

*Il meraviglioso e il verosimile tra antichità e medioevo*, a c. di Diego Lanza e Oddone Longo, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, sez. I, n.221, Olscki, Firenze 1989, pp. 360, s.i.p.

Il risultato di una ricerca compiuta dal Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Pavia e di quello che era allora l'Istituto di Filologia Greca dell'Università di Padova sono raccolti in questo volume che indaga sull'origine e sulle intersezioni di due concetti, spesso antitetici ma per lo più complementari, e in ogni caso di grande rilievo, nell'ambito della gnoseologia come della poetica classiche, vale a dire il verosimile, *eikos*, e il meraviglioso, *thaumaston*. Si tratta, come è evidente, dell'approfondimento di una dimensione aperta a suo tempo da Dodds, nella sua ricerca su *I Greci e l'irrazionale*: in quella prospettiva, il verosimile costituisce la condizione minima della razionalità, laddove il meraviglioso rappresenta una larga parte di quella realtà che eccede la misura razionale in cui una vecchia concezione relegava i valori della cultura greca.

L'indagine è scandita in quattro momenti: 1) strategie della conoscenza, 2) strategie della narrazione, 3) mondo delle meraviglie, 4) il meraviglioso dopo: paradosso e sublime.

Dopo la *Premessa* dei due coordinatori, la prima sezione inizia con un contributo di Oddone Longo, *Il verosimile e il simile*, che mette a punto l'uso di questi concetti, e di quello di *thaumaston*, in diversi campi che spaziano dalla commedia all'epos alessandrino alle scienze naturali. Elisa Avezzù (*Thaumaston ed eikos nella logografia giudiziaria*), rapportandosi alla *Retorica* aristotelica e a testi di Antifonte e Lisia, riconosce nell'*eikos* la tipicità del discorso giudiziario, rispetto al quale, per l'oratoria, il *thaumaston* costituisce la polarità negativa che si rigetta di norma sull'avversario. Patrizia Pinotti, in *Aristotele, Platone e la meraviglia del filosofo*, studia il campo semantico di *thauma* e connessi in rapporto ai procedimenti della conoscenza nella filosofia classica greca, mentre Fabio Roscalla, *Paradeigma ed eikos nella costruzione del discorso platonico*, analizza alcune categorie significative per il passaggio dalla *orte doxa* alla *episteme*, soprattutto nell'ultima fase della produzione platonica. Puntuale e ben costruito il saggio di Silvia Gastaldi su *Eikos e thaumaston nella 'Poetica' di Aristotele*: se il verosimile è un elemento determinante della costituzione dell'oggetto poetico, *thaumaston* costituisce il motivo di attrazione per i testi poetici, epici o teatrali che siano. In suggestive pagine, Diego Lanza (*Aristotele, la miglior tragedia, gli automata*) si verifica l'attenzione all'*eikos* nell'analisi aristotelica delle due *Ifigene euripidee*, sottolineando la necessità interna che il Filosofo individua tra i vari momenti dell'azione drammatica, come se la sua sensibilità fosse stata stimolata dallo spettacolo di complesse macchine teatrali dotate di apparente moto autonomo, quegli *automata* che nel secolo seguente furono accuratamente descritti da Erone di Ales-

sandria.

La sezione è conclusa da un acuto saggio di Giancarlo Mazzoli, *Reale, verum, fictum, falso in Lucilio*, che verifica i margini, limitati e necessariamente definiti in negativo, del meraviglioso nella poetica razionalistica di Lucilio, e da uno di Mario Vegetti, *Lo spettacolo della storia in Polibio*, che al contrario propone una prospettiva spettacolare ed emotivamente determinata come orizzonte ultimo della concezione polibiana della storia.

La sezione dedicata alle *Strategie della narrazione* si apre con un saggio di Francesco Bertolini, *Dal folklore all'epica: esempi di trasformazione e adattamento*: un lavoro riccamente informato e di profonde aperture, che indaga i caratteri selettivi con cui la comunicazione letteraria dell'epos ha operato nella tradizione folclorica cui attingeva, e suggerisce degli accorgimenti per recuperare il background folclorico che in quei testi è rielaborato. Guido Avezzù propone alcune stimolanti note sulla ricerca della spettacolarità nelle *Epidemiai* di Ione di Chio (*Progetto e tecnica del meraviglioso: Ione di Chio e la spettacolarità*), cui fa seguito Caterina Barone con pregevoli osservazioni su *Eikos e thaumaston nell'«Elena» di Euripide*. Altri lavori significativi sono compresi ancora in questa sezione: G. Raina, *Il verosimile in Menandro e nella fisiognomica*; G. Ravenna, *Aspetti del meraviglioso in Petronio*; F. Donadi, *Sul meraviglioso in Luciano*; A. Beltrametti, *Mimesi parodica e parodia della mimesi*; M.L. Meneghetti, *Meraviglioso e straniamento*.

La terza sezione, dedicata come si è detto a *Il mondo delle meraviglie*, contiene quattro interessanti saggi. Antonella Zinato, in *Possibile e impossibile nella favola esopica* esamina la struttura delle favole in relazione ai principi formulati nella *R retorica* di Aristotele; Carla Mainoldi, in un saggio estremamente vivace e stimolante, esamina un caso particolare di *thaumaston*, il banchetto dei morti, attraverso una serie di passi di poeti comici (stranamente citati dall'ed. di Edmonds), di rappresentazioni pittoriche e rilievi; Monica Centanni affronta la tematica del meraviglioso nelle tradizioni su Alessandro Magno (*Da Aristotele ai confini del mondo: Alessandro o dell'inveramento della meraviglia*, già apparso altrove), mentre Anna Bratu e Lorenzo Renzi considerano *Il meraviglioso nel folklore rumeno: la colinda dei cervi*.

L'ultima sezione vuole aprire una prospettiva sul *Fortleben* di queste categorie nel mondo medievale e moderno. Gianfelice Peron tratta di *Meraviglioso e verosimile nel romanzo francese medievale da Benoît de Sainte-Maure a Jean Renart*, Manlio Pastore Strocchi affronta da par suo il tema *Umanesimo e paradossografia*, ed infine Fabio Turato dedica alcune efficaci pagine a *L'estetica del sublime e la riscoperta di Eschilo nella cultura europea del '700*. Abbiamo ritrovato in queste ultime pagine il miglior Turato, lo studioso attento e documentato di alcuni capitoli fondamentali di storia della tradizione classica.

L'articolazione delle sezioni, come si vede, non è rigorosamente omogenea: la ricchezza della tematica affrontata imponeva un'impostazione sistematica e uno svi-

luppo per saggi. La varietà delle prospettive affrontate non può non mettere in difficoltà il recensore, che è costretto a dosare le proprie osservazioni nei settori in cui la sua lettura è più motivata: ciò non implica minor dignità degli altri. La ricerca, valutata nel suo complesso, si rivela del massimo interesse in generale ed in particolare per la tematica indagata da questa rivista.

Cagliari

Vittorio Citti

*Tragedie e frammenti di Eschilo*, a cura di Giulia e Moreno Morani, UTET, Torino 1987, 6 tavv. f. t., s.i.p.

Publicare Eschilo è senz'altro un compito arduo, come si è visto anche in occasione delle critiche e delle riserve che sono state sollevate riguardo a molti punti dell'ultima edizione oxoniense, nonostante il grande prestigio dello studioso che l'ha procurata: così anche non è semplice il compito di chi si accinge a rendere conto del lavoro editoriale di altri. In ogni caso questa recente edizione, curata da due studiosi che in precedenza avevano dedicato ad Eschilo un'edizione scolastica del *Prometeo* (Treviso 1977) e due articoli, di cui uno comparso su "Il nuovo Areopago", solleva molte perplessità.

Il volume consta, secondo le strutture normali della collana in cui è edito, di una introduzione, nota biografica, nota bibliografica e nota critica; quindi del testo delle sette tragedie integre e dei frammenti, con la traduzione a fronte ed alcune note esegetiche. Già davanti all'*Introduzione* (pp. 9-27) nascono i primi dubbi.

In queste pagine sono riassunti brevemente i punti principali della ispirazione poetica di Eschilo, in relazione al problema della colpa e della responsabilità umana. Si tratta di una esposizione onesta per quanto riguarda le idee morali e religiose del poeta, largamente lacunosa invece per altri aspetti, ed in particolare per tutti i problemi, particolarmente affrontati in questi anni, che riguardano lo stile e la lingua: questo è singolare perché titoli come Stanford, *Aeschylus in his Style*, Earp, *The Style of Aeschylus*, Rosenmeyer, *The Art of Aeschylus*, ed anche Moreau, *Eschyle, la violence et le chaos* (collocato tra quelli che riguardano la concezione religiosa del poeta, mentre è piuttosto una analisi delle metafore in rapporto a quella) sono presenti nella bibliografia del volume. Alcune affermazioni inoltre non sembrano del tutto soddisfacenti. Scrivere (p. 11) che «la critica moderna [...] ha continuamente oscillato tra gli opposti estremismi di chi, da una parte, rifiuta, in nome dell'ideale estetico, di partecipare alla ricostruzione del mondo morale e religioso di Eschilo, e di chi, inversamente, trascurando del tutto la peculiarità della parola poetica, tenta, il più delle volte con risultati ristretti e privi di spessore, di mettere in luce le premesse filosofiche del suo teatro o, con ulteriore riduzione, di indovinare le sue simpatie

politiche, forzando allusioni momentanee per ricavare conclusioni indefinite e sfuggenti» è un discorso del tutto inadeguato alla complessità del problema. Sappiamo tutti che le interpretazioni politiche del teatro di Eschilo hanno dato in molti casi adito a forzature anche notevoli (basti ricordare Thomson) ma non è serio sbrigare in modo così sommario ed elusivo un problema tanto rilevante, e che ha suscitato un dibattito così vasto. Il lettore che da questa pagina dovesse essere informato sullo stato della questione si troverebbe molto a mal partito. Altrettanto sommaria l'informazione che alla pagina seguente si pretende di dare sulla *Prometheusfrage*: «Altre e più evidenti sovrapposizioni di modi di pensare estranei all'antichità si erano visti (*sic!*), con risultati anche più gravemente erronei, nel caso del *Prometeo*, in cui osservazioni linguistiche unilaterali o il rovesciamento dei piani di lettura, dettato da una sensibilità che si nutriva più del titanismo romantico che degli ideali religiosi del tragediografo di Eleusi, avevano portato all'aberrante conclusione che altri e non Eschilo doveva essere il vero autore del *Prometeo*». Queste sono parole in libertà, in cui non possiamo in nessun modo riconoscere un qualsiasi riferimento alle *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus* dello Schmid, libro da cui si può certo dissentire, ma di cui non è lecito parlare con un simile tono di sufficienza; e inoltre purtroppo i Morani ignorano l'esistenza del libro di M. Griffith, *The Authenticity of the 'Prometheus Bound'*, Cambridge 1977, un'opera che è stata da taluni esaltata (così ad es. M. L. West, *JHS* 89, 1979, 130 ss. -altro titolo assente in bibliografia!), da altri criticata (V. Di Benedetto, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978, 51 - lavoro citato, ma ignorato), ma che non può in nessun caso essere passato sotto silenzio. Lo stesso Griffith ha pubblicato nel 1983, sempre a Cambridge, un ottimo commento al *Prometeo*, anch'esso assente dalla nota bibliografica, che però contiene pochi titoli posteriori al 1980. Certo anche questa sezione del libro (pp. 33-48) suscita qualche riserva. Oltre a quanto si è già detto, ci si domanda a che pro elencare trenta traduzioni del *Prometeo*, dal 1578 al 1961, delle quali una non uscita a stampa, e tacere delle opere generali sulla tragedia greca che dedicano naturalmente ampi spazi ad Eschilo. Si pensi a *Die griechische Tragödie* di Pohlenz, vecchio certo ma imprescindibile, e tradotto anche in italiano (Brescia, 1961), a *Die tragische Dichtung der Hellenen* di Lesky, la cui terza edizione è del 1972, ricca di precise notazioni e di utili indicazioni anche bibliografiche, o infine alle pagine che Degani ha dedicato ad Eschilo in *Democrazia ateniese e dramma attico*, nel terzo volume di *Storia e civiltà dei Greci* (Milano 1978), una messa a punto estremamente puntuale ed aggiornata. In questa cornice di approssimazione sommaria ci si chiede se sia un errore tipografico a p. 47 lo scioglimento della sigla della ZPE in "*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*".

La *Nota critica* presenta anzitutto una volenterosa trattazione su *La tradizione del testo*: gli autori sembrano essersi rifatti, come era ragionevole, alla *Histoire du texte d'Eschyle* di Wartelle. Vi si legge però, a p. 52, che gli errori di divisione delle parole nella tradizione manoscritta risalirebbero al passaggio dall'alfabeto attico a quello

ionico, perché «oltre a non segnare la divisione delle parole e a non possedere segni diacritici (fatti questi che troveranno una risoluzione solamente dopo molti decenni), tale alfabeto non distingueva ...». È grave che due editori di Eschilo non abbiano mai visto, nemmeno in fotografia, un papiro o uno di quei codici in onciale di cui parlano alle pagine seguenti. Questa sezione si conclude con la presentazione delle ultime edizioni: vi si riferiscono giudizi largamente condivisi, e nella sostanza accettabili, a proposito della diffidenza, forse eccessiva, che Page ha mostrato nei confronti della tradizione. Quando però gli autori di questa edizione vogliono chiarire le loro ragioni nei confronti dei metodi di Dawe e di Page, non si esprimono in modo molto felice. Leggiamo infatti in n. 1 a p. 60 che «ci sembra utile ricordare che i codici non si fanno dal nulla e, pur ammettendo il carattere di recensione aperta giustamente attribuito dal Dawe alla tradizione di Eschilo, riteniamo che una contaminazione, per quanto vasta, non riesca comunque a sommergere i tratti di affinità e di derivazione comune che gli errori comuni fanno presupporre nei vari gruppi di manoscritti». Queste parole, se si riferiscono ai rapporti tra i manoscritti in generale, sono ovvie; se invece riguardano singole scelte testuali nell'ambito di una tradizione che si riconosce contaminata, sono prive di senso, ed ignorano le conclusioni dell'aureo libro di Maas, «gegen die Kontamination ist noch kein Kraut gewachsen». Se ammettiamo che i manoscritti siano in una certa misura contaminati non possiamo a priori procedere alla *eliminatio lectionum singularium*, e la *recensio*, come tutti sanno, ha un valore indicativo, da sostenere con altre ragioni, da attingersi all'*usus scribendi* del poeta ed ad altre vie che la gente del mestiere ha appreso se non altro dalla lettura di Pasquali.

Le riserve espresse nei confronti di Page portano i Morani a basarsi soprattutto sul testo della seconda edizione di Murray: nelle pp. 62-101 si discutono le varianti rispetto a questa. Molte volte quindi avviene che i nostri editori portano argomenti per giustificare una lezione che si trova già in Page; in generale tuttavia le argomentazioni sono sommarie, come anche i riferimenti ai mss. Così per Ag. 40 Πριάμου MV, Πριάμῳ FGTr si osserva «le due lezioni sono entrambe recate dai codici, ma il genitivo sembra nel contesto più naturale». Tutto il discorso fatto in precedenza sulle famiglie dei mss. dilegua in questa notazione, pur se è vero che Πριάμου è probabilmente la lezione migliore, e accolta tra gli altri da Page (tuttavia ora West preferisce Πριάμῳ). Ma ad Ag. 69 l'annotazione è così condensata da essere presso che incomprendibile: «manteniamo ὑπολείβω dei codici (ἐπιλείβω Schütz, Weil, Groeneboom, Fränkel e Murray, ἀπολείβω Page): il preverbio ὑπο- per influsso del vicino ὑποκαίω, secondo una prassi comune in greco, anche in prosa, nonostante che il contesto esiga un'idea diversa». In generale ci troviamo di fronte ad un testo adattato, come si vede, sulla base del senso comune piuttosto che ad analisi rigorose. La traduzione, come leggiamo a p. 61, «vuole solamente aiutare il lettore ad avvicinare Eschilo» e per quanto riguarda il testo delle tragedie integre, riesce passabilmente in questo proposito, pur con qualche durezza e più di una goffaggine.

Questo discorso purtroppo non vale per i frammenti, dove i Morani disponevano di più limitati sussidi esegetici: qui la confusione delle indicazioni è incredibile, il testo è talvolta costituito nel modo più improbabile e gli errori di greco elementare non si contano. Per una rassegna dettagliata, pur se forse ancora incompleta, mi limito a rinviare alla nota di Enzo Degani, *Occasioni perdute*, A&R 35, 1990, 183-86.

Spiace che questa edizione sia stata pubblicata in una collana cui, per la sezione greca come per la latina, hanno collaborato di norma persone che sanno fare il loro lavoro.

Cagliari

Vittorio Citti

*Poetica e politica fra Platone e Aristotele*. Atti del Colloquio. Napoli 7-8 maggio 1987, AION 6, 1984, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 139 [4], s.i.p.

«A partire da Platone e da Aristotele il rapporto fra la politica e le più svariate forme della cultura, allora la poetica o la filosofia, oggi la cultura tout court, a Est come a Ovest, è un filo rosso resistente e indistruttibile che attraversa la nostra storia e giunge fino a noi». Così Flores (p. 7), in un'avvertenza che colloca i contributi di quest'opera nell'ambito della ricerca sull'interazione tra politica e poetica, alla quale si ascrivono parecchi studiosi qui, in un modo o nell'altro, presenti.

Th. M. Robinson (*Platone, Eraclito e la poesia greca*) avvia la sua relazione dichiarandone subito il percorso: «cercherò di mostrare (nella I parte) che per entrambi i filosofi esisteva un'unica, incontrovertibile 'ragione' (λόγος) del reale come unità-nella-molteplicità, una ragione esprimibile in termini umani da προφηταί come Platone ed Eraclito stessi, e rispecchiante, κατὰ τὸ δυνατόν, il λόγος espresso dal reale stesso nel suo aspetto più razionale. I poeti, per converso, (ancora una volta compresi i tragici) vanno trattati con cautela, in considerazione del fatto che essi esprimono λόγοι che trasfigurano il reale; e qualcosa più che una semplice cautela è richiesta dal momento che essi sono per di più legati alla premessa sofistica, e segnatamente protagorea, che non può darsi alcuna realtà oggettiva riconducibile ad una descrizione univoca» (p.9).

Analizzando in particolare tre famosi frammenti di Eraclito (1, 2, 50 DK), e quindi su un terreno particolarmente insidioso data la incompletezza della fonte, l'A. cerca di ricostruirne il pensiero sul λόγος delle cose (che accetta di tradurre assieme a Marcovich con 'legge'), espresso *ab aeterno* dall'ente saggio sconosciuto alla maggior parte degli uomini, compresi alcuni tra i più importanti poeti. Solo individui particolarmente capaci sono in grado di conoscere questa realtà, come concordemente affermano, sorprendendo, Platone dei dialoghi 'medi' ed Eraclito stesso. Il discorso si rivolge così, una volta di più, ai μουσικοί, educatori della Grecia, e ai μύθοι (argo-

mento discusso anche da Cerri in questa stessa raccolta), che devono avere un fondamento di verità per insegnare le *arethai* all'ascoltatore. In questo senso dunque la poesia fa nascere la riflessione, la poesia si corrisponde con la filosofia. Manca in questo lavoro, e se ne sente il bisogno, una bibliografia di riferimento: il contributo presenta una sola nota, di autocitazione. Talvolta poi il discorso assume i toni del frammentario che si unifica in una schematizzazione finale, evidentemente ritenuta necessaria anche dall'A.

Più parco ancora di note rispetto a Robinson, G. Casertano (*Pazzia, poesia e politica in Platone*) offre delle pagine interessanti e piacevoli alla lettura su un tema, quello della pazzia, che attraversa quasi tutti i dialoghi platonici. Il discorso, puntuale e documentato, inizia rilevando come il filosofo tenga conto innanzitutto di due definizioni di 'pazzo' (quella comunemente accettata e quella di 'essere superiore') e prosegue proponendo quattro livelli d'indagine per 'pazzia': il primo riguarda l'accezione comune del termine; il secondo concerne le connessioni tra pazzia e politica; il terzo indaga l'eziologia del fenomeno; il quarto considera il pazzo come portatore di un sapere 'altro', superiore. L'analisi del primo livello - accezione comune del termine - mette in rilievo come l'anomalia di comportamento sia soggetta ad una valutazione etica e sociale, che consente di classificare gli individui a seconda dei modi di vita. Nella discussione del secondo livello l'A. in termini avvincenti, dimostrato che il discorso platonico sui ruoli civili della filosofia e della pazzia procede su un piano analogico, afferma che la filosofia con la sua smania di ricerca e approfondimento è «la forma più nobile di pazzia». Da qui «il ruolo ambiguo e dirompente del filosofo nella città» (p. 26). In tutti i dialoghi rimane comunque forte per Platone la tentazione di considerare *νόσημα* la pazzia, una malattia che può essere curata con la musica, in quanto questa è movimento e la follia non è altro che movimento. Ma non manca anche un esplicito 'elogio della pazzia' (*Timeo, Menone, Repubblica, Simposio*) che porta a individuare (nel *Fedro*) quattro forme di pazzia 'buona': 1) la *μανία* θεῶν μοίρα δίδομένη; 2) la *μανία* di coloro che liberano dai mali; 3) la *μανία* causata dalle Muse; 4) la *μανία* indotta da Eros. Queste ultime due sono più utili al discorso dell'A. Definendo la terza forma di pazzia 'buona', Platone fa notare come la poesia non sia τέχνη, ma divina sorte e potere divino: Dio priva i poeti dell'intelletto e li usa come tramite. In questo senso la pazzia, che è poesia, ha un profondo valore sociale ed è la più grande fortuna concessa agli uomini. Così si attua il completo rovesciamento dell'accezione negativa del termine, in quanto la follia diventa una forma superiore di sapienza che consente all'uomo di innamorarsi della bellezza, cioè di attingere la quarta forma di pazzia 'buona'.

Questo discorso è connesso con Rohde e Dodds, dei quali il C. ha certo consapevolezza, pur non nominandoli esplicitamente: forse avrebbe potuto farlo, per documentazione del lettore.

Riccamente documentato, invece, il contributo di E. Flores (*La catarsi aristo-*

telica dalla Politica alla Poetica) che, con il consueto tono franco fino alla garbata polemica, propone una rilettura di *Politica* e *Poetica* ed altri testi, nel tentativo di ovviare alla diffusa abitudine di leggere la catarsi aristotelica condizionati dal quadro linguistico-concettuale prearistotelico e postaristotelico. Opponendosi alla tesi di W. Theiler, che propone una datazione tarda per *Pol.* 8, 7, l'A. rileva che l'uso del termine al di fuori dell'ambito strettamente medico risale al periodo più antico dell'attività di Aristotele. Diversamente da Gallavotti, che ha suggerito di tradurre con 'purga', rifacendosi ad autori del '500, Flores, in rapporto a tutta l'opera, definisce 'catarsi' «una espulsione secondo natura di ciò che potrebbe causare del danno», assimilabile alla mestruazione. L'analogia tra catarsi tragica e mestruale, quindi, fa concludere che la prima è l'espurgazione periodica delle passioni residue in eccesso, compresa la *μωρία*, essa stessa un 'eccesso'. L'A. ci lascia il desiderio di conoscerne la traduzione, ma non era forse questo lo scopo del lavoro, che comunque ne fa capire il significato e soprattutto lo colloca a dare ragione di un momento funzionale del sistema sociale e politico della città.

R. Laurenti (*Critica alla mimesi e recupero del pathos: il de poetis di Aristotele*) percorre un terreno piuttosto difficile, nel tentativo di individuare il momento in cui in Aristotele compare la nozione di poesia come mimesi. Ribadita l'importanza di questo concetto in Platone, l'autore accosta il *de poetis* al *de ideis*, per arrivare alla conclusione che il primo può essere una fonte della *Poetica*, in quanto questa utilizza il concetto di mimesi senza spiegarlo, presupponendo così che nel *de poetis* sia stata già presentata la critica alla mimesi platonica. Aristotele dunque assegna un posto nello stato alla poesia imitativa, rivolta al piacere, e ne individua l'utile nel fatto che «nella rappresentazione i *pathe* trovano uno sfogo». L'analisi di un passo del commento di Proclo alla *Politeia* di Platone, discusso anche da Flores, porta l'A. ad affermare che l'espulsione della poesia ha sconvolto l'Accademia in quanto appariva un attacco alla vita della polis; inoltre Proclo sostiene di seguire tesi precedenti, da cui si deduce che quando parla di «Aristotele e quanti difendono tali generi di poesia contro gli scritti di Platone», intende parlare di Aristotele e degli interlocutori del *de poetis*; ed infine Laurenti rileva che in Proclo si accenna ad un «politico», forse un'opera aristotelica dal titolo *πολιτικός*.

Tornato ai *pathe* e al valore educativo della loro rappresentazione, il discorso riprende il problema della catarsi, per la cui analisi l'A. utilizza i *προβλήματα*, rifiutati da Flores - concorde con Düring e Flashar -, che solleva dubbi sul fatto che Proclo nel commento abbia ripreso il testo del *de poetis* (p. 47, n. 23). Dal confronto infine dei quattro testi (*de poetis*, *Politeia*, *Problemi*, *Poetica*), nonostante la non coincidenza tra le soluzioni date da Aristotele allo stesso problema, risulta comunque chiaro che catarsi è un alleggerimento della passione, ottenuto con diversi mezzi (un'attività moderata per il *de poetis*, la musica per la *Politeia*, pietà e terrore per *Problemi* e *Poetica*).



Il saggio si segnala oltre che per il rigore dell'indagine, anche per la presa di coscienza dell'A. che sui testi analizzati pende l'incertezza della datazione, il che lo porta a misurare con cautela le proprie affermazioni, senza con questo indebolire il discorso, che si snoda con una certa scioltezza a suffragare le tesi assunte.

G. Cerri (*Analisi psico-sociale del mito e della poesia nella Repubblica di Platone: una pagina troppo spesso fraintesa* [Plat. *Resp.* II, 376 c 4 - III, 392 c 5. Cfr. Xenoph. *fr.* 1, 19-24]) con chiarezza e in modo asciutto e schematico che agevola la comprensione del discorso, dimostra la fundamentalità, a suo giudizio, del lungo brano che sta a cavallo tra la fine del II e l'inizio del III libro della *Repubblica*, sottovalutato dalla critica che lo considera «un esempio particolarmente rozzo di censura moralistica della poesia». Al testo in questione l'A. attribuisce un'importanza particolare per una conoscenza più completa del pensiero di Platone sulla poesia, ma anche per la ricostruzione di quello senofaneo, come pure per stabilire la genesi di alcune categorie centrali della *Poetica* di Aristotele e definire complessivamente il pensiero mitico nella Grecia antica (p. 65). Grazie al confronto tra il testo di Platone, e quello di Senofane, l'A. denota un «perfetto parallelismo concettuale» (p. 82) che dimostra come la dottrina platonica in questione esistesse già nel VI sec. a.C. in determinati ambienti.

I termini del parallelismo sono così schematizzati: «1) i miti, i racconti sugli dei e sugli eroi, sono invenzioni fittizie elaborate dagli uomini delle generazioni precedenti...; 2) si impone il diritto-dovere di scegliere tra essi, garantendo la memoria ed il riuso di quelli che siano validi sul piano etico-sociale, condannando all'oblio quelli che appaiono invece nocivi; 3) entrambi i contesti portano una esemplificazione dei miti moralmente riprovevoli; 4) sia in Platone sia in Senofane... è presente l'idea di un controllo sociale sulla produzione poetica e sull'intrattenimento mitico; 5)... Senofane e Platone criticano la poesia mitica dal punto di vista etico-politico» (pp. 82-87 *passim*).

Il lavoro fornisce infine un' utile nota bibliografica sul pensiero platonico e preplatonico.

L. Bertelli (*La scholè aristotelica tra norma e prassi empirica*) con un intervento ampio, anche nelle note, cerca di porre rimedio all'esiguità degli studi su *scholè* in Aristotele, termine da lui ritenuto interessante perché «punto di intersezione» tra la «questione della *eudaimonia* individuale e quella parallela della felicità della *spoudaia polis*». Dopo aver analizzato *scholè* nella lingua e nella teoria prearistotelica, l'A. rivolge la sua attenzione a *Metafisica A*, *Etica Nicomachea K*, *Politica*, per coglierne il significato anche in rapporto all'*eudaimonia* e per definirlo come il *telos* della città ideale.

Fino al IV sec. a.C. *scholè* è vista come atteggiamento di rifiuto di fronte agli aspetti degenerati della politica, con preferenza per le attività private, senza sviluppare attitudini antipolitiche. Nel IV sec., invece, si evidenziano due valori: quello di

'tempo libero' come indice dello status di una persona (Isocrate), e quello di alternativa tra vita pratica e vita teoretica, requisito essenziale per attuare questa (Senofonte e Platone). Senofonte in particolare individua in *scholé* l'assoluta libertà del saggio contrapposta alla *ascholia*, che è l'impegno in attività pratiche. Con Platone, poi, si rafforza lo spessore filosofico: *scholé* è liberazione da necessità fisiche.

Aristotele la eredita e propone così: in *Metafisica A* *scholé* rappresenta la condizione materiale e culturale che permette la nascita dell'attività teoretica; in *E.N.* la felicità consiste nella *scholé*; in *Politica* è indice di disponibilità di mezzi come intende Isocrate, per cui la partecipazione attiva al governo della città presuppone il requisito della *scholé*, donde deriva che possesso privato di beni e attività politica costituiscono un binomio inscindibile.

La *scholé* dunque è il *telos* della città, cioè la sua *eudaimonia* e assieme alla pace diventa lo scopo dell'educazione. Per godere poi il 'tempo libero' tra le molte qualità sono richieste le virtù che ne garantiscono l'esistenza (coraggio, forza, temperanza e giustizia), ma unica virtù specifica di *scholé* è la 'filosofia'.

A. Capizzi (*La struttura della Repubblica platonica*) analizza l'opera di Platone per concludere che «il dialogo nella sua forma definitiva [è] un quadro dipinto e ritoccato in diversi momenti successivi», come il *Gorgia*, il *Fedro*, il *Timeo*. Tre sarebbero dunque gli strati che compongono la *Repubblica*.

Il volume si segnala per l'ampiezza dell'orizzonte discusso e per aver confermato l'interazione tra poetica e politica; un contributo sicuro pertanto, come auspica Flores nel saggio introduttivo, di conoscenza e uno stimolo per ulteriori ricerche.

Non c'è traccia, purtroppo, del dibattito che ha presumibilmente seguito le comunicazioni e rimangono ancora aperti alla riflessione temi quali l'interpretazione del testo di Proclo, il valore di catarsi, l'uso che si deve o meno fare di alcune fonti 'aristoteliche' come i *Problemi*.

Venezia

Giancarlo Scarpa

Jean-Claude RIEDINGER, *Étude sur les 'Helleniques'. Xénophon et l'histoire*, Les Belles Lettres, Paris 1991, pp. 296.

L'esigenza 'positivistica' di un'opera storica volta a documentare i fatti secondo una prospettiva rigorosamente evenemenziale appare oggi superata nell'antichistica a favore di una attenzione più ampia ai testi, che porta frequentemente a studiare le testimonianze degli storici antichi secondo la loro 'logica' di narrazione e selezione dei dati. Da questo atteggiamento sono nate alcune 'rivalutazioni' di autori (esemplare il caso di Plutarco) che per il taglio delle loro opere - biografico o saggistico più che storico - appaiono sì marginali rispetto alla storiografia maggiore 'tucididea', ma

più aperti verso altre tematiche. Tale ripensamento però non ha coinvolto se non parzialmente le opere propriamente storiche, che restano soggette tuttavia a quel criterio di 'oggettività' che ha indotto a relegare Diodoro o Giustino tra gli autori 'inaffidabili'.

Anche per questo Senofonte storico ha patito di una sottovalutazione, soprattutto nel confronto rispetto al modello superiore tucidideo: il volume di Riedinger si propone ora - tenendo presenti soprattutto le riflessioni di Breitenbach e Sordi - di analizzare in dettaglio le *Elleniche* nella loro specificità di testo e racconto storico, privilegiando l'analisi dell'opera quale essa è, nella sua struttura e nei suoi 'limiti', lasciando da parte la 'delusione' di molti moderni per ciò che essa non è. Il progetto è allora quello di ripercorrere il testo secondo le sue scansioni e le scelte narrative, ricercandone le motivazioni interne in un percorso tanto più incerto, in quanto l'auto-definizione metodica di Senofonte appare inadeguata.

Il primo momento dell'analisi è nel riesame della materia delle *Elleniche* (pp. 9-40): il racconto delle vicende della Grecia della fine della Guerra del Peloponneso fino a Mantinea mostra una tendenza 'tucididea' da parte di Senofonte a focalizzare il racconto sui momenti 'forti' delle battaglie. Ma l'alternanza dei piani e dei punti di vista narrativi - dovuta al succedersi di diversi scacchieri di guerra, dall'Asia a Sparta a Corinto ad Atene -, i differenti livelli di informazione cui lo storico poté attingere, e anche le crescenti difficoltà a mantenere un sufficiente livello di sincronismo intaccano ben presto in modo sensibile la compattezza della narrazione. Già all'emergere della potenza tebana in Grecia la struttura delle *Elleniche* appare inadeguata a render il complesso intreccio dei fatti (p. 31), sicché sembra legittima la conclusione (p. 39) che «les *Helléniques* n'ont pas un sujet, mais des sujets successifs, qu'on ne peut réduire à l'unité» in quanto comprendono a fianco dell'asse portante spartano altre fasi, legate ora all'esperienza personale dell'autore (di qui la tendenza a valutare l'opera anche come testo di 'memorie'), ora allo sviluppo delle vicende greche al principio del IV secolo.

Ma l'accusa più frequentemente mossa a Senofonte è certo quella relativa alle sue omissioni (pp. 41-60): tra le più notevoli certo è la mancata menzione della rinnovata Lega del 377. L'indagine di Riedinger mira ad accertare se ciò non sia in realtà frutto di una selezione del materiale storico, legata alla scelta di privilegiare la storia militare rispetto a quella politica (p. 44), come alla successione dei 'punti di vista' secondo cui la narrazione è condotta. Emerge così la contrapposizione tra la prospettiva sostanzialmente atenocentrica dei moderni (p. 48) e la scelta spartanocentrica dello storico antico, che parla dei nemici di Sparta solo quando comincia lo scontro diretto, dando spazio a Tebe e Atene per alcune parti quasi 'di riflesso'. La disomogeneità interna dell'opera, le cui prospettive sono diverse tra i *Paralipomeni* a Tuciddide e tutto il resto, obbligano ad analisi minute e differenziate, da cui emerge però che non tutte le omissioni oggi riconoscibili si spiegano pur all'interno dei criteri di Senofonte (p. 57); ad esempio da taluni aspetti della storia spartana appare chiaro

che l'idea di una totalità (ma forse sarebbe meglio dire unità) del racconto storico gli è estranea (p. 60).

A questo punto si affaccia il problema del 'metodo storico' di Senofonte (pp. 61-96). Il problema della 'unità' dell'opera e della 'teoresi storica' dell'autore viene opportunamente affrontato tenendo conto delle modalità di composizione delle *Elleniche* in blocchi cronologicamente e tematicamente distinti (pp. 62 ss.): i *Paralipomeni* a Tucidide, la storia di Atene, i libri III-IV, la fine. Indagando sia i pochi passi 'teorici', sia le principali strutture formali e narrative dell'opera, Riedinger evidenzia come il pensiero storico di Senofonte sia caratterizzato da spunti moraleggianti e da un interesse 'personalistico' che conducono verso una «histoire biographique» (p. 75) nella parte centrale, ma che progressivamente scardinano il fulcro spartano del racconto verso esiti ora encomiastici, ora poco più che aneddotici, sebbene i caratteri politici degli avvenimenti narrati trovino uno spazio di singolare evidenza.

Molto si chiarisce riflettendo sul mutevole rapporto di Senofonte con il 'modello' tucidideo: l'abbandono dello schema 'annalistico' - ad esempio - spiega le numerose incongruenze del sistema cronologico (pp. 97-122), ed anche questo aspetto accentua l'impressione che le *Elleniche* siano una «suite de récits séparés» (p. 113) retti però da una cronologia *relativa*, che conferisce solo a tratti una certa coerenza al sistema. L'analisi insomma mostra bene come uno degli elementi spiazzanti delle *Elleniche* sia la prospettiva dell'opera, mutevole *in itinere*. Tale caratteristica ricompare evidente anche nelle parti dedicate alle vicende spartane (pp. 123-72). Va detto che proprio nel racconto della storia della potenza e caduta della città Senofonte esercita il suo 'migliore impegno' di storico, ed esplicita più apertamente i propri criteri, apparendo talora tendenzioso fino alla deformazione faziosa dei fatti (p. 136 s.). Anche se non sono taciuti alcuni limiti dell'azione spartana (specialmente per spiegare il crollo a Leuttra), tuttavia il ruolo di Sparta tutrice anche in Asia della *eleutheria* dei Greci viene rivendicato in positivo (p. 143 ss.), senza evidenziarne i tratti di 'imperialismo' (in modo analogo Isocrate sminuiva gli orrori dell'*arche* ateniese), mentre il peso della sconfitta subita ad opera di Tebe viene alleggerita da una selezione artificiosa del racconto, che separa i problemi militari dalla questione 'culturale', e conferisce comunque alla vicenda spartana un significato *relativamente* più grande (p. 164), riuscendo a tacere della fondazione di Megalopoli. Ma la riprova della evidente (e quindi più prevedibile) partigianeria senofontea si ha naturalmente a proposito della 'nemica' Tebe (pp. 173-90). L'avversione nei confronti della città appare costante, ripetitiva nelle martellanti e spesso aprioristiche accuse di bellicismo, imperialismo, ingiustizia, corruzione: in realtà la lettura senofontea di Tebe, anche per quanto riguarda lo scottante problema militare, è complementare alla sua visione di Sparta, e parziale come quella.

Meno chiaro e univoco, per motivi che oggi sappiamo ricondurre alla personalità e alla vicenda biografica di Senofonte, non meno che alle complicate vicende del

quarto secolo, è il quadro relativo ad Atene (pp. 191-206). Qui lo scarto cronologico delle diverse sezioni, il punto di vista adottato, la valutazione sugli avvenimenti trattati assumono un peso assolutamente condizionante sulla prospettiva adottata da Senofonte, il cui giudizio appare anche più oscillante che in altre materie. L'esule appare qui ben lontano dalla chiarezza della scelta tucididea, pur senza nascondere le proprie opinioni, ad esempio sul processo agli strateghi delle Arginuse, o sulle figure di Teramene e poi di Conone. La sua posizione di fronte alla patria muta nello sviluppo degli avvenimenti, sino a rappresentare una ritrovata solidarietà, o meglio un 'condominio' di potenza tra Atene e Sparta in funzione antitebana dopo Leuttra (pp. 198 ss.); tuttavia il fondo filospartano non appare intaccato.

Al di fuori delle focalizzazioni sulle diverse potenze protagoniste della storia greca del IV secolo, la centralità dell'esperienza di guerra nella prospettiva d'analisi senofontea invita a considerare da presso il suo modello di analisi militare (pp. 207-44); utile e competente fonte d'informazione sugli sviluppi di tattica e strategia in Grecia, Senofonte tuttavia appare nelle *Elleniche* volutamente poco tecnico (pp. 224 s.), attento piuttosto agli esiti dei combattimenti che al loro minuto svolgimento. Il significato delle riflessioni di Senofonte per l'evoluzione delle tattiche di guerra nel quarto secolo appare comunque chiaro: si pensi al ruolo della fanteria oplitica e alle riflessioni su Ificrate. Tuttavia la 'partigianeria' del punto di vista conduce a visibili deformazioni (per esempio nelle vicende tebane): si nota invece (pp. 240 s.) una piena coerenza attraverso tutta l'opera per quanto concerne l'analisi degli aspetti psicologici (ma anche etici) del comportamento bellico, sia da parte dei comandanti, sia da parte dei soldati. E' questa un'altra prova della tendenza senofontea a impostare i temi della sua opera in modo relativo alla propria vicenda personale: non è difficile pensare all'esperienza dell'*Anabasi*.

Ma dopo aver ritrovato nella dimensione militare un filo autenticamente 'unitario' nella narrazione delle *Elleniche*, urge riverificare perché invece la causalità storica - che pure egli affronta conscio della sua complessità - appaia tuttavia episodica e mutevole di prospettiva (pp. 245-71). Riedinger evidenzia efficacemente come in Senofonte non sia riconoscibile una 'filosofia della storia', sicché la riflessione si presenta, ad esempio sul problema degli interventi divini, asistematica. Molti i sacrifici, pochi i presagi, ampio ricorso alle interpretazioni 'naturali': gli dei non appaiono quindi come categoria d'interpretazione causale, salvo un'apparente regressione negli ultimi libri verso un approccio più tradizionalmente teocratico (pp. 251 s.). Ma il punto sta altrove, e cioè nell'intuizione (p. 254) che «la causalité des *Helléniques* est relative: il existe une causalité thébaine, athénienne, lacédémonienne» con oscillazioni interne all'opera, che mostrano in fondo la centralità della polis all'interno delle variabili focalizzazioni di Senofonte. Anche il livello più 'profondo' di riflessione storica ripropone la frammentarietà della visione senofontea: secondo Riedinger (pp. 266 s.)

il limite di Senofonte a questo riguardo - con pesanti conseguenze sulla sua capacità di cogliere le dinamiche profonde degli avvenimenti anche spartani - consiste nel fatto che «il n'est jamais fait état d'un savoir supérieur de ceux qu'ont les participants... Le narrateur ne se détache pas de ceux dont il raconte les actions, n'intervient jamais pour compléter ce qu'ils ignorent et que lui pourrait savoir. Ainsi, jamais non plus Xénophon ne revient en arrière, jamais il ne cherche à éclairer un événement subséquent par un auteur qu'il aurait précédé, et dont la portée se serait révélée seulement *a posteriori*».

L'unico punto della - per altro confusa - storia greca del IV secolo, che Senofonte appaia aver focalizzato con chiarezza è la successione delle egemonie: ma anche su questo aspetto un vero senso del divenire storico gli manca, anzi (p. 271) «il n'y a pas de pensée sur l'histoire, parce que il n'y a pas d'histoire». In questo senso si spiega l'insufficiente consapevolezza di metodo dell'autore, anche rispetto ai modelli, sia la sua incapacità di trasferire l'avvenimento narrato in una dimensione storica, cioè estraniata dal vissuto dei protagonisti.

Discutere un contributo così ricco entrando nel merito dei particolari non è possibile: il dovere del recensore sia esaurito nell'apprezzare il contenimento del bagaglio erudito nelle note, ma anche nel rimpiangere la mancanza di un indice dei nomi a fianco di quello dei passi delle *Elleniche*, utile a permettere riscontri 'trasversali' rispetto alle riflessioni dell'autore.

L'analisi minuta e documentata condotta da Riedinger all'interno dell'opera lascia spazio ad ulteriori riflessioni storiografiche: evidenziati i limiti delle *Elleniche* e le loro caratteristiche, liberati dalle 'insoddisfazioni' dei moderni, bisogna poi meditare sul rapporto tra questo e altri testi storici, e soprattutto con l'esperienza di Senofonte e della sua epoca.

Non si tratta qui di riproporre nuovi bilanci comparativi tra questa narrazione ed altre (Tucidide, Diodoro, le *Elleniche di Ossirinco*), quanto di comprendere più chiaramente il limite della concezione storica di Senofonte. Le ragioni delle omissioni senofontee sono ormai chiarite: tuttavia oltre alla parzialità dello storico esistono criteri di fondo, da individuare in termini di 'totalità e selezione', che servono ad integrare dichiarazioni forse troppo impegnative cui Senofonte talora si lascia andare (7.2.1).

Aiuta a capire la prospettiva dell'opera anche la riflessione su 'ciò che Senofonte non vide', o almeno non volle evidenziare, ad esempio circa il problema - grave dal punto di vista sia ateniese, sia spartano - dell'egemonia tebana. In definitiva nelle *Elleniche* il quadro del quarto secolo è 'asfissiato' dalla aderenza al principio egemonico delle poleis, e della mancata precisa percezione del ruolo delle nuove potenze destinate a caratterizzare il secolo. Solo in alcuni luoghi, come il discorso attribuito a Iason di Pherai (6.1.12) secondo cui «sottomettere il re di Persia è anche più facile

che sottomettere l'Ellade», sembra di cogliere un richiamo forte a temi 'isocratici', quasi che Senofonte avesse colto 'politicalmente' taluni temi, che però non trovarono inquadramento possibile nell'opera storica (S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I. 343 ss., part. pp. 367 ss.).

Per quanto scontato, mette poi conto rilevare il significato del tono perplesso con cui le *Elleniche* si chiudono (7.5.27): «dopo la battaglia ci fu incertezza e confusione in Grecia ancor più di prima». Si tratta veramente di una chiusa scelta su base «la plus arbitraire» (p. 264)? L'esplicita 'ricerca' di un continuatore («Quanto a me, fin qui giunga la mia opera. Quel che seguì, ad altri il pensiero di trattarlo») suggerisce piuttosto che Senofonte stesse 'confessando' la propria incapacità di affrontare storicamente i problemi dei nuovi tempi: anche questo forse spiega l'oscillante prospettiva delle *Elleniche*.

Dunque ogni risposta al problema sta nella comprensione della prospettiva di Senofonte, anche nella selezione degli *axiologa* narrativi: la scelta di incominciare la narrazione dalla fine di Tucidide - a parte la questione del 'Tucidide continuato' - non è affatto casuale, bensì implica una consapevolezza precisa, perché richiama il concetto della 'catena' storiografica (secondo una 'codificazione' del genere storiografico più chiara di quanto Riedinger non ammetta). Anche Teopompo - epitomatore di Erodoto - scriverà delle *Elleniche* che 'ricominciavano' da Tucidide obliterando Senofonte: ma l'intuizione storica del ruolo di Filippo lo obbligherà proprio ad abbandonare la struttura - per quanto 'aperta' - delle *Elleniche*, e a convogliare la storia nuova nelle *Filippiche*.

Venezia

Carlo Franco

G. CORTASSA, *Il filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei pensieri di Marco Aurelio*, Tirrenia Stampatori, Torino 1989, pp. X, 179, L. 20.000

G. Cortassa, già curatore nel 1984 di una pregevole edizione di Marco Aurelio per i tipi della casa editrice UTET, mette ora a frutto la notevole esperienza acquisita su tale autore. Questo approfondito studio si propone di affrontare analiticamente il problema della dicotomia tra il Marco Aurelio che si impone di buttar via i libri, per lasciarsi guidare dalla sola filosofia, e il letterato, fine conoscitore di numerosi autori, che traspare soprattutto grazie a una nutrita serie di citazioni, riprese, allusioni. La risposta - pienamente persuasiva - è che tale 'schizofrenia' è solo apparente, perché Marco Aurelio non si limita a citare pedissequamente e retoricamente i classici, ma li riusa con intelligenza ed originalità, li riadatta ai propri fini: anche nel caso delle citazioni puntuali C. evidenzia come nel contesto del filosofo i luoghi citati assumano nuove valenze, anche lontane da quelle originarie. E' il caso, ad es., del famoso Hom.

Z 147-149, in cui l'incessante succedersi delle generazioni umane è paragonato alle foglie che cadono dagli alberi: Marco Aurelio (*Pensieri* 10.34) richiama i versi, ma il paragone nel nuovo contesto riguarda - con una significativa differenza - la fragilità dell'esistenza umana. Il passo, quindi, non costituisce un mero abbellimento, né uno sfoggio letterario, ma serve a sottolineare i principi filosofici, anche se - afferma C. - la sua funzione rimane pur sempre marginale: «esso serve [...] solo a rammentare e a tenere vivi i retti principi, non a inculcarli, può essere efficace solo per una mente sulla quale i retti principi abbiano già fatto presa» (p. 11). Tutto ciò è senza dubbio convincente e istruttivo dal punto di vista metodologico: avrei solo ricordato che la rilettura di Marco Aurelio si colloca nel solco di una tradizione che aveva usato il nostro *topos* ad indicare la natura caduca ed effimera dell'uomo (in particolare cf. Mimnermo, fr. 2 G.-P., un carme elegiaco attribuito a Simonide [85 Bergk = 8 West, cf. Semon. *eleg.* 1 Pellizer-Tedeschi], e una parodia aristofanea [Av. 685 ss.]). C. passa dunque in rassegna tutte le citazioni, riprese testuali ed allusioni reperibili nei *Pensieri* di Marco Aurelio, non con finalità di tipo 'intertestuale' ma in vista di un approfondimento della personalità e del pensiero dell'imperatore-filosofo, attraverso un'acuta analisi degli scarti formali e soprattutto semantici che intercorrono tra il *locus classicus* e il passo che lo riprende. La disamina riguarda la presenza di Omero (pp. 9-30), Esiodo (31-40), Eraclito (41-54), Pindaro (55-63), Empedocle (64-70), del teatro greco (71-106), di Democrito (107-113), delle Δημοκράτους γνώμαι (114-117), di Antistene (118-123), dei Pitagorici (124-128), di Platone (129-139), Teofrasto (140-146), Epicuro (147-162); gli ultimi due capitoli, infine, esaminano, rispettivamente, un esametro adespoto presente in *Pensieri* 7.39 (pp. 163 s.) e vari casi incerti e problematici (165-169). Accanto alle numerose esegesi che, condotte con affinata sensibilità e inappuntabile rigore, rappresentano un sicuro progresso nei confronti delle precedenti, si hanno varie acquisizioni testuali (a pp. 67-69, ad es., persuasiva è la difesa di μένει nei confronti del μovníη di Rendall, semplicistico tentativo di adeguare il passo citante al passo citato), e il volume si rivela così un prezioso e stimolante sussidio per lo studio e la lettura di Marco Aurelio. Qualche osservazione di limitata importanza. Talora sarebbe stato forse opportuno distinguere più nettamente fra citazione e allusione: personalmente, avrei adottato il termine 'citazione' solo nei casi in cui il testo richiamato mantiene una sua autonomia ed individualità. A pp. 20-22, ad es., C. ha senz'altro ragione nell'affermare che viene ripreso δ 690s. e che ciò implica un'allusione ai doveri dell'imperatore, ma va rilevato come sia nell'ordine delle cose che Marco Aurelio scardini «la struttura sintattica (senza preoccuparsi, tra l'altro, del fatto che in tal modo la citazione diventa ametrica)» (p.20), visto che non si tratta di una citazione *stricto sensu*, bensì di una semplice ripresa. A volte C. analizza con acutezza il rapporto diretto fra autore citato e autore citante, ma, come nel già segnalato caso del *topos* che paragona gli uomini alle foglie, sarebbe stata di un certo interesse l'indicazione di elementi 'esterni'; altrove - in mancanza di supporti di questo tipo -



bisogna sospendere il giudizio: è il caso dell'ἔμδν ἐγέλωσε φίλον κῆρ di ι 413 citato in *Pensieri* 11.31 (pp. 22-24), per cui manca ogni raccordo con il contesto che ne facilita l'interpretazione (C. compie un 'tentativo' esegetico, peraltro del tutto plausibile), e per la spiegazione del quale sarebbe a mio avviso indispensabile sapere se e con quale valore il verso omerico era divenuto nell'antichità un 'geflügelter Wort'. A proposito della ripresa di Pind. fr. 292 Sn.-M. in *Pensieri* 2.13, analizzata alle pp. 55-58, vorrei segnalare come la possibilità che un verso famoso fosse citato con le sole parole iniziali, oltre che logicamente ineccepibile, sia attestata nella cultura greca: il famoso esametro esiodeo ἔργα νέων, βουλαὶ δὲ μέσων, εὐχαὶ δὲ γερόντων (fr. 321 M.-W.), ad es., è richiamato da Iperide (fr. 57 K.) semplicemente con ἔργα νέων (cf. Aristoph. Byz. fr. 358 Slater). A parte questo, però, se si vuole apprezzare la citazione di Marco Aurelio, si deve rilevare che qui l'invito all'introspezione sfrutta il *topos* della stoltezza di chi scruta le cose lontane e non vede quelle vicine (cf. e.g. Aristoph. fr. 691 K.-A., Eupol. fr. 157 K.-A., Soph. fr. 737 R., Aesop. 72 Halm, Plat. *Theaet.* 174a, Diog. Laert. 1. 34, Seren. *ap.* Stob. 1. 18. 22 W., Antip. Sidon. *AP* 7. 172, Bion *ap.* Stob. 1. 18. 20, Enn. *Iph.* fr. 95.3 J. = 244 V., Cic. *Tusc.* 5. 39. 114, Plin. *Ep.* 8. 20.1, Lact. *Div. Inst.* 2. 3. 16, Apost. 16. 7), con un'accentuata *pointe* di paradossalità, visto che in colui che indaga le viscere della terra e non riesce a penetrare nella profondità del proprio animo la contrapposizione 'vicino' / 'lontano' è sottolineata dalla comune idea di 'profondità'. Qualche dubbio, invece, nutrirei a proposito del-τῷ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν di pp. 59-61, che da solo mi sembra troppo poco significativo (la parte realmente importante della citazione sarebbe completamente omessa!): forse, visto che il testo tradito è senza dubbio corrotto (offre un insostenibile τῷ ἀγαθῷ) conviene postulare l'integrazione dell'intero verso. A p. 81, infine, è citato un passo dell'*Issipile* euripidea (60.89-96a Bond), incluso il v. 96a δεῦδν γὰρ οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων βροτοῖς: è questa una gnome riportata dalla tradizione indiretta (cf. Plut. *Mor.* 110f, 117d, Clem. Alex. *Strom.* 4. 7. 53, Stob. 3. 29. 56), ma non da *P.Oxy.* 852, che ci tramanda per intero il luogo, e che, tra l'altro, è considerata spuria da Bond e Cockle. Se l'unico dato certo è che nella tarda antichità esistevano una redazione del passo comprendente tale verso e una che non lo contemplava, è proprio l'analisi di C. delle citazioni dei passi teatrali, e di quelli euripidei in particolare, che induce, contro la scelta testuale di C. stesso, a considerare il v. 96a un'aggiunta di origine stoica.

Bologna

Renzo Tosi