

L'OPERA LETTERARIA E L'UNIVERSO (CLEANTE, CRISIPPO, ELIO ARISTIDE)

Fra le varie motivazioni addotte da Crisippo per giustificare la presenza del male in un mondo percorso e guidato nella sua interezza dalla πρόνοια divina, una verte sulla considerazione che la κακία, biasimabile di per sé nelle sue varie manifestazioni particolari, è utile se la si riferisce all'universo come un insieme (1). Per chiarire il concetto, Crisippo introduce una similitudine tratta dall'ambito della letteratura, che è riportata da Plutarco, *De comm. not. contra Stoic.* 14, 1065d (*SVF* II 1181): ὡσπερ γὰρ αἱ κωμῳδίαι, φησίν, ἐπιγράμματα γελοῖα φέρουσιν, ἃ καθ' αὐτὰ μὲν ἐστὶ φαῦλα, τῷ δὲ ὄλῳ ποιήματι χάριν τινὰ προστίθησιν· οὕτω ψέξειας ἂν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς τὴν κακίαν· τοῖς δ' ἄλλοις οὐκ ἄχρηστός ἐστι. "Come infatti le commedie introducono versi risibili, che di per sé sono sciocchi, ma che conferiscono un certo fascino a tutta l'opera; così la malvagità, in sé e per sé è da biasimare, ma non è inutile se riferita al resto". Quanto al significato di ἐπίγραμμα non è qui nell'accezione più comune di 'titolo' (2), piuttosto in quella di 'verso', come risulta anche dalla resa con στίχος in un passo di Marco Aurelio che cita la stessa immagine crisippea, 6.42: ἀλλὰ σὺ μὴ τοιοῦτο μέρος γένῃ, οἷος ὁ εὐτελής καὶ γελοῖος στίχος ἐν τῷ δράματι, οὗ Χρῦσιππος μέμνηται (3). Potremmo dire ancora, parafrasando, che versi in sé futili e sciocchi contribuiscono al raggiungimento del fine dell'opera teatrale, di possedere cioè una certa χάρις, così come la malvagità si inserisce negli accadimenti particolari del male nel riequilibrare l'armonia del mondo. Nel coniare questo parallelo, Crisippo sembra essersi ricordato di una analoga similitudine di Cleante (*SVF* I 566), soprattutto se si tiene conto della recente congettura con cui E.

(1) Cfr. J. B. Gould, *The philosophy of Chrysippus*, 'Philosophia antiqua', Leiden Brill 1970, 57 sgg.

(2) Così intende invece H. K. Rohlke, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*, 'Spudasmata', Hildesheim-New York 1975, 293.

(3) Così Pohlenz (p. 76.22) che cita anche *Schol. Hom.* ad A 29 p. 17.18-20 Erbse. Su questo cfr. anche *Gli opuscoli contro gli Stoici*, vol. II, Trad. introd. e comm. con app. critico-testuale a cura di M. Baldassarri, Trento 1976, 139.

Livrea (4) ha dato una nuova chiave di lettura al frammento: sarà opportuno accennare brevemente allo 'status quaestionis'. Il brano, che faceva parte probabilmente del *περὶ ἀρετῆς* (*SVF* I 566), è riportato da Stobeo (2.6.5 =II p. 65.7-11 Wachsmuth) e suona così: ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ. πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἔχειν ἀφορμὰς ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν, καὶ οἰονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων (ἡμιαμβειάων codd.) λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθην· ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους. Per spiegare il significato di ἡμιάμβος, che comunemente indica il dimetro catalettico, Festa (5) suppone che qui denoti la prima parte del trimetro giambico: sarebbe qui configurata una gara, così come appare descritta nelle *Rane* di Aristofane (1101 sgg.), per cui, dato il primo quinario del verso, bisognava completarlo con significato adeguato. Dunque i principi della virtù che la natura ha posto dentro di noi devono essere portati a compimento dall'uomo per divenire operanti, proprio come il completamento di un mezzo verso, di per sé φαῦλος, lo rende invece σπουδαῖος. Ma, come osserva Livrea ("ZPE" p. 38), "... numerosi versi pur se ben completati possono risultare φαῦλοι, mentre nulla esclude che un emiambo riesca σπουδαῖος"; è così che propone di leggere μελιάμβων, in considerazione del fatto che il meliambos appare costituito da una struttura chiaramente bipartita: ad una prima parte dissacratoria, scherzosa seguiva una parte finale che conteneva il τέλος della composizione (6), per cui solo se considerato nel suo insieme il meliambos assolve al suo fine di serietà, mentre può apparire futile se ci si limita alla sua parte iniziale. Così accade per la virtù: se i suoi fondamenti rimangono ad uno stadio iniziale di impulso, l'effetto nell'uomo sarà uno stato di risibile inettitudine; mentre solo se saranno portati al loro naturale compimento, l'uomo potrà dirsi σπουδαῖος. Appare evidente, se seguiamo questa ricostruzione del frammento, l'analogia che intercorre con il brano sopra citato di Crisippo: in entrambi i casi entrano in gioco, anche se con un fine dimostrativo diverso, gli stessi termini di paragone, vale a dire un certo tipo di opera letteraria e un suo segmento, che deve essere posto in relazione all'insieme perché si realizzi il τέλος.

L'illustrazione di concetti etici per mezzo di una similitudine, che ha la funzione di un modello razionale di dimostrazione, è molto frequente nei filosofi stoici (Rohlke, p. 504 sgg.), data la posizione di centralità che i problemi morali occupano nell'ambito dello stoicismo; decisamente

(4) Cfr. E. Livrea, rec. a S. H., "Gnomon" 57, 1985, 597 e, più estesamente in *Un frammento di Cleante ed i meliambi di P. Oxy. 1082*, "ZPE" 67, 1987, 37-41.

(5) N. Festa, *I frammenti degli Stoici antichi*, Bari 1932-5, II 161 sg.; così anche Rohlke, *op. cit.* 294.

(6) Vd. su questo E. Livrea, *Studi cercidei* (*P. Oxy. 1082*), Habelt Bonn 1986, 1 sgg.

interessante e fuori del comune appare invece il campo di provenienza del secondo termine di paragone: la critica letteraria. Nella similitudine di Crisippo in modo particolare vengono messi in parallelo l'opera letteraria e l'universo: in entrambi ogni parte, anche se di per sé è di segno negativo, concorre al raggiungimento del τέλος. Potremmo limitarci a notare come questa metafora rientri nell'atteggiamento stoico molto comune di porre in relazione "Einzelwesen und Gesamtkosmos, um das empirisch nicht erfassbare Weltganze und seine Gesetzmässigkeit anschaulich darzustellen oder zu erschliessen" (Rohlfke, p. 502), ma la singolarità di questa analogia e l'importanza che assunse in seguito come cardine della critica letteraria nei filosofi neoplatonici (7), ci spinge a ricercarne le motivazioni più profonde. È probabile che qui sia da scorgere un riflesso dell'atteggiamento stoico più generale che vede nella dialettica intesa come scienza del linguaggio e nella retorica, una sorta di introduzione alla comprensione del tutto: i principi che permettono il discorso sono gli stessi che regolano la realtà, in una concatenazione che lega il λόγος προφορικός alla ragione universale che tutto penetra e ordina. Ci troviamo dunque di fronte ad una similitudine in cui l'analogia si basa su presupposti che hanno un'importanza teorica rilevante e il cui effetto tende a produrre un'apertura induttiva più che concettuale, in quanto induce in chi legge un orientamento di pensiero (8). Purtroppo è impossibile per noi sapere, data la frammentarietà della tradizione, se questo parallelo fosse stato sviluppato in tutte le sue implicazioni, ma il fatto di trovarne traccia in Cleante, l'unico fra gli Stoici antichi ad avere avuto interessi letterari e poetici, lascia presupporre che dietro la formulazione di una semplice analogia ci fosse stata una consapevolezza teorica più profonda. D'altra parte già Platone aveva paragonato il discorso ad un essere vivente (*Phaedr.* 264c), proprio come nel *Timeo* è il cosmo ad essere visto come ζῷον: partendo da queste premesse, che in Platone rimangono distinte, si verificò in seguito uno slittamento dalla metafora biologica del *Fedro* ad una metafora cosmica dell'opera letteraria, resa possibile e operante dalla teoria del microcosmo-macrocosmo implicita nel *Timeo* (9).

Nella complessa evoluzione, qui appena accennata nelle sue linee più

(7) Vd. J. A. Coulter, *The literary Microcosm. Theories of Interpretation of the later Neoplatonists*, (Columbia Studies in Classical Tradition II), Leiden Brill 1976.

(8) Su questo argomento vd. R. Boyd - Th. Kuhn, *La metafora nella scienza*, Milano 1983, 24 sgg.

(9) Vd. J. A. Coulter, *op. cit.* 96 sgg.; il passaggio è chiaramente formulato in Olympiod., in *Alcib.* 56.14 sgg. ἢ, ὡς φησιν ἐν τῷ Φαίδρω, 'δεῖ τὸν λόγον εὐκείναι ζῷον· καὶ τὸν οὖν ἄριστα κατεσκευασμένον λόγον δεῖ τῷ ἀρίστῳ τῶν ζῳῶν εὐκείναι. ἄριστον δὲ ζῷον ὁ κόσμος...

generali, che si snoda da questi presupposti platonico-stoici alla più tarda rielaborazione neoplatonica, si colloca un autore, Elio Aristide, e un'opera, l'inno in prosa a Sarapide (45 K.) (10), la cui importanza sotto questo riguardo sembra essere sfuggita finora all'attenzione degli studiosi. Mi riferisco al proemio di questo inno in cui Aristide rivendica alla prosa un diritto superiore per natura e per arte a quello dei poeti di rivolgere inni agli dei. Lo spirito con cui viene affrontata questa dimostrazione è quello di chi è consapevole di apportare un'innovazione alla tradizione, il che non ha mancato di stupire, se si pensa che l'inno in prosa non era più una novità e che comunque in generale la prosa, all'epoca in cui scrive Aristide, aveva già vinto la sua battaglia contro la poesia (11); né ci si deve limitare a cercare la novità nella mera applicazione delle regole codificate dai retori per il discorso encomiastico a questo genere letterario (12). In realtà se si vuol comprendere lo spirito innovatore della dimostrazione aristidea, è necessario andare al fondo delle motivazioni da lui addotte: infatti la supremazia del genere pedestre riceve, a ben vedere, una giustificazione ancora più profonda dei tradizionali punti di riferimento costituiti dalla natura e dall'arte, tanto che l'inno in prosa finisce per essere visto come un ἀντίτυπον dell'universo. L'analogia non è delineata 'expressis verbis', ma va ricercata confrontando

(10) Per un commento a questa operetta vd. A. Höfler, *Der Sarapishymnus des Aelius Aristides*, Stuttgart-Berlin 1935; F. W. Lenz, *Aristeidesstudien*, Berlin 1964, 234-7; cfr. anche U. Wilamowitz, *Der Rhetor Aristides*, "SB Berl. Akad." 28, 1925, 339 sgg.; A. Boulanger, *Aelius Aristide et la Sophistique dans la province d'Asie au II siècle de notre ère*, Paris 1923, 303 sgg.; C. A. Behr, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1969, 21 sg. e 149, e dello stesso *Aelius Aristides, The complete works II Orations XVII-LIII* transl. by C. A. Behr, Leiden Brill 1981, 419 sgg.; D. Sohlberg, *Aelius Aristides und Diogenes von Babylon. Zur Geschichte des rednerischen Ideals*, "MH" 29, 1972, 182 sg.; D. Gigli, *Teoria e prassi metrica negli inni 'A Sarapide' e 'Dioniso' di Elio Aristide*, "Prometheus" 1, 1975, 237-65.

(11) Per altri esempi di inni in prosa vd. A. Boulanger, *op. cit.* 309 sgg.; il tema delle rivendicazioni della prosa contro la poesia è già in Isocrate, *Evag.* 9 sgg. e *Antid.* 45 sgg.

(12) Cfr. A. Boulanger, *op. cit.* 310 sgg.; per A. Höfler, *op. cit.* 7: "Das Besondere und Neue, das in der Proshymnodik dem Aristides und seiner Zeit verdankt wird, kann man vielleicht darin sehen, dass jetzt die Hymnen ganz persönlicher Regung entspringen oder sich doch wenigstens so gehen und somit als Zeugnisse der eigenen religiösen Richtung des Redners gelten können". D'altra parte questo modo innovatore di guardare alla tradizione, soprattutto per quanto riguarda i generi letterari, va riconosciuto come un'aspirazione diffusa nel II sec. d.C.; penso ad esempio alla 'nuova Musa' di Babrio nella recente interpretazione di M. J. Luzzatto, *Fra poesia e retorica: la clausola del "colliambo" di Babrio*, "QUCC" 19, 1985, 97-127 e alle considerazioni semiserie di Luciano sul rinnovamento del dialogo nel *Bis accusatus* (33 sgg.); vd. su questo J. Bompaigne, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris 1958, 549 sgg., e su come sia da intendere lo spirito d'innovazione in Luciano 136 sgg.

questo proemio con osservazioni sparse nella parte restante dell'inno a Sarapide e in quello dedicato a Zeus (43 K.) (13); ci troviamo di fronte ad una sovrapposizione della sfera letteraria con quella religiosa, attuata per mezzo di un linguaggio, volutamente più filosofico che retorico, che con la sua ἀμφιβολία costringe ad una lettura a più livelli. Il punto centrale di questa identificazione è nella trattazione sul μέτρον: colpisce in primo luogo la pregnanza semantica con cui viene usato questo termine, dal significato più generico di misura a strumento di misura, misura del verso e ritmo prosastico, nonché misura in senso etico. L'argomentazione si snoda in un confronto serrato fra prosa e poesia: il metro usato dai poeti raggiunge la sua unità di misura soltanto frantumandosi in versi (45.10.10 sg.), è paragonato agli strumenti di misura usati dai commercianti (45.11.20 sg.), è in conclusione soltanto una denominazione particolare del μέτρον, 45.11.23 sg. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐστὶ τὰ καθ' ἕκαστα μέτρα, μᾶλλον δὲ ὀνόματα ὡς εἰπεῖν μέτρον. Il metro nella prosa invece costituisce la misura di tutto il discorso, in quanto lo percorre nella sua interezza (45.10.11 sg. ἐνταῦθα δὲ ὅλον καταμετρεῖ τὸν λόγον καὶ διὰ παντός ὡς ἀληθῶς δίεισιν) e, conferendo a ciascuna parte ciò che le è proprio, 45.10.14 sg. ἀλλ' ἑκάστῳ τὸ γινόμενον ἀποδιδόναι κελεύει, dà al periodo l'αὐτάρκεια che lo contraddistingue (45.10.16 sg.); garantisce poi la συμμετρία a tutto il discorso, nonché la realizzazione del fine proposto (45.10.18 sg.). In conclusione è τὸ ὅλον μέτρον (45.11.24) che non ha bisogno per realizzarsi dei metri particolari della poesia (45.12.2 sgg.). Da queste espressioni traspare in modo evidente a che cosa sta pensando Aristide: il μέτρον è la divinità universale autosufficiente (45.20.20), che con la sua πρόνοια pervade il cosmo (vd. 43.15.22 sg. δημιουργὸς αὐτὸς καὶ οἰκιστὴς τοῦ παντός, *πάσας*) οὐσίας τε καὶ δυνάμεις ἔχων (14); 43.26.3 sg. καὶ πάντα δὲ πανταχοῦ Διὸς μεστά, 43.30.1 sg. ἴσον πανταχοῦ πάντων κρατῶν, 45.19.10 sg. οὕτω διὰ παντός ἡμῖν εἶσι τοῦ βίου..., 45.21.25 sg. ... διὰ πάντων ἤκει καὶ τὸ πᾶν πεπλήρωκε, 45.22.27 sg. ὁ δὲ ὡσπερ κορυφαῖος πάντων ἀρχὰς καὶ πέρατα ἔχει, e ancora 23.3; 24.16 sgg.), che crea tutto con armonia e fa in modo che ogni cosa risulti perfetta (43.15.20 sgg. πάντα ἐξῆς ποιῶν σὺν ἀρμονίᾳ καὶ προνοίᾳ τοῦ μηδὲν παραλειφθῆναι τὸ μὴ οὐ πάντα

(13) Per un commento a questo inno vd. J. Amann, *Die Zeusrede des Ailios Aristeidēs*, Stuttgart 1931. Già A. Höfler, *op. cit.* 6 e *passim* aveva notato qualche analogia fra il proemio e la parte restante dell'inno a Sarapide, limitandosi però a osservare: "Sollte vielleicht hier das Vorrecht der Prosahymnus gerade aus Grundthesen der Sarapisreligion heraus verständlich gemacht werden?". Per un ampliamento di questa prospettiva, vd. già D. Gigli, *op. cit.* 242 sgg.

(14) Per il testo di questo passo vd. J. Amann, *op. cit.* 40.1.

πρέποντα καὶ τέλεα ἀλλήλοις...) e che conferisce ad ogni essere il luogo che gli è più adatto (43.14.6 sgg. (Zeus) ποιῶν μὲν ζῶα τὰ πρέποντα ἐκάστοις τόποις τὰς τε [οἰκείους] γιγνομένας οἰκήσεις τε καὶ λήξεις τοῖς γεννηθεῖσιν ἀποδιδούς) (15).

In questa ottica i vari tipi di versi della poesia, visti come il risultato nominale di una frantumazione del μέτρον, appaiono come le divinità minori del pantheon di Aristide, personificazioni delle varie sfere di attività del dio supremo (cfr. 45.22.26 sg. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων θεῶν διήρηνται αἱ δυνάμεις τε καὶ τιμαί e 45.23.6 sg.), che solo può dare unità al tutto (45.20.16 sg. τῷ δὲ μέσῳ τὰ ἄκρα οἶον γόμφῳ συλλαβῶν καὶ βεβαιωσάμενος) (16), quell'unità che è indispensabile al discorso, onde evitare che le parti di cui l'insieme è composto cadano in uno squilibrio che genera oscurità (45.1.15 sgg.: (i poeti) ἐνίων δὲ τὰς ἀρχὰς εἰπόντες τὸ λοιπὸν ἀφῆκαν, ὥσπερ καταγόντες, τὰ δὲ τῆς ἀρχῆς στερήσαντες, ἄλλων δὲ τὰ μέσα ἐξελόντες, ἀποχρῆν ᾤθήθησαν, ὥσπερ τύραννοι τινες τῶν νοημάτων ὄντες) (17).

Sull'evidente impronta stoica del pensiero e dell'espressione formale quali traspaiono in questi brani, non è qui il caso di dilungarsi, anche se va ricordato quanto questa agisca piuttosto in superficie, senza cioè che si giunga ad una vera e propria concezione panteistica dell'universo (18). Vorrei qui soltanto porre l'attenzione su due particolari di questo riecheggiamento stoico che finora sono passati inosservati: l'uso del termine αὐτάρκης in 45.10.17 a proposito della funzione del μέτρον a livello del periodo, estraneo al linguaggio comune retorico (19), è desunto a me pare da

(15) Per questo momento della creazione cfr. Ap. Rh. 1.498; P.Oxy. 2816, fr. 1.12; fr. 24.21 r. Heitsch; Men. Rhet. 401.11 sg. Vd. ancora Ael. Arist. 42.5 e 37.27 K. Per le 'variazioni' su πᾶς in contesto innodico, definite come "formule universaliste", vd. A. J. Festugière, *Une formule conclusive dans la prière antique*, "SO" 28, 1950, 93.

(16) Per gli antecedenti della metafora del chiodo in riferimento a 42.11 vd. J. Amann, *op. cit.* 61 sg. In questo caso mi pare che il modello sia evidentemente platonico: il chiodo che tiene uniti i beni spirituali e quelli materiali evoca infatti l'immagine dell'anima 'inchiodata' al corpo di *Phaed.* 82e, 83d, su cui vd. P. Courcelle, *La colle et le clou de l'ame dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d)*, "RBPh" 36, 1958, 72-95.

(17) Mi pare evidente che qui Aristide stia pensando all'immagine platonica del λόγος come ζῶον (*Phaedr.* 264c) ... σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄποιν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. Cfr. P. Louis, *Les images de Platon*, Paris 1945, 43-5 e 85

(18) Sullo stoicismo in Aristide vd. A. Boulanger, *op. cit.* 193 sgg.; J. Amann, *op. cit.* 24 sgg. e soprattutto in riferimento alla retorica D. Sohlberg, *op. cit.* 177 sgg., che rintraccia i temi principali di questa impronta, dall'oratore *vir bonus dicendi peritus* alla retorica come σύνδεσμος dell'universo.

(19) Vd. A. Höfler, *op. cit.* 25.

Crisippo che, studiando i vari tipi di enunciati, definisce col termine ἀποτελής, l'espressione verbale che si risolve in una proposizione. Inoltre la similitudine dei μέτρα poetici con gli strumenti di misura dei commercianti (45.11.22 χοίνικα καὶ κοτύλην), contrapposto ad un più alto concetto di misura, ricorda l'analogia con cui Zenone avvicina le arti dei dialettici alle "misure di precisione adoperate per la paglia o per il letame, invece che per il frumento o per altre derrate di pregio" (SVF I 49; trad. di F. Adorno, *La filosofia antica*, Milano 1983⁷, p. 466).

L'inno in prosa è dunque un universo, rispetto al quale le composizioni poetiche appaiono come frammenti inconcludenti e oscuri, il cui naturale destino è quello di tornare ad essere inglobati nell'armonia del discorso prosastico (20). La superiorità della prosa riceve per questo tramite un fondamento incontrovertibile, proprio come accadrà nella più nota orazione *Εἰς Ῥώμην* per l'impero, che, con analogia più scontata in età imperiale, apparirà come il riflesso dell'azione demiurgica e ordinatrice di Zeus (21). In tal modo acquista il suo vero significato la rifondazione di questo genere letterario e sotto questa nuova luce assumono un rilievo particolare le affermazioni del retore di ispirazione da parte di divinità in sogno di questi inni (22), che valse loro la denominazione di ὕμνοι μαντευτοί (Men. Rhet. 344); infatti l'ispirazione divina garantisce al discorso quella specularità con l'universo, pervaso dalla πρόνοια, che è di fatto per Aristide il vero volto della prosa. Molto interessante appare anche l'analogia con alcuni passi degli anonimi *Prolegomeni alla filosofia platonica*, un'opera tarda, probabilmente da attribuire al VI sec. d.C., che conclude e riassume la speculazione neoplatonica sulla letteratura, contenuta in gran parte nei commentari alle opere di Platone (23). Quando l'anonimo compilatore si chiede il motivo per cui il grande filosofo scelse la forma del dialogo, così risolve il quesito, 15.2-7: λέγομεν τοίνυν ὅτι τοῦτο ἐποίησεν ἐπειδὴ ὁ διάλογος οἶον

(20) Così accade infatti nella prassi metrica di questi inni, dove si trovano spesso inseriti interi esametri o altri tipi di versi; vd. su questo D. Gigli, *op. cit.* 256 sgg.

(21) Cfr. J. Oliver, *The ruling power. A Study of the Roman Empire in the second Century A.D. through the Roman Oration of Aelius Aristides*, "TAPhS" 43.4, 1953, 882 sgg.; E. Ratti, *Impero romano e armonia dell'universo nella pratica retorica e nella concezione religiosa di Elio Aristide. Una ricerca per l'Εἰς Ῥώμην*, "Mem. Ist. lomb., Cl. di Lett. Sc. mor. e stor." 31.4, 1971 e la discussione in R. Klein, *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstad 1981, 164 sgg.

(22) Cfr. l'inizio degli inni 37, 38, 41 e 42 K. Per Asclepio ispiratore dei discorsi di Aristide, vd. Elio Aristide, *I Discorsi Sacri*, a cura di S. Nicosia, Milano 1984, 28 sgg. Del resto anche la retorica per Aristide ha origine divina: vd. la sua rielaborazione del mito platonico di Prometeo ed Epimeteo (*Protag.* 320c sgg.) nell' Ὑπερ ῥητορικῆς 396 sgg.

(23) Vd. *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*. Introduction, text, translation and indices by L. G. Westerink, Amsterdam 1962, p. IX sgg.

κόσμος ἐστίν. ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ διαλόγῳ διάφορα πρόσωπά εἰσιν φθεγγόμενα καθὼς ἐκάστῳ πρέπει, οὕτω καὶ ἐν τῷ ὄλῳ κόσμῳ διάφοροί εἰσιν φύσεις φθογγὴν διάφορον ἀφιεῖσαι· φθέγγεται γὰρ ἕκαστος κατὰ τὴν οἰκείαν φύσιν... Colpisce il parallelo, presente anche in Aristide, fra il concetto di *πρέπον* nel discorso e nell' universo, con la differenza che ciò che appare ormai canonico in questo scritto tardo, in Aristide è calato nel fuoco della polemica e vissuto come innovazione. A questo punto appare legittimo chiedersi se già nel II secolo d.C. circolassero riflessioni di tal genere sul dialogo platonico; storicamente ciò è possibile, se si pensa all'evoluzione che nel medio Platonismo subirono certi concetti platonici, come l'interiorizzazione del *τύπος* nella fantasia dell'artista, che è visto in tal modo come demiurgo dell'opera d'arte (24). Inoltre è proprio in questo periodo che fioriscono trattati che servono da introduzione alla filosofia platonica, come ad esempio l'*Isagoge* di Albino, che affronta anche il problema riguardante il dialogo come forma letteraria (25); e significativamente proprio in quella stessa Smirne in cui operò e tenne poi scuola Albino, si ritiene che fosse pronunciato l'inno a Sarapide nel 142, durante le feste dedicate a questa divinità (26). Sappiamo inoltre come Aristide sia stato in contatto prima, durante la sua formazione culturale, e più tardi, durante il periodo della *καθέδρα* con la scuola platonica di Gaio a Pergamo (27); non bisogna infatti dimenticare che, nonostante la serrata confutazione a cui il retore sottopone le teorie platoniche riguardo la retorica, egli in realtà ammira Platone come scrittore e lo imita ripetutamente, anche

(24) Per una sintesi generale del problema vd. E. Panofsky, *Idea. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der älteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924; vd. inoltre per un'applicazione dello stesso concetto in campo letterario R. Degl'Innocenti Pierini, *Cicerone "demiurgo" dell'oratore ideale. Riflessioni in margine a Orator 7-10*, "SIFC" 51, 1979, 84-102. Per l'ampio dibattito sulle teorie estetiche e in particolare sulla definizione della *φαντασία* fra il I sec. a.C. e il III sec. d.C., vedi ora G. M. Rispoli, *L'artista sapiente. Per una storia della fantasia*, Napoli 1985, 74 sgg.

(25) Ricordiamo anche la sua *Epitome*, il *Liber de Platone eiusque dogmate* di Apuleio e il III libro di Diogene Laerzio che contiene una biografia di Platone e un'introduzione ai suoi Dialoghi.

(26) Così C. A. Behr, *op. cit.* 21 sg.

(27) Così Aristide stesso definisce il periodo di inattività, fra il 145 e il 147, trascorso nell'Asclepieo di Pergamo, per curarsi della sua malattia (vd. 48.70 e 49.44 K.); per la datazione vd. Behr, *op. cit.*, p. 43.9. Sulla funzione socio-culturale dell'Asclepieo di Pergamo, dove confluivano intellettuali e personaggi politici di rilievo, vd. il magistrale studio di S. Nicosia, *Elio Aristide nell'Asclepieo di Pergamo e la retorica recuperata*, Università di Palermo, Ist. di Filologia Greca, Quaderni 7, Palermo 1979.

quando il suo intento è quello di contrapporsi a lui per superarlo (28).

Ma al di là di queste componenti storico-culturali, è la stessa personalità di Aristide con il suo misticismo esasperato a rendere possibile questa fusione di letteratura e spirito filosofico-religioso: analogamente a quanto è riconoscibile in certi tratti della decadenza europea del Novecento, la malattia diviene per lui il momento privilegiato di formazione umana ed intellettuale. La sua opera non è poi così lontana, come è sembrato a qualcuno (29) da quella trasformazione di pensiero che condurrà nel secolo seguente a Plotino; anche se Aristide dimostra di non possedere affatto qualità volte alla teorizzazione filosofica, ciò nondimeno in lui sono già operanti alcuni elementi di quella sintesi stoico-platonica, che sarà alla base del neoplatonismo.

DARIA GIGLI PICCARDI

(28) Vd. D. Sohlberg, *op. cit.* 256 sgg.; F. Lenz, *op. cit.* 212 sgg. e D. Gigli, *op. cit.* 253 sg. Ciò non risparmiò Aristide dagli attacchi violenti di Porfirio, su cui vd. C. A. Behr, *Citations of Porphyry's Against Aristides preserved in Olympiodorus*, "AJPh" 1968, 186-99.

(29) D. Sohlberg, *op. cit.* 26; ma vd. l'ottimo commento di J. Amann all'inno a Zeus, che mette puntualmente in evidenza i rapporti di questa operetta di Aristide con il pensiero e la religiosità del suo tempo. Vd. ancora i numerosi rinvii agli Inni orfici in W. Uerschels, *Der Dionysoshymnos des Ailios Aristeides*, Bonn 1962.