

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

RECENSIONI – COMPTES RENDUS

Panagiotes KONTONASIOS, *Η ρητορική των contiones του Κικέρωνα: το ειδικό ακροατήριο και οι όροι διαμόρφωσης της eloquentia popularis (Rhetoric of Cicero's contiones: the specific audience and the configuration terms of eloquentia popularis)*, Grigoris Editions, Athens 2016, 374 pp., ISBN 978-96-0333-964-4, 16,50 €.

The interaction between Roman, especially Ciceronian, oratory and politics in republican Rome has been receiving a growing attention from scholars. In the above referenced volume, which is written in modern Greek and is the revised version of his PhD thesis at the National and Kapodistrian University of Athens, Panagiotes Kontonasios (henceforward P.K.) proposes to approach this question from an original perspective, that of *eloquentia popularis* in the *contiones*, the meetings of the Roman people summoned by magistrates for various reasons.

As explained in the introduction (p. XVII-XXIV), the main focus of the study is to investigate to what extent the simultaneously democratic and aristocratic nature of the Roman constitution is reflected in the speeches delivered by Cicero on the occasion of *contiones*. Since those speeches were addressed to the people during the turbulent period of the 1st century B.C., they are expected to echo the Ciceronian conception of the democratic element of the Roman constitution and to contain the reasons of its imminent fall according to the Roman orator. For this reason, according to P.K., they represent the ideal case study for a thorough investigation of *eloquentia popularis*, the rhetoric of the speeches delivered before the Roman people. The author is more precisely interested, in the first part of the study, in the historical and theoretical framework of *eloquentia popularis*, and, in the second part, in the rhetorical act as the latter is embedded in the public speeches of Cicero.

In the first part (p. 1-166), P.K. proposes to outline the historical evolution of *eloquentia popularis*, also taking into account the Greek oratory with which Cicero was familiar. In chapter one (p. 3-41), attention is drawn to the conception of the audience according to Greek and the Roman rhetorical theory. The analysis of Greek rhetorical theory (p. 4-28)

aims to highlight the way in which Cicero contributed to the realisation of Greek ideals by adapting them to Roman realities. P.K. attempts a brief chronological survey of the evolution of rhetorical theory and practice from Tisias to Asianism as far as the role of the audience is concerned. The development of a high level rhetorical theory is attributed by P.K. to the democratic constitution, which presupposed the importance of the audience. *Eloquentia popularis* gradually declined because of the political evolutions in Greece, but it received a renewed interest in Rome. In the next few pages (p. 28-41), the author identifies the different kinds of audience to which deliberative, judicial and epideictic speeches could be addressed in the Roman *res publica*. He places emphasis on the deliberative speeches, in order to stress the tight relationship between Roman oratory and popular audience and to show that there were two different audiences in the deliberative genre: the Senate and the *contio*. P.K. also briefly examines how Greek rhetorical theories influenced Romans' and especially Cicero's views on Roman oratory and audience.

The Ciceronian perspective on the history of Roman deliberative oratory is the subject of chapter two (p. 43-103). Based on a prosopographical approach, P.K.'s purpose is to determine the general tendencies of Roman oratory, especially *eloquentia popularis*, and to understand the contribution of Cicero to this phenomenon. After a brief presentation of orators belonging to the *sententia senatoria* (p. 43-45), attention is directed to the history of *contiones* (p. 45-103). Taking as a starting point the Ciceronian distinction between turbulent (*turbulenti*) orators and those who defended the *res publica* (*in praesidiis rei publicae*), P.K. presents a prosopography of those two categories of Roman orators, mostly relying on *Brutus*, but also on other works of Cicero and on other ancient sources (Plutarch, Sallust, Cassius Dio, etc.). The aim of this survey is to reconstruct the persuasion strategies and techniques used by these orators, especially in the context of *contiones*, and to evaluate critically the actual purposes of their political and rhetorical action, within the context of Roman political realities and ideological struggles. P.K. completes this prosopographical survey with an appendix (p. 305-309), where he presents a chronological list of the three categories of orator (*sententia senatoria*, *turbulenti*, *in praesidiis rei publicae*), as they are classified by Cicero, along with the main offices held by each orator.

Chapter three (p. 105-130) is dedicated to the orators M. Antonius and L. Crassus, who flourished between the end of the 2nd and the beginning

of the 1st century B.C. The detailed study of their rhetorical theory is essential, according to P.K., since they are the first Roman orators whose rhetorical skills Cicero (*Brut.* 138) considers comparable to those of the Greek orators. M. Antonius and L. Crassus constitute the most important representatives of the *eloquentia popularis* before Cicero. P.K. examines the rhetorical theory and practice of Antonius (p. 105-115), as the latter is preserved in Cicero, by focusing on his Greek education, his conception of the audience and his analysis of persuasion strategies. According to P.K., Antonius' rhetorical theory and practice is mostly concerned with and addressed to the popular audience. The examination of L. Crassus (p. 116-130), the teacher and precursor of Cicero, is conducted from a comparative perspective. In contrast to Antonius, Crassus appears to be more competent in the rhetoric of *contiones* than in the tribunals. P.K. refers to the Greek education of Crassus and his relationship with Greek rhetoric, which was closer than that of Antonius. The analysis is then extended to his conception of eloquence, the way an orator should address the audience according to Crassus, and the place of the *aptum* in the interaction between the orator and the audience. Finally, P.K. discusses some examples of the *eloquentia popularis* of Crassus, which show the technical qualities of his speeches to the people and his distaste for demagoguery. Like Cicero (*Brut.* 161), P.K. concludes that Roman oratory had reached the height of its perfection and that only someone armed with knowledge of philosophy, civil law (*ius ciuile*) and history could surpass these two models. That would be Cicero.

In chapter four (p. 131-166), attention is thus, as expected, drawn to the Ciceronian theory on *eloquentia popularis*. First, P.K. examines the way in which the different audiences should affect the arrangement (*collocatio*) of rhetorical speeches, according to Cicero's theory. Then, he uses as an instrument the determination of the exact content of the terms *eloquentia*, *eloquens* and *popularis*, in order to define the complicated notion of *eloquentia popularis*, according to Cicero. An orator should meet certain precise rhetorical and educational criteria to be considered *eloquens* by his audience. Moreover, only an orator who indeed struggled for the interests of the Roman people is defined as *popularis*, in contrast to those who did so only in appearance, whereas they actually fought for their own profit, thus leading to the subversion of the republic. Hence, *eloquentia popularis* is defined by Cicero as the rhetoric which aims to serve the interests of the people and improve their place within the

framework of the *res publica*, by also protecting them from the demagogues. Such rhetoric finds its place in the *contiones*.

The second part of the volume (p. 167-278) investigates the rhetorical act as it is reflected in the *contiones* of Cicero, focusing on the deliberative speeches throughout the Cicero's career. P.K.'s method aims to specify the political and institutional factors of configuration of *eloquentia popularis*, by determining whether Cicero achieved his purposes through the organisation of his speeches, the persuasion strategies he employed, the content he gives to notions with heavy political importance, and the rhetorical techniques used in order to approach his audience.

To this end, the author examines in chapter five (p. 169-190) the arrangement (*dispositio*) and the devising of arguments (*inuentio*) in the following speeches of Cicero delivered on the occasion of *contiones*: *Pro lege Manilia*, *De lege agraria II-III*, *Pro Rabirio perduellionis reo*, *In Catilinam II-III*, *Post Reditum ad Quirites*, *Philippica IV & VI*. The analysis takes the form of summaries reflecting the rhetorical organisation of each speech into specific parts (*exordium*, *narratio*, *propositio*, *confirmatio*, *refutatio*, *peroratio*, etc.). Based on external historical evidence, P.K. concludes that Cicero achieved his aims through all these speeches; the Ciceronian *eloquentia popularis* was hence successful.

The choice of rhetorical means of persuasion in Ciceronian *contiones* is then explored in chapter six (p. 191-224). Starting from the Aristotelian distinction between artistic and inartistic proofs, P.K. examines in detail the artistic proofs used by Cicero in his *contiones*: the rational arguments (*argumenta*), the appeal to character, *mores*, and the appeal to emotions (*miseratio*). More precisely, P.K. enumerates the *argumenta* used in each of the *contiones*, in order to measure the part of rational argumentation in each speech. He then concentrates on the skilful way Cicero applies in his speeches the Aristotelian appeal to the *ethos* of the orator (*i.e.* himself), of the audience (*i.e.* the Roman people), of the adversary and of the people he wants to defend. Finally, it is shown that Cicero usually appeals to the *pathos* of the audience, by stressing that the *res publica* is under threat. P.K. briefly turns his attention to the jokes (*facetiae*) used by Cicero in his speeches, by which Cicero demonstrates his self-confidence and achieves immediacy with his audience.

The use of notions with heavy political importance (*maiores*, *auctoritas*, *libertas* and *res publica*) in the *contiones* of Cicero is investigated in chapter seven (p. 225-250). The aim is to explore whether *eloquentia pop-*

ularis was a fundamental political instrument expressing a specific political ideology, according to which the predominant part of the constitution was the Roman people, *i.e.* the recipient of *eloquentia popularis*. The detailed analysis of the way Cicero uses these terms confirms the democratic and liberal character of the Roman constitution according to the orator. The notion of the *res publica* is approached through the examination of how Cicero views the ideal functioning of its constituent parts, *i.e.* the magistrates, the Senate and the people.

Finally, in chapter eight (p. 251-278), P.K. focuses on specific rhetorical strategies used by Cicero in his *contiones* as a means of approaching his audience. In this way, it is examined to what extent the orator appreciates his audience, by expecting it to respond to high level demands promoted by the orator. The use of the vocative *Quirites*, the juxtaposition of *honestum* and *utile*, the avoidance of *invidia*, fear and largesse (*largitiones*), the appeal to the divine element, and the exploitation of history, *exempla* and philosophy are the rhetorical strategies of Cicero identified by P.K. The vocative *Quirites* engages the attention of the audience and strengthens the bonding between the audience and Cicero, who appears as a democratic orator. The study of the juxtaposition of *honestum* and *utile* in Cicero's *contiones* reveals that Cicero credits his audience with the intelligence to realise that there is no such conflict between the two notions. Moreover, the *contiones* of Cicero are characterised by a very moderate use of envy (*invidia*) and fear, except in the case of *Philippics*; *largitiones* are completely absent from Cicero's speeches. The appeal to the gods is used in a way that does not underestimate the audience, since it only reflects the piety of Cicero. The numerous historical *exempla* contained in the *contiones* show that Cicero considered his audience to be familiar with Roman history and capable of reflecting on these *exempla*, in order to imitate behaviours that could be useful for the preservation of the *res publica*. The use of philosophy and other sciences also shows the high level of Ciceronian oratory which was addressed to an educated audience.

The volume closes with a recapitulation of the main conclusions (p. 279-286) of all chapters. P.K. stresses the democratic character of Roman, especially Ciceronian, rhetoric: through his *contiones*, Cicero does not try to engage people to make common cause with the Senate. What gives sense to *eloquentia popularis* is Cicero's effort to inform the Roman people and make them realise their responsibility for the future of

the *res publica*. The originality of Ciceronian oratory lies in his effort to transform high philosophical and political notions into a realistic political suggestion.

Alongside the appendix (see above), a short summary in English (p. 311-313), an *index locorum* (p. 315-333) and a long *index nominum et verborum potiorum* (p. 335-373), the last pages of the volume contain a rich bibliography (p. 287-304) in five languages (English, French, Italian, German, Greek), which is exploited and critically discussed throughout the study, especially in the footnotes. Since P.K. often refers to the Roman and Ciceronian conception of *libertas*, the recent studies by I. Cogitore (*Le doux nom de liberté: histoire d'une idée politique dans la Rome antique*, Bordeaux 2011) and V. Arena (*Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge 2012) would have also been useful.

Some issues discussed in detail in the footnotes could have received a more prominent place in P.K.'s analysis. For instance, P.K. examines the long-debated issue of the extent to which there were discrepancies between the pronounced and published Ciceronian speeches in a lengthy note (p. 274-275, n. 175). P.K. quite convincingly concludes that Cicero has probably emended some of his speeches, but only with minor modifications, which did not dramatically change the form and content of the speeches. This discussion could have been transferred to the introduction, in order to better justify the author's methodological choice to use the *contiones* of Cicero as a historical source for the reconstruction of *eloquentia popularis*.

Another methodological objection should also be raised: P.K. tends to use historiographical speeches as historical sources in order to reconstruct the content of deliberative speeches addressed to the people in Thucydides (p. 6-7) and Sallust (p. 36-40, 59-71). However, there is almost a consensus among scholars that it was a usual practice of ancient historians to elaborate historiographical speeches before publication, in order to adapt them to their narrative or ideological purposes (see among others F. W. Walbank, *Speeches in Greek Historians*, Oxford 1965; C. W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*. Berkeley-Los Angeles-London 1983, 142-168; J. Marincola, *Speeches in Classical Historiography*, in J. Marincola (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, vol. I, Malden-Oxford-Victoria, 118-132). P.K. briefly deals with this matter when referring to speeches in Thucydides and seems to take at face value the historian's assertion that he tried to stay as close as pos-

sible to the general meaning of what his speakers said (Th. 1, 22, 1). In the same lines, however, Thucydides admits that he made the speakers say what in his opinion (ὡς δ'ἂν ἐδόκουν ἔμοι) was demanded of them by the various occasions. P.K. does not raise the same question in connection with Sallust, despite the large number of studies demonstrating that the debate between Caesar and Cato in *Cat.* 51-52 and the speech of Marius in *Jug.* 85 are elaborated in order to reflect Sallust's narrative and ideological purposes.

Despite these minor criticisms, the book definitely succeeds in its goal of reconstructing the configuration terms of *eloquentia popularis*, by highlighting its special characteristics in a clear and convincing way. It will be a really useful contribution for all those interested in the interaction between Roman, especially Ciceronian, rhetoric and politics, since it approaches this question from an original perspective, that of *eloquentia popularis*, and relies on a thorough knowledge and understanding of ancient literature, especially Cicero's speeches

Georgios VASSILIADES

Stefano MASO, *Grasp and Dissent: Cicero and Epicurean Philosophy*, Brepols, Turnhout 2015, 272 pp., ISBN 9782503550305, 70 €.

Questo studio di Stefano Maso (M.) è una versione rivista e tradotta in inglese della monografia già apparsa nel 2008 per Bibliopolis in lingua italiana (*Capire e dissentire: Cicerone e la filosofia di Epicuro*). Oltre a una breve prefazione, incentrata sulle novità della versione tradotta e sui ringraziamenti di rito, la struttura dell'opera rimane identica alla versione italiana, salvo qualche nuova nota, componendosi di una introduzione, di sei capitoli, di un epilogo e di una (inedita) postfazione.

L'introduzione traccia la direzione di ricerca alla base del volume, che partendo dallo storico inquadramento di Madvig dell'opera filosofica ciceroniana quale sintesi priva di originalità, si propone di indagarne a tutto tondo il rapporto con la scuola filosofica epicurea. Gli elementi di cui l'autore formula l'analisi sono identificati nel contesto storico-culturale della Roma tardo-repubblicana, nella formazione filosofica dell'Arpinate e nella sua prospettiva filosofica; M. tratteggia brevemente la scansione degli anni cruciali per la fine della carriera politica di Cicerone e del suo contestuale *otium* dedicato alla produzione dei dialoghi filosofici, indi-

cando nel rapporto con l'epicureismo un *Leitmotiv* cruciale. In questa ottica, è la stessa sezione introduttiva a porre sul tappeto i problemi più scottanti dell'argomento principale dell'opera: la comprensione autentica della filosofia epicurea da parte di Cicerone e la sua conciliabilità rispetto al *mos maiorum* romano e all'*otium cum dignitate*.

Il primo capitolo si concentra sul cd. antiepicureismo ciceroniano. M. parte dai testi filosofici di Cicerone (con particolare riferimento al *De natura deorum*), con qualche incursione nella produzione retorica ed epistolare. Lo studioso tenta di risalire all'origine dell'evidente rifiuto ciceroniano della filosofia del Giardino, tracciando schematicamente le principali confutazioni e critiche contenute nei *Philosophica* e analizzando diverse ipotesi, fra cui quella di un generale fraintendimento rispetto ai reali propositi etici e gnoseologici del messaggio epicureo o, ancora, una precisa strategia retorica. Nell'analisi del rapporto fra Cicerone ed Epicuro, l'autore ricostruisce prima le evidenze delle citazioni epicuree e del metodo filosofico ciceroniano per poi riassumere (con una tendenza a spesso utili schematizzazioni per punti o assunti, che si ritrova costante in questa monografia) in 3 passaggi fondamentali le tappe della formazione ciceroniana in ambito epicureo, cercando di evidenziare una evoluzione interna. Fin da questo capitolo è apprezzabile il tentativo di citare le inevitabili interferenze interpretative, dettate dalla confidenza ciceroniana con gli strumenti della filosofia accademica e dalla maggiore vicinanza rispetto al messaggio etico stoico; nel tracciare il proprio percorso di analisi, M. dota il lettore di un apparato di note che riporta i testi ciceroniani complementari alle tesi esposte e sintetizza poi la letteratura secondaria, anche citandone i passi più significativi. Passando spesso dalle fasi iniziali a quelle finali della sua vita, M. cerca quindi di stigmatizzare lo *shift* fra la ricezione dell'epicureismo nel periodo di formazione di Cicerone (a opera dei maestri epicurei come Fedro) e la produzione filosofica immediatamente precedente alla morte, che divulga ai lettori romani un epicureismo analiticamente compreso e tuttavia criticato nella stragrande maggioranza dei suoi aspetti, per approdare alla conclusione che – al di là delle interpretazioni soggettive – Epicuro costituisce oggettivamente un elemento imprescindibile della storia filosofica di Cicerone.

Il secondo capitolo consiste in una valutazione dell'esposizione ciceroniana della fisica atomistica. L'autore analizza alcuni brani del primo libro del *De natura deorum* riportandoli e dotandoli di una propria traduzione, in parallelo con altre testimonianze epicuree e passando veloce-

mente per una pluralità di elementi della filosofia del Giardino (come la prolessi, i movimenti atomici etc.). In riferimento alla teoria fisica della *declinatio* l'autore giustappone in confronto le testimonianze ciceroniane a quella di Lucrezio, con particolare *focus* sulle conseguenze etiche sul piano deterministico, già indagato nella produzione di M. a partire dal 2003 con più di un contributo. In questa sede è costante il tentativo di tracciare una mappa di influenze filosofiche ciceroniane con l'obiettivo di rilevare la profondità di un'esposizione tradizionalmente appiattita dalla critica filosofica; numerose le schematizzazioni per punti che tentano di tracciare una sintesi filosofica a largo spettro che tuttavia, specie nel rapporto assai complesso con Lucrezio, talvolta non riesce a fornire una prospettiva nitida, ma piuttosto una serie giustapposta e fondata di considerazioni.

Il capitolo terzo viene interamente dedicato a una disamina della versione ciceroniana della teologia epicurea, così come emergente principalmente dal primo libro del *De natura deorum*. L'autore, con qualche incursione filologica nelle ampie porzioni di testo citate, si concentra in particolare sulla figura degli dei, sulle loro interazioni e sul loro ruolo rispetto all'esistenza degli uomini, ripercorrendo l'ordine espositivo ciceroniano e la sua tecnica retorico-filosofica, per M. costantemente dicotomizzata fra studio profondo del pensiero originario di Epicuro e scelte marcatamente "strategiche" nella propria trattazione filosofica. Cicerone viene ritratto come profondamente consapevole del suo obiettivo "didattico" nei confronti della classe dirigente romana, il che per l'autore determina una comprensione "orientata" dell'Epicureismo e una incompatibilità più volte ribadita con gli ideali ciceroniani, non solo sul piano etico, ma anche su quello gnoseologico. Si segnalano anche piccole "evoluzioni" del pensiero dell'autore rispetto al volume originario, dovute al confronto con altri studiosi, come nel caso della nuova nota n. 24, sorta grazie al confronto con Gretchen Reydams-Schils.

Nel capitolo quarto, l'autore si concentra dapprima sulla fase finale del percorso filosofico di Cicerone, richiamando sia il *De officiis* sia testimonianze epistolari e cercando di schematizzare delle conclusioni in riferimento all'*interpretatio* ciceroniana del sistema filosofico epicureo. La maggior parte di questo lungo capitolo viene poi dedicata a un esame della dossografia filosofica contenuta nella prima sezione del *De natura deorum* (1, 25-40), mostrando per ogni singolo filosofo il livello di com-

preensione da parte di Cicerone rispetto alle singole dottrine filosofiche riportate. In particolare, M. dedica largo spazio al rapporto con Aristotele, cercando di ricostruire, con una indagine minuziosa, l'interiorizzazione da parte di Cicerone delle fasi del pensiero dello Stagirita, comprese quelle iniziali oggi per noi prive di testimonianze dirette nonché quelle legate agli epigoni della sua scuola. La tesi finale, distillata attraverso un ragionamento filosofico minuto, ma a tratti giustapposto e non sempre perfettamente armonizzato, consiste nel teorizzare un ruolo di natura strumentale affidato dall'Arpinate alla filosofia epicurea per sondare la veridicità delle altre scuole filosofiche indagate, su uno sfondo metodologico di matrice accademica.

Il quinto capitolo affronta il tema nodale del piacere epicureo, focalizzandosi sul primo dialogo del *De finibus bonorum et malorum* del 45 a.C. M. si concentra ad analizzare l'approccio ciceroniano all'etica edonistica, differenziandone l'orientamento e i pregiudizi rispetto a quella, molto più congeniale alla morale romana, dello Stoicismo. L'esame della teoria epicurea è condotto ripercorrendo i contenuti dell'esposizione della *persona loquens* del Giardino (L. Manlio Torquato), rintracciando spesso i passi complementari delle dirette critiche di Cicerone contenuti nel secondo libro del dialogo e sottolineando i punti in cui l'autore manifesta una competenza notevole della dottrina epicurea senza eccessivi fraintendimenti; nella parte finale del capitolo, in cui si analizzano due temi cruciali quali l'*amicitia* e la virtù, lo studio si addentra nelle sequenze logico-argomentative dei personaggi, esplorando in nota le altre opere ciceroniane dedicate agli stessi temi, accennando rapsodicamente sia alla dimensione lessicale sia a quella sociale e storica dei personaggi citati. La matrice di questo studio, di natura più autenticamente storico-filosofica, si spinge quindi spesso ad allargare lo spettro ermeneutico alla ricerca di chiavi interpretative complementari (filologiche, prosopografiche e sociali) che aiutino la comprensione di apparenti errori prospettici ciceroniani, pur pagando il prezzo di generare una trattazione non sempre coesa e strutturata.

L'ultimo capitolo è dedicato al tetrafarmaco epicureo, con numerosissimi riferimenti al *De finibus* e, soprattutto, alle *Tusculanae Disputationes*, i cui testi sono sempre riportati e dotati di traduzione inglese, spesso citando anche il testo greco epicureo alla base delle versioni ciceroniane. M. anche in questa sede si concentra sulle differenze strutturali dell'etica epicurea rispetto alla visione ciceroniana, sottolineando anche la distanza

rispetto all'etica stoica, il cui concetto di virtù rimaneva per natura molto più vicino all'obiettivo didattico alla base dei trattati ciceroniani. Così, nell'esame del valore della morte, M. si addentra nelle profonde ragioni filosofiche dell'epicureismo, verificandone la genuinità anche nella versione di Cicerone, tentando di non trascurare il peso dell'incompatibilità genetica di una concezione profondamente materialistica con la morale tradizionale romana. Nell'esame della dottrina epicurea del limite, viene fornita un'ampia rassegna delle sue versioni nell'opera filosofica ciceroniana, richiamando la teoria dell'azione umana contenuta nell'ultimo libro del *De finibus*, passando per considerazioni legate alla dimensione biografica dell'Arpinate. La chiusa del capitolo torna per un'ultima volta sulla centralità della definizione dell'*otium* per Cicerone, disegnanone un'evoluzione parallela alla sua formazione e produzione filosofica e allargando il campo anche alle testimonianze racchiuse nelle opere retoriche.

La conclusione del volume ribadisce il ruolo di primo piano rivestito dalla filosofia epicurea nel bagaglio formativo ciceroniano, sottolineandone la quantità e la qualità delle citazioni, menzioni e traduzioni sparse in tutta l'opera; la breve postfazione finale si dedica a fornire soprattutto una rassegna bibliografica della letteratura secondaria inerente i temi esaminati in questa monografia, ribadendo anche la tesi di fondo della buona conoscenza da parte di Cicerone della filosofia epicurea e il suo intento critico intimamente consapevole. M. trova anche spazio per replicare alla recensione del volume italiano elaborata da Marchand nel 2010, incentrata sulla difficoltà di conciliare la competenza filosofica ciceroniana con gli errori prospettici presenti in alcune esposizioni della filosofia epicurea, ribadendo essenzialmente le sue conclusioni.

Oltre a un indice delle fonti antiche e degli autori citati, il volume è corredato da una bibliografia più aggiornata rispetto a quella del volume italiano (circa 50 nuovi *item* bibliografici apparsi dopo il 2008).

Lo studio di M. rimane un valido e ampio contributo nel panorama degli studi sulla *philosophia togata* e in particolare ciceroniana; al di là di qualche macchinosità traduttiva nel passaggio da italiano a inglese (già abbondantemente segnalata da Németh nella sua recensione del 2016), il periodare largo, guarnito di ampie e numerosissime citazioni ciceroniane fornisce un arioso affresco che rischia talvolta (come nel caso dell'analisi della dossografia filosofica nel *De natura deorum* del quarto capitolo) di smarrire il baricentro del rapporto di Cicerone con l'epicureismo e di

mettere in secondo piano la crucialità dell'intima connessione fra il momento storico, personale e culturale di Cicerone nella stesura delle opere oggetto di esame.

Antonello ORLANDO

Cédric SCHEIDEGGER LÄMMLE, *Werkpolitik in der Antike. Studien zu Cicero, Vergil, Horaz und Ovid*, C. H. Beck, München, 2016, ISBN 978-3-4066-9935-1, 88 €.

Il volume di Cédric Scheidegger Lämmle (da qui S.L.), pubblicato nella collana di monografie sull'antichità classica «Zetemata», è dedicato al tema della *Werkpolitik*, termine utilizzato da S. Martus (*Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin-New York 2007) per indicare la strategia che implica il condizionamento della critica sulla letteratura moderna e sulla sua fruizione, qui applicato alla letteratura antica.

Vengono presi in esame principalmente testi latini, ma marginalmente anche greci, nella ricerca di indizi sul rapporto tra struttura e realtà extraletteraria (p. 18), tra attività e vita poetica, valutando riferimenti autobiografici e paratesti che rivelino rapporti cronologici, segni di autenticità ed unità della *Œuvre* – francesismo con cui viene intesa l'opera complessiva di un autore, composta da almeno due scritti –, volti ad influenzarne la ricezione da parte dei lettori. Lo scopo è quello di elaborare una teoria che spieghi l'interazione tra paternità ed autobiografia e l'intenzione degli autori antichi – o almeno di quelli esaminati – di creare una “connessione” tra le opere in un *corpus* unitario non solo dotato di valore estetico, ma utile per “storicizzarle”, ovvero per indicarne i rapporti reciproci, nell'idea che «i testi scrivano sempre la loro storia» (p. 71).

Si tratta della rielaborazione di una dissertazione universitaria del 2015 che si articola in una introduzione (su Virgilio), una prima parte teorico-metodologica (*Theorie und Methode*) basata su tre esempi (Esiodo, Galeno, Agostino), una seconda parte applicativa con casi di studio a cominciare da Cicerone e proseguendo con Virgilio, Orazio ed Ovidio (*Studien*), ed in una sintesi finale che riordina le varie riflessioni ed illustra i risultati (*Ende*). Concludono il volume bibliografia, *index locorum* e *index nominum et rerum*.

Ricercate appaiono sia la struttura del volume, con una scelta volutamente originale (p. 251) di argomenti ed autori dapprima eterogenei per tempi e generi letterari, sia la forma espositiva che si diversifica tra un andamento induttivo nella prima parte, in cui gli esempi precedono la teorizzazione (talvolta alquanto distanziata), e deduttivo negli studi specifici successivi, posposti alla riflessione metodologica. Si nota, tra l'altro, specie nel capitolo riguardante Ovidio, il ricorso ad espressioni antitetiche (es. p. 177 «Die *Amores* sind Ovids Début - und sie sind es nicht»; p. 194 «Anti-Inspirations-Manifest»; p. 245 «vollendet unvollendete Fasten»; p. 257 «Gedicht des toten untoten Dichters») ed il gusto, nei titoli e nei cappelli iniziali dei capitoli, per confronti tra classici e scrittori o artisti moderni (ad es. tra Orazio, Picasso e G. B. Shaw).

Nell'introduzione (Ille ego. *Werkpolitik in der Antike*, pp. 11-21), dopo un accenno al proemio dell'*Eneide*, sono esaminati i quattro versi premessi al poema epico tramandati da Svetonio nella *Vita Vergilii* su notizie del grammatico Niso (dipendente a sua volta da fonti più antiche) come "auto-commento" funzionale a connettere le tre opere virgiliane per accreditarle reciprocamente; in particolare il nesso iniziale *ille ego* implica lo sdoppiamento di Virgilio tra poeta ed editore-commentatore della sua opera. Peraltro S.L. non prende posizione sul problema dell'autenticità dei quattro versi, pur propendendo per l'ipotesi (di E. Brandt, *Zum Aeneis-Prooemium*, «Philologus» 83, 1928) che si tratti della *subscriptio* di un ritratto di Virgilio che ornava un'edizione antica come quella di cui parla Marziale (p. 18 n. 15), ma li ritiene comunque "paradigmatici" per l'interpretazione della costituzione dell'*Œuvre* letteraria (p. 249).

Il primo capitolo (*Ein Problemaufriss in drei Stationen*, pp. 27-50) propone, come detto, tre autori cronologicamente lontani tra loro, ma accomunati da riflessioni sulle proprie opere con scelte diverse per assicurarne l'unità (cf. pp. 56 ss.). Si tratta dapprima di Esiodo (*Werke im Widerstreit: Hesiod*), di cui vengono notate le autocorrezioni negli *Erga* rispetto alla *Teogonia*, in particolare nella presentazione di *Eris*, la Discordia, che nella *Teogonia* appare solo come figura negativa, mentre negli *Erga* è affiancata da una seconda *Eris* positiva che sprona l'uomo al lavoro; se ne deduce la volontà di Esiodo di fornire così una successione cronologica tra "preistoria" e "maturità" letteraria di un *corpus Hesiodeum* in evoluzione (p. 28, cf. p. 250).

Segue, con un salto temporale che porta al II-III sec. d.C., un altro approfondimento (*Schriftkritik im Anatomietheater: Galen*) in cui, dopo una riflessione generale sulla strategia usata dagli scrittori antichi per avvalorare le proprie opere ed un commento all'aneddoto paradossale di Didi-mo Calcentero, che dichiarò spuria una sua opera autentica avendone perso memoria per la quantità dei suoi scritti, si ricorda il medico Gale-no, incline ad oggettivi "auto-commenti" bio-bibliografici (p. 38). Si esa-mina poi la scena in cui, contro i plagari, egli propose di "sezionare" quelli dei predecessori per dimostrarne le incongruenze; inoltre, come viene sottolineato, nel *De libris propriis* Galeno collegava le proprie opere alle fasi della sua vita, narrando tra l'altro nel prologo – osservandosi dall'esterno – il dialogo tra un acquirente di un proprio scritto (ma falso) ed un filologo che a ragione ne smascherava la falsificazione.

Vi è poi la riflessione su Agostino (*Werkverzeichnis als Lebensbeichte: Augustin*), altro autore prolifico ed autocritico, che compose lui stesso un *Indiculus* (ripreso da Possidio) ed una schedatura di suoi 93 scritti nelle *Retractationes* (esclusi sermoni e lettere), collegati a fatti biografici (utili anche come documenti storici) ed inseriti in un *corpus* unitario per mo-strarne l'evoluzione.

La prima parte del volume si conclude con riflessioni generali sulle teorie relative al rapporto testo-autore (*Figurationen werkübergreifender Autorschaft: eine systematische Perspektive*, pp. 51-60), come la questione se l'attribuzione di paternità garantisca l'unità del *corpus* o viceversa, il biografismo, l'autorialità, l'indipendenza del testo dall'autore, l'autobio-grafia come patto autobiografico o auto-finzione. Rispetto a tali posizioni S.L. ritiene comunque marginale il racconto autobiografico e prevalenti i rapporti testuali interni (p. 57) e, distaccandosi dal modello esegetico og-gettivo e concreto offerto dalla filologia antica (peraltro già attenta agli aspetti biografici, come dimostra il biografo e commentatore virgiliano Servio, ricordato a p. 61), opta per un approccio teoretico moderno, muo-vendosi tra quattro correnti critico-letterarie diffuse a partire dagli anni '80, di cui viene offerto un quadro istruttivo (*Werkzusammenhänge in der Forschung: methodische Anschlüsse*, pp. 61-71): dalla teoria del *career criti-cism*, secondo cui un autore pianificherebbe fin dalla prima opera un suo lineare sviluppo letterario, al principio inverso dello *Spätwerk*, nell'idea che ogni "opera successiva" (non necessariamente tarda cronologicamen-te) sia distinta dal cosiddetto *Alterswerk*; dallo studio dei testi attraverso i paratesti come loro parte integrante (scoli, *tituli*, menzioni dell'autore)

alla citata teoria della *Werkpolitik*, che può legare i tre paradigmi precedenti (come si afferma alla fine, p. 251), valida soprattutto in riferimento a momenti storici di svolta ed adottata perciò da S.L., negli esempi successivi, per l'analisi della letteratura latina di epoca tardo-repubblicana ed augustea, in corrispondenza con il drammatico passaggio dalla repubblica al principato (p. 70).

La seconda parte del libro contiene l'applicazione di tali premesse a quattro autori latini cronologicamente vicini, benché diversi per forma espositiva (un prosatore e tre poeti), tra cui per primo Cicerone (*Textualisierung des Staatsmannes: Cicero*, pp. 75-109), autore tanto autoreferenziale da poter essere considerato, se non un modello (p. 104), certo uno scrittore attento nel definire la propria immagine ed eredità letteraria. Sono esaminati casi di autocelebrazioni, autocitazioni e notizie autobiografiche in epistole e scritti letterari, nonché l'indice di opere filosofiche e retoriche contenuto nel *De divinatione*, a riprova della pianificazione di un *corpus* unitario (anche per emulazione dei Greci) e con riferimenti alla carriera politica, utili per la datazione. Si nota peraltro una dicotomia tra letteratura e vita quando Cicerone decide, dopo la morte di Cesare, di ridurre l'attività filosofico-letteraria a causa dei rinnovati impegni pubblici. L'attenzione è quindi volta ai dialoghi ciceroniani accomunati dalla presenza di personaggi storici (Crasso nel *De oratore*, Scipione Emiliano nel *De re publica*) ritratti negli ultimi anni di vita ed in fasi di grave crisi dello Stato, in cui si riflette anche la condizione di Cicerone negli anni della composizione (pp. 87 ss.): sono esempi di "ultime parole" o "canti del cigno" (come dice Cicerone per Crasso), ispirati a precedenti greci (Platone o Solone) e ricchi di *pathos*, con cui l'oratore valorizzerebbe la propria stessa immagine pubblica, oscillando tra il bisogno di conferme esterne (perché *homo novus*) – con vane richieste di opere storiche celebrative ad Archia ed altri –, ed interventi in prima persona come nella *Pro Archia*, interpretata (p. 95) come una *laudatio funebris* autocelebrativa "in vita", secondo la tesi di J. Dugan, *How to Make (and Break) a Cicero* («ClAnt» 20, 2001). Anche nei dialoghi *De amicitia* e *De senectute* si individuano "canti del cigno", ipotizzando che la morte di Lelio (non esattamente databile) fosse perciò di poco successiva al dialogo di cui era protagonista. Se in queste opere Cicerone adombra la propria morte per assimilarsi a grandi uomini e trarne autorità, nelle *Filippiche* egli prevede realmente la sua fine, che assunse in seguito valore simbolico e condizionò la sua ricezione letteraria, divenendo oggetto di discussioni retoriche

in cui, come attesta Seneca padre (*suas.* 7, 10), emerge peraltro il prevalere dell'interesse per l'opera letteraria più che per l'uomo.

Nel capitolo successivo su Virgilio (*Fortschreiben einer Dichterkarriere: Vergil*, pp. 111-134) – un poeta sulla cui *Œuvre* restano peraltro incertezze dovute alla prematura scomparsa ed alla mancata revisione dell'*Eneide* – viene affrontato il tema di come siano state configurate le sue opere e come abbiano esercitato la loro persistente efficacia, prendendo spunto dal *career criticism* di L. Lipking (*The Life of the Poet: Beginning and Ending Poetic Careers*, Chicago 1981). Partendo dall'idea che la strutturazione dell'opera virgiliana anticipi e condizioni la sua ricezione (p. 112), egli considera vari aspetti, dall'analisi dei proemi e di altri elementi interni relativi alla costituzione triadica dell'opera, ad autocitazioni come forme di "testualità riflessiva", fino ad una ripresa tardoantica in greco. Viene sottolineata la tendenza "ascendente" della produzione virgiliana (per quantità di libri e qualità di genere), si riesamina la funzione della *recusatio* affermata nelle *Egloghe*, ma poi contraddetta nell'*Eneide* (e vista comunque come un elemento di connessione tra le parti), per cui quest'ultima viene definita opera "post-virgiliana" (p. 120) in quanto "contraddizione" e "prosecuzione" delle precedenti. L'esame di altri passi contenenti autoallusioni (tra cui il proemio al mezzo delle *Georgiche*, il secondo proemio ad Arato in *Aen.* 7, 37 ss., lo *sphragis* delle *Georgiche*), mostra i legami tra le opere notati peraltro già da Servio nella *Vita Vergilii* e rappresentati nel Medioevo dalla *Rota Vergilii* (p. 126). Infine, viene preso in esame un testo tardo e poco noto, un carme anonimo greco del sec. III-IV d.C. (P. Oxy. 3537), che presenta una etopea bucolica di Esiodo, qui interpretata come effetto dell'influsso della ricezione di Virgilio.

La successiva riflessione sulla *Werkpolitik* di Orazio (*Avantgardist und alter Meister: Horaz*, pp. 135-170) affronta il problematico rapporto tra la poesia lirica "monumentalizzata" già in vita in *carm.* 3, 30 e le opere successive, specie il I libro delle *Epistole* in quanto *Spätwerk* (p. 140) che segna un ritorno allo spirito delle satire. S.L. indaga in varie direzioni la strategia di Orazio, passando da confronti con Ennio e Ibico per la comune similitudine del poeta con un cavallo, a riflessioni sulla posizione oraziana sul tema della vecchiaia e dell'amore, e poi sulla sua immagine di "vecchio maestro" (in *ep.* 1, 3, dove ammonisce Celso); viene inoltre ricordato l'aneddoto di Vitruvio (7, *praef.* 4 ss.) su Aristofane di Alessandria, accomunato ad Orazio per competenza e spirito critico (p. 157). Dall'analisi dell'ultima produzione oraziana risulta l'immagine di un poe-

ta autocritico distaccato dalla città, dalla società e dall'attività letteraria (p. 162), desideroso di autonomia rispetto ai colleghi ambiziosi – benché fosse in realtà a diretto contatto con il potere, come egli stesso nota con autoironia – e controcorrente specie nell'epistola 1, 20, in cui, rivolgendosi al suo libro ormai concluso, Orazio prevede per lui un pessimo futuro editoriale in quanto destinato con il tempo, “invecchiando” come il suo autore (con corrispondenza tra vita e opera letteraria), ad essere emarginato (forse ridotto all'uso scolastico come abbecedario), mostrando così un capovolgimento della “strategia” di altri scrittori impegnati invece a preparare la fortuna delle proprie opere.

Nell'ultimo capitolo, il più ampio, su Ovidio (*Dichterkarriere als career criticism: Ovid*, pp. 171-246) si parte dalla ricezione dell'opera, da cui risultano da una parte le divergenze del poeta rispetto ai propri critici (vd. Sen. *contr.* 2, 2, 12), dall'altra l'accusa di narcisismo di cui fu oggetto (cf. ancora Seneca Padre e Quintiliano). Viene sottolineata anche la difficoltà di classificare la produzione letteraria ovidiana (a cominciare dal problema delle due edizioni degli *Amores*), variamente suddivisa in base a criteri biografici (giovinezza, maturità, esilio) o giudizi estetici (secondo cui le *Metamorfosi* rappresentano l'*akmé*), e di recente oggetto della revisione del *career criticism*, con rivalutazione delle opere dell'esilio. L'analisi testuale parte dall'epigramma introduttivo agli *Amores*, in cui l'autore appare come critico-editore di se stesso, proseguendo con *am.* 1, 1 e *am.* 1, 15 in cui, considerando le interpretazioni moderne di G. B. Conte e J. Farrell (p. 185), si indaga sia il loro rapporto con l'*Ars poetica* di Orazio e con l'epica, sia la natura dell'elegia ovidiana come poesia d'amore (non patetica, come affermato nell'*Ars oraziana*), sottolineando comunque il carattere giovanile dei *libelli*. Segue un approfondimento sulla “narrativa autobiografica” ovidiana secondo quattro percorsi incentrati sull'atteggiamento dell'autore visto rispettivamente come editore, come epigono, come personaggio in carriera ed infine come uomo soggetto a progressiva vecchiaia. Significativi appaiono, come momento di autoriflessione, i *Remedia amoris*, ritenuti un *parergon* dell'*Ars amatoria*, in cui il poeta affronta questioni di morale – in una simbolica apologia – proponendo un programma anticonformista; problematiche sono le opere nell'esilio, in cui l'autore sostiene la discontinuità della sua opera ritornando ossessivamente sul tema del rapporto tra vita e poesia e mettendo così in discussione l'unità interna dell'*Œuvre*; ma proprio questo dilemma, secondo S.L., ne confermerebbe l'unità (p. 246).

Il volume, denso di informazioni e ben documentato specie per la bibliografia più recente con riferimento anche ad alcune novità testuali (come lo scritto di Galeno *De indolentia* a p. 38), risulta interessante innanzitutto come *specimen* delle recenti tendenze degli studi critico-letterari e come ampia rassegna ragionata di “auto-commenti autoriali” (p. 19) funzionali alla teoria della *Werkpolitik*. I dati raccolti attraverso l’analisi intra ed intertestuale mostrano l’intenzione, da parte degli autori antichi esaminati, di offrire (o almeno suggerire) al lettore l’idea di *corpora* strutturati con richiami interni che favorirono la connessione tra le opere. In questa prospettiva acquistano ulteriore valore le corrispondenze biografiche, linguistiche e strutturali in parte già indagate in precedenza, ma con diversa terminologia (“richiami intratestuali”, “autoallusioni”, “autocitazioni”, “racordi”) e seguendo altri interessi, stilistici e storico-letterari.

Peraltro vengono affrontati anche i casi di discontinuità o le “contraddizioni” interne degli autori (ad es. tra *recusatio* e successiva scelta dell’epica prima rifiutata o l’alternanza di generi letterari nello stesso autore) che possono mettere in discussione la teoria proposta, mostrando la volontà o necessità di autonomia e scelte non sempre coerenti (di cui gli stessi autori antichi si mostrano consapevoli), ma inevitabili, poiché continuità e discontinuità si alternano in ogni autore creativo, anche a rischio dell’unità, come segno di maturità ed evoluzione.

Il volume si inserisce dunque nella questione più generale della trasmissione delle opere letterarie – alla cui conservazione contribuirono fattori sia interni legati all’autore, sia esterni, quali scelte di politica culturale e libraria di mecenati e capi illuminati¹, oltre al ruolo di critici e lettori –, offrendo un’ulteriore chiave di lettura della letteratura antica (forse non solo per l’età tardo-repubblicana ed augustea), così come avvenuto per la letteratura moderna, da cui questo tipo di approccio ai testi ha preso avvio.

Francesca BOLDREER

¹ Si veda ad es. l’impegno del *princeps* Augusto, attento alla produzione e conservazione della letteratura e promotore della Biblioteca Palatina, nell’incentivare la produzione poetica contemporanea, specie in forma di opere unitarie (libri) più che di singoli componimenti; vd., per Orazio, F. Boldrer, *Orazio tra guerra e pace: problemi di genesi, temi e prospettive delle odi augustee del IV liber*, «Vichiana» 53, 2016, 58 ss.

Rosa Rita MARCHESE, *Uno sguardo che vede. L'idea di rispetto in Cicerone e in Seneca*, Palumbo, Palermo 2016, 184 pp., ISBN 978-88-6889-335-4, 25,50 €.

Was there an idea of “respect” in classical Rome? There is no single Latin word in popular usage that entirely captures the modern sense of the term, and the concept as such is not the focus of any sustained examination in ancient texts. It might at first blush, then, seem anachronistic to seek evidence for a notion of respect in Cicero and Seneca, a notion missing from their vocabulary and apparently foreign to Roman habits of thought. Rosa Rita Marchese is aware of the danger; as she writes, in response to Wilamowitz’s warning about imposing modern ideas on ancient ghosts, we must take the risk and «dialogare con quel qualcosa di alieno che introduciamo nella nostra conoscenza dell’antichità, ora che la consapevolezza di quel è nostro e di quel che appartiene al passato può rappresentare la chiave per continuare ad attribuire valore allo studio delle civiltà antiche» (11). And indeed, Marchese has made a compelling argument that respect, or something very like respect, was envisioned by Cicero and Seneca as a fundamental element in social relations, a bond that could override differences of class and power and contribute importantly to the solidarity of the citizen body. What is more, she maintains that we today might have something to learn from their conception of respect. On the whole, I think she may be right.

What is respect? Marchese observes: «Il “rispetto” appartiene [...] al sistema degli atteggiamenti che consideriamo necessari alla convivenza pacifica, e d’altro canto la sua mancanza è percepita come una violazione che mette a rischio la pienezza della condizione umana» (9-10). In search of an ancient equivalent, Marchese turns first to the terms, *respectus* and *respicio*, which she argues mean something like “look back at” or “turn to look at”; in English we might render the idea as “have regard for,” as in the passage cited from Virgil’s *Aeneid* (1, 603), *si qua pios respectant numina*, which Marchese renders, perhaps tendentiously, as «se esistono numi che si voltano a considerare gli uomini pii» (16). I have similar reservations about the idea of “turning” in the passage cited from Lucretius (5, 975), *sed taciti respectabant somnoque sepulti*, which Marchese renders: «ma silenziosi rimanevano rivolti a guardare nell’attesa e restavano sepolti nel sonno» (*ibid.*); the word may, I think, signify nothing more than “looked.” The larger inference that Marchese draws from these instances is that «l’atto di guardare dopo esserci voltati implica la disponibilità a

mantenere un contatto [...], ma sembra anche enfatizzare [...] la dimensione intenzionale dell'atto che si esplica in una considerazione, in una propensione a "contare" sulla cosa o sulla persona osservata» (17), which strikes me as going rather further than what is warranted by the texts in question. Again, in Livy (9, 23, 12), the phrase *nos omnium rerum respectum praeterquam victoriae nobis abscidimus* is perhaps over-translated as «noi, smettiamo di contare su tutte le altre cose *dietro* di noi, eccetto che sulla vittoria» (19, my italics); the word might just as well mean "considerazione" (as indeed Marchese renders it at 2, 30, 2; 29, 9, 6, and elsewhere), or, I would suggest, "concern." Although Marchese posits a development in the semantics of *respectus*, whereby it comes to mean "respect" in the modern sense, I think that even in such cases as Seneca's *faciet nos moderatiores respectus nostri* (*De ira* 2, 28, 8), we might render the term not so much as "il rispetto di noi stessi" (p. 21) as "attention" or "attentiveness" (cf. *De ira* 2, 9, 1).

Marchese turns next to the terms *vereri*, *verecundia*, and *reverentia*, which will be central to her discussion of Seneca. Drawing partly on the work of Robert Kaster (*Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome*, Oxford 2005), who describes *verecundia* as the sentiment that «animates the art of knowing your proper place in every social transaction» (15), a kind of anxiety about appearing to claim more than one's due space, Marchese cites Cicero's *De senectute* (37) for the reverence that the blind Appius inspired in his children, where the word expresses the «timore reverenziale» (23) that a person experiences for someone in a position of superiority. *Vereor* can signify a mutual regard, as in the case of friends who *neque solum colent inter se et diligent, se etiam verebuntur* (*Lael.* 82, cited on p. 25); my sense, however, is that this reciprocal kind of regard is unusual, and that such reverent deference is more commonly an attitude felt toward someone respected in the modern sense of "revered" (cf. Sen. *ben.* 6, 14, 4, quoted on p. 27, and *ep.* 25, 6, quoted on p. 28). Other terms in this semantic field analyzed by Marchese include *observari* (with *observantia* and *observatio*) and *colere* (with *cultus*); the former terms, which «ricadono nell'ambito della "vista"» (29), also look to the finer qualities in a person (e.g., Cic. *Quinct.* 39, *hominem propinquum, tui observantem, virum bonum, prudentem, maiorem natu*, quoted on p. 29; cf. *Mur.* 71). Cicero himself provides a definition in *De inventione*: *observantiam, per quam aetate aut sapientia aut honore aut aliqua dignitate antecedentem veremur at colimus* (2, 66, quoted on p. 33); there is always a

ranking involved, that distinguishes this kind of regard from the notion of respect for human beings as such, due them by virtue of their humanity. Marchese next takes up *venerari* and *veneratio*, *ratio* or *rationem ducere* or *habere* (which seem to mean something like “take account of”), *honos*, *honestum*, and *honorare*, and *religio* and *religiosus*, along with *pietas* and *pius*, with respect to which Marchese comments, «la *pietas* rappresenta l’insieme dei comportamenti che a Roma ci si attendeva nei confronti degli dèi, dei genitori, dei parenti autorevoli, dei benefattori, della patria stessa» (47); I would note, however, that Richard Saller, in an important paper¹, has argued convincingly that «the Romans associated *pietas* in the context of the family not so much with submission to higher authority as with reciprocal affection and obligations shared by all family members» (p. 399). Last of all, Marchese examines uses of *obsequi* and *obsequium*. She concludes this chapter by distinguishing five undertones or “colori” associated with the various Latin terms that connote respect, of which I note especially the third: «il rispetto ha, quasi sempre, un vettore di direzione, spesso dal basso verso l’alto; in ogni caso, quasi sempre, pare in grado di attivare circuiti di reciprocità» (50). Perhaps so, but I would add, not in the same coin: deference may invite a paternalistic concern, but considerations of class were never far from the minds of the Roman authors when they contemplated social relations.

The next two chapters are devoted to Cicero, above all his analysis of *officia*. Cicero places great emphasis on terms like *honestum* and *decorum*, along with *iustitia*, *fides*, *constantia*, and *veritas*, as crucial values in maintaining social stability, and on the corresponding dangers of excessive greed and ambition. To be sure, these virtues are not simply egoistic but look to the well-being of others; what most inhibits them, Cicero affirms, is excessive love of self (*off.* 1, 30). As he puts it, *iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere* (*off.* 1, 99, quoted on p. 70); together, these two traits imply respect for others in the sense of proper treatment: «nella visione ciceroniana, il rispetto è *reverentia* che scaturisce dall’esercizio della *verecundia*» (75). In his account of the development of civilization, Cicero explains that cities could not have been formed without laws and customs, a notion of justice (*ius*), and a stable manner of life (*certaque vivendi disciplina*), and upon these followed gentleness and regard for others (*quas res et mansuetudo animorum consecu-*

¹ Pietas, *Obligation and Authority in the Roman Family*, in K. Losemann, V. Kneissl (Hrsg.), *Festschrift für K. Christ*, Darmstadt 1988, pp. 393-410.

ta et verecundia est, off. 2, 15) or, in Marchese's translation, «la mansuetudine e il rispetto reciproco», 84-85; Cicero continues, *ut esset vita munition atque ut dando et accipiendo mutandisque facultatibus et commodis nulla re egeremus*. There is possibly a Stoic provenience to this conception, but to me it recalls rather Lucretius' anthropology (5, 1014-23):

tum genus humanum primum mollescere coepit.	
ignis enim curavit, ut alsia corpora frigus	1015
non ita iam possent caeli sub tegmine ferre,	
et Venus inminuit viris puerique parentum	
blanditiis facile ingenium fregere superbum.	
tunc et amicitiem coeperunt iungere aventes	
finitimi inter se nec laedere nec violari,	1020
et pueros commendarunt muliebrequae saeculum,	
vocibus et gestu cum balbe significarent	
imbecillorum esse aequum misererier omnis.	

The ability to set limits to mutual harm and to pity the weak is the precondition to social evolution, and arises only after people have begun to lose their physical strength and so need to live in communities. Cicero too emphasizes the importance of affection and kindness². Cicero goes on to speak of the admiration (*admiratio*) that virtue arouses (*off. 2, 31, 35-38, 48-49, 66*), and here Marchese perceives a radical redefinition of the conventional meaning of honor: «Lo sguardo critico di Cicerone sull'ideologia dell'onore, in ultima analisi, contribuisce a riscrivere in un senso marcato, sul piano etico e filosofico, il vocabolario corrente nella pratica politica del suo tempo» (107). One may entertain some hesitation about how original Cicero's transvaluation of traditional Roman values was, without doubting that his systematic treatise represents a novel contribution to Roman political theory. I am less certain that Marchese is right to see respect as the key ingredient in Cicero's vision: «Le dinamiche di "rispetto" entrano nella riconsiderazione ciceroniana delle virtù come componente essenziale di una vita morale (*honestum*)» (p. 108). The just and proper treatment of others is less an independent value, I think,

² *Off. 2, 23, omnium autem rerum nec aptius est quicquam ad opes tuendas ac tenendas quam diligi nec alienius quam timeri; 2, 29, quod cum perspicuum sit benivolentiae vim esse magnam, metus imbecillam, sequitur ut disseramus, quibus rebus facillime possimus eam, quam volumus, adipisci cum honore et fide caritatem*, quoted on pp. 89-90.

than part and parcel of the way the virtues were conceived, as intrinsically social and other-regarding.

The case is different when it comes to Seneca, who occupies the next two chapters, and here I think that Marchese's attention to respect constitutes an important contribution to our understanding of his argument concerning benefactions. Marchese observes that Seneca's *De beneficiis* constructs the problem of gifts and gratitude as one of knowledge: *nec dare scimus nec accipere* (1, 1, 1, quoted on p. 110). Commonly, ingratitude is conceived of as a vice in the borrower; but Seneca considers the unwary or ignorant lender to be as much at fault: *beneficia sine ullo dilectu magis proicimus quam damus* (1, 1, 2, quoted on p. 115). As Seneca puts it, *sed cum sit in ipsis crimen, qui ne confessione quidem grati sunt, in nobis quoque est. multos experimur ingratos, plures facimus* (1, 1, 4, quoted on p. 117). We may note what these days is called the focalization of the passage: the "we" (*nobis*) in question is the class of benefactors, to which Seneca himself belongs and whom he addresses in his essay; there is a decided hierarchy in the structure of benefactions which must be clearly distinguished from the modern, more egalitarian idea of a gift. But this very difference in status imposes on the benefactor a special obligation to be considerate toward the beneficiary: «Seneca passa in rassegna alcune situazioni nelle quali i comportamenti del benefattore rendono pubblica una dinamica di dipendenza, e tale pubblicità [...] crea vergogna» (120). The beneficiary, in turn, seeks to cancel the shame by a kind of rebellion: «Umiliato e ferito dalla vergogna per la propria dipendenza», which is a direct consequence of the benefaction and the paternalistic superiority that it implies on the part of the benefactor, the beneficiary denies the benefactor precisely the thing he expects and insists upon, namely gratitude: «si comporta da ingrato» (120-21). To be sure, ingratitude is a serious offense, but the fault often lies in the manner in which a benefaction is bestowed. What is required of both the giver and the receiver in such transactions is precisely respect, just because it is a relation between unequal parties (cf. 127, «i beneficiati non necessariamente provino rispetto per chi [...] esprime la propria forza e la propria superiorità nella condizione di autonomia»). As Seneca observes, *colunt enim detestantur felicem* (*ben.* 1, 9, 2), which Marchese renders: «Gli uomini, infatti, provano considerazione, ma allo stesso tempo detestano chi è fortunato» (127), though I expect that here *colunt* means rather something like "fawn upon" (cf. 129, «la reazione di queste personalità deboli

[...] è di rispetto (*colunt*)»; also 139). Marchese interprets Seneca's image (derived from Chrysippus) of the exchange of benefactions as a dance among the three Graces (*Gratiae*) as a sign of circulation of benefactions that simultaneously preserves and yet undermines the directionality of such largesse, «un vettore direzionale che vede l'obbligato superare l'obbligante», even though it does not cancel «la struttura di verticalità complementare», since it leaves intact the inequality among the parties (132). Still, it permits both to interpret their relation as one of mutual autonomy («il reciproco riconoscimento di autonomia», 133), which eliminates the humiliation inherent in the relation. It is in this sense that «L'ingratitudine è un vizio strutturale» (135). To avoid it, benefactors must rise above the expectation of a servile attitude in the beneficiary and content themselves with the knowledge that, though they may have wasted the gift, they can pride themselves on having given (*ben. 1, 10, 4, beneficium perdidisti. salvum est enim tibi ex illo, quod est optimum: dedisti*, quoted on p. 135). With this, we arrive at Seneca's remarkable definition of a benefaction as a *benivola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo* (*ben. 1, 6, 1*, quoted on pp. 136-37). Charity is its own reward, as we say; the only problem is, as I have argued elsewhere, that it eliminates any role for the recipient and renders the ostensible exchange as a transaction involving just one agent, not two. In a word, there is no place here for gratitude.

There is inevitably an element of shame or modesty (*verecundia*) in asking for a benefaction (*ben. 2, 1, 3*, quoted on p. 140), and a generous benefactor should anticipate such requests to spare the recipient's dignity: *nulla res carior constat, quam quae precibus empta est* (*ben. 2, 1, 4*, quoted on p. 142). Marchese affirms that although the term *verecundia* does not mean "respect," it is nevertheless «il punto di partenza per una ridefinizione dei comportamenti dei soggetti in gioco» (144). Seneca cites the example of Arcesilas, who slipped money under the pillow of a poor man in need, since the fellow, *inutiliter verecundus*, could not bring himself to ask for or receive help (*ben. 2, 9-11*, quoted on p. 146). Here again, gratitude is out of the question. In general, however, the sting of receiving aid is lessened where there is affection between the parties: *iucundissimum ab eo accepisse beneficium, quem amare etiam post iniuriam possis* (*ben. 2, 18, 3*, quoted on p. 149). An unwelcome gift, on the contrary, constrains affection: *illud homini verecundo et proba miserrimum est, si eum amare oportet, quem non iuvat* (*ibid.*). A loving response is appropriate in

return for a loving gesture, and indeed love is, in my view, the element that ennobles the granting of favors and justifies the recipient's gratitude, which may be regarded precisely as the affection that is inspired by an affectionate act. In such a transaction, there is no place for the shame or shyness denoted by the term *verecundia*. I am thus not entirely convinced that Seneca has offered «una puntuale ridefinizione della *verecundia*, che cessa di essere un vizio nel momento in cui viene svincolata da ogni dinamica egoistica e diventa una virtù» (152). Marchese adduces Seneca's eleventh *Epistle* as evidence of the nature of *verecundia*; here Seneca, like Aristotle, affirms that it is a sign of proper modesty in the young, but one given to such a response will continue to experience it even when he has become wise (*sapientem*), since it is one of the natural vices, as Seneca dubs them, of the mind or body (*ep.* 11, 1, *nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur*, quoted on p. 152). Here, Marchese would have done well, I think, to refer to Seneca's *De ira*, where he explains the nature of proto-emotions or, as he calls them, *principia proludentia adfectibus* (2, 2, 6). Such instinctive responses, unlike true emotions or *adfectus*, do not involve assent and so are not subject to the will or mind (this is why even the wise experience them); the examples that Seneca offers of such reactions include shivering when one is sprinkled with cold water, aversion to certain kinds of touch, the rising of one's hair at bad news, and blushing at obscene language, as well as the vertigo produced by heights, responses to theatrical spectacles and narratives of historical events, the sight of punishments even when they are deserved, and contagious laughter and sadness. When, in the conclusion of the *Epistle*, Seneca recommends that one always have in mind, as a witness to one's conduct, the image of someone whom we respect (*vereri*), a notion he ascribes to Epicurus, he is subtly shifting the ground from *verecundia* as a mere reflex to that of a full-fledged emotion³. I agree with Marchese that *verecundia* is a semantically rich term in Seneca, just as *aidôs* and *aiskhunê* are in Aristotle, where they seem to hover between being an emotion and a disposition. *Verecundia* can be a medicine for vice (*ira* 1, 16, 4, quoted on p. 159), even as it is itself described as among the lesser vices (*ira* 2, 15, 3); elsewhere it is a synonym of *modestia* or moderation (*Marc.* 19, 6, quoted on p. 161). Marchese con-

³ For the relation of the eleventh *Epistle* to Seneca's account of proto-emotions, see my *Reason versus Emotion in Seneca*, in D. Cairns, D. Nelis (eds.), *Emotions in the Classical World: Methods, Approaches, and Directions*, Heidelberg 2016, 231-243.

cludes that Seneca has amplified its range by adding «i concetti di “rispetto”, di “salvaguardia del proprio ruolo e di quello altrui”, in un progetto volto a realizzare una qualità migliore dei rapporti interpersonali attraverso l’esercizio della controllata espressione di sé» (163). Respect is a labor exercised on the self («che il soggetto opera su di sé», 166), a moral sentiment based on reciprocal recognition and conferring dignity upon the other who is treated as an equal. Today, in our post-Enlightenment age, respect is based on the idea that all are bearers of rights. But, as Marchese observes, «La qualità, la frequenza e la radicalità dei conflitti che sorgono tra portatori di diritti e portatori di diritti umani non trova risposte adeguate da parte degli stati nazionali» (168), and just for this reason the idea of respect is all the more necessary to preserve the dignity of all. If I may introduce a personal recollection here, in 2006 I attended a conference on the topic, *Human Dignity: Religious and Historical Aspects*, held in Jerusalem and hosted by the Israel Academy of Sciences and Humanities, under the auspices of the *Union Académique Internationale* and other groups. Among the motivations for the conference was the sense that the doctrine of rights seemed insufficient to guarantee proper treatment of those in need, who often were precisely those whose rights were not supported by any state jurisdiction, and that it might be time to shift the focus from human rights to the notion of human dignity. My own assignment was whether there was a notion of human dignity as such in classical antiquity. In the paper that emerged from the conference⁴, I failed to mention either Cicero or Seneca. I wish I could have read Rosa Rita Marchese’s book back then, and been able to take into consideration the idea of *verecundia* as a relation between people «che non si conoscono, ma non si negano ciascuno all’esperienza dell’altro» (169). As Marchese says, translating the concept into modern terms «è difficile, ma non impossibile. Di certo, non appare inutile».

David KONSTAN

⁴ *Hubo un concepto de la dignidad humana en la antigüedad clásica?*, in S. Aquino, M. Galaz, D. García Pérez, O. Álvarez Salas (eds.), *La fascinación por la palabra: Homenaje a Paola Vianello*, Mexico City 2011, pp. 285-93.

Alessandra ROLLE, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone*, Edizioni ETS, Pisa 2017, 255 pp., ISBN 978-884674591-0, 22 €.

Alessandra Rolle (A.R.) riunisce in questo lavoro i risultati di anni di ricerche incentrate sui culti orientali importati a Roma, con particolare attenzione agli aspetti di tali culti che potevano generare frizioni con la sensibilità e i valori romani. Il presente volume circoscrive l'ambito di ricerca alla presenza del culto di Cibele (di origine frigia) e di quelli di Iside e Serapide (di origine egizia) nelle opere di Varrone, un autore in grado di offrire una prospettiva assai significativa sull'argomento. È noto infatti che gran parte della sua produzione letteraria era votata a ricostruire, e consegnare ai propri contemporanei, un ritratto della "romanità" in tutte le sue sfaccettature: una romanità che, nella dimensione del culto come in molte altre (la composizione etnica, la storia, la lingua), derivava in gran parte la propria essenza da apporti di origine straniera.

Il volume è diviso in due sezioni dedicate, rispettivamente, a Cibele (pp. 25-122) e a Iside e Serapide (125-222), organizzate secondo la medesima struttura. A una presentazione della divinità in questione, del suo impatto sociale e dei caratteri fondamentali del culto dedicatole a Roma fa seguito la rassegna delle opere varroniane in cui si può individuare un riferimento a tale divinità, o per menzione esplicita da parte dell'autore o tramite allusioni indirette. Le opere varroniane prese in esame sono presentate secondo il più verosimile ordine cronologico della loro composizione (*Saturae Menippeae*; *Antiquitates rerum divinarum*; *De lingua Latina*; *De gente populi Romani*; *De vita sua*) e, nel caso delle Menippee, i frammenti di ogni satira sono ordinati secondo la ricostruzione della *fabula*. Il testo di ogni passo è corredato di un apparato critico che, come è espressamente chiarito dall'autrice (p. 22), non si propone di essere esaustivo, ma funzionale alla successiva discussione; laddove A.R. si discosta dalle scelte testuali delle edizioni principali, ne fornisce opportuna spiegazione. Segue poi un commento filologico molto preciso e dettagliato, quindi un commento storico-letterario che si avvale anche di dati provenienti dall'epigrafia, dall'archeologia e dall'iconografia.

Cibele (*Parte prima*) costituiva un'eccezione nel panorama delle divinità di origine orientale venerate a Roma, giacché il suo culto era stato in parte integrato nell'impianto della religione ufficiale, ma con un'attenta scissione tra i suoi elementi giudicati accettabili per la tradizione romana (ufficiati durante la festività pubblica delle Megalesie) e quelli percepiti come incompatibili con essa (celebrati in conformità con il *mos Phrygius*

e confinati alla dimensione privata). Mentre le nostre principali fonti sulla dea tendono a dar conto solo di uno di questi suoi due volti, entrambi emergono dai testi di Varrone. Nella satira *Eumenides*, ad esempio, sono rappresentate sia la versione “romanizzata” del culto, che sembra costituire la cornice narrativa della vicenda (fr. 143 B), sia quella “straniera” del rituale *more Phrygio*; quest’ultima sarebbe identificabile con l’episodio centrale, ricostruito a partire dai restanti frammenti che, secondo la proposta inedita di A.R. (pp. 50-54), alludono al rito di auto-evirazione che i galli (i sacerdoti eunuchi di Attis, sposo di Cibele) praticavano nel *dies sanguinis*, nel quadro dei riti celebrati *more Phrygio*. Questo particolare rituale doveva essere fonte di disagio per la coscienza morale romana, ed è forse per questo che, per poter includere Cibele nel suo trattato sulle divinità del *Pantheon* romano ufficiale, le *Antiquitates rerum divinarum*, Varrone glissa su questo elemento francamente imbarazzante, con quello che Agostino considerò un vero e proprio atto di mistificazione (*ARD* fr. 267 C = *Aug. civ.* 7, 24). Alla luce dei testi esaminati, A.R. conclude che questa «oscillazione tra rifiuto e integrazione» nei confronti di Cibele (p. 119) è indice di una volontà, da parte di Varrone, di “romanizzare” tale culto, epurandolo dei suoi elementi più “alieni”.

Nel caso di Iside e Serapide (*Parte seconda*), per contro, la conciliazione con il sistema culturale romano appare impossibile. A differenza del culto cibeleico, quello delle divinità egizie non fu riconosciuto ufficialmente fino all’età dei Flavi, e al tempo di Varrone esso era stato oggetto di severe repressioni da parte dell’aristocrazia senatoria: di queste, la più antica testimonianza è costituita da due frammenti delle *Antiquitates* tramandatici da Tertulliano (frr. 46a C = *Tert. nat.* 1, 10, 17 e 46b C = *apol.* 6, 8).

Alla luce dell’analisi di tutti i testi varroniani in cui si fa menzione delle divinità egizie, A.R. conclude che l’atteggiamento del Reatino nei loro confronti non è costante, ma dipende dal contesto al quale esse sono riferite. Quando sono inserite nel loro ambiente egizio, il giudizio di Varrone non sembra negativo: così nel *De lingua Latina* e nel *De gente populi Romani*, dove queste divinità sono più che altro oggetto di un interesse erudito. Quando, invece, esse sono riferite a un contesto romano, A.R. ne rileva una percezione fortemente critica: ciò si verifica, oltre alle *Antiquitates* cui si è accennato, anche nelle *Menippeae* e nel *De vita sua*. Infatti, secondo la proposta esegetica di A.R., come al centro dell’“episodio di Cibele” nella satira *Eumenides* si aveva la polemica

contro un particolare aspetto di questo culto (il rituale dell'auto-evirazione), nella medesima satira si può riconoscere altresì un "episodio di Serapide" contenente una polemica contro la pratica, tipica del culto del dio egizio, dell'*incubatio*. Per quanto concerne infine il *De vita sua*, la breve menzione di Iside e Serapide – attestataci da Carisio (fr. 1 Peter = Char. *gramm.* 113, 14-16 Barwick) – nell'autobiografia di Varro ne indicherebbe, già secondo Cichorius¹, che Varrone aveva partecipato attivamente alle repressioni del culto che avevano avuto luogo negli anni Cinquanta. A.R. ipotizza (pp. 211-212) che debba essere attribuito al *De vita sua* anche un passo del commento di Servio Danielino all'*Eneide* (8, 698), solitamente attribuito alle *Antiquitates*.

Al di là di questa differenza nella valutazione del culto, tuttavia, A.R. insiste che in tutti gli scritti varroniani in cui Iside e Serapide sono menzionati essi sono oggetto di una strumentalizzazione politica. Fra i vari argomenti prodotti a sostegno di questa ipotesi, particolarmente rilevante è la proposta di identificare il tempio menzionato nel cosiddetto "episodio di Serapide" nelle *Eumenides* con l'*Iseum Metellinum*, un santuario consacrato privatamente a Serapide, secondo molti studiosi, da Quinto Cecilio Metello Pio; poiché questi era stato avversario di Pompeo nella guerra contro Sertorio, e una campagna propagandistica lo presentava come il protetto di Iside, l'attacco al culto di Iside e Serapide sarebbe stato in realtà un attacco politico a Metello Pio (pp. 140; 213-215).

Lo studio di A.R. si distingue per la chiarezza espositiva, che rende possibile seguire agevolmente il filo delle discussioni e ricostruire tutti i passaggi che hanno condotto la studiosa a giungere a una determinata conclusione. Ogni aporia è affrontata con meticolosità, dai dubbi sulla corretta denominazione di Cibele (*Mater Magna/Magna Mater*, pp. 12-13) all'attenzione alle autentiche caratteristiche di elementi della cultura materiale del tempo: come nel caso del fr. 132 B delle *Eumenides*, che descrive il suono (*anima*) del flauto frigio come "limpido", "soave" (*liquida*), in netto contrasto con le testimonianze di altri autori – contrasto che A.R. attribuisce a un intento fortemente ironico da parte di Varrone (pp. 47-48). Tale accuratezza e acribia, se in alcuni casi rischia di sfociare nella cavillosità (come nel caso della riflessione sull'uso del verbo *vago(r)* e dell'ipotesi che vi si regge, p. 170), in generale costituisce il più grande pregio del lavoro.

¹ C. Cichorius, *Römische Studien. Historisches, Epigraphisches, Literargeschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms*, Leipzig-Berlin 1922, 197-200.

A fronte delle difficoltà testuali poste dai testi varroniani, sovente resi poco perspicui da una tradizione codicologica tormentata, e acuite nel caso dei testi frammentari, A.R. molto opportunamente dedica grande attenzione alle molteplici possibilità di ricostruzione e interpretazione: si deve apprezzare il numero e la varietà delle edizioni critiche da lei tenute in considerazione. Ogni congettura proposta dagli studiosi è valutata accuratamente in ogni sua componente, senza che la studiosa si tiri indietro dall'entrare nel merito di discussioni relative a passi problematici. Talvolta appoggia una delle posizioni assunte nel dibattito: così, ad esempio, nel caso dell'ambientazione delle *Eumenides* a Roma anziché ad Atene (pp. 32-35; *sic* Riese, Bolisani, Romano, Wiseman, Lehmann e Krenkel; *contra* Ribbeck, Della Corte e Cèbe)² e dell'identificazione di Serapide come obiettivo polemico della satira *Pseudulus Apollo* (pp. 168-168; *sic* Bücheler)³. In altre, frequenti occasioni, A.R. avanza ipotesi inedite, forte di solidi dati di supporto derivati da ricerche approfondite e di una sicurezza, che traspare in tutto il libro, nella propria padronanza della materia.

Soltanto nel caso del fr. 191 B della satira Γερωντοδιδάσκαλος (pp. 129-139), un passo che presenta diverse aporie testuali e interpretative, la limpidezza metodologica di A.R. sembra vacillare. Una volta stabilito che il frammento in questione allude probabilmente a un rito d'iniziazione, con la presenza di fiaccole di pino, la studiosa confuta le ipotesi, finora avanzate, che la divinità destinataria del rito fosse Dioniso (*sic* Preller)⁴ o Cerere (Bücheler)⁵ e propende piuttosto per la possibilità – suggerita, «in modo estremamente rapido e senza alcuna argomentazione a supporto» (p. 135) da Müller⁶ – che la divinità in questione fosse Iside. Questa ipotesi sarebbe confortata dalle *Metamorfosi* apuleiane, un testo che, a detta di A.R., non era ancora stato usato per interpretare questo frammento, ma dal quale si possono trarre informazioni sullo svolgimento dei misteri

² A. Riese, *M. Terenti Varronis saturarum Menippearum reliquiae*, Leipzig 1865, 124; E. Bolisani (ed.), *Varrone Menippeo*, Padova 1936, 88; D. Romano, *Varrone e Cibele*. Atti del Congresso Internazionale di Studi Varroniani, 2, Rieti 1976, 495; T. P. Wiseman, *Catullus and His World. A Reappraisal*, Cambridge 1985, 269-272; Y. Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles 1997, 243 n. 3; W. A. Krenkel (ed.), *Marcus Terentius Varro. Saturai Menippeae*, St. Katharine 2002, 1, 260-261; O. Ribbeck, *Über Varronische Satiren*, «RhM» 14, 1859, 106; F. Della Corte (ed.), *Varronis Menippearum fragmenta*, Genova 1953; Torino 1953, 179; J.-P. Cèbe (éd.), *Varron, Satires Ménippées. Édition, traduction et commentaire*, IV, Roma 1977, 564.

³ F. Bücheler, *Bemerkungen über die Varronischen Satiren*, «RhM» 14, 1859, 430.

⁴ L. Preller, *Römische Mythologie*, 2, Berlin 1883, 368.

⁵ F. Bücheler, *Über Varros Satiren*, «RhM» 20, 1865, 443.

⁶ L. Müller (ed.), *Nonii Marcelli compendiosa doctrina*, Leipzig 1888, 1, 157.

isiaci che sembrano collimare con quanto descritto nel frammento. Al termine di un'argomentazione che appare estremamente convoluta e sofisticata, imperniata sul valore del termine *initia* e sull'uso di fiaccole in rituali notturni o diurni, A.R. giunge alla conclusione (pp. 138-139), piuttosto contorta, che il frammento descriva un rituale diurno, nel quale però l'utilizzo di fiaccole denuncerebbe il "carattere notturno" delle iniziazioni, cioè un carattere immorale.

Il risultato finale è un'opera che quanto a profondità e ampiezza d'indagine, varietà degli aspetti presi in esame ed esaustività dell'analisi non ha nulla da invidiare a un'enciclopedia tematica; purtroppo, tende a condividerne anche la *verve*. Tuttavia, le carenze legate a una prosa e un'impostazione un po' monotone sono ampiamente compensate dal valore scientifico del metodo e dalla solidità dei contenuti. *Dall'Oriente a Roma* costituisce uno strumento assai prezioso che lo studioso interessato ai culti di Cibele, Iside e Serapide, ai difficili rapporti tra Oriente e Occidente a cavallo fra la Repubblica e l'Impero e alle rappresentazioni del divino in Varone dovrebbe certamente annoverare tra le proprie fonti principali.

Federica LAZZERINI

APULEIO, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone. Testo, traduzione, introduzione e commento* a cura di Elisa DAL CHIELE, Centro Studi La permanenza del Classico, Bononia University Press, Bologna 2016, 182 pp., ISBN 978-88-6923-079-0, 25 €.

Negli ultimi anni si è assistito a una ricca fioritura di studi apuleiani: si pensi, per menzionare solo qualche titolo, all'edizione con traduzione spagnola di Apuleyo de Madauros, *Apología, Floridas*, [Prólogo de *El dios de Sócrates*], a cura di J. Martos, Madrid 2015, così come a quella, appena edita nella *Loeb Classical Library*, Apuleius, *Apologia, Florida, De deo Socratis*, a cura di C. P. Jones, Cambridge-London 2017; con specifico riferimento ai *Philosophica*, si aggiungano inoltre al novero almeno gli studi di C. Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Turnhout 2015; il recente R. C. Fowler, *Imperial Plato. Albinus, Maximus, Apuleius*, Las Vegas-Zurich-Athens 2016, con traduzione inglese e commento dell'*On Plato*; senza dimenticare J. A. Stover, *A new Work by Apuleius: the lost third book of the De Platone*, Oxford-New York 2016.

L'attenzione su Apuleio, dunque, a livello sia ecdotico sia esegetico, e sulle sue opere filosofiche, *in primis* sul *De Platone*, è molto viva; in questo nutrito filone di studi si inserisce il volume di Elisa Dal Chiele (E.D.C. d'ora in avanti), un'edizione con traduzione italiana e commento del *De Platone*, vero e proprio manuale di medioplatonismo (per noi la più organica testimonianza in lingua latina), che fu di fatto uno dei principali tramiti del pensiero platonico per il medioevo occidentale.

Non si tratta di un'edizione critica (e non entrerà dunque nel merito delle scelte testuali), ma criticamente rivista. Il testo (pp. 55-121) è basato sull'edizione teubneriana di C. Moreschini (*Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt. De philosophia libri*, Stuttgart-Lipsiae 1991, vol. III), da cui tuttavia E.D.C. si discosta in numerosi luoghi, in cui preferisce accogliere la *constitutio textus* del primo editore teubneriano (P. Thomas 1908), dell'editore Les Belles Lettres (J. Beaujeu 1973) o, più spesso, quella recentemente proposta in numerosi contributi critici da G. Magnaldi, in vista della sua edizione delle opere filosofiche di Apuleio per i tipi della Oxford University Press (39 dei 50 *loci* in cui il testo di E.D.C. è difforme da quello di riferimento di Moreschini). Tali luoghi, mancando un apparato, sono convenientemente registrati in una *Nota al testo* iniziale (pp. 51-54) e via via discussi nel commento.

Pregevole aspetto del lavoro è la traduzione italiana a fronte, che si svincola spesso dall'aderenza al testo originale per ricorrere all'esplicitazione o a una resa più libera e fluida, la quale, senza tradirlo, rende il testo più fruibile, con esiti versori di grande efficacia.

Il testo è preceduto da un'*Introduzione* (pp. 9-49), che si articola in 6 paragrafi dedicati all'autore e alla corrente neosofistica in cui si inserisce; ai contenuti del *De Platone* (utilmente schematizzati per blocchi di paragrafi e titoli) e alle sue fonti; alla complessa questione di autenticità e datazione dell'opera; alla tradizione manoscritta, a partire dal principale testimone, B (Bruxelles, Bibliothèque Royale Albert 1^{er}, 10054-56), per ripercorre poi, in rapida successione, una storia dell'ecdotica, dall'*editio princeps* di Giovanni Andrea Bussi (Romae 1469) a quella summenzionata di C. Moreschini. L'introduzione volge poi agli aspetti stilistici e lessicali, per chiudere con le tappe salienti della ricezione del *De Platone*, dal tardoantico, con Ambrogio e Agostino, fino al pieno Umanesimo italiano, ove spesso tradizione e ricezione si intersecano e si sovrappongono, con Petrarca e Coluccio Salutati, ma anche con Nicola Cusano, proprietario del *codex Bruxellensis*, e con

l'appena citato Bussi, suo segretario particolare, nonché, forse, postillatore del suddetto codice e primo editore degli *Opera omnia* apuleiani.

Il capitolo introduttivo, dunque, nel suo complesso ragguaglia il lettore, in maniera essenziale e precisa, su tutte le problematiche e le vicende inerenti l'opera e il suo autore. Ne sottolineo soltanto alcuni aspetti.

Alle pp. 23-29 E.D.C. affronta il problema controverso dell'autenticità del *De Platone* con apprezzabile chiarezza e capacità di sintesi, ma mantenendo una posizione piuttosto sfumata e "aperta", e concludendo che «se, quindi, di opera davvero apuleiana si tratta, come spinge a ipotizzare il dato della tradizione (che d'altra parte coesiste con i dubbi sollevati soprattutto dalle peculiarità stilistiche del manuale), il *De Platone* potrà trovare collocazione coerente all'interno del *corpus* del Madaurense, a patto che lo si consideri frutto della sua produzione matura» (p. 29). Le argomentazioni pro e contro l'autenticità dell'opera, non sarà inutile ricordarlo, posano essenzialmente da un lato sul dato della tradizione diretta e indiretta, che concorda nell'attribuire l'opera ad Apuleio, e dall'altro sulle discrepanze stilistiche rispetto alle opere sicuramente autentiche (*Metamorphoses*, *Apologia*, *Florida* e *De deo Socratis*), in specie il differente uso delle clausole, che solo nel *De Platone* (e nel *De mundo*), tra le opere riferite al Madaurense, lasciano rilevare tracce di metrica accentuativa (*cursus mixtus*).

Alle pp. 29-33, in riferimento alle fasi più antiche di circolazione del testo si asserisce che «le opere filosofiche sembrano aver avuto inizialmente circolazione autonoma rispetto agli altri scritti di Apuleio; sarebbero state trascritte insieme ad *Apologia*, *Florida* e *Metamorfosi* soltanto molto tempo dopo, a partire dal XIV secolo» (p. 29). Il riferimento, pur non esplicitato, è evidentemente al codice Vaticano Latino 2193, appartenuto a Petrarca (ante 1348, secondo de Nolhac) e da lui postillato; l'umanista per primo, in effetti, riunisce in un solo volume miscelaneo (Apuleio e Cicerone, ma anche Frontino, Vegezio, Palladio) le opere filosofiche e quelle narrativo-oratorie del Madaurense. Quale testimonianza di una possibile circolazione congiunta delle due tradizioni in epoca tardoantica, l'autrice cita però l'esistenza di glossari i cui lemmi derivano da *Metamorfosi* e *Apologia* tanto quanto dai *Philosophica*. Non si fa tuttavia alcun cenno al problema del cosiddetto "falso prologo" del *De deo Socratis*, che, sulla scorta degli studi di Thomas, sembra chiaramente indicare una iniziale circolazione unitaria di *Apologia*, *Metamorfosi*, *Florida*, seguite dal blocco delle opere filosofiche: nel momento in cui le due tradizioni furono divise, i frammenti in questione sarebbero stati erroneamente se-

parati dai *Florida* e uniti, appunto, al *De deo Socratis*. Nel contesto di un discorso sulla trasmissione delle opere filosofiche, questa problematica avrebbe meritato un riferimento (anche da parte di chi, eventualmente, sostenga la genuina appartenenza di tali frammenti al *De deo Socratis*).

Alle pp. 33-42, infine, E.D.C. si diffonde sugli aspetti stilistici e lessicali, data la loro rilevanza anche nella *vexata quaestio* circa la paternità apuleiana del *De Platone*. L'autrice evidenzia puntualmente il sostanziale apporto di Apuleio nel processo di costituzione del lessico filosofico latino (ci torneremo *infra*); ma d'altra parte – non si può omettere di notarlo, tanto più considerata la sede che ospita queste pagine – rileva il debito apuleiano nei confronti di Cicerone, di cui il Madaurense sfrutta «immagini, metafore e *iuncturae* ma anche il lessico tecnico» (p. 37), ripreso in specie dalla traduzione ciceroniana del *Timeo*, dal *De natura deorum* e, per il lessico dell'amicizia, dal *Laelius*: così spesso anche immagini e concetti platonici sono filtrati e mediati dalla resa ciceroniana.

Uno dei *focus* del lavoro è il *Commento al testo* (pp. 123-160), che, in coerenza con gli interessi dell'autrice, è molto attento in specie agli aspetti contenutistico-filosofici dell'opera e non manca di evidenziare, ad esempio, gli apporti stoici al (medio)platonismo di Apuleio, o eventuali discrepanze dalle teorie platoniche. Così accade, e.g., nel commento al § 252 (la numerazione è quella di Hildebrand, Lipsiae 1842), p. 156 n. 111, dove il comportamento del *sapiens* nelle avversità è chiarito alla luce della dottrina stoica dell'*apátheia*, “mancanza di passioni” (e della *metriopátheia*, “moderazione delle passioni”); così anche nel commento ai §§ 222-223, p. 144 n. 11, ove se per la metafora dei “semi” della virtù insiti nell'animo umano si rintracciano i paralleli in ambito sia platonico sia stoico, si rileva altresì l'originalità del passo apuleiano, che asserisce invece l'originaria coesistenza nell'anima di due principi, della virtù e del vizio.

Anche le note di carattere linguistico mirano spesso a illustrare le peculiarità del lessico filosofico, come a p. 136 nn. 84-85 (§ 200), ove E.D.C. rintraccia rispettivamente in Seneca e in Cicerone i precedenti apuleiani per l'uso tecnico degli aggettivi *cogitabilis* e *intelligibilis* e per la resa della metafora platonica dello “sguardo dell'anima” con il nesso *mentis acie*. Allo stesso modo viene sempre sottolineato l'apporto di Apuleio al lessico filosofico latino; per citare qualche esempio, la studiosa rileva neoformazioni quali, e.g., *indocilitas*, “incapacità di imparare”, per rendere il greco *amathía/dismathía* (§ 225, p. 146 n. 24), ovvero l'aggettivo *intemporalis*, “atemporale”, corrispondente latino di *áchronos* (§ 248, p. 155 n. 96).

Molta attenzione è posta nelle note di commento ai riferimenti intratestuali all'interno del *De Platone*; poteva giovare altresì un rimando più sistematico alle altre opere sicuramente apuleiane, anche quale ulteriore tassello in seno al discorso sulla paternità dell'opera (per quanto – va detto – non si tratti di paralleli esclusivi, e quindi dirimenti). Solo qualche esempio: nella *Vita Platonis* premessa al manuale, al § 186, il percorso formativo del giovane filosofo, seguace della dottrina pitagorica, studioso di geometria, astrologia, iniziato dai sacerdoti ai riti sacri in Egitto e intenzionato a giungere fino in India e presso i suoi magi, ricorda da vicino il *cursus studiorum* di Pitagora, non a caso, illustrato da Apuleio in *Flor.* 15, 14-18.

Nel descrivere i sensi e gli organi del corpo umano (§§ 211-212), l'autore, giunto alla lingua e alla bocca, dopo aver fatto ricorso alla ben nota metafora dei denti come mura difensive (*dentium vallum*), esalta la bellezza e la superiorità di tale apparato nell'uomo rispetto agli animali, in quanto deputato a esprimere il pensiero tramite il linguaggio: un'esaltazione della bocca in termini del tutto analoghi, inclusa l'immagine del *dentium murus*, troviamo in *Apol.* 7, 4 e *Flor.* 15, 23. Nelle note al testo (p. 141 n. 128) si rilevano giustamente i precedenti iliadici e odissiaci, ma dei paralleli intertestuali all'interno della produzione apuleiana anche in questo caso non si fa menzione.

Al § 216 la definizione della malattia, in termini platonici, come mancanza di equilibrio tra i principi costitutivi (asciutto, umido, caldo, freddo) poteva meritare un rimando ad *Apol.* 49, 1-5; la topica *laus egestatis*, qui al § 250, per quanto, come ben sottolinea E.D.C., sia già platonica e abbia conosciuto grande diffusione anche attraverso la diatriba cinico-stoica (p. 151 n. 66), trova un parallelo abbastanza stringente all'interno dell'opera apuleiana in *Apol.* 18-22, in particolare 20, 8. Infine, chiude il volume un'ordinata *Bibliografia* (pp. 161-182), in cui l'assenza di alcune recenti pubblicazioni apuleiane è perlopiù imputabile a ragioni cronologiche.

In conclusione, *De Platone et eius dogmate. Vita e pensiero di Platone* di E.D.C. è un lavoro snello nell'impostazione e di piacevole lettura, in cui l'agile struttura di *Introduzione* e *Commento*, unita alla presenza della traduzione italiana, riesce bene nel dichiarato intento di rendere accessibile a un vasto pubblico, anche non specialistico, questo «condensato di filosofia platonica» (p. 48).