

Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici

ESTRATTO

Fabrizio Serra editore
Pisa · Roma

Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici



RIVISTA SEMESTRALE

DIRETTORE: Gian Biagio Conte (*Scuola Normale Superiore, Pisa*).

CONDIRETTORE: Rolando Ferri (*Università di Pisa*).

COMITATO SCIENTIFICO: Alessandro Barchiesi (*Università di Siena-Arezzo*), Luigi Battezzato (*Università del Piemonte Orientale*), Emanuele Berti (*Scuola Normale Superiore, Pisa*), Maria Grazia Bonanno (*Università di Roma «Tor Vergata»*), Mario Citroni (*Università di Firenze*), Andrea Cucchiarelli («*Sapienza*» - *Università di Roma*), Mario De Nonno (*Università Roma 3*), James Diggle (*Queens' College, Cambridge*), Marco Fantuzzi (*Università di Macerata*), R. Elaine Fantham (*Princeton University*), Stefano Grazzini (*Università di Salerno*), Philip Hardie (*Trinity College, Cambridge*), Richard Hunter (*Trinity College, Cambridge*), Mario Labate (*Università di Firenze*), Glenn W. Most (*Scuola Normale Superiore, Pisa*), Valentina Prosperi (*Università di Sassari*), Michael Reeve (*University of Cambridge*), Gianpiero Rosati (*Scuola Normale Superiore, Pisa*), Alessandro Schiesaro («*Sapienza*» - *Università di Roma*), Ernst A. Schmidt (*Universität Tübingen*), Richard Tarrant (*Harvard University*).

SEGRETARI DI REDAZIONE: Andrea Cucchiarelli («*Sapienza*» - *Università di Roma*), Maria Luisa Delvigo (*Università di Udine*).

Sede della redazione: Dipartimento di Filologia Classica, Università degli Studi di Pisa, I 56126 Pisa, Via Galvani 1, telefono +39 050 2215602, fax +39 050 2215621.

Si pregano gli autori, i cui articoli siano stati accettati, di inviare i dattiloscritti in forma definitiva e di attenersi rigorosamente alle norme grafiche e ai criteri di citazione elencati nelle ultime due pagine di ogni fascicolo della rivista.

DIRETTORE RESPONSABILE: Gian Biagio Conte (*Scuola Normale Superiore, Pisa*).

*

«Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» is an international peer-reviewed semiannual journal and it is indexed and abstracted in *Scopus* (Elsevier), in *Arts and Humanities Citation Index* and in *Current Contents/Arts & Humanities* (ISI Thomson - Reuters). It has been released in the *JSTOR Archive* as a part of the *Arts & Sciences VIII collection* and the eContent is archived with *Clockss* and *Portico*. ERIH: INT1. ANVUR: A.

Κόσμος ἐπέων.

Studi offerti a Franco Ferrari

A cura di Luigi Battezzato e Giovan Battista D'Alessio

© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Angela Longo

«Senza far rumore», la tragedia nella teodicea:
una ripresa di Euripide (*Troiane* 887-888)
in filosofi platonici di età imperiale
e tardoantica (Plutarco, Plotino, Proclo)*

IN questo contributo ci prefiggiamo di considerare un episodio della presenza di Euripide nella tradizione filosofica platonica di età imperiale e tardoantica. Trattasi della citazione, talora della parafrasi, talora del rimando ai versi euripidei di *Troiane* 887-888 nell'ambito delle esposizioni filosofiche rispettivamente sul tempo da parte di Plutarco di Cheronea (ca. 50-125 d.C.), sull'anima del mondo e il demiurgo da parte di Plotino (205-270 d.C.) e sugli dèi tutti da parte di Proclo (412-485 d.C.). Nostro intento è quello di mostrare come i versi euripidei in questione subiscano una profonda trasformazione nell'essere inglobati nei discorsi di teodicea dei tre platonici detti. Impressiona, infatti, lo scarto, da una parte, tra l'originario contesto patetico e rovinoso della tragedia euripidea *Le Troiane* e, dall'altra, l'insegnamento ottimistico sull'ordine del mondo e la provvidenza divina nelle opere filosofiche di ispirazione platonica in cui i versi appaiono, talora traspaiono.

1. L'INVOCAZIONE A ZEUS FORMULATA DA ECUBA
NELLE *TROIANE* DI EURIPIDE

Sulla scena della tragedia di Euripide *Le Troiane*, rappresentata nel teatro di Dioniso ad Atene nel 415 a.C., appare il campo acheo con le tende ove sono raccolte le prigioniere troiane prima di essere assegnate ai vari condottieri dell'esercito acheo. Da un lato dell'accampamento è da collocare il mare con la flotta achea in procinto di partire per far ritorno in patria e dall'altro lato si scorgono le rovine fumanti di Troia.¹ Il personaggio di Ecuba, già regina di

* Ringrazio sentitamente la collega Daniela Patrizia Taormina e i curatori Luigi Battezzato e Giovan Battista D'Alessio per i loro preziosi suggerimenti.

¹ Per la ricostruzione scenica si veda Di Benedetto, Medda 1997, pp. 137-139; per la trama e le circostanze storiche in cui la tragedia fu rappresentata si veda Ferrari 1996, pp. 180-182 e 193-197.

Troia, moglie di Priamo e madre di tanti figli falciati dal nemico acheo, è durevolmente presente sulla scena e costituisce il maggiore vettore del pathos del dramma. Ella ha visto arrivare l'acheo Menelao, che intende riprendersi la moglie Elena e ricondurla in patria per farla uccidere da quanti tra gli Achei hanno perso i loro cari nella guerra di Troia (vv. 876-879). Ecuba, all'udire il destino di morte di Elena nelle parole di Menelao, si rivolge in preghiera a Zeus, in quanto silenziosamente condurrebbe le vicende dei mortali ad un esito di giustizia, e tale appunto doveva apparire la morte cui era destinata Elena, che tante disgrazie aveva procurate alla famiglia e al regno di Ecuba. L'invocazione (vv. 884-888) suona così:

{EK.} ὦ γῆς ὄχημα καπὶ γῆς ἔχων ἔδραν,
 ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
 Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,
 προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
 βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

O sostegno della terra, tu che sulla terra hai sede,
 chiunque tu sia, indecifrabile a conoscersi,
 Zeus, necessità della natura oppure mente dei mortali,
 io ti prego. Per sentiero silenzioso
 incedendo, tutte le cose umane tu guidi secondo giustizia.¹

Questi versi di preghiera rivolti a Zeus sono apparsi a vari interpreti come permeati di allusioni alle dottrine di vari fisiologi anteriori o contemporanei al tragediografo, in particolare la descrizione di Zeus come aria che si trova sia al di sotto sia al di sopra della terra, di cui sarebbe supporto, è stata ricondotta a Diogene di Apollonia, mentre la descrizione di Zeus come *nous* dei mortali ad Anassagora e la necessità naturale ad Eraclito.² Tale invocazione a Zeus trova inoltre dei paralleli in luoghi delle tragedie di Eschilo, in particolare nelle *Supplici* (vv. 93-95) e nell'*Agamennone* (l'inno a Zeus, dei vv. 160

¹ Testo greco da Diggle 1981, p. 221; tr. it. tratta da Di Benedetto, Cerbo 1998, p. 219.

² Così in Parmentier, Grégoire 1982⁸, pp. 20-21 e p. 64 n. 3; e ancora più dettagliatamente Ester Cerbo in Di Benedetto, Cerbo 1998, p. 219 n. 245, con alcune precisazioni che marcano la differenza rispetto ai fisiologi da parte di Di Benedetto, in Di Benedetto, Cerbo 1998, p. 42. Si vedano ad locum anche Lee 1976 e Biehl 1989. Per parte nostra riteniamo, che sarebbe utile un accostamento anche con il frammento pindarico 169a Snell-Maehler per la descrizione del *Nomos ho pantōn basileus*; tuttavia qui non vi è agio di sviluppare tale parallelo, mentre rimandiamo alle osservazioni che su di esso fa Battezzato rispetto ad un'altra tragedia euripidea, *Ecuba*, fornendo anche utili rimandi bibliografici: cf. Battezzato 2010, pp. 92-93 con le note corrispondenti.

ss.).¹ Vincenzo Di Benedetto nondimeno, accanto ai tratti di somiglianza, ha messo in evidenza (a nostro avviso in modo convincente) anche la distanza del testo euripideo rispetto ai precedenti eschilei, per cui esso risulterebbe in qualche modo unico e ‘stravagante’. La preghiera di Ecuba sarebbe così, sempre nell’interpretazione di Di Benedetto, l’espressione disperata, e da intendersi al contrario della lettera, di chi non crede più in un intervento positivo degli dèi, tanto meno di Zeus, nell’infelicità presente che schiaccia il personaggio.²

Non è nostra intenzione in questo breve contributo indagare i versi di Euripide di per sé, per quanto estremamente densi e interessanti, quanto piuttosto di considerare il loro riuso in contesti posteriori e schiettamente filosofici nell’ambito della tradizione platonica imperiale e tardoantica, con riferimento in particolare a Plutarco di Cheronea, Plotino e Proclo.

2. CITAZIONE E PARAFRASI DEI VERSI EURIPIDEI IN PLUTARCO DI CHERONEA E PLOTINO

2. 1. *Plutarco*, *Questioni platoniche*, 8

Nell’ottava delle *Questioni platoniche*, dedicata come altre all’esegesi di passi problematici dei dialoghi di Platone, Plutarco inizia col chiedersi che cosa abbia inteso dire Timeo, nell’omonimo dialogo, quando afferma che le anime furono seminate nella terra, nella luna e negli astri (1006b, cf. *Tim.* 42d4-5).³ Dato che gli astri sono strumenti del tempo (*organa tou chronou*, l. 2), l’autore procede a definire la stessa nozione di tempo, non senza aver prima rigettato le interpretazioni fornite al riguardo dai suoi predecessori, segnatamente da Aristotele, Speusippo e gli stoici. Plutarco, per parte sua, prende le mosse – con approvazione – dalla descrizione del tempo del poeta Pindaro⁴ e di Pitagora, arrivando così a formulare la propria definizione di tempo quale movimento, ordine e simme-

¹ Fondamentale per tale inno a Zeus il commento di Fraenkel 1982 (1950), pp. 99-114.

² Si veda Di Benedetto in Di Benedetto, Cerbo 1998, pp. 37-45. Nondimeno, anche qualora la preghiera di Ecuba esprimesse un barlume di fiducia verso Zeus, il resto del dramma circoscrive pesantemente tale barlume, dominando piuttosto un sentimento di desolazione senza appello.

³ Importanti gli studi di Franco Ferrari (Università di Salerno) sulla tecnica esegetica di Plutarco in particolare rispetto alla dottrina espressa nel *Timeo* di Platone: si vedano Ferrari 2010-2011, pp. 15-36; Ferrari, Baldi 2011; Ferrari 2012, pp. 81-131.

⁴ Fr. 33 Snell-Maehler.

tria di un universo naturale dotato di anima. È a questo punto che si situa la citazione dei versi euripidei (*Troiane*, seconda parte del v. 887 e l'intero v. 888), che chiudono – come si è visto – l'invocazione a Zeus di Ecuba. Tali versi sono adattati nel testo plutarco in modo che perdano la loro modalità originaria di preghiera e si passi così dalla seconda persona singolare (*ageis*, in riferimento a Zeus) alla terza persona singolare (*agei*, in riferimento a *chronos*):

πάντα γὰρ δι' ἀψόφου βαινῶν κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγει·

tutte infatti le vicende mortali, procedendo per un sentiero senza rumore, secondo giustizia guida.

(1007C3-4)¹

È interessante notare come Plutarco lasci cadere gli altri versi dell'invocazione a Zeus di Ecuba, pur di per sé interessanti filosoficamente, rinviando a temi quali quelli della descrizione cosmica di Zeus in termini di componente aerea, della inconoscibilità del dio, del suo essere regolatore della natura nonché lume delle menti umane. Plutarco poi dilata il significato di *panta ta thnēta*, detto delle vicende umane in Euripide, a tutto quanto esiste ed accade nell'universo naturale, dando all'espressione un respiro cosmico (cf. *panta ta gignomena* 1007b). Inoltre è verosimile che egli intenda l'espressione euripidea *kata dikēn* (che si riferirebbe – lo ricordiamo – alla giusta uccisione della nefasta Elena) nei termini, altrettanto cosmici, di quell'ordine (*taxis*) e simmetria (*symmetria*) che caratterizzano i movimenti dell'intero universo e che sono la definizione stessa di tempo secondo il filosofo. Il tempo infatti procede (*bainōn*), ovvero scorre da un prima ad un dopo, lungo il sentiero silenzioso delle orbite celesti. Osserviamo infine che il dato del «senza rumore» non appare valorizzato o, comunque, sviluppato nell'argomento plutarco, mentre esso diverrà centrale nei testi di Plotino e di Proclo.

2. 2. Plotino, *Enneade* 3.7, Su eternità e tempo, *cap. 12*

È opportuno ora considerare quello che a nostro avviso è un rimando ai versi euripidei (*Troiane*, vv. 887-888), all'interno di un passo plotiniano del trattato 45° (*Enneade* III 7, *Su eternità e tempo*) in modo da cogliere sia le analogie sia le differenze rispetto al precedente plutarco. Trattasi del cap. 12, ll. 1-4:

¹ Per il testo greco si rimanda a Cherniss 1993 (1976), p. 86 (la traduzione italiana di questo e dei successivi passi citati è mia).

Νοῦσαι δὲ δεῖ καὶ ἐντεῦθεν, ὡς ἡ φύσις αὕτη χρόνος, τὸ τοιούτου μῆκος βίου ἐν μεταβολαῖς προῖον ὁμαλαῖς τε καὶ ὁμοίαις ἀφορητῇ προιούσαις, συνεχῆς τὸ τῆς ἐνεργείας ἔχον.

ma bisogna intendere anche a partire da qui [sc. dal fatto che il tempo non va colto fuori dall'anima cosmica] che la natura stessa è tempo¹, l'estensione di siffatta vita che avanza [*proion*, l. 2] in rivolgimenti uguali e uniformi i quali avanzano senza far rumore [*apsophēti proiousai*, l. 3], «estensione» che ha una attività continua.²

Nel passo plotiniano non c'è una citazione dei versi euripidei come in quello di Plutarco, nondimeno, sempre a proposito del tempo (*chronos*, l. 1), la metafora dell'incedere (*proion/ proiousai*, ll. 2-3), la menzione delle orbite (*en metabolais*, l. 2) e il dato dell'assenza di rumore mi sembra che riecheggino rispettivamente l'incedere di Zeus (*bainōn*, Eurip. *Tr.* 888), il sentiero (*dia keleuthou*, *Tr.* 887-888) e l'assenza di rumore (*apsophou*, *Tr.* 887), che passa dal percorso all'azione di percorrere con passaggio dalla forma aggettivale a quella avverbiale.

Circa le somiglianze di contenuto tra questo testo plotiniano e quello plutarcoo già Harold Cherniss³ aveva osservato che l'identificazione, ad opera di Plutarco, del tempo con l'attività dell'anima razionale del cosmo prefigurava la dottrina di Plotino espressa in *Enneade* 3.7, *Su eternità e tempo*, cap. 12.1-3 (il nostro passo) e 20-25, ma non aveva parlato per Plotino di una ripresa dell'immagine euripidea.

Più dettagliatamente possiamo dire che in *Enneade* 3.7, *Su eternità e tempo*, Plotino – come Plutarco – passa in rassegna e confuta (ma con ben altra analiticità) le definizioni di tempo date dai suoi predecessori, nell'ordine: dagli stoici, da Aristotele e da Epicuro (capp. 8-10), per poi passare alla propria definizione del tempo nei tre capitoli finali del trattato (capp. 11-13), quale natura stessa ovvero rivolgimento regolare della vita dell'universo. Questo dato richiama molto da vicino quella natura animata dell'universo che si muove con ordine e simmetria e che Plutarco aveva fatto valere come la definizione di tempo.⁴ D'altro canto in Plotino la dottrina

¹ Così intendo *hōs hē physis autē chronos*, l. 1.

² Il testo greco è tratto da Henry, Schwyzer 1964, pp. 356-357.

³ Cherniss 1993 (1976), p. 86 n. a.

⁴ «Il tempo è causa e forza e principio della simmetria e dell'ordine che tengono insieme tutte le cose che avvengono, «ordine e simmetria» secondo cui la natura animata del tutto (*hē tou holou physis empsychos*) si muove; piuttosto si chiama tempo il movimento che è sia ordine stesso sia simmetria» (1007b-c).

metafisica in cui si inserisce la riflessione sul tempo è ben più articolata di quella espressa da Plutarco nella breve *Questione platonica* 8. Per Plotino, infatti, il lungo e maturo trattato 45° (*Enneade* 3.7, *Su eternità e tempo*), pur riassorbendo al suo interno molteplici esegesi puntuali di passi problematici del *Timeo* platonico, non si esaurisce in una mera prova di esegesi, ma si dipana in una vera e propria trattazione, densa anche di indicazioni di metodo.¹ In essa, solo dopo aver esplorato che cosa sia l'eternità, se ne ricava come un suo effetto il tempo tramite la mediazione dell'anima del mondo. L'atto infatti dell'anima cosmica è il tempo stesso, da cui deriva la temporalità del mondo sensibile. Per riassumere, il mondo intelligibile è l'eternità, l'anima del mondo è il tempo e le cose nel mondo sono nel tempo.²

2. 3. Plotino, *Enneade* 4.4, *Aporie sull'anima* 2 cap. 45

Si consideri ora il passo plotiniano in cui, per consenso unanime, si riconosce una citazione-parafraresi delle *Troiane* di Euripide (vv. 887-888), esso fa parte del trattato 28° in ordine cronologico, ovvero, nell'ordine sistematico, di *Enneade* 4.4, *Aporie sull'anima* 2, cap. 45, ll. 27-33:

Οὕτω θαυμαστῶς ἔχει δυνάμεως καὶ τάξεως τόδε τό πᾶν γινομένων ἀπάντων ἀψόφῳ κελεύθῳ κατὰ δίκην, ἣν οὐκ ἔστι φυγεῖν οὐδένι, ἧς ἐπαίει μὲν ὁ φαῦλος οὐδέν ... ὁ δ' ἀγαθὸς καὶ οἶδε...

In che disposizione mirabile si trova questo universo quanto a forza e ordine, tutte le cose svolgendosi per sentiero non rumoroso secondo giustizia, che non è possibile ad alcuno evitare, «giustizia» di cui l'uomo dappoco non sa nulla, ...mentre il virtuoso la conosce anche...

Anzitutto si nota come l'euripideo *dia apsophou keleuthou* (*Tr.* 887-888), espresso con preposizione + genitivo, sia divenuto in Plotino *apsophōi keleuthōi* espresso con un semplice dativo; è invece conservata di seguito l'espressione *kata dikēn*. A loro volta *panta ta thnēta*, espressi all'accusativo in quanto oggetto della guida di Zeus (*Tr.* 887-888), sono divenuti nel testo plotiniano *ginomenōn apantōn*, nella forma di un genitivo assoluto per cui è quanto accade nel cosmo

¹ Cf. cap. 1.16-24: l'esame dell'eternità deve precedere quello del tempo, ponendosi i due termini nel rapporto rispettivamente di causa ed effetto, e con l'idea implicita che un discorso vero rispecchia lo stesso ordine reale.

² Si veda Beierwaltes 1995, pp. 85-97, e per il commento ad loc. p. 266. Utile anche Trotta 1997, in part. le pp. 260-272 per il legame tra le due *Enneadi* 3.7 e 4.4, che noi trattiamo in questo paragrafo e per il tempo quale vita dell'anima.

ad essere il soggetto a cui va riferito il non far rumore e il corrispondere a giustizia. Insomma Zeus e la sua azione di guida giusta sono diventati in Plotino l'ordine e la forza immanenti all'universo naturale (cosa che potrebbe rinviare al concetto di *anagkē physeōs* di Eur. Tr. 886). Nonostante la riformulazione cosmica, non è però assente nel passo plotiniano anche la dimensione umana, nella misura in cui si parla di una giustizia che colloca ogni anima particolare (anche le umane) nel posto che merita secondo il proprio grado di bontà o di malvagità. Tale ordine delle anime è inflessibile, per Plotino, e nessuno ad esso sfugge, ma con la differenza che il malvagio lo subisce ignorandolo, mentre il virtuoso lo vive con consapevolezza e speranza. D'altro canto anche il rapporto essere umano/divinità in Plotino è diverso rispetto a quello espresso nel testo euripideo, dove Zeus appariva inaccessibile alla conoscenza umana e piuttosto giudice punitore (era stato evocato da Ecuba in relazione all'uccisione di Elena secondo i propositi di Menelao). In Plotino, invece, l'ordine morale delle anime nell'universo è noto all'uomo virtuoso al quale si apre la prospettiva di vivere insieme agli dèi stessi. Il virtuoso ha quindi una conoscenza (per quanto intrinsecamente limitata dalla sua umanità) del divino e può godere della vicinanza con esso.¹ Coerentemente con questa prospettiva non solo di ordine cosmico, ma di giusta collocazione morale delle anime, il termine *anagkē* che compare nel brano di Plotino (l. 12) esprime l'ineluttabilità della collocazione di un'anima sulla base della sua bontà/malvagità, e non rimanda genericamente solo alle leggi che regolano le cose e i fenomeni sensibili nel loro insieme. Colpisce quindi la valenza ottimistica che la ripresa euripidea ha in Plotino rispetto alla sconsolata invocazione di Ecuba nelle *Troiane*, tanto più se (come ha inteso Di Benedetto) l'invocazione a Zeus, più che una preghiera sinceramente fiduciosa, sarebbe una sarcastica espressione piuttosto del sentimento umano (di Ecuba) a fronte dell'indifferenza degli dèi rispetto alle sventure della sua famiglia e della sua città.

Il fatto che nella presente *Enneade* 4.4, *Aporie sull'anima* sia rinvenibile (e, di fatto, sia stata rinvenuta) una citazione/parafrasi di Euripide (*Troiane*, vv. 887-888) mi sembra che avvalori la nostra idea che anche nel testo più tardo di *Enneade* 3.7, *Su eternità e tempo* Plotino non si sia dimenticato dei versi euripidei, ma che li abbia

¹ Si veda *Enn.* 5.8 [31], *Sul bello intelligibile*, cap. 11.6, in cui, peraltro, si parla della presenza silenziosa (*apsophēti*) del dio accanto all'uomo dedito alla vita interiore.

avuti ancora in mente, pur richiamandoli in modo meno evidente e solo parafrastico.

3. IL DATO DEL «SENZA FAR RUMORE» E LA POLEMICA DI PLOTINO CONTRO GLI GNOSTICI

L'interpretazione plotiniana del «senza fare rumore» si colloca nella concezione più generale del filosofo di una produzione dell'universo da parte dell'anima cosmica nel senso di un agire senza fatica, senza ragionamenti o calcoli preliminari, senza strumenti. Ci si riferirà a più passi enneadici contemporaneamente in cui l'immagine del «senza fare rumore» gioca un suo ruolo a delineare tale concezione, ma preliminarmente è opportuno anticipare come essa – a nostro avviso – sia la risposta che Plotino dà alle critiche rivolte da Epicuro alla *dēmiurgia* quale descritta nel *Timeo* di Platone.¹ Epicuro, infatti, aveva virulentemente criticato il fatto che nel dialogo platonico il Demiurgo muovesse alla produzione dell'universo solo dopo aver fatto riflessioni e calcoli, servendosi di altri dèi come ausiliari oltre che di strumenti. Plotino, nonostante il suo palese antiepicureismo che si esprime nella riaffermazione di una produzione e di un governo provvidenziale del mondo da parte del divino, in realtà riconobbe validità a tali critiche² e forgiò un'idea di produzione del cosmo che facesse a meno di presentare l'agire divino proiettando su di esso, in modo deformante, le modalità della produzione tecnico-artigianale umana. Plotino infatti procede a riformulare il Demiurgo platonico nei termini di un'anima del mondo che, priva dei caratteri di un artigiano, produce l'universo senza azione, ma per mera contemplazione del mondo intelligibile. Tale anima in Plotino non ragiona, non calcola, ma produce silenziosamente («senza fare rumore») tramite il suo stesso essere. Ogni esteriorità le è superflua ed estranea, le basta esistere ed essere quello che è perché da essa scaturisca il mondo sensibile. Il passo plotiniano che più chiaramente ci sembra che esprima questo nuovo concetto di *dēmiurgia* introdotto da Plotino nella tradizione platonica, facendo ricorso anche all'immagine eu-

¹ Si veda in modo esemplare Cic. *De natura deorum* 1.18-19 (parla l'epicureo Velleio).

² Sulla presenza di Epicuro in Plotino non solo come bersaglio polemico, ma anche come ispiratore (sebbene non riconosciuto) di alcuni aspetti delle dottrine plotiniane si veda in generale Longo, Taormina 2016, e in particolare sul tema di produzione e governo del mondo il mio contributo: Longo 2016, pp. 14-25.

ripidea del «senza fare rumore», è quello di *Enneade* 5.8 [31], *Sul bello intelligibile*, cap. 7, ll. 1-28:

Questo universo appunto, se è vero che noi conveniamo che esso derivi da altro e sia tale, forse che pensiamo che il suo facitore abbia pensato tra sé e sé la terra e che essa debba stare ferma nel mezzo, e le altre cose successive fino al cielo ... in seguito, avendo disposto tra sé e sé ciascuna di queste cose, abbia in tal modo messo mano all'opera? Ma neppure un tale pensiero puntuale sarebbe possibile – infatti donde sarebbe sopraggiunto a uno che non abbia visto mai <tali cose?> – né sarebbe stato possibile a uno che l'avesse preso da altro realizzarlo, così come ora fanno gli artigiani servendosi delle mani e di strumenti, dato che sia mani sia piedi < sorgono > in seguito ... [ll. 1-12]. Ma [il paradigma intelligibile] produceva¹ questo universo senza far rumore [*epoiei tode apsophēti*, l. 24] ... perciò la produzione <del cosmo> era anche senza fatica [*aponōs*, l. 25] ... invero non c'era l'ostacolo e anche ora prevale sebbene le cose, le une alle altre, si facciano ostacolo, ma non ad essa <produzione>, nemmeno ora; persiste infatti come un tutto.

Quindi si sottolinea come il procedere del pensiero umano, per cui dato un fenomeno o un ente naturale già esistente ci si interroga sulle cause che l'hanno portato ad esistere, sia inadeguato ad esprimere il pensare e l'agire dell'intelligibile:

Ma ciò a cui mira il nostro discorso è che tu [sc. in quanto essere umano che ragiona] puoi dire una causa per cui la terra sia in mezzo e perché sia tonda, e perché l'eclittica <sia> così, ma lì [sc. nel mondo intelligibile] non è così, non avviene che perché bisognava che fosse così, così è stato voluto, ma poiché [sc. l'intelligibile] è così com'è, per questo anche le cose di quaggiù stanno in bell'ordine. Infatti non da ragionamento consequenziale né da attenzione mirata, ma prima di un ragionamento consequenziale e di un'attenzione mirata [sc. si dà la produzione dell'universo]. Infatti tutte queste cose vengono dopo: e ragionamento e dimostrazione e credenza.

(ll. 36-44)

In questo capitolo Plotino rifiuta l'idea di un Demiurgo divino che stia lì a rimuginare in tutti i dettagli il progetto dell'opera che in-

¹ Così i manoscritti alla l. 24 *epoiei tode*: il soggetto sarebbe il paradigma intelligibile (menzionato alla l. 24) e *tode* l'universo come nella precedente l. 23 (cf. l'apparato dell'*editio maior* del 1959, ad loc.), non ritengo pertanto necessario scrivere, come fanno gli editori (nell'*editio minor*), *epoieito de*, ovvero «ma veniva prodotto [sc. l'universo]». Infatti Plotino qui sta insistendo sul paradigma che è forma e insieme agente; difendo questa lettura in Longo 2015, pp. 1-23.

tende compiere. Il filosofo dichiara esplicitamente l'inadeguatezza del paragone con l'artigianato umano, caratterizzato dall'uso imitativo e riflesso della natura, così come dal servirsi di parti del corpo (anzitutto le mani) o di attrezzi costruiti ad hoc. Per Plotino, invece, nella produzione dell'universo non c'è progettazione preliminare, né uso di corpi naturali o artificiali in qualità di strumenti di produzione, dato che chi ha prodotto il cosmo lo ha fatto in silenzio, «senza fare rumore» (*apsophēti*, l. 24), ovvero spontaneamente, per il solo suo essere. L'assenza di rumore è sinonimo di assenza di fatica, di ostacoli, e, al tempo stesso, esprime la superfluità di ragionamenti preliminari o di strumenti. Del resto, altrove e prima, Plotino aveva già glossato *apsophōs* con *aponōs* in *Enn.* 4.3 [27].¹ Similmente nel trattato 30° (*Enn.* 3.8, *Sulla natura, la contemplazione e l'uno*) Plotino aveva già sostenuto che le generazioni («processioni») di anime avvengono «senza fare rumore» (*apsophēti*, cap. 5, l. 25), nel senso che non vi è bisogno in tale processo di alcuna esteriorità o azione (ll. 26-27). Nello stesso trattato 30° si trova una grandiosa prosopopea della natura, ovvero l'anima cosmica (all'interno di una scena fittizia in cui è interrogata da un tale) spiega di stare abitualmente in silenzio (*siōpōi*, cap. 4, l. 4), di essere un pensiero senza rumore (*theōria apsophos*, l. 27).

A questo punto vale la pena ricordare che i trattati 30° e 31°, da cui sono tratti i passi analizzati in questo paragrafo, formano, insieme ai trattati 32° e 33°, un insieme di scritti che Plotino compose in polemica antignostica, in particolare contro i 'cattivi' maestri gnostici di alcune persone che pure frequentavano i suoi corsi a Roma in qualità di uditori.² L'intento complessivo di Plotino in tali scritti era quello di difendere la concezione di una produzione dell'universo, e anche di un suo governo provvidenziale da parte del divino, in modo da riaffermare la bontà sia del cosmo sia di quell'entità (l'anima cosmica) che l'aveva fatto esistere. In questa prospettiva la *pronoia* del *Timeo* platonico non era da intendersi (come nel testo del dialogo) quale 'pensiero che precede' la messa in opera di qualcosa, segnatamente la produzione del cosmo, ma la cura a favore dell'inferiore da parte del superiore, ovvero del mondo intelligibile che è provvidente verso il mondo sensibile tramite

¹ Cap. 4.27 a proposito dell'anima vegetativa del cosmo, con possibile richiamo a Platone, *Teeteto* 144b5.

² Troppo ampia la bibliografia al riguardo: ci limitiamo a rimandare a quella che è – a nostro avviso – la solida ricostruzione del profilo di tali gnostici fatta da M. Tardieu sulla base di Porph. *Vita Plot.*, cap. 16: Tardieu 1992, pp. 503-563.

la mediazione dell'anima cosmica. Per Plotino né la produzione né il governo provvidenziale dell'universo potevano essere laboriosi o imperfetti, ma dovevano invece realizzarsi senza fatica ed errore, ovvero «senza far rumore», con divina naturalezza. Plotino, così facendo, da un lato recepiva le obiezioni epicuree al *Timeo* platonico, dall'altro si poneva in aperta polemica contro quegli gnostici che ritenevano che sia il Demiurgo sia l'universo fossero malvagi, che negavano l'esistenza di una provvidenza divina globale e non accordavano all'essere umano la possibilità di divenire virtuoso tramite ascesi.

4. GLI DÈI SILENZIOSI IN PROCLO

In alcuni passi di Proclo ritroviamo tutti gli elementi concettuali già visti in Plotino congiuntamente all'immagine del «sentiero privo di rumore» di Euripide, *Troiane* 887-888. Si tratta in particolare di un argomento procliano (*Teologia platonica* 1.15, p. 70, 6-21)¹ sul modo in cui gli dèi esercitano la loro provvidenza rispetto al mondo ed esso si pone, come in Plotino, in polemica contro la negazione della provvidenza epicurea, così come contro la concezione della provvidenza divina da parte di Aristotele (in questo assimilato ad Epicuro)² e degli stoici. Ci soffermeremo in particolare sul passo sopra indicato, ma quanto diremo vale anche per le altre due occorrenze procliane di *apsophōi keleuthōi* pertinenti alla nostra indagine, ovvero *Teologia platonica* 4.14 (p. 45, 3), 6.23 (p. 101, 22) e *Commenti alla Repubblica* 2.227, 4.³

Nella *Teologia platonica* (1.15, p. 70, 6-21) Proclo appare molto plottiniano nel ricordare, in ordine ascendente, le tre ipostasi di Anima, Intelletto e Uno. Egli afferma che, poiché tutto partecipa dell'Uno (anche il grado infimo di realtà costituito dalla materia), allora la

¹ Per il testo greco l'edizione di riferimento è Saffrey, Westerink 1968. Di altra porzione dei versi euripidei in questione troviamo citazione-parafasi più avanti: *panta kata dikēn agontōn* [soggetto gli dèi] (*Theol. plat.* 1.16, p. 77, 8-9); e similmente *panta gar kata dikēn agetai ta onta* (*Theol. plat.* 1.18, p. 87, 17-18).

² Già il medioplatonico Attico aveva operato l'assimilazione di Aristotele ad Epicuro circa il depotenziamento-la negazione della provvidenza divina, cf. il fr. 3 Des Places.

³ Il testo greco di tali passi si trova rispettivamente in Saffrey, Westerink 1981, e in Kroll 1901, a proposito di *apsophōi keleuthōi*, nella nota ad loc. André Jean Festugière osserva: «souvenir de la fameuse prière d'Ecube a Zeus, Eur. *Troy.* 887 s.» (Festugière 1970, p. 181 n. 2). Non sono invece pertinenti, e non ne tratteremo, le occorrenze nei commentari procliani rispettivamente al *Parmenide* (in *Parm.* 865. 9 Steel = iv 865, 12 Cousin) e al *Timeo* (in *Tim.* 1 398, 18 Diehl).

bontà dell'Uno¹ si trasmette a tutto quanto esiste – sia intero sia particolare –, e questo altro non è se non l'esercizio della provvidenza stessa verso tutte le cose. Ugualmente plotiniano è il tratto per cui Proclo richiama l'esistenza dell'eternità come causa dell'esistenza del tempo (pp. 70, 26-71, 6). Quindi Proclo, pur in conformità con la triade plotiniana di ipostasi sopra menzionate (Anima, Intelletto e Uno), ma a differenza di Plotino per un approccio più sistematico e gerarchizzante, distingue tre tipi di dèi: gli dèi psichici, quelli intellettivi e quelli primi (vicinissimi all'Uno, p. 71, 6-13). Passa poi all'attacco contro Epicuro, di cui è presentato il rigetto di una provvidenza divina sulla triplice base che a) gli dèi ignorino, b) non abbiano forza, c) non vogliano occuparsi delle cose ad essi inferiori.² La replica di Proclo ad Epicuro si basa essenzialmente sul fatto che, una volta posta la produzione dell'universo da parte degli dèi, ad essa consegue come cosa secondo natura anche il provvedere a ciò che è venuto ad esistere (p. 72, 24-25). Poiché, inoltre, è inconcepibile – per Proclo – attribuire agli dèi ignoranza, debolezza o negligenza, ne consegue che siano provvidenti verso ciò che essi stessi hanno fatto venire alla luce.³

Ma la risposta procliana ad Epicuro si articola ulteriormente, in una sorta di secondo *round*, e consiste nel negare che un esercizio della provvidenza da parte degli dèi renderebbe la loro vita travagliata e faticosa, mentre essi dovrebbero (così Epicuro) starsene beatamente lungi dalle miserie umane (p. 74, 17-22). A questa seconda sezione antiepicurea del capitolo della *Teologia platonica* corrisponde l'accentuazione di una mancanza di calcolo (*logismoi*, p. 75, 1) da parte degli dèi nel provvedere al mondo, si sottolinea come gli dèi *non* siano provvidenti verso il mondo per un'azione ad essi esteriore, al contrario essi provvedono volgendosi a se stessi e per il loro stesso esistere ed essere quali sono. Ed è proprio a questo punto che si colloca (in contesto simile a quello plotiniano di *Enn.* 4.4, cap. 12) il rimando parafrastico ad Euripide, *Troiane* (vv. 887-888):

εἰς ἑαυτοὺς βλέποντες αὐτῶ τῶ εἶναι ποδηγετοῦσιν ἀψόφῳ κελεύθῳ τὰ πάντα καὶ τελειοῦσι καὶ πληροῦσι τῶν ἀγαθῶν.

¹ Per l'identificazione di Uno-Bene nel platonismo tardo si veda Steel 1989, pp. 69-85.

² Ricordiamo la formulazione divenuta 'classica' in Lattanzio del non potere o del non volere (o di entrambi) eliminare il male nel mondo da parte degli dèi di Epicuro (*De ira Dei* 13, 19 = Epicuro, testo 374 Usener).

³ Conclusione questa presentata come necessaria: p. 74, 9-16 (cf. *anagkē*, l. 16, circa la coerenza logica del ragionamento).

[gli dèi], guardando a se stessi, tramite il loro stesso essere conducono tutte le cose per sentiero senza rumore, le portano a compimento e le colmano di beni.

(p. 75, 6-8)

In Proclo, dei versi euripidei, alla lettera, non è rimasto nulla, tuttavia tali versi traspaiono attraverso l'idea procliana di guida divina (*podēgetousin*, con soggetto alla terza persona plurale *hoi theoi*, richiama l'euripideo *ageis* detto di Zeus, ma senza più la modalità della preghiera e volendo comprendere tutti gli dèi), si ritrova poi il sentiero senza rumore, al dativo *apsophōi keleuthōi* (come in Plotino), per l'espressione euripidea *dia apsophou keleuthou*, ci sono *ta panta* che, con ampio respiro cosmico e ultracosmico abbracciano ogni cosa esistente al di sotto dell'Uno, con l'effetto di richiamare e, al tempo stesso, ampliare la prospettiva dell'espressione euripidea *panta ta thnēta*. Proclo si mostra in continuità con Plotino nell'uso ideologico dell'immagine euripidea del «sentiero senza rumore» per esprimere la modalità di produzione e governo dell'universo da parte degli dèi. Semmai Proclo enfatizza le cose poiché riferisce l'immagine a realtà superiori a quell'anima cosmica di cui parlava Plotino, estendendo la modalità dell'azione silenziosa anche agli dèi al di sopra dell'universo sensibile (ipercosmici) fino all'Uno, in un processo di teologizzazione e di risalita verso l'Uno più marcato che nei filosofi platonici precedenti.⁴

Un tratto di continuità tra Proclo e Plotino, sempre nel contesto di una polemica anti epicurea, è costituito inoltre dal non volere assimilare l'esercizio della provvidenza divina al modo di procedere umano,⁵ e con tecnica di rincaro Proclo differenzia tale provvidenza anche rispetto alle modalità di azione della natura tutta e delle anime particolari.⁶ Proclo ribadisce che per gli dèi non si dà alcuno sforzo o difficoltà (p. 75, 15-16) nel governare il mondo da essi generato, poiché ciò è secondo la loro natura e quanto è secondo natura è privo di sforzo (ll. 19-20) a qualsiasi livello del reale ci si ponga: dal fuoco, che senza fatica riscalda, fino alla natu-

¹ Gli dèi che considera Proclo in questo argomento sono quelli sublunari, soprallunari e al di là del cosmo (*epekeina tou cosmou*, p. 77, 3, con evidente risonanza platonica nel segno della trascendenza, ovvero di quell'*epekeina tēs ousias* di *Rep.* 6. 509b9). Ognuno di essi ha la propria modalità di azione provvidenziale a seconda del livello gerarchico occupato.

² Cf. p. 75, 3-4.

³ Cf. p. 75, 9-12; lo stesso rifiuto di stabilire una similarità tra l'azione divina e quella dei corpi, della natura e delle anime particolari è ribadito più avanti a p. 76, 18-25.

ra, alle anime, agli dèi, i quali agiscono con omerica facilità (*meta rastōnēs*, p. 76, 6).¹

Quindi Proclo, come Plotino, prende posizione rispetto alle altre scuole filosofiche (non solo, come si è visto, rispetto ad Epicuro), ma anche contro Aristotele e gli stoici. Nel processo di sistematizzazione ed enfaticizzazione proprio della scrittura procliana rispetto alla stringatezza plotiniana, egli afferma che solo una teologia ispirata a Platone era in grado di conciliare le due istanze costituite, da una parte, dalla cura degli dèi verso gli enti ad essi inferiori e, dall'altra, la loro trascendenza. Le altre scuole filosofiche, invece, avrebbero sacrificato ora la trascendenza degli dèi (stoici) ora la loro provvidenza (Aristotele, assimilato per questo aspetto ad Epicuro).

Infine Proclo assimila gli esseri umani saggi agli dèi nell'essere privi di travagli, di affanni, di cure:²

infatti la loro [sc. degli dèi] condizione beata non è sfiorata dal fastidio di governare «il mondo», poiché anche presso di noi [sc. esseri umani] per i virtuosi la vita scorre con facilità ed è priva di affanni e dolori.

(p. 74, 21-23)

Infine sorge la domanda di che tipo o grado di conoscenza avessero i filosofi platonici qui considerati delle tragedie di Euripide, e più particolarmente di quei versi delle *Troiane* utilizzati con costante approccio di teodicea.

Il nostro personale convincimento è che sia Plutarco di Cheronea sia Plotino sia Proclo abbiano avuto una conoscenza diretta dei versi euripidei in questione, sulla base della loro ampia cultura letteraria³

¹ Proclo rimanda ad Omero (*Il.* 7.138 ed *Od.* 4.805), già citato anche da Plotino in contesto simile in *Enn.* 5.8 [31], cap. 4 l. 1, come notato da Saffrey e Westerink, ad loc., p. 149 n. 2, così come nella n. 1 a p. 148 essi richiamavano la polemica procliana rispetto ad Epicuro.

² Ed anche questo potrebbe essere un'assimilazione non confessata del nesso epicureo tra beatitudine divina e felicità del saggio, presente nell'*Epistola a Meneceo*, alla fine, § 135.

³ Plutarco scrisse un'opera *Su Euripide* (n. 224 nel Catalogo di Lampria) e citò in modo molto abbondante versi dalle varie tragedie euripidee; per averne un quadro sinottico, anche solo limitatamente alle opere morali, si rimanda a Plutarch, *Moralia. Index* (O'Neil 2004, pp. 232-235). Abbondanti nelle suddette opere di Plutarco anche le menzioni di e le citazioni da Eschilo (*Index* cit., pp. 10-11) e Sofocle (*Index* cit., pp. 547-549). In Plotino ci sono citazioni o parafrasi da tutti e tre i tragici ateniesi, ed è stata opera di Vincenzo Cilento l'aver dettagliato la profonda cultura letteraria di Plotino con degli studi analitici di cui ricordiamo soprattutto Cilento 1960, pp. 243-323 e 1973, pp. 201-239 (la citazione dalle *Troiane* di Euripide è registrata a p. 232). Proclo a sua volta scrisse di poesia e letteratura, commentò Omero ed Esiodo, tra i tragici però cita solo Euripide (così Saffrey e Westerink 1968, tome 1, p. 149 n. 2 in riferimento a p. 75 dell'edizione).

e del fatto che operarono, per lassi di tempo significativi, in centri di primaria importanza culturale come Atene, e culturale e politica come Alessandria d'Egitto e Roma.¹ In tali sedi i testi di quel tragico della triade ateniese che godette di maggior fortuna non dovevano aver smesso di circolare. Nel caso invece di una conoscenza tramite antologie, si può pensare che in esse l'invocazione a Zeus di Ecuba potesse ben trovare posto come brano di pregio per forma e contenuto.² Del resto la forte decontestualizzazione dei versi rispetto al sentimento desolato che permea l'intera tragedia potrebbe essere stata favorita proprio da una conoscenza per passi antologici.

Università degli Studi dell'Aquila

BIBLIOGRAFIA

- Battezzato 2010: Euripide, *Ecuba*, a cura di L. Battezzato, Milano.
- Beierwaltes 1995: W. Beierwaltes, *Eternità e tempo. Plotino, Enneade III 7*, saggio introduttivo, testo con tr. e comm., introd. di G. Reale, tr. di A. Trotta, Milano.
- Biehl 1989: Euripides, *Troades*, erklärt von W. Biehl, Heidelberg.
- Cherniss 1993: Plutarch, *Moralia*, vol. XIII, part I, with an English transl. by H. Cherniss, Cambridge (MA)-London (1st edn. 1976).
- Cilento 1960: V. Cilento, *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, in *Les sources de Plotin*, Fondation Hardt (Vandœuvres-Genève 1957), Genève («Entretiens sur l'antiquité classique» 5), pp. 243-323.
- Cilento 1973: V. Cilento, *Stile, linguaggio e poesia*, in *Saggi su Plotino*, Milano, pp. 201-239.
- Di Benedetto, Medda 1997: V. Di Benedetto, E. Medda, *La tragedia sulla scena. La tragedia greca in quanto spettacolo teatrale*, Torino.
- Di Benedetto, Cerbo 1998: Euripide, *Le Troiane*, introd. di V. Di Benedetto, tr. di E. Cerbo, Milano.
- Diggle 1981: *Euripidis fabulae*, ed. J. Diggle, tomus II, Oxonii.
- Ferrari 1996: F. Ferrari, *Introduzione al teatro greco*, Milano.

¹ Plutarco durante la giovinezza studiò filosofia platonica ad Atene, in età matura soggiornò per un certo lasso di tempo a Roma, oltre a compiere molti viaggi anche presso Alessandria d'Egitto (le notizie si ricavano dagli stessi scritti plutarchei che contengono riferimenti autobiografici); Plotino studiò ad Alessandria d'Egitto presso Ammonio Sacca dal 232 al 242 d.C., quindi il suo lungo soggiorno romano, con corrispondente apertura della sua scuola, iniziò nel 244 e durò fino al 269 (attingiamo le notizie dalla *Vita di Plotino* composta da Porfirio e premessa alla sua edizione delle *Enneadi*); Proclo, dopo un apprendistato filosofico ad Alessandria d'Egitto, completò i suoi studi di filosofia ed insegnò ad Atene, dove giunse all'età di 20 anni (432 d.C.) e dove rimase fino alla morte (485 d.C.), le notizie della vita di Proclo si attingono essenzialmente dall'opera *Proclo o sulla felicità*, composta dal suo discepolo Marino di Neapoli.

² Si vedano Most 2003, pp. 141-166, e Pernigotti 2003, pp. 97-112.

- Ferrari 2010-2011: F. Ferrari, *La psichicità dell'anima del mondo e il divenire precosmico secondo Plutarco*, «Ploutarchos» n.s., 9, pp. 15-36.
- Ferrari 2012: F. Ferrari, *L'esegesi medioplatonica del Timeo: metodi, finalità, risultati*, in F. Celia, A. Ulacco (a cura di), *Il Timeo. Esegese greche, arabe, latine*, Pisa, pp. 81-131.
- Ferrari, Baldi 2011: Plutarco, *La generazione dell'anima nel Timeo*, a cura di F. Ferrari e L. Baldi, Napoli.
- Festugière 1970: Proclus, *Commentaire sur la République*, tr. et notes par A. J. Festugière, tome III, Paris.
- Fraenkel 1982: Aeschylus, *Agamemnon*, ed. with a comm. by E. Fraenkel, vol. II [Commentary on 1-1055], Oxford (1st edn. 1950).
- Henry, Schwyzer 1964: *Plotini opera*, edd. P. Henry et H.-R. Schwyzer, tomus I, Oxford [editio minor].
- Kroll 1901: Proclus, *In Rem publicam commentarii*, vol. II, ed. W. Kroll, Lipsiae.
- Lee 1976: Euripides, *Troades*, ed. by K. H. Lee, London.
- Longo 2015: A. Longo, *L'uso del termine "paradeigma" in Plotino e la causalità noetica, in particolare nel trattato 31 (Enn. v 8) Sul bello intelligibile*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 26, pp. 1-23.
- Longo 2016: A. Longo, *The Theme of Providence in tr. 33 (Enn. II 9) and 47-48 (III 2-3). An Example of Plotinus' Criticism of Epicurus*, in A. Longo, D. P. Taormina (eds.), *Epicurus' Atoms and Plotinus' Order. An Overview of Plotinus' Use of Epicureanism*, Cambridge.
- Most 2003: G. W. Most, *Euripide ho gnomologikotatos*, in M. S. Funghi (a cura di), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico I*, Firenze, pp. 141-166.
- O'Neil 2004: Plutarch, *Moralia*, Index compiled by E. N. O'Neil, Cambridge (MA)-London.
- Parmentier, Grégoire 1982⁸: Euripide, *Les Troyennes – Iphigénie en Tauride – Électre*, tome IV, texte ét. et tr. par L. Parmentier et H. Grégoire, Paris.
- Pernigotti 2003: C. Pernigotti, *Euripide nella tradizione gnomologica antica*, in L. Battezzato (a cura di), *Tradizione testuale e ricezione letteraria antica della tragedia greca*, Atti del Convegno (Pisa, Scuola Normale Superiore 14-15 giugno 2002), Amsterdam, pp. 97-112.
- Saffrey, Westerink 1968: Proclus, *Théologie platonicienne. Livre I*, texte ét. et tr. par H. D. Saffrey et L. G. Westerink, Paris.
- Steel 1989: C. E. W. Steel, *L'Un et le Bien. Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 73, pp. 69-85.
- Tardieu 1992: M. Tardieu, *Les Gnostiques dans la Vie de Plotin*, in Porphyre, *La vie de Plotin*, par L. Brisson et alii, Paris, vol. II, pp. 503-563.
- Trotta 1997: A. Trotta, *Il problema del tempo in Plotino*, introd. di W. Beierwales, Milano.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Maggio 2016

(CZ 2 · FG 3)



© Copyright by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

© Copyright 2016 by Fabrizio Serra editore, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the imprints *Accademia editoriale, Edizioni dell'Ateneo, Fabrizio Serra editore, Giardini editori e stampatori in Pisa, Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

Stampato in Italia · Printed in Italy.

*

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 7/78 del 17.1.78.

ISSN 0392-6338

ISSN ELETTRONICO 1724-1693

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o Online sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription prices are available at Publisher's website www.libraweb.net.

Ogni comunicazione o richiesta relativa agli abbonamenti dovrà essere inviata a:

FABRIZIO SERRA EDITORE, Casella postale n. 1, Succursale n. 8, I 56123 Pisa, telefono +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net.

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*Eurocard, Mastercard, Visa, American Express*).

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa, fse@libraweb.net.

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma, fse.roma@libraweb.net.

*

www.libraweb.net

Sommario

Κόσμος ἐπέων. Studi offerti a Franco Ferrari

A cura di Luigi Battezzato e Giovan Battista D'Alessio

Luigi Battezzato, Giovan Battista D'Alessio, <i>Per Franco Ferrari, nel suo 70esimo compleanno</i>	11
Giuseppe Lentini, <i>La scena giudiziaria dello Scudo di Achille (Hom. Il. 18.497-508) e l'immaginario della giustizia nella Grecia arcaica</i>	15
Francesca Schironi, <i>Alcman's semi-choruses – in the text ... and beyond it</i>	33
Lucia Prauscello, <i>Sappho's book 4 and its metrical composition: the case of P.Oxy. 1787 reconsidered</i>	53
Carlo Pernigotti, <i>Compositore o performer? La natura dell'interpretazione musicale nelle testimonianze della musica greca antica di età arcaica</i>	73
Andrea Capra, <i>Rise and fall of a Parian shooting star: new perspectives on Evenus</i>	87
Mario Telò, <i>Mad Man: Epicharmus, Odysseus and the poetics of desertion</i>	105
Filippomaria Pontani, <i>Mothers with Child: on Eur. Med. 1271</i>	123
Luigi Battezzato, « <i>Shall I sing with the Delian maidens?</i> ». <i>Trojan and Greek identities in the songs of Euripides' Hecuba</i>	139
Marco Fassino, <i>Due brani lirici dell'Eretteo di Euripide nel P.Sorb. inv. 2328 (fr. 370 Kannicht = 17 Sonnino)</i>	157
Salvatore Lavecchia, <i>Poesia e cosmopoiesi. Sulle fonti della scrittura filosofica in Platone</i>	171
Francesca Maltomini, <i>La raccolta epigrammatica di P.Freib. 14 (SH, 973): una rilettura</i>	185
Giovan Battista D'Alessio, <i>Didymaeon Songs (on SEG, 58.1301, 60.1150)</i>	197
Angela Longo, « <i>Senza far rumore</i> », <i>la tragedia nella teodicea: una ripresa di Euripide (Troiane 887-888) in filosofi platonici di età imperiale e tardoantica (Plutarco, Plotino, Proclo)</i>	213