηγενεῖς, e la loro nascita come opliti già equipaggiati per proteggere la città (καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὄπλα αὐτῶν καὶ ἄλλη σκευὴ δημιουργουμένη, ἐπειδὴ δὲ παντελῶς ἐξεργασμένοι ἦσαν; cfr. Eurip. *Phoen.* 670-671: ἐνθεν ἐξανῆκε γὰ / πάνοπλον ὄψιν ὑπὲρ ἄκρων / ὄρων χθονός). Con la selezione della tradizione mitografica, Platone attribuisce agli opliti-governanti il ruolo degli Sparti e mantiene la terra come madre e nutrice; così, Platone rielabora nella prosa filosofica del dialogo un mito che, come Socrate sottolinea, era stato fin qui il contenuto delle composizioni dei ποιηταί.

Questa prospettiva, nel segno della riscrittura e della rielaborazione della poesia per lo ψεύδος ammesso nella città, pare confermata dalla seconda sezione della nobile menzogna (415a1-c8). Come infatti la critica ha più volte messo in luce, dopo la menzione dei γηγενεῖς Socrate propone il μῦθος dei metalli in palese rapporto con il mito delle stirpi sviluppato da Esiodo negli *Erga* (106-201).²² Come nel caso del mito di Cadmo, anche qui Platone opera diverse variazioni: ad esempio, sono quattro stirpi invece di cinque, per l'eliminazione del γένος dei semidei (160-173e²³), gli uomini plasmati pur con differenti metalli sono ἀδελφοί e συγγενεῖς, mentre negli *Erga* una stirpe è successiva alla fine della precedente ed è prevista una pur par-

²⁰ Sul riferimento esplicito nelle *Leggi* cfr. *infra*. Nel *Sofista* (447c3-7) lo Straniero menziona gli Sparti e gli autoctoni (σπαρτοὶ τε καὶ αὐτόχθονες), per indicare gli uomini che considerano nulla «tutto ciò di cui non possono riempirsi le mani». Cfr. Calabi 450. Rosivach ritiene che nel *Sofista* αὐτόχθων sia sinonimo di γηγενής.

²¹ Nelle *Fenicie* (1062), Cadmo è descritto quale λιθόβολος, per indicare che uccise il serpente con una pietra. Euripide sembra seguire una tradizione riportata da Ellanico di Lesbo (EGM F 96 = FGrHist 4 F 96) e non, ad esempio, da Ferecide, che riferisce l'uccisione con la spada. Sugli Sparti e il serpente come mito fondativo di Tebe cfr. Vian 94-113 e 158-76. Sul duplice mito di fondazione di Tebe (che intreccia due tradizioni: Cadmo e gli Sparti, da un lato, e Anfione e Zeto, dall'altro) cfr. Berman.

²² Sul mito delle cinque stirpi nella nobile menzogna cfr. almeno Frutiger 36, Solmsen, Hartman. Nella tripartizione in governanti, guerrieri e artigiani Brisson, *Analysis*, vede una tradizione indoeuropea.

²³ Sui problemi testuali di questi versi cfr. Arrighetti, *Esiodo* 421, e Most 100-01.

ziale mescolanza dei metalli fra l'oro, per gli ἱκανοὶ ἄρχειν, l'argento, per gli ἐπίκουροι, il bronzo e il ferro, per i contadini e gli artigiani. Con la mescolanza dei metalli e la natura congenere dei cittadini, Platone inserisce nella nobile menzogna la possibilità della decadenza delle stirpi in analogia con il mito di Esiodo. Questo aspetto è messo in luce da Socrate alla fine del racconto. È infatti possibile che, data la mescolanza dei metalli, i figli dei governanti nascano con tracce di bronzo o di ferro e che, d'altronde, qualcuno fra gli artigiani nasca con tracce d'oro e di argento; in questo caso occorrerà che i governanti vigilino e assegnino a ciascuno il ruolo adeguato, perché la città potrebbe perire con un difensore di ferro o di bronzo (ὡς χρηρμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ). La distruzione della città dipende, dunque, esclusivamente dal buon esito del compito dei governanti, chiamati a prendersi cura πρῶτον καὶ μάλιστα della mescolanza dei metalli nell'anima dei propri figli. Come ha messo in luce Van Noorden,²⁴ nell'VIII libro della *Repubblica* (546d7-547a6) Socrate, come se fosse un discorso delle Muse (545d7-e3), presenta il possibile declino della città a causa della discordia. Qui Esiodo è menzionato: se, a proposito delle norme sulla poesia e sulla musica, i guardiani degenerati non seguiranno le regole corrette non saranno adeguati πρὸς τὸ δοκιμάζειν τὰ Ἡσιόδου τε καὶ τὰ παρ' ὑμῖν γένη, «a valutare le stirpi di Esiodo e quelle presso di voi». Con l'esplicito riferimento alla nobile menzogna Platone sottolinea, con la voce delle Muse, la centralità del compito dei guardiani non sottraendo la *kallipolis* a una degenerazione possibile, in funzione della sempre maggiore mescolanza dei metalli che porta a una ἀνωμαλία del tutto priva di armonia. Per questo, la rielaborazione degli *Erga* non prevede l'eliminazione della decadenza dalla città. Pare possibile osservare, invece, che su questo aspetto Platone, fra il III e l'VIII libro, pone una continuità, suggerita anche dalla frase τὰ Ἡσιόδου τε καὶ τὰ παρ' ὑμῖν γένη: la decadenza adombrata nella nobile menzogna, con il nuovo elemento della mescolanza dei metalli, è un monito ai guardiani come l'impostazione dell'ultima stirpe di ferro negli *Erga* indica la proiezione verso «una più ampia, ma soprattutto più responsabile capacità di agire, nel bene e nel male».²⁵ Questa prospettiva è confermata dalla sezione finale del racconto (414d1-4). Socrate infatti torna alla cornice domandando a Glaucone se adesso, dopo aver ascoltato lo ψεῦδος, abbia trovato una qualche μηχανή che renda il μῦθος possibile da credere. La risposta negativa di Glaucone stimola Socrate a tornare sull'intento normativo ed etico del γενναῖον ψεῦδος: il racconto dovrebbe servire a πρὸς τὸ μᾶλλον αὐτοὺς τῆς πόλεως τε τε καὶ ἀλλήλων κήδεσθαι, prendersi cura della città e degli altri in forma reciproca. Con l'attenzione sulla necessità del compito dei governanti, Platone richiama così un aspetto significativo del mito delle

²⁴ Cfr. Van Noorden. In generale, sulla prassi di rielaborazione di generi diversi nel dialogo di Platone cfr. Wilson Nighingale 1-12.

²⁵ Arrighetti, *Esiodo* 388. Nella stessa prospettiva anche Koenen. *Contra*, pur parzialmente, Zanker. Sul *Nachleben* del mito delle stirpi cfr. Van Noorden 89-303. Per un'analisi del mito delle cinque stirpi, nel rapporto con la struttura del cosmo che Esiodo delinea nella *Teogonia*, cfr. almeno von Fritz e Strauss Clay 81-99, con riferimenti bibliografici. Sui rapporti fra il mito delle stirpi negli *Erga* e la tradizione letteraria orientale cfr. West 172-77.

cinque stirpi che Esiodo sviluppa negli *Erga* e, come abbiamo osservato anche a proposito del mito di Cadmo, ne offre una rielaborazione.

Sulla base dell'analisi proposta, è opportuno adesso sviluppare alcune osservazioni conclusive.

3. ΜΗΔΕΝ ΚΑΙΝΟΝ. LA MEMORIA LETTERARIA, IL FALSO POSSIBILE E LA ΠΑΙΔΕΙΑ

Nel γενναῖον ψεύδος Platone recepisce, dunque, il mito di Cadmo e il mito delle cinque stirpi che Esiodo sviluppa negli *Erga*. La presentazione di Socrate segnala in modo puntuale il rapporto con la produzione poetica precedente: il racconto non costituisce «niente di nuovo» perché il suo contenuto deriva esplicitamente dai ποιηταί. Le variazioni che abbiamo osservato rispondono alle norme sul ruolo della poesia nella *kallipolis*, che Socrate e gli interlocutori stabiliscono fra il II e il III libro della *Repubblica*. Su questo aspetto, l'esegesi antica offre un sostegno per comprendere la selezione degli elementi del mito di Cadmo e, al contempo, ci indica una tradizione ampia che Eustazio, ad esempio, percepisce in contatto con il truffatore fenicio nel XIV libro dell'*Odissea*. Inoltre, il rapporto della nobile menzogna con gli *Erga* mette in luce la prassi della rielaborazione della poesia nella *Repubblica*: se nel II libro i racconti composti da «Omero, Esiodo e gli altri poeti» vengono respinti, Platone riconosce nel mito delle cinque stirpi un intento etico coerente con lo scopo della nobile menzogna. Certo qui Platone ribadisce il fine educativo: ogni elemento del racconto è stato selezionato in funzione della παιδεία dei governanti.

Questa rielaborazione della poesia è preparata dall'introduzione di Socrate. La trasformazione del fatto Fenicio da γεγονός a possibile, con l'insistenza sull'esitazione di Socrate, consente infatti a Platone di approssimare lo ψεύδος all'ἀλήθεια, identificando così la nobile menzogna nella terza tipologia di ψεύδος ammesso e di fornire una versione nuova del μῦθος. Lo ψεύδος nella poesia della città ideale è quindi possibile, pur come φάρμακον nelle mani dei governanti e sempre in funzione dello scopo normativo.

La diversa collocazione del racconto in un passato non definito delinea, al contempo, lo spazio di una nuova memoria letteraria. Nella sezione finale (414d4-5), Socrate infatti aggiunge che il racconto andrà ὅπῃ ἂν αὐτὸ ἡ φήμη ἀγάγῃ, «dove lo condurrà la fama». In questa prospettiva è per noi possibile interpretare i numerosi riferimenti alla poesia precedente: Platone indica la nobile menzogna come la riscrittura di una memoria letteraria gestita, fin qui, dai ποιηταί. La dichiarazione esplicita del profilo di ψεύδος, con tutte le limitazioni sul suo uso e i suoi contenuti, impone la persuasione come Socrate aveva affermato già all'inizio (πεῖσαι δὲ συχνῆς πειθοῦς, 414c6-7). D'altra parte, come Platone dichiara, questo racconto non è certo lo ψεύδος composto dai poeti. Selezionando degli elementi del mito di Cadmo e delle cinque stirpi di Esiodo in funzione del monito ai governanti, ribadito anche nell'VIII libro, Platone propone una menzogna utile perché priva del potere di generare ἄγνοια così come stabilito, per la menzogna più grande, nel

Il libro. Questo consente di riconoscere il ruolo che, nel contesto della *kallipolis*, il racconto può avere nello sviluppo della παιδεία. La nobile menzogna è, dunque, una riscrittura della memoria letteraria utile e potenzialmente capace, nella cornice fittizia della *Repubblica*, di entrare nella tradizione poetica della città ideale, con l'auspicio, forse, di consolidarsi nella tradizione poetica dell'Atene del IV secolo.

BIBLIOGRAFIA

- Adam, James. *The Republic of Plato. Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices. Books I—V*, vol. I. Cambridge University Press, 1902.
- Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Clarendon Press, 1981.
- Arrighetti, Graziano. *Esiado. Opere. Testi introdotti, tradotti e commentati*. Einaudi-Gallimard, 1998.
- . *Poesia, poetiche e storia nella riflessione dei Greci*. Fabrizio Serra, 2006.
- Asmis, Elizabeth. "Plato on Poetic Creativity: A Revision." *The Cambridge Companion to Plato, Second Edition*, a cura di David Ebrey e Richard Kraut, Cambridge University Press, 2022, pp. 328-57.
- Ast, Friedrich. *Lexicon Platonicum*. Vol. I. Weidmann, 1835.
- Bacon, Helen H. "Plato and the Greek Literary Tradition." *Transactions of the American Philological Association*, vol. 131, 2001, pp. 341-52.
- Berman, Daniel W. "The Double Foundation of Boiotian Thebes." *Transactions of the American Philological Association*, vol. 134, 2004, pp. 1-22.
- Bertuccelli, Cecilia. "Il racconto menzognero di Odisseo a Laerte: *Odissea* XXIV 303-324." *Studi Classici e Orientali*, vol. 63, 2017, pp. 43-58.
- Blondell, Ruby. *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge University Press, 2002.
- Brancacci, Aldo. "Musique et philosophie en République II—IV". *Études sur la République de Platon. 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique*, a cura di Monique Dixsaut, J. Vrin, 2005, pp. 89-106.
- Brisson, Luc. *Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?*, 2a ed., La découverte, 1994.
- . "Analysis and Interpretation of Plato's *Republic* III 414b8-415d6." *Méthexis*, vol. 20, 2007, pp. 51-61.

- Buongiovanni, Michele. “Eumeo e l’ingannevole Odisseo: la poetica della verità fra Esiodo e Parmenide.” *L’autore pensoso: un seminario per Graziano Arrighetti sulla coscienza letteraria dei Greci*, a cura di Mauro Tulli, Giardini, 2011, pp. 9-23.
- Calabi, Francesca. “La nobile menzogna.” *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Libri II e III*. Vol. II, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, 1998, pp. 445-57.
- Campese, Silvia, e Silvia Gastaldi. “Bendide e Panatenee.” *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Libro I*. Vol. I, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, 1998, pp. 105-32.
- Capra, Andrea, e Martina Cavalli. “Poetica e retorica del ‘nuovo’ (καὶνός).” *Lessico del Comico*, vol. 2, 2019-2020, pp. 17-37.
- Casella, Federico. *Paideia, mito e pubblico. Il valore educativo e politico dei miti di Platone*. Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2021.
- Centrone, Bruno. “Mito, poesia e storia in Platone: l’istruzione mitica nella metafora dei metalli (Resp. III 414b8-415d5).” *Graziano Arrighetti e la produzione letteraria dei Greci. Atti del convegno, Pisa 9-10 gennaio 2018*, a cura di Mauro Tulli, Fabrizio Serra, 2020, pp. 89-100.
- Centrone, Bruno. *La seconda polis. Introduzione alle Leggi di Platone*. Carocci, 2021.
- Chambry, Emile. *Platon. Oeuvres complètes. Tome VI. La République, livres I—III. Tome IV, Les Belles Lettres*, 1959.
- Cohn, Leopold. *Untersuchungen über die Quellen der Plato-Scholien*. Teubner, 1884.
- Crusius, O. “Kadmos.” *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Zweite Band*, a cura di Wilhelm Heinrich Roscher, Teubner, 1890-1897, coll. 824-893.
- Cucinotta, Emilia. *Produzione poetica e storia nella prassi e nella teoria greca di età classica*. Firenze University Press, 2014.
- Cufalo, Domenico. “Note sulla tradizione degli scolii platonici.” *Studi Classici e Orientali*, vol. 47, 2004, pp. 529-68.
- . *Scholia Graeca in Platonem. Vol. 1. Scholia ad Dialogos tetralogiarum I—VII continens*. Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.
- . *Scholia Graeca in Platonem. Scholia ad Clitophontem et Reipublicae libros I—VI continens*. Diss. Pisa, 2011.
- Cullhed, Eric, e S. Douglas Olson. *Eustathius of Thessalonica. Commentary on the Odyssey. Preface and Commentary on Rhapsodies 1—4*. Vol. I, Brill, 2022.

- D'Angour, Armand. *The Greeks and the New. Novelty in Ancient Greek Imagination and Experience*. Cambridge University Press, 2011.
- Del Corno, Dario. "Le avventure del falso mendico (*Odissea* XIV, 192—359)." *Rivista di Cultura Classica e Medievale*, vol. 20, 1978, pp. 833-45.
- Dolcetti, Paola. *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti*. Edizioni dell'Orso, 2004.
- Edwards, Ruth B. *Kadmos the Phoenician. A Study in Greek Legends and the Mycenaean Age*. Adolf M. Hakkert, 1979.
- Emlyn-Jones, Chris. "True and Lying Tales in the *Odyssey*." *Greece&Rome*, vol. 33, n. 1, 1986, pp. 1-10.
- Erbse, Hartmut. *Untersuchungen zu den attizistischen Lexika*. Akademie-Verlag, 1950.
- Erler, Michael. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Der Philosophie der Antike. Band 2/2. Platon*. Schwabe, 2007.
- Ferrari, Franco. "Il passato come *pharmakon* in Platone: la *kallipolis* e l'Atene del tempo di Atlantide." *Utopia, Ancient and Modern. Contributions to the History of a Political Dream*, a cura di Francisco L. Lisi, Academia Verlag, 2012, pp. 99-112.
- Ferrari, G. R. F. "Plato and the Poetry." *The Cambridge History of Literary Criticism. I. Classical Criticism*, a cura di George Alexander Kennedy, Cambridge University Press, 1989, pp. 92-148.
- Finkelberg, Margalit. *Greeks and Pre—Greeks. Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge University Press, 2005.
- Fowler, Robert L. *Early Greek Mythography, II. Commentary*. Oxford University Press, 2013.
- von Fritz, Kurt. "Pandora, Prometheus, and the Myth of the Ages." *The Review of Religion*, vol. 11, 1947, pp. 227-60; *Hesiod. Wege der Forschung*, a cura di Ernst Heitsch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, pp. 367-410.
- Frutiger, Perceval. *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*. Alcan, 1939.
- Gaiser, Konrad. *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*. Bibliopolis, 1984; *Tre studi platonici*, a cura di Bruno Centrone, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, 2021, pp. 55-186.
- Gallavotti, Carlo. *Aristotele. Dell'arte poetica*. Fondazione Lorenzo Valla, 1974.
- Gastaldi, Silvia. "Paideia/mythologia." *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Libri II e III*. Vol. II, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, 1998, pp. 333-92.

- Giesing, Friedrich. *De scholiis platonis quaestiones selectae. Pars prior. De Aeli Dionysi et Pausaniae atticistarum in scholis fragmentis*. Diss. Leipzig, 1883.
- Giuliano, Fabio Massimo. *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*. Academia Verlag, 2005.
- Gonda, Joseph. "A New Interpretation of the Noble Lie." *Plato Journal*, vol. 21, 2021, pp. 71-85.
- Greene, William Chase. *Scholia Platonica*. 2nd. repr., Levi Arnold Post, 1961.
- Halliwell, Stephen. *The Aesthetics of the Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*. Princeton University Press, 2002.
- . "The Republic's Two Critiques of Poetry (Book II 376c-III 398b, Book X 595a-608b)." *Platon. Politeia*, a cura di Otfried Höffe, 3a ed., Akademie Verlag, 2011, pp. 243-58.
- Hartman, M. "The Hesiodic Roots of Plato's Myth of the Metals." *Helios*, vol. 15, 1988, pp. 103-14.
- Jackson, Robin, Kymon Lycos, e Harold Tarrant, a cura di. *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias. Translated with Full Notes*. Brill, 1998.
- de Jong, Irene J.F. *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge University Press, 2004.
- Jouët-Pastré, Emmanuelle. *Le jeu et le sérieux dans le Lois de Platon*. Academia Verlag, 2006.
- Kloss, Gerrit. "Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit im 9. Kapitel der aristotelischen Poetik." *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 146, n. 2, 2003, pp. 160-83.
- Koenen, Ludwig. "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women." *Transactions of the American Philological Association*, vol. 124, 1994, pp. 1-34.
- Kühr, Angela. *Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*. Franz Steiner Verlag, 2006.
- Labarbe, Jules. *L'Homère de Platon*. Les Belles Lettres, 1949.
- Lanza, Diego. *Aristotele. Poetica*. Milano, 1997.
- Leshner, James. *Xenophanes*. Stanford, 2023, www.plato.stanford.edu/entries/xenophanes.
- Most, Glenn W. *Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia. Edited and Translated*. Harvard University Press, 2018.
- Murray, Penelope. "Tragedy, Women and the Family in Plato's Republic." *Plato and the Poets*, a cura di Pierre Destree e Fritz-Gregor Hermann, Brill, 2011, pp. 175-94.

- Nagy, Gregory. *Plato's Rhapsody and Homer's Music. The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Harvard University Press, 2002.
- Petraki, Zacharoula. *The Poetics of Philosophical Language. Plato, Poets and Presocratics in the Republic*. De Gruyter, 2011.
- Privitera, G. Aurelio. *Il ritorno del guerriero. Lettura dell'Odissea*. Einaudi, 2005.
- Regali, Mario. *Il poeta e il demiurgo. Teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Critia di Platone*. Academia Verlag, 2012.
- Renaud, François. "Homère interlocuteur? La citation dialectique chez Platon." *Platon citeur. La réappropriation des savoirs antérieurs*, a cura di Marie-Laurence Desclos, Classiques Garnier, 2021, pp. 79-101.
- Ribichini, Sergio. "Aspetti del mito greco e lineamenti della questione fenicia." *Cartagine. Studi e ricerche*, vol. 8, 2023, pp. 1-30.
- Richards, Ivor Armstrong. *Plato's Republic. Edited and Translated*. Cambridge University Press, 1966.
- Rosivach, Vincent J. "Autochthony and the Athenians." *The Classical Quarterly*, vol. 37, n. 2, 1987, pp. 294-306.
- Rowett, Catherine. "Why the Philosopher Kings Will Believe the Noble Lie." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 50, 2016, pp. 67-100.
- Rufener, Rudolf. *Platon. Der Staat*. Artemis&Winkler, 2000.
- Scarpi, Paolo. *Apollodoro. I miti greci. Traduzione di Maria Grazia Ciani*, Fondazione Valla, 1996.
- Schofield, Malcolm. "The Noble Lie." *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, a cura di G.R.F. Ferrari, Cambridge University Press, 2007, pp. 138-64.
- Solmsen, Friedrich. "Hesiodic Motifs in Plato". *Entretiens Hardt sur l'antiquité classique*, 7, 1960, pp. 173-96; *Kleine Schriften. Band I*. Georg Olms, 1968, pp. 82-105.
- Strauss Clay, Jenny. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge University Press, 2003.
- Taran, Leonard e Dimitri Gutas. *Aristotle. Poetics. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries*. Brill, 2012.
- Uhl, Alfons. *Pherekides von Athen. Grundriss und Einheit des Werkes*. Diss. München, 1963.
- Valgimigli, Manara. *Aristotele. Poetica*. Bari, 1964.

- Van Noorden, Helen. “‘Hesiod’s Races and Your Own’: Socrates’ ‘Hesiodic’ Project.” *Plato and Hesiod*, a cura di George R. Boys-Stones and Johannes Haubold, Oxford University Press, 2010, pp. 176-99.
- . *Playing Hesiod. The ‘Myth of the Races’ in Classical Antiquity*. Cambridge University Press, 2015.
- Vicaire, Paul. *Platon critique littéraire*. Klincksieck, 1960.
- Vegetti, Mario. “Glaucone.” *Platone. La Repubblica. Traduzione e commento. Libri II e III*. Vol. II, a cura di Mario Vegetti, Bibliopolis, 1998, pp. 151-72.
- Vian, Francis. *Les origines de Thèbe. Cadmos et les Spartes*. Klincksieck, 1963.
- Warnkross, Maximilian. *De Paroemiographis capita duo*. Diss. Gryphiswaldiae, 1881.
- Waterfield, Robin. *Plato. Republic. Translated with an Introduction and Notes*. Oxford University Press, 1993.
- West, Martin L. *Hesiod. Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*. Clarendon Press, 1978.
- Wilson Nightingale, Andrea. *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge University Press, 1995.
- Zanker, Andreas T. “Decline and Parainesis in Hesiod’s Race of Iron.” *Rheinisches Museum für Philologie*, vol. 156, n. 1, 2013, pp. 1-19.