

ELISABETTA BIANCO

Elio Aristide e la concordia dei Rodii¹

Intorno al 142 d.C. un terremoto sconvolse l'isola di Rodi, distruggendone la capitale, allora una delle più splendide e ricche città del mondo ellenistico². Il sisma non provocò solo distruzione e morte, ma ebbe pesanti conseguenze anche a livello sociale e sull'ordine interno. Infatti negli anni immediatamente successivi si aprirono duri contrasti tra gli strati più ricchi e quelli più poveri della popolazione, forse a causa degli eccessivi tassi di interesse richiesti per i debiti contratti ai fini della ricostruzione delle case³.

¹ Preprint del testo in corso di stampa negli Atti del Convegno *Territorialità e insularità tra concordia e conflittualità*, Palermo 28-29/1/2005, a cura di P. Anello, che ringrazio per il permesso di pubblicazione in anteprima di questo testo, che riceverà forma cartacea insieme agli altri contributi del convegno.

² Su questo nuovo, fortissimo terremoto in un'area già funestata altre volte, cfr. anche Paus. II, 7, 1; VIII, 43, 4. La datazione di questo evento non è però del tutto precisabile, anche se dalla cosiddetta epigrafe di Opramoas (*IGRR* III 739, ll. 40-42, 46-47, 53, 55, 59, 63) si possono collocare nel novembre 142 i ringraziamenti per alcuni aiuti inviati nelle zone terremotate. Tra gli studiosi moderni c'è chi anticipa la data del terremoto al 141 (CORTÉS COPETE 1997, 177 n. 6) e chi invece preferisce collocarla agli inizi del 142 (BOULANGER 1968, 490 n. 2). Per lo sviluppo di Rodi in età ellenistica, resta fondamentale il saggio di BERTHOLD 1984; cfr. inoltre AGER 1991, 10-41; CAMPANILE 1998, 379-403, 398-400.

³ Cfr. Ael. Arist. XXIV, 29, 32, 40; Dio Chrys. XXXI, 46. È difficile in realtà appurare pienamente i motivi di questi contrasti: cfr. ad es. CORTÉS COPETE 1997, 146.

Non esistono notizie precise sulle motivazioni del conflitto, come d'altra parte non esiste neanche la possibilità di collocare con sicurezza il successivo arrivo di un'ambasceria rodia presso il retore Elio Aristide per perorare un suo intervento conciliatorio, quale novello Terpandro⁴. Si sa solo che egli aveva già soggiornato nell'isola alcuni anni prima⁵, durante una tappa del suo viaggio verso l'Egitto; poi, mentre era ad Alessandria, aveva ricevuto la notizia del terribile terremoto e aveva perorato la causa degli aiuti che le ambascerie rodie stavano richiedendo in tutto il mondo greco⁶.

Proprio grazie a questo suo primo intervento, i Rodii ricorsero a lui quando si trovarono nuovamente in difficoltà; ma, al momento del loro nuovo appello, forse alla fine degli anni '40, il retore giaceva ammalato presso il tempio di Asclepio a Pergamo, da cui non poteva muoversi⁷. Decise però almeno di offrire uno scritto⁸, il cui titolo è esplicito (*Ai Rodii sulla concordia*), uno dei pochi di carattere sociale e politico all'interno della sua vasta produzione⁹.

⁴ Cfr. Ael. Arist. XXIV, 3. Sulla figura di Terpandro, personaggio semimitico collocabile forse intorno al 675 a.C., quando venne chiamato a Sparta in seguito a un oracolo delfico per porre fine con i suoi canti alla guerra civile apertasi in seguito a una guerra messenica, cfr. ad es. Diod. VIII, 28 (che ricorda la composizione di un "canto dell'armonia"); GOSTOLI 1990, IX-XIV, 8-15.

⁵ Per questo soggiorno a Rodi: BOULANGER 1968, 120-121; BEHR 1994, 1140-1233; CORTÉS COPETE 1995, 15-37; 1997, 145-146.

⁶ Cfr. BEHR 1981, 369 n. 4; e si veda *infra* (nota 18) per il problema di autenticità suscitato dall'orazione XXV del *corpus* aristideo, il *Rhodiakos*.

⁷ Su questa lunga malattia del retore, cui egli stesso fa riferimento in XXIV, 1-2, cfr. ad es. BOULANGER 1968, 127 sgg., 472 sgg.; CORTÉS COPETE 1995, 87 sgg. Per una datazione di questo discorso intorno al 149 si veda BEHR 1968, 73-76, 129; BEHR 1981, 368 n. 1; più cauti (tra 146 e 153) sono invece BOULANGER, *ibid.*, 121, 154, 162 e CORTÉS COPETE 1997, 146; tra 147 e 149 FRANCO 2008, 238.

⁸ Accolgo per questa orazione il numero XXIV, secondo la numerazione delle opere aristee che è ormai più adottata (a partire da KEIL 1898) e preferita a quella che la connotava con il numero XLIV (risalente a DINDORF 1829).

⁹ Per il carattere politico di questa orazione, per quanto esplicito solo in ambito cittadino, l'unica dimensione politica concessa dai Romani, si veda GASCÓ 1992, 425.

Il discorso, non molto studiato¹⁰, è tutto incentrato sulla dimostrazione che la concordia debba essere considerata il bene supremo¹¹. Questa tematica, non certo una novità per il mondo greco-romano (basti pensare ad esempio ai più celebri e numerosi discorsi sulla concordia ad opera di Dione di Prusa¹²), ha tuttavia una sua originalità.

A tal fine il retore si serve di tutte le arti a sua disposizione: dai *topoi* più consueti, all'uso degli esempi del passato, fino all'accorto avvertimento del pericolo reale che un intervento imperiale romano potesse rendersi necessario per domare i disordini, provocando così danni ben superiori¹³. Il discorso, sebbene abbia un carattere fortemente retorico, non appare tuttavia una pura esercitazione, bensì mirato a una precisa e concreta proposta politi-

¹⁰ Nelle more della pubblicazione, la ricerca intanto è andata avanti; si sono presi qui in considerazione almeno alcuni dei saggi più significativi usciti negli ultimi anni (tra cui in particolare si segnala FRANCO 2008).

¹¹ Per la teorizzazione del *topos* della concordia come massimo bene e della *stasis* come massimo male, già presente in epoca arcaica e classica, cfr. ad es. Theogn. 151; Lys. XVIII, 17; Isocr. XVIII, 44; Plat. *Leg.* 628 c. L'importanza del tema della concordia nell'evoluzione di tutto il pensiero politico greco, a partire soprattutto dalla fine del V secolo, è comunque evidente: cfr. già KRAMER 1915; MOULAKIS 1973, 19 sgg.; DAVERIO ROCCHI 2007, 3-38. Quanto al nostro retore, egli stesso tornerà ancora sull'argomento intorno al 167 d.C. nel tentativo di pacificare Pergamo, Efeso e Smirne (orazione XXIII, che ho approfondito in BIANCO 2009).

¹² Sono noti infatti molti altri interventi di questo genere nel II sec. d.C., ad esempio di Polemone a Smirne (Philostr. *VS* I, 25, 1) e di Dione di Prusa alle città della Bitinia (orazioni XXXVIII-XLI); per uno *status quaestionis*, cfr. ad es. ANDREI 1981, 89-120, oltre ai sempre fondamentali JONES 1978 e DESIDERI 1978. Per lo sviluppo del concetto di concordia nelle città greche di età imperiale (evidente anche nell'aumento delle monete che richiamano questo concetto), cfr. anche AMIT 1969, 133-169; REARDON 1971, 132-133, 359; SHEPPARD 1984-1986, 229-252; KIENAST 1995, 267-282.

¹³ Questo d'altronde era già successo almeno due volte nella storia di Rodi, quando a causa di alcuni disordini la sua libertà nominale era stata revocata: sotto Claudio nel 44 d.C. (poi restituita nel 53) e sotto Vespasiano (con successiva restaurazione di Tito) tra il 79 e l'81, cfr. Dio Chrys. XXXI, 112. Per i rapporti delle città greche con Roma: cfr. ad es. MAGIE 1975, 1406, 1427; AGER 1991, 10-41; SALMERI 2000, 53-92. Per il concreto pericolo che correva la città, si veda CORTÉS COPETE 1995, 91 (che parla di "libertà condizionata" dei Greci); CORTÉS COPETE 1997, 147.

ca: risolvere il conflitto interno con un'amnistia che permetta di ristabilire la concordia civica.

Si rende subito evidente che in questa fase storica la riflessione sulla concordia è ormai possibile solo a livello intrapoleico, dal momento che l'occupazione romana dà per scontata quella a livello interpoleico, grazie alla diffusione della celebrata *pax romana*¹⁴. Lo stesso Elio Aristide si rende perfettamente conto che nel II sec. d.C. l'ambito di intervento per un Greco è solo quello interno alla città. D'altronde, anche Plutarco nei suoi *Praecepta gerendae reipublicae* aveva affermato chiaramente che il politico greco aveva ormai un solo compito¹⁵: creare la concordia all'interno della sua città ed eliminare le contese¹⁶. Questo importante scopo doveva essere perseguito ammettendo la debolezza politica delle città greche e convincendosi della necessità di vivere μεθ' ἡσυχίας καὶ ὁμονοίας (824 D-E). Solo così si sarebbe evitato l'intervento di un 'medico' esterno (815 B-C).

Elio Aristide fa sue queste esortazioni di Plutarco e le estende ai Rodii, arricchendole e rafforzandole con il continuo richiamo alla tradizione classica. Troviamo infatti in questa orazione un'impressionante carrellata di citazioni più o meno esplicite dei principali autori classici¹⁷ e delle loro opinioni sulla concordia, che rivelano non solo la grande cultura del retore, ma anche l'attualità e l'autorità che i classici continuano ad esercitare, come vere e proprie fonti di legittimazione per il presente.

¹⁴ Sul *topos* di Roma come garante dell'ordine costituito, della pace esterna e interna, cfr. e. g. Plut. *Praec.* 805 A; 824 C; *An seni* 784 F; Dio Chrys. XXXI, 162; App. *Proem.* 7.

¹⁵ Plut. *Praec.* 824 D; cfr. anche 808 C. Per le affinità tra quest'operetta plutarchea (databile all'inizio del II sec.) e molti passi del contemporaneo Dione di Prusa, nonché di Aristide, sono ancora validi i lavori di BARROW 1967, 135-136; JONES 1971, 117 sgg.; cfr. più recentemente ANDREI 1981, 115 e n. 104; PELLING 2002, 35 sgg.

¹⁶ Un avvertimento importante già in epoca classica, dal momento che anche Demostene, ponendosi come buon consigliere per la città, ricordava tra i doveri dell'uomo politico quello di indurre alla concordia (cfr. XVIII, 246). Questo era lo scopo anche delle orazioni rivolte alle città greche in età romana, cfr. FRANCO 2008, 244.

¹⁷ Tranne che per Omero, le citazioni raramente sono testuali, più spesso riassumono il testo, cogliendone il concetto; oppure sono camuffate dentro al testo, come ad esempio nel caso di una frase di Demostene (XVIII, 254) inserita in un passo in cui si fa riferimento al *theorikon* (§ 30). Può anche darsi che il richiamo al *theorikon* facesse scattare negli uditori un immediato collegamento con Demostene, anche senza esplicitazione.

Il discorso si apre con una brevissima introduzione sull'occasione di questo scritto (§§ 1-3), dove è sottolineato lo stretto legame tra il retore e l'isola¹⁸, ma entra subito nel vivo con la sentenza che nessuno mai ha messo in discussione il fatto che la concordia sia il massimo bene per le città, mentre poi in realtà nessuno se ne cura veramente, sicché tutti si lasciano coinvolgere nelle contese interne (§ 4). Il retore dichiara di avere coscienza di usare argomenti vecchi (§ 5), ma ritiene anche di poter aggiungere qualcosa di più, che sia utile per trovarsi in accordo ed essere della medesima opinione (συμφρονεῖν, μιᾷ γνώμῃ χρῆσθαι, §§ 4 e 6), nonché piacevole a udirsi. Dunque, già dai primi paragrafi, egli rende evidente il collegamento della categoria della concordia con la sfera della φρόνησις e della γνώμη, coniugando così riflessione teoretica e politica.

Il primo testimone evocato in supporto delle sue argomentazioni è ovviamente Omero¹⁹, nelle vesti di *koinos symboulos* dei Greci (§ 7). Già questa interpretazione di Omero è interessante, perché anche Elio Aristide sembra presentarsi come consigliere (§ 5) e dunque, più o meno velatamente, intende forse porsi come diretto continuatore dei grandi del passato. Di Omero viene qui citato un passo dell'*Odissea*, tratto dal famoso dialogo tra

¹⁸ Il retore afferma qui di parlare per la prima volta in favore dei Rodii. Per questo motivo, dal momento che nel *corpus* aristideo è presente un'orazione *Rhodiakos* (XXV), databile al 142 in un contesto immediatamente successivo al terremoto, alcuni studiosi ritengono impossibile che sia autentica, perché altrimenti nell'orazione XXIV non sarebbe la prima volta che Aristide si rivolge ai Rodii. Di questa opinione erano già KEIL 1898, 72-91 e BOULANGER 1968, 121 n. 1; 374 n. 1. BEHR, invece, ha proposto un'altra interpretazione dell'espressione τὴν πρῶτην, sostenendo che essa vada tradotta non "per la prima volta", bensì "al momento presente"; ciò implica che davvero Aristide abbia parlato a favore dei Rodii in un'altra occasione precedente, benché non si abbia la certezza che si tratti dell'orazione XXV (1981, 371 n. 2). Successivamente JONES ha portato avanti questa ipotesi, ritenendo probabile che l'orazione XXV sia attribuire al retore (1990, 514-522). Una buona mediazione è stata poi proposta da CORTÉS COPETE che non riferisce l'espressione "per la prima volta" al fatto che Aristide si rivolga ai Rodii, ma che lo faccia con un discorso scritto; in questo modo lo studioso giustifica anche le piccole discrepanze presenti nell'orazione XXV rispetto allo stile aristideo con il fatto che questa fu la prima orazione composta dal retore (cfr. 1995b, 197-207; cfr. anche 1997, 176-177). *Status quaestionis* e compatibilità accettata anche in FRANCO 2008, 218-221.

¹⁹ Sull'importanza di Omero nella Seconda sofistica, si veda ad es. KINDSTRAND 1973, sp. 73-97 (per Elio Aristide); ANDERSON 1993, 75 sgg.

Odisseo e Nausicaa, in cui si ha la più alta celebrazione di quel concetto di unità di spirito e sentimento, rappresentato dal termine ὁμοφροσύνη, all'interno di un οἶκος (VI, 182-185)²⁰.

Il retore si rende conto che il livello domestico è diverso da quello poleico, ma immediatamente esplicita come quello che vale per una singola casa, tanto più debba valere per un'intera città: entrambe infatti devono trovare la loro σωτηρία nel τὸ ταῦτα φρονεῖν (§ 8). Il lessico adoperato per delineare la sfera della concordia viene dunque continuamente variato e, anche se l'argomento è piuttosto topico e ripetitivo, esso viene espresso con molte sfumature diverse, che lo arricchiscono e lo descrivono da varie angolature.

Partendo dal passo di Omero, Elio Aristide affronta il tema della *homonoia* avviando un parallelo tra la situazione in casa e quella in città, ma anche all'interno di ogni singola persona: la prima concordia da raggiungere è infatti quella con se stessi, intendendola come costanza e coerenza di giudizio (ταῦτα γιγνώσκων περὶ τῶν αὐτῶν, ὁμονοῶν αὐτὸς αὐτῷ, § 10). È importante in proposito notare che già dai tempi delle prime riflessioni sulla *homonoia*, come quelle antifontee, il principale ambito in cui bisognava raggiungere l'accordo era quello con se stessi²¹; il nostro retore dunque si pone nella linea della riflessione filosofica originaria, arricchendola e completandola a suo modo.

Quindi dal piano personale di nuovo si alza a quello della città, la cui divisione e incoerenza provoca ben maggiori danni. Per supportare questa interpretazione, si rivolge ad Esiodo (§ 13; cfr. *Op.*, 11 sgg.) e alla sua distinzione tra diversi tipi di *eris*, finalizzata a dimostrare l'importanza dell' εὐφρονεῖν, dove εὐ sembra proprio valere come ὁμο-, ovvero ὁμοφρονεῖν (cfr. anche §§ 13, 16, 20, ecc.).

Anche Solone viene poi chiamato in causa, evidenziando come il suo massimo vanto fosse l'aver mescolato il popolo ai *dynatoi*²² e aver fatto sì che potessero governare la città μιᾷ γνώμῃ, senza che nessuna parte prendesse il sopravvento più di quanto giovasse al bene comune (κοινῆ). Tale è

²⁰ Interessante da notare è il fatto che Aristide si permetta di intervenire sul testo di Omero, leggendo nel verso 185 αὐτοῖ invece che αὐτοῦ, come riportano di solito le edizioni dell'*Odisea*. Per l'analisi di questo passo e del fondamentale concetto di *homophrosyne* all'interno della categoria della concordia, si veda ora BIANCO 2011.

²¹ Cfr. *D-K* 87 B 44 sgg., su cui si veda HOURCADE 2001, 260.

²² § 14: τῷ καταμιῖξαι τὸν δῆμον πρὸς τοὺς δυνατούς. Cfr. Sol. F 5 W.

anche l'intento del nostro oratore, chiamato proprio a conciliare i diversi strati sociali dei Rodii. Ponendosi su questa scia autorevole, egli afferma che nessuno, né poeta né legislatore né retore, ha mai preso le mosse da altro che dalla *philia* e dalla *pistis* reciproca (§ 15).

Per evidenziare l'importanza della concordia, egli riprende anche la classica metafora 'medica', che interpreta la *stasis* come malattia della città (νοσημα πόλεως § 16)²³ e trova il suo corrispettivo nell'associazione della pace con la salute (ὕγεια)²⁴. Benché Aristide qui non istituisca questo secondo collegamento, sottolinea tuttavia che come le malattie interne sono le più pericolose per il corpo umano, così sono le *staseis* per le città²⁵.

Strettamente collegata a questo *topos* è poi la riflessione sulla *stasis emphylios*, che sembra riecheggiare le osservazioni sulla *stasis emphylos* già di Solone e poi soprattutto di Erodoto, a cui probabilmente il retore allude qui riferendo quel *logos*, secondo cui la discordia civile è tanto peggiore della guerra, quanto la guerra della pace (§ 19)²⁶.

La riflessione viene però personalizzata non solo grazie alla sfumatura dell'aggettivo *emphylios* anziché *emphylos*, ma anche da un intervento diretto dell'autore, che con un ὁρῶ γὰρ riprende il discorso inserendo in opposizione due coppie di termini per noi particolarmente importanti: *polemos/eirene* e *stasis/homonoia*. Egli ritiene, infatti, che la guerra possa essere preferibile alla pace (anzi, addirittura spesso: § 19), mentre la lotta civile non possa essere mai preferita alla concordia.

²³ Questa immagine faceva parte dei tipici *topoi* retorici sulla *stasis*, già in Aesch. *Agam.* 848; Soph. *Antig.* 1015; Eur. *Iph. Aul.* 411; Hdt. V, 28; Thuc. IV, 61, 1; Isocr. XII, 28; Plat. *Phaedr.* 85 c-86 d; *Symp.* 186 b-187 e; *Resp.* 470 c-d, ecc. Per una riflessione specifica su questo argomento, cfr. GOTTELAND 2003, 237-251; CASERTA 2007, 65-87.

²⁴ Per il collegamento tra *homonoia* e *hygieia*: Dio Chrys. XXX, 71; XXXIV, 22; XXXVIII, 11, 14; XLVIII, 84; cfr. ANDREI 1981, 105 e n. 60; 112 e n. 92 con una rassegna sulle origini di questo *topos* salute-malattia. Per l'importanza del *topos* dell' ὑγεία, personificata a divinità già dall'età classica, cfr. STAFFORD 2000, 147 sgg.

²⁵ Anche l'immagine della *polis* come corpo non era certo una novità, si veda già Aristot. *Pol.* 1253 a 18, ma ebbe una particolare fortuna a Roma (cfr. ad es. Liv. I, 8, 1; XXVI, 16, 9).

²⁶ Sol. F 4 W, l. 19: στάσιν ἔμφυλον; Hdt. VIII, 3, 1: στάσις ἔμφυλος πολέμου ομοφρονέοντος τοσοῦτω κακίον ἔστι ὅσφ πόλεμος εἰρήνης (su cui CATALDI 2005, 154); cfr. anche Thuc. IV, 62, 2; 64, 4-5 e Demosth. XIX, 255-256, tutte fonti riecheggiate da Ael. Arist. XXIV, 19: στάσις ἔμφυλος πολέμου χαλεπώτερον, ὅσφ πόλεμος εἰρήνης.

Questa affermazione, assunta dal retore in prima persona, sembra il cuore dell'orazione: attorno ad essa ruota l'intero discorso, volto a dimostrare che mentre la *homonoia*, percepita come concordia interna, è ormai la *conditio sine qua non* della salvezza delle *poleis* greche, l'*eirene*, percepita come pace esterna, può anche mancare, anche perché in ogni modo non è più sotto il controllo dei Greci. Viene quindi chiaramente affermata la superiorità della concordia sulla pace, dal momento che la guerra interna è molto peggiore di quella esterna. La condanna della *stasis* da parte del retore è tale da preferirle perfino la tirannide, definita un male *μετρώτερον* (§ 20), perché la responsabilità della tirannide è di un uomo solo, mentre quella della *stasis* è di tutti.

Per ognuna di queste affermazioni c'è poi la ricerca di una legittimazione nel passato: nel caso della tirannide come male minore, ad esempio, viene rintracciata nel generico riferimento agli antenati che, per evitare la discordia interna, preferivano affidarsi a un tiranno. Essa viene anche rafforzata dal richiamo ad alcuni legislatori del passato, i quali affermavano che era meglio legiferare sotto un tiranno che durante una *stasis*; in questa affermazione si può forse cogliere un'allusione a un passo delle *Leggi* platoniche (710 A sgg.)²⁷. Il retore assevera ciò, non senza tuttavia evidenziare un'intrinseca contraddizione: le città stabilivano infatti ricompense per i tirannicidi, ma non per coloro che ponevano fine alle *staseis*²⁸.

Da queste riflessioni di carattere generale, Elio Aristide passa poi ad esortare direttamente i destinatari del discorso, i Rodii, elogiandone l'amore per la libertà e la democrazia²⁹, tale da essere perfino anteposto al desiderio dell'immortalità; il retore contemporaneamente tuttavia li ammonisce affinché, proprio grazie a questo amore, abbandonino la loro condotta pericolosa, alludendo con ciò alle maggiori sventure in cui potrebbero incorrere con l'eventuale intervento romano.

²⁷ Sull'influenza delle opere platoniche nella formazione e produzione del nostro retore, cfr. in particolare OLIVER 1953, 874 sgg.

²⁸ § 21: τοῖς τὰς στάσεις καταλύουσιν.

²⁹ Sulla fama democratica di Rodi e del suo buon governo, tra le tante attestazioni cfr. Polyb. XXXIII, 16, 3; Diod. XX, 81, 2; Strab. XIV, 2, 5; MIGEOTTE 1989, 515-528. Logicamente si trattava di un'interpretazione ideologica: sul fatto che "The Rhodians called democracy what was in fact a timocratic and elitist form of rule", cfr. FRANCO 2008, 248.

Appena avviato, in realtà poi l'elogio dei Rodii viene abilmente rimandato alla parte conclusiva del discorso, interrotto com'è da una digressione sul passato e sui benefici che ne possono discendere, qualora si applichino i suoi paradigmi al presente (§ 23). L'uso del passato è infatti da intendere sì come moda letteraria, ma anche e soprattutto come strumento per invitare l'uditorio a non scoraggiarsi e per risvegliare l'animo con il richiamo a un tempo più glorioso di quello presente³⁰.

Non si deve intendere però tale evocazione in funzione antiromana: benché, infatti, il dibattito storiografico sull'uso del passato greco nella Seconda sofistica sia molto acceso, in particolare riguardo a questa sua eventuale funzione, essa non sembra realmente giustificata³¹. È invece più convincente la tesi di quanti sostengono che l'impatto emotivo del passato storico e letterario sul pubblico possa essere considerato piuttosto "l'unico, reale motivo di unità del mondo ellenistico"³².

L'*excursus* storico qui inserito è poi in realtà molto breve, se paragonato a quelli presenti in molte altre orazioni aristidee; anzi, sembra quasi un po' forzato, inserito quale elemento indispensabile in un buon discorso³³. Per essere considerato tale, esso doveva evidentemente citare gli Ateniesi e gli Spartani di età classica, ponendoli in stretto collegamento con i Greci del tempo attuale, che si potevano così ancora beare della loro passata grandezza³⁴.

³⁰ L'argomento dell'uso del passato è sempre centrale e molto dibattuto, cfr. ad es. BOWIE 1974, 166 sgg. e più recentemente GOLDHILL 2001, 8; SAID 2006, 47 sgg.

³¹ Cfr. con bibliografia precedente GASCÓ 1992b, 47, 50; ANDERSON 1993, 101 sgg. (in un capitolo dal suggestivo titolo "Hellenic past, Graeco-Roman present"), spec. 119; GASCÓ 1998, 1159 sgg.; in questo senso anche FRANCO 2008, 246.

³² Cfr. DESIDERI 1992, spec. 67, 69; il passato infatti "tied the speaker and his audience into a community" anche secondo SCHMITZ 1999, 91. In questo senso anche SAID 2006, 52 giustamente evidenzia come il grande impero di Atene sia ormai diventato solo una "intellectual leadership".

³³ Basti pensare ad esempio all'*excursus* presente nel *Panatenico* (I, 75-321), o nell'*Elogio a Roma* (XXVI, 40-57), mentre qui si tratta di pochi paragrafi (§§ 23-27); cfr. in proposito OLIVER 1953, 922-925; ID. 1968; SCHETTINO 2000, 239-260; OUDOT 2006, 227-238.

³⁴ Suggestive a questo proposito sono anche le definizioni di "heritage history" di ANDERSON 1993, 126, e di "Romanisation of the Athenian past" di SAID 2006, 49.

In pochi paragrafi, dunque, Elio Aristide cita in ordine cronologico alcuni avvenimenti che vedono protagonista per prima Sparta, di cui si evidenzia che, solo dopo aver sedato il conflitto interno, riuscì ad assestare quel *kosmos*, che le permise in seguito di diventare *leader* dei Greci (§ 24). Il retore torna poi alla storia spartana nel § 38, con la menzione di un episodio narrato anche da Erodoto (VI, 61-75): si tratta della lotta per il potere tra Cleomene e Demarato, culminato con la vittoria del primo, che però non si rivelò tale, perché il re ne uscì pazzo. Questo riferimento serve solo a confermare, con l'autorità degli antichi, la morale che la vittoria di una fazione sull'altra non può mai essere considerata una vera vittoria.

Più interessanti appaiono invece alcuni cenni in elogio di Atene, della cui storia Aristide sceglie opportunamente i momenti più adatti alla sua dimostrazione: il tempo dei Pisistratidi e della guerra civile del 404³⁵. Senza in realtà citare esplicitamente i Pisistratidi, egli fa riferimento all'instaurazione dei tiranni, cui portò la discordia della città; essi vennero cacciati soltanto quando finalmente gli Ateniesi ritrovarono la concordia (ὁμόνοησαν), ottenendo così non solo la liberazione loro e dell'intera Grecia, ma successivamente anche l'impero. La stessa fine dell'*arché* viene attribuita al fatto che essi nuovamente finirono per dividersi (διέστησαν), perdendo quella *μία γνώμη* di cui godevano quando l'avevano conquistato (§ 25). La soluzione a questo nuovo momento di crisi è rintracciata, ancora una volta, nella concordia interna, evidente nella decisione degli Ateniesi di richiamare gli esuli e di rinunciare alle vendette reciproche, mostrando così di privilegiare la comune salvezza della città e riuscendo di lì a poco a riconquistare nuovamente la *prostasia* di quasi tutti i Greci.

Gli elementi che sembrano qui più importanti sono due: il primo è il fatto che venga completamente annullata la tradizione sulla rivalità tra Sparta e Atene (come peraltro è logico, visto il tono del discorso volto ad ottenere una riconciliazione), l'altro è l'instaurazione del collegamento tra concordia interna e dominazione esterna, dato che per entrambe le *poleis* viene sottolineato non tanto il solito collegamento della concordia con la salvezza della

³⁵ Il 404 sembra uno dei momenti preferiti da Aristide nei suoi richiami al passato, anche perché particolarmente funzionale all'invito da lui rivolto ai Greci a non scoraggiarsi. Cfr. ad es. XXV, 57-67, quando viene ricordata la ripresa ateniese grazie a Trasibulo e Conone dopo la sconfitta. Per il ruolo di questi eventi nella riflessione della Seconda Sofistica si veda OUDOT 2003, 253-270.

città e l'*eunomia*, quanto soprattutto il nesso esistente con la capacità di ottenere la *leadership* dei Greci³⁶.

Poi, dopo un breve riferimento agli antenati Argivi, coinvolti in un oscuro episodio di riconciliazione interna a seguito di un consiglio ateniese³⁷, da giustificarsi in base alla tradizione tucididea secondo cui i Rodii erano Ἀργεῖοι γένος (II, 57, 6), Elio Aristide torna alla situazione attuale dei Rodii, esortandoli a seguire anche loro questo esempio e ad ascoltare le ambascerie che giungevano da tutte le città greche invitandoli a trovare un'intesa (εἰς ταῦτόν ἐλθεῖν, § 28). Essa sembra resa possibile proprio dall'ammissione che la storia comune dei Greci insegna che tutti i problemi vengono dalla discordia (definita con l'interessante perifrasi τὸ μήτε κοινῇ ταῦτόν φρονεῖν, § 29).

Elio Aristide ha però coscienza di quanto la situazione politica sia ora radicalmente cambiata: se già in epoca classica la discordia intestina procurava danni e privazioni, tanto più ora essa non ha senso perché tutta la terra è unita, c'è un solo imperatore e vigono leggi comuni per tutti, che rendono ancora più inutile questa follia, della quale però è difficile liberarsi, benché tutti la considerino il peggior dei mali (§§ 30-32)³⁸.

³⁶ Questo secondo motivo sembra più originale, per quanto si trovi anche nell'altra orazione aristidea sulla concordia (XXIII, 46); per il *topos* della rivalità fra Atene e Sparta, si veda anche Dio Chrys. XXXVIII, 24-27. Per la ridefinizione dell'egemonia ateniese in Elio Aristide cfr. SAID 2006, 50 sgg.

³⁷ Cfr. § 27; il retore accenna a questo oscuro fatto anche in I, 261 e 371. È possibile che si riferisca alla situazione creatasi nel 370, quando, dopo la battaglia di Leuttra, gli alti strati sociali di Argo vennero accusati di collusione con i Lacedemoni e si scontrarono con i democratici, aprendo una sanguinosa guerra civile, comunemente nota con il termine di scitalismo (cfr. Isocr. V, 52; Diod. XV, 57, 3-58; Dion. Hal. VII, 66, 5; Plut. *Praec.* 814 B). Secondo Diodoro fu poi lo stesso popolo a deporre l'ira e tornare alla ragione; nessuna altra fonte, oltre ad Aristide, mette infatti in relazione questi fatti con un intervento ateniese. D'altra parte Plutarco, accennando allo scitalismo, descrive un provvedimento di purificazione avviato in Atene alla notizia di quanto accaduto ad Argo; non è impossibile, dunque, che lo scalpore suscitato da tale guerra civile inducesse gli Ateniesi ad inviare anche a un'ambasceria per perorare la riconciliazione degli Argivi.

³⁸ Per il momento di pace vissuto dai Greci e sul ruolo di Roma, cfr. anche XXV, 55-56. Interessanti approfondimenti sul "being Greek under Rome" in GOLDHILL 2001, sp. PRESTON e in HARRIS- HOLMES 2008, sp. PERNOT.

Dopo alcune ulteriori riflessioni socio-filosofiche sul rapporto ricchi-poveri e sulla legge naturale che fa sì che l'inferiore obbedisca al superiore (§ 35), il retore passa poi subito ad argomenti più concreti, come l'invito all'oblio dei torti (alla λήθη invece che alla μνήμη, § 36), riecheggiando nella terminologia il ricordo dei benefici goduti da Atene con la procedura dell'amnistia alla fine del V secolo a.C.

L'attenzione si sposta infatti di nuovo sui vantaggi della concordia e gli svantaggi della discordia, richiamando la già nota metafora della città come corpo³⁹, che può essere strappato dalle stesse mani dei concittadini, come fecero le Baccanti tebane con Penteo (§§ 38-39). È questo uno dei pochi riferimenti mitici che troviamo nel testo, a cui Elio Aristide sembra attingere come patrimonio culturale dei suoi ascoltatori, ma senza indulgervi troppo, preferendo invece dedicarsi a un alto elogio dei benefici della concordia. In realtà egli si rende conto di ripetere argomenti già espressi da innumerevoli scrittori precedenti (§ 41)⁴⁰, ma non vuole rinunciarvi, nella speranza di apportare qualcosa di nuovo, come effettivamente sembra fare in una delle più belle celebrazioni della concordia a noi giunte, che vale la pena riportare per intero (§ 42):

“Solo la concordia preserva l'ordine delle stagioni dato da Zeus, lei sola conferma tutte le cose, in campagna adornandola di fattorie e garantendo rendite dagli averi e ulteriori acquisti, in città conducendo gli affari secondo i voti; grazie a lei ci sono opportuni matrimoni con chi e da dove si voglia concedere e prendere in moglie; c'è la possibilità di crescere ed educare i figli secondo i costumi aviti, c'è sicurezza per le donne e c'è fede nel mantenere i contratti, ospitalità degli stranieri e ossequio degli dei, processioni, cori e gioie. Inoltre ci sono assemblee e tribunali che convoca Themis, la più vecchia degli dei, e mezzi di sostentamento per i poveri e godimento dei possessi per i ricchi e assistenza dei vecchi e vita ordinata per i giovani, insomma quel detto tutto è in comune, proprio come la luce del sole sotto i cui raggi siamo tenuti in vita.”⁴¹

³⁹ Cfr. ad es. Plut. *Praec.* 824 A.

⁴⁰ Lo stesso retore si pone dunque in continuità con i suoi predecessori, ma ciò non deve far pensare a una sua mancanza di originalità, come talvolta alcuni studiosi hanno sostenuto (cfr. ad es. HUBBEL 1913, 145 sgg.; BRAVO GARCIA 1973, 81-92), quanto piuttosto a un *topos* retorico, anche rintracciabile in Dione Crisostomo (XXXVIII, 10).

⁴¹ Ael. Arist. XXIV, 42: μόνη μὲν γὰρ τὰς ἐκ Διὸς ὄρας βεβαιοῖ, μόνη δὲ ἅπαντα ἐπισφραγίζεται, τὰ μὲν κατὰ τὴν χώραν γεωργίας κοσμοῦσα καὶ τῶν τε ὑμαρχόντων ἐπικαρπίας καὶ ἐτέρων κτήσιν διδοῦσα, τὰ δ' ἐν τῇ πόλει κατ' εὐχὴν

Con questa sorta di *summa* sul tema della concordia quale fondamento dell'esistenza civilizzata⁴², il retore tocca non solo corde poetiche e retoriche come quella dell'ordine delle stagioni e la metafora della luce del sole che tiene in vita con i suoi raggi, ma soprattutto evidenzia benefici concreti ed economici, come il godimento dei propri possedimenti, la possibilità di condurre affari e di ottenere sostentamento per tutti. È quindi ulteriormente sancito quell'indissolubile legame tra concordia da una parte e prosperità e ricchezza dall'altra, un tema già classico (con la coppia *ploutos/eirene*)⁴³, ma diventato tipico dell'ideologia imperiale nell'associazione *homonoia/eueteria*, testimoniata non solo da molti autori (come Plutarco e Dione di Prusa), ma anche da alcune epigrafi⁴⁴.

Sembra di vedere quasi concretizzato un ideale del Greco medio⁴⁵, che si può occupare dei propri affari vedendo crescere la propria famiglia al sicu-

ἄγουσα, δι' ἣν γάμοι τε ὄρασι καὶ ἐκδιδόναι καὶ λαμβάνειν εἰς οὓς τις βούλεται καὶ ὄθεν βούλεται, καὶ παίδων τροφαὶ καὶ παιδεία κατὰ τοὺς πατρίους νόμους, καὶ ὑπὲρ γυναικῶν ἄδεια καὶ πίστις συμβολαίων καὶ ξένων ὑποδοχαὶ καὶ θεῶν θεραπεΐαι καὶ πρόσοδοι καὶ χοροὶ καὶ θυμηδαί, ἔτι δὲ ἐκκλησίαι καὶ βουλευτήρια, ἃ θεῶν ἢ πρεσβυτάτη συνάγει θέμις, καὶ πένησιν ἀφορμαὶ βίου καὶ πλουσίοις ἀπολαύσεις τῶν ὄντων, καὶ πρεσβύταις γηροκομηθῆναι καὶ νέοις ἐν κόσμῳ ζῆναι, καὶ τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο πάντα κοινὰ, ὥσπερ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ὑφ' ᾧ σφ' ὄμοια.

⁴² Per uno stretto rapporto tra concordia e conformismo in età antonina, cfr. SHEPPARD 1984-1986, 251. Anche nella riflessione plutarchea la concordia permetteva di condurre gli affari personali con tranquillità e le qualità civiche avevano il solo scopo di concorrere all'ordine costituito, cfr. PANAGOPOULOS 1977, 232.

⁴³ Le prime attestazioni di questo *topos* risalgono infatti a Omero (*Od.* XXIV, 486; cfr. anche Theogn. 883-886) e pervadono tutta la letteratura greca (e l'arte, come dimostra un famoso gruppo statuario, cfr. Paus. I, 8, 2; IX, 16, 2). Per una presentazione del tema, si veda anche MUSTI-MARI 2003, 42 sgg.

⁴⁴ Per il collegamento *ploutos-eueteria*, già aristotelico (*Pol.* 1306 b 11) e platonico (*Symp.* 188 a), cfr. anche Plut. *Praec.* 824 C; Dio Chrys. XXXI, 162; XXXIX, 7; Suda s.v. εὐετηρία; *IG* XII 5, 906-907; *Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* I, 85 sgg.; ANDREI 1981, 103 sgg. Da qui viene probabilmente anche la rappresentazione romana della Concordia con la cornucopia: cfr. THÉRIAULT 1996, 157-167.

⁴⁵ Tra i molti echi che si possono qui avvertire si può forse inserire l'epitafio tucidideo (con la sua esaltazione della cura degli affari, dell'educazione, delle feste e dei giochi in Atene, cfr. Thuc. II, 37-40), ma soprattutto Isocrate (che in VII, 55 fa un elenco dei vantaggi sociali, economici e politici che venivano dalla *patrios politeia*). Al tempo di Aristide,

ro, dedicandosi alla religione, al teatro e alla politica interna, ma non più a quella estera. Il retore si spinge perfino a immaginare, o forse anche a descrivere qualora esistesse davvero, una personificazione della concordia e della discordia come potrebbe essere rappresentata dai pittori: la prima dignitosa (εὐσχήμων), robusta (εὐπαγής), di bel colorito (εὐχρους), aggraziata (εὐχαρις) e concorde con se stessa (ὁμολογοῦσα ἑαυτῇ), condotta sulla terra dagli dei; la seconda, il più terribile di tutti gli spettacoli (θεαμάτων πάντων πικρότατον), descritta con una serie di aggettivi connotati da un certo gusto dell'orrido (§ 44). Se viene da chiedersi come i pittori potessero rappresentare una concordia ὁμολογοῦσα ἑαυτῇ, ciò non toglie tuttavia che si tratti di un'icona di grande impatto emotivo, con cui Elio Aristide conclude il suo panegirico della Concordia personificata, ma non divinizzata.

Dopo tale rappresentazione, egli passa a parlare più specificamente della concordia dei Rodii, di cui fa un elogio moderato⁴⁶. Se già precedentemente Aristide si era premurato di ricordare la purezza della loro origine, di razza greca in quanto ὁμόφυλον a quella dei Lacedemoni, e l'educazione ricevuta dai ragazzi rodii, consona alle più pure tradizioni greche (§ 23), ora apre questa sezione conclusiva con un nuovo richiamo alle loro origini doriche che li hanno resi i soli veri Greci rimasti fino al suo tempo (§ 45), descrivendo la loro città non solo come la più bella tra quelle greche, ma evidenziandone perfino una continentalità⁴⁷.

In generale si può affermare che Elio Aristide tende a considerare le isole come strettamente collegate alla Grecità continentale, spingendosi anche nel *Panatenaico* a definire le Cicladi e le Sporadi, “coro di Atene, suburbi della città” (I 11), considerandole quasi come un prolungamento del territorio. Insularità e territorialità appaiono dunque anche qui in stretta relazione.

se i tempi e gli slogan sono cambiati, si continua tuttavia ad avvertire una comune tendenza moderata. Cfr. WEISSENBARGER 2003, 106-107.

⁴⁶ Un vero e proprio elogio dei Rodii compare invece nell'orazione XXV, anche se abbiamo solo la probabilità, ma non la certezza che si tratti di un'opera autentica di Aristide (cfr. *supra*, nota 18). L'elogio di Rodi era comunque un *topos* piuttosto ricorrente (cfr. Dio Chrys. XXXI).

⁴⁷ Sulle origini doriche dei Rodii si veda anche XXV, 42; FRANCO 2008, 243, giustamente evidenzia in questo anche la volontà di minimizzare l'elemento romano. Per l'importanza del richiamo alle comuni origini greche, cfr. GASCÓ 1998, 1162. Sulla bellezza di Rodi, cfr. soprattutto XXV, 3-8.

Il richiamo alla parentela d'origine dei Rodii serviva probabilmente a rendere queste città più consapevoli eredi dell'antico passato ellenico, benché l'insistenza su queste caratteristiche di purezza greca appaia un po' forzata. Oltre ad avere la funzione di una *captatio benevolentiae*, tale sottolineatura potrebbe dipendere anche dall'esistenza di alcune accuse alla greccità di questi isolani, la cui purezza etnica viene confermata grazie al fatto che essi abitano un'isola, interpretando cioè tale dato geografico non come un problema per l'isolamento, ma come un vantaggio per la conservazione della stirpe⁴⁸.

Per legittimare questa interpretazione, di nuovo il retore si appoggia all'autorità degli antichi e in particolare di Omero, di cui cita alcuni versi dell'*Iliade* in elogio dei Rodii amati da Zeus (*Il.*, II, 655-666; 668-669), asserendo che il sommo poeta abbia elogiato tra tutti i Greci in particolare proprio i Rodii (§ 46)⁴⁹. La predilezione degli dei è vista anche come un ulteriore stimolo a vivere nella concordia, perché la discordia è odiosa agli dei (§§ 48-49). Anche l'antico sinecismo di Lindo, Ialiso e Camiro è interpretato come un grande esempio di concordia da tenere sempre presente⁵⁰, perché grazie a questo gli antenati hanno indicato la strada per raggiungere la prosperità e l'*eunomia*.

In questo contesto, tra le caratteristiche di chi è amato dagli dei, compare al § 48 la formula γνωρίζειν ἀλλήλους, in cui sembra proprio adombrarsi una sfumatura della concordia, intesa come accettazione reciproca, reciproco riconoscimento⁵¹, che può essere confermata da alcuni passi dal tono simile. Essa ritorna, ad esempio, nell'altra orazione dedicata alla concordia (XXIII, 74), dove si esortano le principali città greche della provincia d'Asia a riconoscere di trovarsi dalla stessa parte (in ambito poleico), ed è presente ancora nell'orazione III, 693, in cui l'espressione γνωρίζειν ἡμᾶς αὐτοὺς è inse-

⁴⁸ Sull'insularità come fonte di unità, cfr. GABBA 1991, 107.

⁴⁹ Cfr. anche XXV, 30 sgg., in cui vengono ricordate le tradizioni degli antichi scrittori su Rodi.

⁵⁰ Per questo sinecismo del 411-407 a.C., cfr. Diod. XIII, 75, 1; Conon *FGrHist* 26, F 1; Strab. XIV, 2, 9; si veda inoltre MOGGI 1976, 213-226. Per l'interpretazione di Aristide, cfr. anche XXV, 50.

⁵¹ Ad avvalorare questa interpretazione potrebbe intervenire lo stesso significato di *gnorimoi*, come classe sociale che si riconosce a vicenda, unita dal considerarsi allo stesso livello.

rita proprio in un invito alla concordia. Nella nostra orazione, infine, anche al § 55 ricorre una formula che si può considerare simile: παρ' ὑμῶν αὐτοῖς ὑμᾶς αὐτοῦς γυνῶναι sembra infatti di nuovo alludere a una riconciliazione interna tra concittadini rodii.

Il ristabilimento della concordia viene perfino interpretato come una nuova nascita dell'isola (§ 50), ai cui abitanti si attribuisce una particolare responsabilità rispetto agli altri uomini, dato che il Sole è per loro non solo spettatore dei fatti che avvengono, ma anche *archeghetes*. Da queste parole è evidente il richiamo all'antico mito secondo cui l'isola, che giaceva nascosta sotto il mare, fu fatta emergere dagli dei come dono al Sole (cfr. anche XXV, 29). Passando così da un'allusione mitica a una letteraria (cosa successe ad Odisseo e ai suoi compagni quando incorsero nelle ire del dio Sole, *Od.* XII, 260 sgg.) e poi a un preciso richiamo storico (le imprese degli antenati contro gli Etruschi e i pirati, § 53), Elio Aristide arriva a instaurare e legittimare il nesso concordia-egemonia anche per i Rodii, ricordando come grazie alla loro unità interna essi ottennero il dominio del mare e poterono rendere splendida la loro città.

Ad avvalorare questo nesso, proprio dalla storia e dalla letteratura viene un altro esempio, questa volta negativo, con la menzione delle discordie dei Lesbii e dei Mitilenesi (che probabilmente devono essere quelle ricordate dal poeta Alceo) in un'isola detta μουσική, mentre invece i suoi abitanti si disponevano reciprocamente in modo dissonante (ἀμούσως διακείμενοι, § 55).

In quest'ultima parte dell'orazione, Elio Aristide concentra termini della sfera musicale molto frequenti nel lessico della concordia⁵², interpretando la discordia interna come il peggior coro ἀσύμφωνος (§ 52)⁵³ ed evidenziando i rischi che il popolo di Rodi corre quando non canta all'unisono, ovvero μὴ ταῦτὸν φθεγγόμενος. Anche l'ennesima esortazione alla concordia è dello stesso tenore, basata sull'invito a servirsi di una sola voce (μιᾶ φωνῆ, § 56)

⁵² L'origine di questo *topos* potrebbe essere pitagorica (*D-K* 44 B 10), ma una sua compiuta teorizzazione risale soprattutto a Platone (*Leg.* 686 a; 835 a; *Resp.* 432 a; 463 c), cfr. DE ROMILLY 1972, 16.

⁵³ Sulle metafore musicali nel lessico della concordia, da considerare non certo un'innovazione aristidea: Dio Chrys. XXXIII, 2; XXXIX, 4; XLVIII, 7; ANDREI 1981, 102-105. Sulla funzione etico-politica della musica, si veda anche GENTILI-PRETAGOSTINI 1988.

e a ritornare a quella *patrios armonia* che era tipicamente dorica (§ 57). Qui davvero è il novello Terpandro a parlare (§ 3)!

Ma il tempo della concordia non è ormai troppo lontano, perché lo stesso retore dice di aver assistito ad assemblee in cui bastava un cenno della testa per votare, il che induceva a far pensare che i Rodii potessero rispettare un'eterna *ekecheiria* (§ 56). In questa attestazione dell'uso di tale complesso termine, mi sembra che si possa intravedere qualche ulteriore sfumatura rispetto al significato base di 'tregua', ovvero un affidarsi ciascuno nelle mani degli altri, un tendersi le mani a vicenda, con un'interpretazione forse originale dell'autore, in modo analogo al caso di *γνωρίζειν ἀλλήλους*.

Si può notare come l'intero lessico della concordia venga qui attestato e trovi spesso anche una sua originale interpretazione⁵⁴. In tal modo l'autore spera di riuscire a intervenire attivamente sulla situazione politica dell'isola convincendo i suoi uditori; è quanto sembra che sia effettivamente accaduto, dal momento che non ci sono giunte notizie di ulteriori disordini a Rodi o di un intervento punitivo romano⁵⁵.

Infine, con un ultimo concentrato di citazioni dotte che affiancano Omero a Pindaro, Simonide e Demostene⁵⁶, il retore conclude il suo accurato appello con un canonico richiamo al rispetto dei templi, delle tombe e dello *ζηλωτὸν ὄνομα* di Rodi⁵⁷, con un'intensa perorazione a far cessare quel sisma politico, ben peggiore di quello fisico (§ 59). Ne consegue che la discordia ha gli stessi effetti su una città di un terremoto, anzi ancor più devastanti; per questo la *homonoia* interna è davvero cosa bella e fonte di salvezza (*καλὸν καὶ σωτήριον*, § 4).

Elisabetta Bianco
elisabetta.bianco@unito.it

⁵⁴ Anche per questo risulta difficilmente condivisibile l'interpretazione di BOWERSOCK 1969, 58, secondo cui la Seconda sofistica ha maggiore importanza per la storia romana che per la letteratura greca.

⁵⁵ Sul successo politico di Elio Aristide si veda CORTÉS COPETE 1995, 92.

⁵⁶ Nel § 58, infatti, tra "ciò che si cantava anticamente", si possono rintracciare citazioni esplicite o echi di Omero (*Il.* I, 218; XIII, 115), Pindaro (*O.* II, 17-19), Simonide (F 5, 17 BERGK = 19 EDMONDS); Demosth. XVIII, 289.

⁵⁷ L'orgoglio e l'onorabilità del loro nome era un *topos* normale e già sfruttato (cfr. XXV, 12).

BIBLIOGRAFIA

- AGER 1991: S.L. AGER, *Rhodes: the Rise and Fall of a Neutral Diplomat*, «Historia», XL, 1991, 10-41.
- AMIT 1969: M. AMIT, *Concordia. Idéal politique et instrument de propaganda*, «Iura», XII, 1969, 133-169.
- ANDERSON 1993: G. ANDERSON, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, London-New York 1993.
- ANDREI 1981: O. ANDREI, *Il tema della concordia in Dione di Prusa (or. XXXVIII: XXXIX: XL: XLI); ceti dominanti ed ideologia nel II sec. d.C.*, «SRISF», I, 1981, 89-120.
- BARROW 1967: H. BARROW, *Plutarch and his Times*, Indiana 1967.
- BEHR 1968: C.A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968.
- BEHR 1981: C.A. BEHR, *P. Aelius Aristides. The Complete Works translated into English, vol. II, or. XVII-LIII*, Leiden 1981.
- BEHR 1994: C.A. BEHR, *Studies on the Biography of Aelius Aristides*, in ANRW II, 34, 2 (1994), 1140-1233.
- BERTHOLD 1984: R.M. BERTHOLD, *Rhodes in the Hellenistic Age*, London 1984.
- BIANCO 2009: E. BIANCO, *Reciprocità e concordia nell'orazione XXIII di Elio Aristide*, «Aevum», LXXXIII, 2009, 89-100.
- BIANCO 2011: E. BIANCO, *Il percorso di homophrosyne*, in *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, a cura di S. CATALDI, E. BIANCO, G. CUNIBERTI, Alessandria 2011, 339-359.
- BOULANGER 1968: A. BOULANGER, *Aelius Aristides et la sophistique dans la Province d'Asie au II^e siècle de notre ère*, Paris 1968 [1923¹].
- BOWERSOCK 1969: G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.
- BOWIE 1974: E.L. BOWIE, *Greeks and their Past in the Second Sophistic*, in *Studies in Ancient Society*, ed. by M. FINLEY, London-Boston 1974, 166-209.
- BRAVO GARCIA 1973: A. BRAVO GARCIA, *Notas sobre el tema de la concordia en Dion de Prusa*, «Habis», IV, 1973, 81-92.
- CAMPANILE 1998: M.D. CAMPANILE, *La vita cittadina nell'età ellenistica*, in *I Greci*, a cura di S. SETTIS, 2, III, Torino 1998, 379-403.
- CASERTA 2007: C. CASERTA, *Normale e patologico nel corpo e nella polis*, in *Tra concordia e pace, Parole e valori della Grecia antica*, a cura di G. DAVERIO ROCCHI, Milano 2007, 65-87.

- CATALDI 2005: S. CATALDI, *Tradizioni e attualità nel dialogo dei messaggeri greci con Gelone (Erodoto VII 157-162)*, in *Erodoto e il 'modello erodoteo'. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, a cura di M. GIANGIULIO, Trento 2005, 123-171.
- CORTÉS COPETE 1995: J.M. CORTÉS COPETE, *Elio Aristides. Un sofista griego en el Imperio romano*, Madrid 1995.
- CORTÉS COPETE 1995b: J.M. CORTÉS COPETE, *Elio Aristides, autor de XXV K*, «Cuadernos de Filología clásica», V, 1995, 197-207.
- CORTÉS COPETE 1997: J.M. CORTÉS COPETE, *Elio Aristides. Discursos*, introducción, traducción y notas, IV, Madrid 1997.
- DAVERIO ROCCHI 2007: G. DAVERIO ROCCHI, *La concordia: tema culturale, obiettivo politico e virtù civica*, in *Tra concordia e pace. Parole e valori della Grecia antica*, a cura di G. DAVERIO ROCCHI, Milano 2007, 3-38.
- DE ROMILLY 1972: J. DE ROMILLY, *Les différents aspects de la concorde dans l'oeuvre de Platon*, «RPh», XLVI, 1972, 7-20.
- DESIDERI 1978: P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze 1978.
- DESIDERI 1992: P. DESIDERI, *Filostrato: la contemporaneità del passato greco*, in *El pasado renacido: uso y abuso de la tradición clásica*, F. GASCÓ-E. FALQUE (eds.), Sevilla 1992, 55-70.
- DINDORF 1829: G. DINDORF, *Aristides*, I, Leipzig 1829 [Hildesheim 1964].
- FRANCO 2008: C. FRANCO, *Aelius Aristides and Rhodes: Concord and Consolation*, in *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, ed. by W.V. HARRIS-B. HOLMES, Leiden-Boston 2008, 217-249.
- GABBA 1991: E. GABBA, *L'insularità nella riflessione antica*, in *Geografia storica della Grecia antica*, a cura di F. PRONTERA, Roma-Bari 1991, 106-109.
- GASCÓ 1992: F. GASCÓ, *Para una interpretación histórica de las declamaciones en tiempos de la segunda sofística*, «Athenaeum», LXXX, 1992, 421-431.
- GASCÓ 1992b: F. GASCÓ, *Elio Aristides: historias griegas para tiempos romanos*, in *El pasado renacido: uso y abuso de la tradición clásica*, F. GASCÓ-E. FALQUE (eds.), Sevilla 1992, 39-54.
- GASCÓ 1998: F. GASCÓ, *Vita della polis di età romana e memoria della polis classica*, in *I Greci*, a cura di S. SETTIS, 2, III, Torino 1998, 1147-1164.
- GOLDHILL 2001: *Being Greek under Rome*, ed. by S. GOLDHILL, Cambridge 2001.
- GOSTOLI 1990: A. GOSTOLI, *Terpander*, Roma 1990.
- GOTTELAND 2003: S. GOTTELAND, *La cité malade chez les orateurs grecs de l'époque classique*, in *Fondaments et crises du pouvoir*, par S. FRANCHET

- D'ESPEREY, V. FROMENTIN, S. GOTTELAND et J.-M. RODDAZ, Bordeaux 2003, 237-251.
- HARRIS-HOLMES 2008: *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, ed. by W.V. HARRIS-B. HOLMES, Leiden-Boston 2008.
- OURCADE 2001: A. HOURCADE, *L'homonoia selon Antiphon d'Athènes: les aspects de l'heritage democritéen*, «Elenchos», XXII, 2001, 243-280.
- HUBBEL 1913: H.M. HUBBEL, *The Influence of Isocrates on Cicero, Dionysius and Aristides*, New Haven 1913.
- JONES 1971: C.P. JONES, *Plutarch and Rome*, Cambridge 1971.
- JONES 1978: C.P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge 1978.
- JONES 1990: C.P. JONES, *The Rhodian Oration ascribed to Aelius Aristides*, «CQ», XL, 1990, 514-522.
- KEIL 1898: B. KEIL, *Aelii Aristidis Smyrnaei quae supersunt omnia, volumen II, orationes XVII-LIII continens*, Leipzig 1898 [Berlin 1958].
- KIENAST 1995: D. KIENAST, *Zu den Homonoia-Vereinbarungen in der römischen Kaiserzeit*, «ZPE», 109, 1995, 267-282.
- KINDSTRAND 1973: J.F. KINDSTRAND, *Homer in der Zweiten Sophistik*, Uppsala 1973.
- KRAMER 1915: H. KRAMER, *Quid valeat ὁμόνοια in litteris graecis*, Göttingae 1915.
- MAGIE 1975: D. MAGIE, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the Third Century a. Chr.*, II, New York 1975.
- MIGEOTTE 1989: L. MIGEOTTE, *Démocratie et entretien du peuple à Rhodes d'après Strabon XIV, 2, 5*, «REG», CII, 1989, 515-528.
- MOGGI 1976: M. MOGGI, *I sinecismi interstatali greci*, Pisa 1976.
- MOULAKIS 1973: A. MOULAKIS, *Homonoia. Eintracht und die Entwicklung eines politischen Bewusstseins*, München 1973.
- MUSTI-MARI 2003: *Anonimo di Giamblico. La pace e il benessere*, introduzione a cura di D. MUSTI; premessa, traduzione e commento di M. MARI, Milano 2003.
- OLIVER 1953: J.H. OLIVER, *The Ruling Power. A Study of the Roman Empire in the II century A.C. through the Roman oration of Aelius Aristides*, Philadelphia 1953.
- OLIVER 1968: J.H. OLIVER, *The Civilizing Power. A Study of the Panathenaic Discours of Aelius Aristides against the Background of Literature and Cultural Conflict*, Philadelphia 1968.
- LOUDOT 2003: E. LOUDOT, *Athènes divisée et réconciliée: le point de vue des orateurs de la seconde Sophistique sur les événements de 404-403*, in

- Fondaments et crises du pouvoir*, par S. FRANCHET D'ESPEREY, V. FROMENTIN, S. GOTTELAND et J.-M. RODDAZ, Bordeaux 2003, 253-270.
- LOUDON 2006: E. LOUDON, *Au commencement était Athènes. Le Panathénaique d'Aelius Aristides ou l'histoire abolie*, «Ktema», XXXI, 2006, 227-238.
- PANAGOPOULOS 1977: A. PANAGOPOULOS, *Vocabulaire et mentalité dans les Moralia de Plutarque*, «DHA», III, 1977, 197-233.
- PELLING 2002: C. PELLING, *Plutarch and History*, London 2002.
- PERNOT 2008: L. PERNOT, *Aelius Aristides and Rome*, in *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, ed. by W.V. HARRIS-B. HOLMES, Leiden-Boston 2008, 175-201.
- PRESTON 2001: R. PRESTON, *Roman Questions, Greek Answers: Plutarch and the Construction of Identity*, in *Being Greek under Rome*, ed. by S. GOLDHILL, Cambridge 2001, 86-119.
- REARDON 1971: B.P. REARDON, *Courants littéraire grecs du II-III s. a. J.C.*, Paris 1971.
- SALMERI 2000: G. SALMERI, *Dio, Rome and the Civic Life of Asia Minor*, in *Dio Chrysostom. Politics, Letters and Philosophy*, ed. by S. SWAIN, Oxford 2000, 53-92.
- SAID 2006: S. SAID, *The Rewriting of the Athenian Past: from Isocrates to Aelius Aristides*, in *Greeks on Greekness*, ed. by D. KONSTAN, S. SAID, Cambridge 2006, 47-60.
- SCHETTINO 2000: M.T. SCHETTINO, *Elio Aristide, Sopatro e l'interpretazione della storia greca in età imperiale*, «MedAnt», III, 2000, 239-260.
- SCHMITZ 1999: T.A. SCHMITZ, *Performing History in the Second Sophistic*, in *Geschichtsschreibung und politischer Wandel im 3. Jh. n. Chr.*, hrsg. M. ZIMMERMANN, Stuttgart 1999, 71-92.
- SHEPPARD 1984-1986: A.R.R. SHEPPARD, *Homonoia in the Greek Cities of the Roman Empire*, «AncSoc», XV-XVII, 1984-1986, 229-252.
- STAFFORD 2000: E. STAFFORD, *Worshipping Virtues. Personification and the Divine in ancient Greece*, London 2000.
- THÉRIAULT 1996: G. THÉRIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Quebec 1996.
- WEISSENBERGER 2003: M. WEISSENBERGER, *Isokrates und der Plan eines panhellenischen Perserkrieg*, in *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers*, hrsg. W. ORTH, Trier 2003, 95-110.