

Questi ultimi anni - dobbiamo registrarlo con qualche soddisfazione - sono stati particolarmente fecondi di studi su Eschilo, il cui testo impervio non cessa di tormentare generazioni di critici: un rinnovato interesse relativo ai fenomeni linguistici, lessicali e semantici, senza tacere dei progressi compiuti grazie ad una più attenta indagine del materiale manoscritto (a cui si aggiunge la recentissima informatizzazione delle cinquecentine), ha orientato numerosi incontri internazionali (in riferimento solo agli ultimi tre anni: *Il testo eschileo e le sue interpretazioni*, Atti del Seminario di studi, Cagliari 21-23 maggio 1998, pubblicati su *Lexis* 17, 1999, 5-149; *Le langage d'Eschyle*, Seminario *CorHaLi* [Cornell-Harvard-Lille], Cornell maggio 1999; *Ecdotica ed Esegesi Eschilea*, Atti del seminario di studi, Trento 5-7 ottobre 2000, compresi in questo numero), che hanno visto il confronto fra le diverse scuole e tradizioni ermeneutiche del continente (anglosassone, latina, etc.). All'interno di un simile panorama scientifico, mentre una lacuna non insignificante era stata già colmata dall'importante monografia di Moorhouse su Sofocle (A. C. Moorhouse, *The Syntax of Sophocles*, Leiden 1982), un'analisi sistematica e specifica della sintassi eschilea rappresentava ancora uno dei desiderata che attendevano da tempo di essere soddisfatti. Il contributo della M. cerca, in parte con successo, di rimediare a questa mancanza attraverso un'indagine informata dei fenomeni sintattici, riuscendo senza dubbio a documentarne la quasi totalità con una acribia corredata, all'interno delle singole sezioni, da puntuali e pressoché esaustivi riferimenti bibliografici. Il volume si articola in diciotto capitoli, ciascuno suddiviso in paragrafi, a loro volta dotati di numerazione progressiva che raggruppa e classifica analiticamente le 'classi' sintattiche, dal *Genere* sino alle *Negazioni*. Congruo con la sistematicità e il rigore con cui il materiale risulta distribuito, si segnalano alcune asserzioni di una certa efficacia: a p. 31 così si legge a proposito del *nominativus pendens*: «il nominativo isolato-enfatico è grammaticalmente indipendente dalla frase nella quale è inserito. Il parlante esprime al nominativo la prima idea che si presenta nella sua coscienza; il discorso poi continua razionalmente con il soggetto del verbo principale diverso dal primo nominativo. La costruzione appartiene alla sfera affettiva e trova le sue ragioni nel livello linguistico psicologico». Ma, nonostante altre pregevoli osservazioni disseminate nel testo, all'indubbia diligenza con cui i fenomeni sono raccolti e catalogati non corrisponde forse un adeguato impegno teorico che sorregga e conferisca adeguata coesione all'analisi dei tratti di pre-retoricità propri di una sintassi arcaica/arcaizzante come quella eschilea. Proprio a causa dell'assenza di una messa a punto conclusiva, maggiore sviluppo avrebbero forse dovuto avere frasi quali «la conservazione di forme proprie di una sintassi più antica e le 'innovazioni strutturali' si affiancano alla preferenza di un impianto della frase paratattico... e/o brachilogico. La preferenza per la paratassi è una conseguenza e delle esigenze poetiche e della forma stessa del dialogo eschileo, ancora stretto in una rigidità di tipo arcaico» (p. 12). Sarebbe stata inoltre auspicabile, a nostro avviso, una più decisa focalizzazione, ad esempio, degli elementi di 'diacronia sintattica' che la breve *Premessa* non mi sembra prendere in considerazione. Nella sintassi delle ultime tragedie, infatti, si riscontra un'organizzazione più elaborata della struttura delle frasi, che diventano più lunghe e ricche di articolazioni subordinanti. Di questo aumento di complessità si poteva rilevare opportunamente la congruenza con il parallelo incremento dei casi di rottura della regolarità sintattica (aposiopesi, passaggio da discorso indiretto a quello diretto, *constructio ad sensum*, interruzione del periodo a causa dell'inserimento di parentesi o incisi, etc.), anche se, ovviamente, esulava dagli intenti specifici di questo lavoro mettere in evidenza se, e secondo quali modalità, l'incidenza dei diversi fenomeni grammatico-sintattici possa sottendere una precisa intenzionalità e funzionalità espressiva da parte dell'autore.

Qualche perplessità solleva il criterio non sempre omogeneo, e non orientato da ordini di maggiore o minore complessità, con cui l'autrice sceglie di fornire, o meno, la traduzione, pur ben calibrata nella sua aderenza alla lettera del testo, dei numerosissimi passi citati.

Segnaliamo, per doverosa attenzione, alcune imprecisioni, curiosamente quasi tutte relative alle *Supplici*: a p. 12, n. 3 sarebbe stato preferibile affermare «la lezione dei codici è quella adottata da Friis Johansen», in luogo di «la lezione adottata è quella di Friis Johansen» (la lezione è quella del *Mediceus* e dello *Scurialensis*); a p. 37, all'interno del sottoparagrafo riservato all'accusativo dell'oggetto esterno, la n. 67 così recita: «Agli esempi addotti si può aggiungere *Choe*. 23 (χόας προλοπλός [sic] corretto da Page in προλοπλοῦς)», dove l'editore oxoniense, però, non 'corregge', bensì stampa una congettura di Lobel; meno esatto sembra l'impiego indifferenziato del termine

'lezione' al posto di 'congettura': a p. 167 si legge «la lezione di Friis Johansen - Whittle (ἴσως γὰρ εἰ κῆρυξ τις ἢ πρέσβη μῦλοι) è però preferibile per motivi paleografici e sintattici», dove εἰ è invece congettura degli editori per la lezione ἦ dei codici ME (l'apparato critico è assolutamente perspicuo e non lascia spazio a dubbi).

Oltre la bévue di p. 147, dove si legge «Tra i tempi al di fuori dell'indicativo», pochi i refusi che ci è capitato di incontrare: segnaliamo a p. 12 πέδοι per πέδοι; a p. 37 σὺτοφόννα κακά per σὺτοφόννα κακά; a p. 53 οἰκτίω per οἰκτίρω. Si desidererebbe solo qualche aggiunta al già vasto repertorio bibliografico: al punto 2 di p. 8, fra i commenti alle singole tragedie, credo sia doveroso segnalare i tre volumi di Bollack-Judet de La Combe all'*Agamemnone* (J. Bollack-P. Judet de La Combe, *L'Agamemnon d'Eschyle, Le texte et ses interprétations*, Lille 1981); fra gli *Studi specifici* (punto 3 a p. 9) non possono non comparire i fondamentali, seppur datati, studi di Stanford (W. B. Stanford, *Aeschylus in his Style, A Study in Language and Personality*, Dublin 1942 [= New York 1972]) e Earp (F. R. Earp, *The Style of Aeschylus*, Cambridge 1948) che, nonostante documentino precipuamente fenomeni di ornatus e relativi effetti stilistici, contengono qualche fine osservazione circa le principali caratteristiche della frase eschilea (così Stanford ricapitola a p. 132: «Syntactically Aeschylus's impetuosity is shown, and his meaning obscured, by omissions of helpful conjunctions and particles (asyndeton), omission of words or phrases (ellipsis), extension of phrases beyond what one normally expects (hyperbaton)...., and a tendency to break off or alter his constructions in the middle of a sentence (anacoluthon)).

Per concludere, avrebbe conferito una maggiore e agevole fruibilità al libro un più ricco elenco delle *Parole notevoli* (mancano, ad esempio, le voci 'anacoluto' - di cui però si citano numerosi casi nel corso della trattazione - o 'aposiopesi'), e soprattutto un *index locorum*, indispensabile per qualunque tipo di consultazione in lavori di questo genere.

Queste riserve non debbono però offuscare l'indiscutibile pregio di un libro sicuramente utile per chiunque voglia cimentarsi con il testo eschileo, cui da sempre sono interconnessi problemi relativi alla costituzione, all'esegesi, e quindi alle scelte editoriali. Quest'ultime - ne fanno fede le non poche critiche rivolte all'ultima edizione oxoniense e alle recenti teubneriane di West - sono state spesso dettate da una *ratio* di normalizzazione linguistica, che, pur orientata da criteri non di rado ragionevoli, non sembra però tener conto della complessità di un materiale poetico frequentemente innervato da intrinseche e ineliminabili anomalie linguistiche, da incongruenze logico-argomentative e da monstra semantiche contro la cui scarsa intelligibilità potevano già mirare, a pochi decenni dalla morte del poeta, gli aspri rimproveri dell'Euripide aristofaneo.

Cagliari

Stefano Novelli

MARIELLA BONVICINI, *Le forme del pianto, Catullo nei 'Tristia' di Ovidio*, Bologna, Pàtron, 2000, pp. 194.

Si poteva pensare che poche reminiscenze letterarie presenti nelle opere ovidiane fossero sfuggite al vaglio di generazioni di commentatori¹, mentre la critica 'intertestuale' a partire da Catullo aveva indagato in generale i rapporti tra i due autori, senza limitarsi a segnalare le riprese nelle opere erotiche².

La novità e il merito di questo saggio sta nell'analizzare in modo sistematico gli influssi del *liber* sopra i *Tristia*, rilevando taluni paralleli trascurati dall'esegesi precedente, e soprattutto di aver cercato (come l'A. stessa dichiara a p. 89) «di legare in un discorso articolato e consequenziale, che le spiega e le arricchisce» le singole citazioni. Le riprese linguistiche sono state così inserite e discusse

¹ Il fondamentale commento di G. Luck al testo dei *Tristia* (Heidelberg 1967-77) risulta una fonte preziosa per il ricco repertorio di *loci similes*, da cui la Bonvicini nell'introduzione dichiara di aver attinto.

² Si vedano in particolare i lavori di J. Ferguson, *Catullus and Ovid*, *AJPh* 81, 1960, 337-57; di M. T. Vitale, *Catullo negli Amores di Ovidio*, *CCC* 1, 1980, 333-47; di J. Granarolo, *Présence d'Ovide et présence de Catulle dans Ovide*, in *Colloque présence d'Ovide*, Paris 1982, 31-43; altri contributi sono indicati dalla stessa B. p. 11, n. 3.

all'interno di più complessi nuclei tematici, riconducibili ai motivi ispiratori del canzoniere catulliano.

Di maggiore interesse sono i primi due capitoli, in cui è ampiamente dimostrato il ricorso al repertorio catulliano nei contesti in cui è in discussione il concetto di *fides*, rispettata o violata³. Nelle elegie rivolte ad amici infedeli (3. 11; 4. 9; 5. 8; ma anzitutto in 1. 8) si rivela una scoperta allusività e una fitta trama di paralleli tematici e linguistici con il *liber*, cui Ovidio sembra ricorrere per esprimere il proprio risentimento, in virtù della sua "incisività e notorietà" (pp. 17-29). L'influenza di Catullo non è secondaria neppure nelle 16 elegie indirizzate agli amici, come documenta l'analisi condotta su un campione significativo (1. 5 e 7; 3. 4-6 e 14; 4. 4-5 e 7; 5. 4; 6-7; 12-13: pp. 31-61). La presenza del modello nella filigrana dei testi tradisce la volontà di farne un esempio costante per il tema della sacralità della *fides*, ma soprattutto la conversione dell'«elegia lieta» in «elegia triste» sembra avvenire proprio attraverso un avvicinamento alla *Musa catulliana*⁴.

A suffragare questa tesi è offerta nel terzo capitolo una campionatura di passi, riconducibili a quattro motivi che diventano topici nella poesia dell'esilio: il rapporto con la moglie, la morte in terra straniera, l'arrivo della primavera e le riflessioni di poetica. Emerge così che dalla raccolta catulliana vengono accolte numerose suggestioni tematiche, a differenza della produzione giovanile della *Musa iocosa* in cui erano recuperati solo gli elementi riferibili al comune denominatore amoroso. Dietro all'immagine stereotipata della primavera in *trist.* 3. 12 è ravvisabile una ragnatela di richiami intertestuali, da Lucrezio ad Orazio e Virgilio, e intratestuali (*met.* 15. 201-05; *fast.* 1. 149-59; 2. 125-31; 3. 235-44), cui si aggiunge lo spunto del c. 46 di Catullo (pp. 73-76). La B. rileva però una maggiore vitalità della lezione del Veronese nelle enunciazioni di poetica (pp. 77-87): a livello lessicale le cinque attestazioni nei *Tristia* dell'aggettivo *qualiscumque*, con riferimento alla modesta fattura dei propri versi, ricalca l'uso del *carm.* 1. 9, mentre ancor più numerose sono le consonanze a livello tematico (l'immagine del libro levigato con la pomiche e l'aspetto esteriore del libro come indice del valore della poesia, la distinzione tra moralità privata del poeta e licenziosità della sua arte, le apostrofi al lettore). Appare invece sorprendente la modesta influenza giocata da Catullo nello svolgimento del *topos* della sepoltura in terra ignota, desunto piuttosto dal repertorio elegiaco augusteo (pp. 69-71). Tale rinuncia all'*aemulatio* si spiegherebbe, secondo la studiosa, con la maggiore urgenza biografica e il bisogno di "un tono di profonda verità".

A risultati interessanti conduce l'esame dei passi paralleli dedicati alla *uxor*, che sono attinti dal Catullo erotico, ma adeguati al differente contesto (pp. 65-67); suggestiva in particolare l'ipotesi che l'augurio per il *dies natalis* rivolto alla moglie Fabia, *vivat ametique* (5. 5. 23), riecheggi il nesso *vivat valeatque* del c. 11, dove Catullo marca il *discidium* da Lesbia, ponendosi come un rovesciamento dell'invettiva originaria e sottolineando al massimo grado il contrasto morale tra le due donne; al di là dei singoli casi di risonanza sfuggiti ai precedenti commentatori, una notevole familiarità col testo ovidiano si avverte comunque nel corso dell'intero saggio.

A partire dal terzo libro dei *Tristia* si infittiscono i richiami a Catullo, in particolare ai carmi 65 e 68, che sarebbe indice di una più generale volontà di adeguarsi «alla tendenza dei poeti augustei a usare l'allusività "per ricreare una sorta di mito delle origini"» (p. 91); ci sembra utile estendere alle *Epistulae ex Ponto* la verifica di questo progressivo avvicinamento a Catullo e il relativo inserimento nella tradizione.

Insomma, questa monografia apporta un valido contributo alla migliore definizione dell'arte allusiva di Ovidio. Soprattutto nel commento alle elegie sul tema dell'*amicitia* emerge il particolare procedimento ovidiano, individuato dall'autrice in una «tecnica ad incastro»: all'interno di un unico testo si inseriscono, come tessere, materiali provenienti da luoghi diversi del *liber catulliano* (p. 29).

Dirette alla ricerca intertestuale sono anche le due appendici che completano lo studio, con una notevole sfasatura cronologica tra loro - a dimostrazione che il dialogo entro il complessivo sistema

³ A. Videau-Delibes, *Les 'Tristes' d'Ovide et l'élegie romaine, Une poétique de la rupture*, Paris 1991, 179-200, ha sottolineato l'importanza che assumono nella poesia dell'esilio il mondo affettivo e i rapporti con gli amici, ma in questa prospettiva Catullo è citato solo marginalmente.

⁴ F. Lechi, *La palinodia del poeta elegiaco: i carmi ovidiani dell'esilio*, A&R n.s. 23, 1978, 1-22; M. Labate, *Elegia triste ed elegia lieta, Un caso di riconversione letteraria*, MD 19, 1987, 91-129.

letterario continua proficuamente sino ai nostri giorni. La prima (pp. 95-109) ripropone un interessante esempio di imitazione entro la tradizione poetica latina: il motivo del vascello, solcatore di mari dal glorioso passato, sviluppato nel celeberrimo c. 4 di Catullo, in Properzio (3. 21, 11-22), in Ovidio (*Trist.* 1. 10) e in Marziale (7. 19).

Ma da soggetto attivo, nel processo di *imitatio* Ovidio diviene oggetto a sua volta⁵. La poesia dell'esilio si è rivelata un classico per la sua capacità di eludere i confini del tempo, fino ad esercitare suggestioni sulla fantasia del moderno lettore-collaboratore. Il poeta bandito da Augusto ha così prestato la voce ai profughi della nostra epoca e la sua condizione è diventata metafora di uno stato più profondo di disagio esistenziale. Lo testimoniano le molte riletture dei *Tristia* apparse sullo scenario della letteratura contemporanea, da quella di Horia e Malouf a Ransmayr e Tabucchi, di cui la B. offre una panoramica nella seconda appendice, per soffermarsi su due recenti romanzi pubblicati in Italia, *Sulle rive del Mar Nero* di Luca Desiato (Milano 1992) e *Diario di Ovidio* del rumeno Marin Mincu (Milano 1997). Attraverso l'analisi di alcuni stralci si dimostra come lo spunto nasca per entrambi da luoghi precisi dei *Tristia* e delle *ex Ponto* – e nel caso di Desiato il linguaggio stesso risente talora del modello latino – contemporaneamente i contenuti antichi si arricchiscono alla luce di nuove, a noi più vicine sensibilità.

Torino

Roberta Piastrì

L. GERNET, *Diritto e civiltà in Grecia antica*, a c. di A. Taddei, La Nuova Italia, Milano 2000

In *Diritto e civiltà in Grecia antica* (titolo originale: *Le fonctionnement du droit*) due sembrano essere state essenzialmente le preoccupazioni di Gernet: la ricerca di un'evoluzione della fase pregiudiziale che convive a fianco delle procedure in atto nella fase più avanzata e l'autonomia degli studi sul sistema giuridico greco rispetto a quello romano che ha ispirato gli ordinamenti giuridici in Europa.

Il titolo italiano focalizza l'attenzione sul diritto come funzione di civiltà, in coerenza con gli studi precedenti di Gernet che condivideva con Durkheim la passione per l'indagine sociologica applicata alle società antiche. L'importanza del contributo generale di Gernet è proprio di avere studiato le rappresentazioni mentali che costituiscono la base da cui si origina il diritto greco. L'autore non portò mai a termine la stesura di *Le fonctionnement du droit*, interamente manoscritto, interrotto alla metà degli anni '60, custodito negli Archivi Gernet che comprendono studi di sociologia giuridica. Il volume è stato trascritto, tradotto e annotato da A. Taddei che ha operato un'indagine di tipo filologico e grafologico per dare sistemazione a fogli, appunti e correzioni stesi in momenti diversi.

Le note sono in parte dell'autore, ma in gran parte dello stesso Taddei, con riferimenti puntuali ai testi, indicazioni bibliografiche, opportune integrazioni e una lettura incrociata degli archivi.

La nozione di prediritto, intesa come manifestazione di una fase che precede ogni formalizzazione, non è da intendere, nell'ottica gernetiana, come elemento che contribuisce a definire una forma di civiltà prepolitica ma piuttosto come termine di confronto e di partenza per lo svolgimento reale delle pratiche della funzione giuridica. Una fase non antecedente ma coesistente alla nascita e allo sviluppo del diritto. Secondo Taddei «La versatilità della nozione di *prédroit* è la spia di una esigenza metodologica che va oltre lo studio specifico della realtà giuridica greca. Lo studio delle funzioni autonome di un gruppo di uomini contestualizzato nel tempo e nello spazio non può avvenire separatamente dalla comprensione delle relazioni con tutte le altre funzioni dello stesso gruppo sociale» (p. XXVIII).

Per Gernet, dunque, l'esperienza giuridica greca è un fatto sociale totale, secondo la formula usata da M. Mauss per definire il dono come sistema di scambio e circolazione di beni e persone all'interno di una comunità. Pertanto il soddisfacimento dei bisogni e la distribuzione delle risorse sono eventi inseriti in situazioni non necessariamente di natura economica ma connessi a fattori di prestigio, di

⁵ Negli ultimi anni sono aumentati gli studi sulla ricezione, che si sono rivelati illuminanti anche per una migliore comprensione della sua poesia; per tutti, *Aetates Ovidianae, Lettori di Ovidio dall'Antichità al Rinascimento*, a c. di I. Gallo - L. Nicastrì, Napoli 1995.

potere o al mantenimento delle relazioni sociali. Perciò l'evento va analizzato in uno studio integrato della società. La definizione di fatto sociale totale si può applicare anche al diritto della polis in quanto non si tratta di un sistema sociale uniforme, ma di una società nella quale sopravvivono forme intermedie che trovano origine in ambito familiare o locale. La sovranità universale della polis appare piuttosto una tendenza che una conquista definitiva. Inoltre, nella società greca, anche in quella classica, il diritto non ha una sua autonomia, così come altri aspetti della società, da quello economico a quello artistico ed istituzionale.

Se l'attenzione è posta al complesso di relazioni e di rappresentazioni mentali, è evidente che tra le fonti va considerata la decodificazione dei miti e dei riti e di tutte quelle forme simboliche che interagiscono con le pratiche giuridiche.

Un esempio: l'Areopago, prima di essere organo giudiziario, era organo di governo. Se in epoca soloniana svolgeva compiti giuridici, è perché una funzione era la conseguenza di un'altra. Incaricato del controllo dei magistrati, esercitava un potere repressivo per tutto ciò che riguardava la difesa della comunità.

La tradizione delle *Eumenidi*, inoltre, non starebbe a significare che l'istituzione dei tribunali è legata all'omicidio come prima applicazione, ma piuttosto che l'ideale di un giudizio oggettivo è stato favorito dall'istituzione dei tribunali per regolarizzare la vendetta. Già prima di Solone la repressione dell'omicidio era assicurata e numerosi erano i corpi competenti che giudicavano determinati delitti contro la comunità, giacché la funzione giuridica è un'emanazione della sovranità dal momento in cui si fonda la sovranità.

Un altro organo di volta in volta governativo e giudiziario era il Pritaneo e la pratica dell'arbitrato è rimasta sempre attiva a testimonianza che nell'Atene classica si osserva, pur nella progressiva integrazione giudiziaria, una certa eterogeneità che è fonte di incertezze sulla delimitazione delle competenze.

Diritto e civiltà in Grecia antica si articola in cinque capitoli, seguiti da un'appendice, che comprende il testo di una conferenza tenuta da Gernet presso l'Institut de Droit Romain di Parigi, una bibliografia ragionata ed un glossario curati da Taddei.

Nel primo capitolo l'autore distingue fra fonti del diritto e fonti della nostra conoscenza ed indica come tali i testi letterari, le orazioni che costituiscono la parte più consistente della documentazione, le fonti epigrafiche - la legge di Gortina ha un posto di rilievo - ed anche tutto il complesso rituale - magico - religioso che influenza la procedura. Lo stesso Gernet cita l'opera di Glotz *Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce* come esempio di applicazione di miti, leggende e tradizioni allo studio del diritto.

Per la stretta correlazione fra lo studio tecnico del diritto e il più ampio contesto della cultura greca, nel terzo capitolo dedicato all'allestimento dell'apparato giudiziario merita attenzione la connessione tra la sfera del 'politico' e quella del 'giuridico'. Vengono presi in esame i casi più frequenti di esclusione della capacità giuridica e risulta ovvio che non partecipa alla vita dei tribunali chi non possiede i diritti civili. La donna, lo schiavo, il minore e lo straniero, fatte le debite eccezioni, mancando di personalità giuridica devono affidarsi ad un κύριος. Bisogna distinguere il meteco dallo straniero non residente. Entrambi godono del patrocinio di due figure appositamente scelte fra i cittadini, il προστάτης per il meteco, il πρόξενος per lo straniero, ma in epoca classica la situazione cambia a favore del meteco che assume diritti e obbligazioni e, nell'ambito relativo alla sua attività commerciale, può intentare causa.

Nel quarto e quinto capitolo l'autore si occupa di alcuni aspetti generali del processo, che comprendono la distinzione fra accusa pubblica e privata, le procedure di denuncia e l'ampia e fittissima disamina del sistema probatorio.

In quest'ultima parte appare con grande chiarezza la sopravvivenza di concezioni arcaiche nella prassi giudiziaria dell'età classica.

Aristotele classifica le prove intese come un procedimento oggettivo per giungere alla verità e le distingue dalle presunzioni, dagli indizi e dalle categorie del verosimile che afferiscono alla retorica. Nonostante tali distinzioni non era scomparso il ricordo di alcune prove che determinavano il giudizio ed assumevano un valore decisivo. Gernet, a tale proposito, dedica un lungo paragrafo al giuramento che ha delle caratteristiche comuni all'ordalia, anche se di essa non vi è più testimonianza in età storica. Nell'Atene classica giuramento e tortura avevano perso credibilità a vantaggio delle prove testimoniali e le cause sono da attribuire ad un'evoluzione della società. Quando il processo era un

δύωβ, un combattimento, un conflitto fra le parti, il giuramento si configurava come un trionfo sull'avversario mediante l'esposizione di se stessi e della famiglia ad una potenza divina. Ma quando entrambe le parti sono ammesse a prestarlo, il giuramento perde valore, viene neutralizzato e diventa necessario il ricorso al potere del giudice. La laicizzazione del processo rende, pertanto, inefficace un procedimento che appare arbitrario, tanto più che lo spergiuro non comporta un ricorso al tribunale degli uomini. Il giuramento rimane però obbligatorio nei casi di omicidio; i testimoni si uniscono alla parte che essi rappresentano e ne condividono il giuramento. Tale consuetudine appare a Gernet una manifestazione di solidarietà familiare che pervade anche l'ambito della testimonianza. I testimoni delle perquisizioni o di una presa di possesso, infatti, sono scelti fra i vicini o gli appartenenti alla stessa fratria, a conferma del valore sociale che veniva attribuito agli atti giudiziari.

Gernet manifestò il suo interesse per gli studi di diritto fin dalla pubblicazione della tesi di dottorato e, facendo un raffronto tra il piano dell'opera e gli indici di lavoro, Taddei deduce che l'autore non abbia mai rinunciato alla possibilità di una trattazione sistematica della materia giuridica ellenica.

Ma si può parlare di un diritto greco?

Pur considerando il particolarismo politico e giuridico dei Greci, l'unità culturale della nazione greca e le relazioni continue che consentivano talvolta uno spostamento dei giudici da una città all'altra, sono elementi che permettono di ravvisare un'unità di fondo per lo studio di un diritto ellenico comparato. La situazione cambia in epoca ellenistica, nella quale non si può parlare di una *koinè* giuridica ma piuttosto di apporti indigeni locali che esercitano la loro influenza sul diritto greco. Se c'è un passato da esplorare, come dimostrano gli studi di *prédroit*, ci si può chiedere se e in che modo il diritto greco abbia lasciato traccia di sé in quello romano. Gernet avanza l'ipotesi che almeno in qualche caso l'evoluzione del diritto abbia raggiunto uno sviluppo tale da essere acquisito anche dai Romani. I contratti consensuali appaiono, nel diritto romano, in un'epoca assai tarda e, forse, dal momento che appartengono allo *ius gentium*, sono di derivazione mediterranea. Il diritto commerciale è uno dei tratti originali del diritto greco.

Peraltro sul piano tecnico manca un organo di elaborazione del diritto e l'amministrazione della giustizia non è delegata a dei professionisti ma ad una rappresentanza di cittadini che deve giudicare secondo giustizia là dove la legge è carente.

Il sentimento del giusto è così alto che, come annota l'autore, non esiste nella lingua greca un termine autonomo per indicare il diritto ma questo coincide con la sfera semantica del giusto.

A questo valore è subordinata l'istituzione sociale. Il travaglio giuridico della polis in età classica, testimoniato soprattutto dai dialoghi di Platone e dalla tragedia eschilea, si spiega con il tentativo di pervenire ad una concezione del diritto positivo, ora separato dalla morale, ora ispirato ad un diritto naturale non privo di ambiguità concettuali.

Il volume, mai terminato dall'autore, ha assunto una sua organicità per merito di Taddei che ha affrontato la non semplice decodificazione di *tormentati* manoscritti, cercando di recuperare nella traduzione italiana uno stile definito molto personale ed allusivo.

Rovereto

Patricia Salomoni

La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche. Atti del colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999, a cura di A. Brancacci, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 326, 60.000 lire.

Si tratta di un volume collettivo molto importante perché da un lato affronta uno dei più attuali territori d'indagine storico-filosofica: la filosofia di età imperiale o, più in generale, della tarda antichità; dall'altro manifesta con chiarezza quale è la prospettiva metodologica che, lungo questo percorso di ricerca, è abbracciata dalla scuola italiana. Per dirla in breve: sviscerate le opere e le tematiche proprie dei grandi protagonisti del pensiero occidentale, oggi appare particolarmente fruttuoso verificarne la persistenza - e la consistenza - nelle fasi immediatamente successive dello sviluppo storico e culturale: proprio per inquadrarne correttamente, prima dell'affermazione in epoca umanistica e poi romantico ottocentesca, l'influenza e dunque l'importanza. E questo è senz'altro il progetto che gli studiosi inglesi e francesi sembrano aver messo in cantiere dopo le indagini filologicamente solide ma in qualche modo 'esoteriche' della scuola tedesca (Dörrie, Baltes). Basti pensare alla traduzione in lingue moderne e riproposizione di commentatori aristotelici quali

Alessandro di Afrodisia (cf. Sorabji) o alla presentazione della scuola neoplatonica da parte di Westerink e collaboratori.

Ma non è solo una moda: la scuola italiana sembra segnalarsi soprattutto per la sua volontà di non tradire il rigore dell'impianto filologico su cui si è costruita nei decenni passati. Dunque un tipo di ricerca storico-filosofica che sa scavare nelle testimonianze con perizia e che contemporaneamente va esibendo un disegno coerente e convincente sul piano della ricostruzione di teorie e dottrine.

I saggi raccolti nel presente volume sembrano avere come baricentro il platonismo (Vegetti, Perilli, Ferrari); e in riferimento a ciò si collocano le indagini sull'aristotelismo (Berti, Isnardi Parente), sul cinismo (Brancacci), sul pitagorismo (Centrone). Quasi introduttivo il saggio sulla filosofia stoica (Ioppolo). Certo è comunque che le autonome indagini toccano tutte questioni di scuola, di tradizione didattica e di presenza nella società. Dietro alle accurate analisi e ad alcune sicure messe a punto si intravede la volontà di guadagnare una prospettiva più stabile e omogenea, per la quale il dibattito di scuola è meno frammentazione dispersiva che concentrazione di interessi speculativi.

Val la pena darne conto nel dettaglio.

A.M. Ioppolo, *'Decreta' e 'praecepta' in Seneca* (13-36): la studiosa ritorna su di una questione centrale relativa alla teoria e alla strategia pedagogica senecana. Non tanto per chiarire i nessi interni alla dinamica del pensiero del Cordovese (per questo si veda l'ottimo lavoro di M. Bellincioni, *Educazione alla 'sapientia' in Seneca*, Brescia 1978), quanto piuttosto per osservare nell'intero sviluppo dello stoicismo quale piega la posizione senecana prenda. Punti di riferimento sono Posidonio – di cui è discussa la peculiare attenzione per l'ethologia = χαρακτηρισμός, cioè l'esemplare descrizione di vizi e virtù – e Aristone di Chio. È questi che mira a una dottrina basata esclusivamente su *decreta*. Seneca non è d'accordo: principi universali (*decreta*) e precetti particolari (*praecepta*) debbono contribuire insieme. Addirittura, rileva I., Seneca si è chiesto: *quid enim interest inter decreta philosophiae et praecepta nisi quod illa generalia praecepta sunt, haec specialia?* (*epist.* 94. 31), p. 25. Ciò comporterebbe un'attenzione non più ancorata alla pura teoria e orientata al risultato in sé e per sé, quanto piuttosto puntata alla modalità dell'azione, alla *voluntas* che regge la decisione di chi agisce. Sarebbe per questo che anche il risultato conclusivo del percorso educativo (cioè il raggiungimento del bene assoluto o perfetto) è «improvviso», ἐξαίφνης: dipenderebbe dal verificarsi di una sintonia tra la ragione dell'uomo e la ragione universale. Forse sull'occasionalità (peraltro inevitabile) di questa sintonia, alla quale far fronte con più fiducia di quanto non sembri a prima vista, meriterebbe che si facesse il punto allargando il raggio della ricerca. Allora troverebbe maggior consistenza la conclusione di I., senz'altro condivisibile ma ancora da documentare pienamente: per Seneca «si tratta di scegliere tra una morale che nega i valori naturali e riconosce un valore soltanto alla razionalità e al bene, e una morale che tenta di operare una sintesi tra la natura e il bene morale mettendo in connessione la vita conforme a natura con la vita virtuosa» (36). I *praecepta* aiutano lungo questa seconda alternativa, ma il loro valore in che senso è «occasionale» e non strutturale?

A. Brancacci: *Libertà e fato in Enomao di Gadara* (37-67): Enomao, filosofo cinico, fu contemporaneo di Adriano e di Antonino Pio. Di lui si possiede quasi per intero (così con un pizzico di esagerazione ritiene B.) un trattato, grazie ad Eusebio: *Γοήτων φάρμακον*, *Lo svelamento degli impostori*. È un'opera in cui Enomao tenta di dimostrare l'assoluta libertà dell'uomo, confutando la tesi stoica per cui il fato sia da intendersi come concatenazione degli eventi. A proposito di questo lavoro B. mette in rilievo la novità dell'atteggiamento di Enomao in seno al cinismo, «un indirizzo che fu notoriamente estraneo alla discussione di problemi speculativi astratti, tenacemente e orgogliosamente confinato all'etica, alieno da vere e proprie dispute dottrinarie» (41). Enomao cioè sarebbe stato personalità di rilievo in grado di affrontare questioni di carattere speculativo, come confermano in particolare la voce del lessico bizantino *Suda* (σλ 123) e alcuni riferimenti polemici nella settima e nella nona orazione dell'imperatore Giuliano. (B. in appendice, 66-67, molto opportunamente raccoglie le complessive sette testimonianze su Enomao di Gadara). Da qui ottiene rilievo il fatto che Enomao ebbe un'attività letteraria organizzata e ben motivata. L'assunto di B. è

addirittura che questi sostenga una riformulazione del cinismo, in particolare in un'opera perduta intitolata *Περὶ κυνισμού ἢ αὐτοφωνία τοῦ κυνός*.

Come si è detto, è su una rinnovata nozione di libertà che Enomao si muove. E libertà radicale è – del resto – concetto essenziale del cinismo. Tuttavia, più che di ἐλευθερία Enomao parla di τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἐξουσία, di «potestà sulla nostra esistenza» (Euseb., *Praep. evang.* 6. 7. 2. = fr. 16 Hammerstaedt), esplicitando così una sorta di «riduzione in una prospettiva soggettiva della condizione obiettiva di possibilità» (55). Ma non basta: occorrerà distinguere ἐλευθερία da ἐξουσία e anche da τὸ ἐφ' ἡμῶν, l'espressione così ricorrente nel *De fato* di Alessandro di Afrodisia con la quale si indica il «libero arbitrio». Insomma, secondo B., non si tratta né di libertà teorica e vaga né di libero arbitrio, ma di quella padronanza di sé che comporta un'agire autonomo.

Ben altro quindi che 'destino' e 'indovini impostori' (γοητές) in grado di leggerlo: l'uomo non è trastullo di dèi né costrizione del fato.

Insomma la tesi ribadita da B. è che Enomao non combatta tanto lo stoicismo o Democrito, ma intenda «rivedere originalmente il cinismo» (63). E la nozione di ἐξουσία ne sarebbe l'attestazione più esplicita, in quanto suggerirebbe l'esercizio di una «sovranità assoluta sulle necessità più necessarie», ἀντοκράτορα τῶν ἀνγκρατοτάτων (fr. 16 Hamm.): che sono pur sempre anche quelle di agire, al di là del mero intellettualismo etico di stampo socratico.

Per M. Vegetti, *'De caelo in terram', Il 'Timeo' in Galeno ('De placitis', 'Quod animi')*, 69-84, sembra possibile, in Galeno, un compromesso tra la posizione di Aristotele e quella di Platone. Ovviamente nella prospettiva di Ippocrate e a patto che si miri non tanto al livello delle cause degli elementi, ma a quello delle qualità (cioè delle δυνάμεις aristoteliche). Ultima condizione: occorre anche che sia mantenuto rigorosamente distinto l'ambito della scienza da quello della retorica. Si badi infatti che la retorica costituiva il territorio cui sarebbe appartenuta – secondo Galeno – la filosofia teoretica del *Timeo*. Al contrario di Ippocrate e Aristotele, Platone non avrebbe «compreso la specificità strutturale del corpo vivente, a proposito del quale ci si deve invece riferire agli umori e alle qualità» (74).

Ma nei confronti di Aristotele, come si comporta Galeno? Fondamentalmente ne sottolinea le concordanze con la propria dottrina. Non solo però: sono segnalate anche le differenze quasi a voler garantire la propria onestà intellettuale e la serietà epistemologica della propria indagine. In ogni caso giustamente V. precisa che Galeno attribuisce questo divario «o a una differenza di livelli epistemologici fra filosofia e medicina, che non le rendono tuttavia conflittuali, o ad errori commessi dal filosofo in campi specificamente tecnici» (76).

Ma il punto cruciale discusso da V. è il seguente: qual è il rapporto anima / corpo ?

In Galeno un notevole impegno è dedicato a dimostrare la seguente tesi: diversamente da Platone (ma anche da Aristotele), l'anima sarebbe una sorta di «pluralità di forme connesse ad una trinità di organi principali» (77). Per questo Galeno non esita a evidenziare alcuni passi del *Timeo* e a sottacerne altri. Ed ecco che l'*epithymetikon* (desessualizzato e depsichizzato) porta a una sorta di fisiologia della nutrizione e viene collocato nel fegato.

Quindi il *logistikon* sarà collocato nel cervello e lo *thymoeides* nel cuore.

È soprattutto il caso dell'*epithymetikon* che per Galeno risulta laborioso da gestire. Certo è che con «questa rischiosa operazione esegetica, Galeno conseguiva ... due obiettivi: confermava la desessualizzazione della facoltà desiderante, la sua identificazione con un principio vegetale e nutritivo, dunque non conflittuale, come il *phytikon* / *threptikon*, da un lato; dall'altro completava la struttura anatomo-fisiologica con quel terzo sistema che era mancato agli alessandrini, aggiungendo ai sistemi cervello/nervi e cuore/arterie quello fegato/vene (ognuno vettore di un suo specifico fluido, rispettivamente pneuma psichico, sangue arterioso e sangue venoso)» (79).

Infine un'ultima questione: se non c'è dubbio quanto alla mortalità dei due organi/principi connessi a *thymoeides* e a *epithymetikon*, che dire del *logistikon* ?

A parere di V. è nel *Quod animi mores* che Galeno approfondisce l'analisi. Puntando a definire l'anima come *krasis* (temperamento), propenderà a una restrittiva interpretazione della definizione aristotelica di anima (e cioè anima quale forma del corpo). «Forma» cioè non sarà da intendersi come insieme di funzioni, ma come espressione di una materia corporea.

Di qui il ruolo del medico che per via dietetica o farmacologica potrà risistemare una *krasis* puramente organica. Psichiatra *ante litteram*, il medico finisce cioè per avere «l'esclusiva competenza» sulle qualità psichiche: cf. 9, K. 807-8 = SM 66 sg.

Insomma: «il medico lancia la sua sfida alla filosofia, all'etica e alla politica, candidandosi all'unica posizione scientificamente legittimata di terapeuta insieme del corpo e dell'anima» (83).

Perciò strumentale diventa il riuso del *Timeo* platonico perfino contro Platone medesimo (e poi del platonismo) al fine di dimostrare la bontà di tale atteggiamento terapeutico e di tale tesi. Altro che immortalità dell'anima. Il medico galenico sarà l'unico in grado di guarire anche ciò che prima intendeva o tentava di fare la filosofia metafisico/teoretica.

L. Perilli, *La fortuna di Galeno filosofo, Un nuovo testimone dei Commentari neoplatonici (Scholia Yalensia) al 'De elementis'*, (85-135). P. cerca di fare il punto su una serie di commentari e di frammenti dedicati a singole sezioni delle opere di Galeno, testimonianza di una diffusa attività esegetica: essenzialmente ne conferma l'irriducibilità a un'opera unitaria. A margine di ciò P. segnala la sua casuale scoperta, presso la Biblioteca Marciana di Venezia, di un «commentarius in initium libri Galeni de elementis secundum Hippocratem». Quale la relazione con i cosiddetti *Scholia Yalensia*, pubblicati da P. Moraux nel 1977, in ZPE? Di quest'ultimi Moraux diceva trattarsi meno di un commentario sistematico che di un «assemblaggio di singole annotazioni» (91). Non un'opera ordinata e programmatica, dunque, eccetto – sostiene P. – che per la parte relativa al *De elementis*. L'ipotesi di lavoro di P. sarà quella analizzare questi materiali con l'apporto del nuovo manoscritto marciano (= Marcianus App. v 9 ff. 484-91), da considerarsi perciò «nuovo testimone degli Scholia Yalensia al *De elementis*» (92). Riconducibile a un allievo di Giovanni Argiropulos, questo testimone è dunque della seconda metà del Quattrocento: va collocato tra il manoscritto Yalense 234 e il Parigino gr. 2147 che Moraux aveva indicato come puro e semplice apografo dello Yalense medesimo. Già a questo riguardo l'indagine di P. condurrebbe a un risultato innovativo: il Marciano dipenderebbe dallo Yalense (o da un archetipo comune), mentre il Parigino a sua volta dipenderebbe dal Marciano. Perciò quest'ultimo «si sostituisce al Parigino come principale testimone dell'importante sezione iniziale ... mancante nello Yalense», (94).

Ma l'obiettivo principale di P. è però quello di collocare il testo di questi *scholia* all'interno dei lavori di commento messi a punto da esponenti della scuola alessandrina, quali Ermia, Ammonio, Eutocio, Olimpiodoro, Elia, Davide, Stefano, fino a Giovanni Filopono: tra il V e il VII secolo, fino cioè alla conquista araba di Alessandria del 642. Lavori di ispirazione neoplatonica su cui L.G. Westerink ha massimamente indagato.

Rilevando che la fortuna di Galeno è essenzialmente dovuta al suo coniugare filosofia e medicina, P. sottolinea che proprio questo legame necessario la scuola alessandrina istituzionalizza e intende ricondurre alle stesse origini del filosofare delle origini, quello presocratico. P. passa quindi ad analizzare l'uso delle fonti e la tipologia dell'esegesi caratterizzanti il *De elementis* e le altre opere a carattere commentario prodotte dalla scuola medica di Alessandria.

Così riassume: «A Galeno si assegna un ruolo non dissimile da quello dei grandi filosofi della tradizione, le sue opere essendo illustrate nei corsi 'universitari' al pari di quelle di Platone e di Aristotele, seguendo i medesimi principi, utilizzando, addirittura, gli stessi materiali» (113).

A margine, nella parte conclusiva del saggio, P. mette in risalto i rinvii ai classici della filosofia antica presenti nel commentario Yalense. Si tratta indubbiamente di materiali di repertorio, ma in qualche caso essi sono utili per dar conto (avvalorandone o riducendone il valore) di altre testimonianze accolte o escluse in modo non sempre confortato da riscontri. Un caso esemplare: la testimonianza di Aët. II 1, 6 (= DK A 10, *Dox. Gr.* 328) su Melisso che d'ora in poi andrà senz'altro cassata.

Utile l'appendice. In essa P. riproduce il «Proemio» del commento al *De elementis* (III 1-15: cioè la parte mancante nello Yalense), l'immediata continuazione e i passi più importanti dove il Marciano si discosta dallo Yalense. Accompagna il tutto l'apparato di Moraux e le integrazioni di P. ora necessarie. Si potrà allora osservare come per lo più le concordanze in errore avvicinino il Marciano allo Yalense; inoltre in qualche caso il testo del Marciano servirà a confermare brillanti interventi testuali congetturali operati dal Moraux sullo Yalense. *Ex. gr.*: III 11 λῆθην scripsi (= Moraux):

λήθης C (= Parisinus): habet λήθην M (Marcianus); III 64 ἐναργῶν : scripsi (sic iam M), ἀναργῶν Y.

B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale, Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo* (137-68). Dopo l'estinzione dell'associazione pitagorica nel IV secolo a.C., si continua o si torna a parlare di pitagorismo con Cicerone e poi con Seneca. Ma come si fa a distinguere pitagorismo da platonismo? I criteri abituali per definire un platonico (cioè il rinvio agli scritti e alle dottrine del maestro) non valgono per definire un pitagorico, anzitutto per la mancanza degli scritti. Il *corpus* degli scritti apocrifi (cf. Thesleff 1965) è un'arma a doppio taglio, equivoca al punto da far pensare che si siano inventati gli scritti di Pitagora proprio per dar forza all'idea dell'esistenza di una scuola!

Certo il pitagorismo antico sembra contraddistinguersi per le regole del *bios* cui debbono sottoporsi gli associati. È sufficiente anche in seguito per riconoscere l'appartenente?

Non sembra possibile. Aristotele, per esempio, ha in mente solo Filolao, non il pitagorismo antico. Più tardi Cicerone cita Nigidio Figulo; Quinto Sestio, pitagorico secondo alcuni, è citato come *non pitagorico* da Seneca. Analoghe incertezze accompagnano i nomi di Filone Alessandrino, di Numenio.

Per di più, non è evidente se la qualifica di pitagorico abbia valore positivo (così Clemente Alessandrino) oppure negativo (cf. Ippoboto). A un certo momento l'etichetta di «pitagorico» sembra rinviare all'occultismo!

Nel *revival* di età imperiale appaiono gli *pseudopythagorica* dorici (cf. Centrone, Napoli 1990), ma anche in questo caso non risulta per nulla facile distinguere qualcosa di pitagorico da un più generico atteggiamento riconducibile al medioplatonismo. Una figura di rilievo ci viene proposta da Plutarco: Moderato di Gades; ma solo a proposito dei Pitagorici citati da Porfirio si potrà «debitamente parlare di Pitagorici consapevoli di essere tali» (156). Che dire, comunque, di Nicomaco di Gerasa? La sua aritmetica teologizzante sembrerebbe essere eterodossa al platonismo; tale da farlo ritenere neopitagorico?

E Numenio? Pitagorico per gli autori cristiani, platonico per i platonici!

Forse nel suo caso si può - con M. Frede, ANRW 1987 - parlare proprio di platonismo pitagorizzante.

Ma quali i punti di contatto tra Numenio, Moderato e Nicomaco?

C. rileva che non si tratta per nulla del *bios pitagorico*. Piuttosto li accomunerebbe il loro rinviare al pitagorismo senza far ricorso dichiarato a Platone (dunque senza che sia possibile tacciarli di platonismo).

Il caso di un profilo autenticamente pitagorico sembrerebbe quello di Filostrato Apollonio (163). Questi si richiama alla sapienza di Pitagora e ne abbraccia il *bios*: ἐγὼ δὲ τὸν Πυθαγόρου ζήσομαι (vit. Apoll. 1, 7). Ma sceverare *leggende e realtà* è, secondo C., praticamente impossibile. Così pure nel caso di Alessandro di Abonutico, il ciarlatano deriso da Luciano, si tratta di fare appello all'evocazione di credenze religiose, di pratiche magiche e di occultismo che il nome di Pitagora consente.

Conclude C.: «Si può forse dire che sul piano filosofico non è mai esistito un neopitagorismo vero e proprio; quello che si verifica è piuttosto un ritorno di tendenze pitagorizzanti, sempre presenti nella storia del platonismo dogmatico, benché momentaneamente occultate» (167). Per cui si converrà con C. che anche per Numenio, Moderato e Nicomaco l'appellativo di 'pitagorico' sarà da evitare.

F. Ferrari, *I Commentari specialistici alle sezioni matematiche del 'Timeo'* (169-224). È fatto il punto sulla struttura e sulla forma dei commentari antichi e, quale luogo di riferimento, F. considera il *Timeo*, il dialogo più letto e commentato dell'antichità. La pratica esegetica abituale consiste nel «ritagliare una sezione di testo ... per fornire l'esegesi» (179): esempio illuminante Plutarco nel *De animae procreatione in Timaeo*, trattato giuntoci in tradizione diretta che affronta la dottrina dell'anima. A una prima consistente parte introduttiva (2/3), segue una seconda parte di vera e propria esegesi. Esempi di commentari specialistici sono poi quelli di Teone, Adrasto, Calcidio, Eliano, che affrontano per lo più questioni matematiche.

Ma qual è la 'tecnica esegetica' seguita?

Anzitutto si tratta di ridurre il grado di *δόξα* mediante la spiegazione di tecnicismi: una sorta di esegesi *κατὰ λέξιν*, che da un lato consente di spiegare un passo tramite un altro; dall'altro conduce a una forma di «incorporamento»: le varie sezioni del *Timeo* possono essere inglobate all'interno di saperi specialistici.

Ma a questo punto F. annota: «È naturale che al commentatore desideroso di inserire una determinata sezione del *Timeo* all'interno di un sapere disciplinare già strutturato, si presentava il compito di "riempire" le lacune lasciate da Platone» (196). Dunque l'esegesi si traduce in una forma di «attualizzazione» del testo: e il caso di Adrasto risulta particolarmente significativo, nell'indagine di F., anche per la consapevolezza che questo commentatore manifesta riguardo al proprio operato.

Un'altra 'tecnica esegetica' (mi pare però solo in parte alternativa alla precedente) è quella esibita da Plutarco: *κατὰ ζητήματα*, in base cioè a precise questioni che a priori si pone il lettore-commentatore del testo platonico. «Un metodo esegetico di questo genere è destinato a diventare una delle strutture portanti dei grandi commentari neoplatonici» (209).

Infine F. si sofferma sull'esegesi fondata su *ἀπορία* καὶ λύσεις che implica un vero e proprio «aggiornamento» del testo da commentare. Esempio paradigmatico è quello relativo all'astronomia matematica: il modello scientifico esplicativo del I sec. d.C. non è certamente più quello dell'epoca del IV sec. a.C., ma Adrasto «arriva ad ascrivere a Platone l'applicazione del modello esplicativo fondato sul sistema degli epicicli e degli eccentrici», (215).

F. conclude convincentemente la sua indagine sulle tecniche dell'esegesi tardo-antica rilevando l'atteggiamento estremamente costruttivo del commentatore che si accosta ai documenti del passato (in questo caso al *Timeo*) non solo per puro «esercizio spirituale» - così come vorrebbe intendere Pierre Hadot - ma con un forte intento tecnicistico/specialistico teso a un concreto riuso operativo.

E. Berti, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia* (225-43). La domanda chiave che B. pone è: come fa il motore immobile a muovere il cielo? Aristotele non è chiaro al riguardo: nel libro Λ della *Metafisica* si allude a una causa efficiente (ποιετικόν) che è in azione (ἐνεργούν); quindi a una causa finale (τὸ οὐ ἔνεκα), oggetto del desiderio e dell'intellectio (τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητόν). Ma allora - si chiede Teofrasto, *Metaph.* 5a 15. 23-25 - perché i cieli perseguirebbero il moto e non la quiete?

Siccome Aristotele parla di «imitazione», la maggior parte dei commentatori antichi e degli studiosi moderni ritiene che egli intendesse affermare che il cielo si muove «per desiderio di imitare il motore immobile, dato che il movimento circolare è quello che più assomiglia all'immobilità» (228).

Così anche Alessandro: ma ci sono problemi. Anzitutto, del commento al libro Λ della *Metafisica* abbiamo solo frammenti, contenuti in Averroè: e da ciò si desume una lezione del testo in questione della *Metafisica* diversa da quella abitualmente accolta dagli editori.

La lezione che secondo B. starebbe dietro al commento arabo di Averroè e di Alessandro dovrebbe essere: ἔστι γὰρ πῦρ τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τ, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, traducibile: «il fine infatti esiste per qualcuno ed è qualcosa, dei quali l'uno esiste [tra le realtà immobili] e l'altro non esiste» (230). Da questo testo risulterebbe evidente che si accenna al fine in due sensi distinti: A) quello inteso come perfezione da acquistarsi e non esistente come realtà in sé; B) quello inteso come sostanza (allo stesso modo del «re» rispetto agli «abitanti della città») che può essere tra le realtà immutabili. Proprio di questo tenore il commento di Alessandro, che si rifa per altro ad esempi sempre aristotelici.

A partire da ciò Alessandro introduce il concetto di conformazione/imitazione, per cui da un lato il ciclo riproduttivo della specie imiterebbe il moto circolare del cielo (così come dice Aristotele); dall'altro il moto circolare del cielo imiterebbe l'immobilità del motore immobile (il che Aristotele non dice). Per B. questa è la prima apparizione dell'interpretazione divenuta poi tradizionale del testo aristotelico! (235). Dopo Alessandro la strada sarà ormai tracciata: si vedano Temistio e Michele di Efeso (lo Pseudo Alessandro). Avicenna e Averroè sembrano invece propendere per un'unificazione tra causa efficiente e causa finale. Tommaso da ultimo introdurrà il concetto di «anima del cielo» che realizzerebbe l'azione causale di produrre il movimento e che «esiste in potenza nel primo motore immobile» (242); l'assimilazione conseguente svelerebbe il suo essere «voluntas Dei», cioè l'uniformarsi alla volontà di Dio.

A conclusione del suo saggio B. ribadisce con forza (e anche con un pizzico di stupore per tale scoperta), che Alessandro è l'iniziatore di un'interpretazione non solo divenuta tradizionale, ma anche perfettamente rispondente a esigenze di tipo teistico/creazionista del tutto assenti in Aristotele.

M. Isnardi Parente, *Alessandro d'Afrodisia e il ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ di Aristotele (245-70)*. La studiosa interviene nuovamente (cf. RAL 1995 e MAL 1998) sulle parti di commento di Alessandro di Afrodisia riguardanti il *Περί τὰγαθού* di Aristotele. A parere di Cherniss e di Moraux, Alessandro sarebbe l'ultimo ad aver avuto sotto gli occhi il testo aristotelico. La tesi di IP. è che Alessandro in realtà abbia sotto gli occhi una tardiva imitazione neopitagorica! (248). Il punto centrale a sostegno di questa tesi è costituito da Alex., in *Aristot. Metaph.* pp. 55, 20-57, 34. Una serie di contraddizioni interne riguarda il testo in sé di Alessandro e quindi la relazione di esso con Aristot. *Metaphysica*. Poiché il testo di Alessandro sembra appiattare su Platone tutta una serie di elementi che invece, in Aristotele, rinviano ad altri filosofi, saremmo di fronte a una sintesi unificatrice e sistematizzante, più che a un approfondimento analitico (237).

Lascia inoltre perplessi il modo in cui Alessandro si riferisce alla 'dottrina delle idee' di Platone, così come sarebbe stata criticata da Aristotele.

A questo punto, secondo IP., si apre la questione dei falsi. Alessandro potrebbe avere davanti a sé un falso. Ciò troverebbe conferma in una serie di tesi che sarebbero sostenute nel *Περί τὰγαθού* ma che non potrebbero essere di Aristotele in quanto più tarde (265-67).

In conclusione: lo sforzo di ricostruire un Platone sistematico è certamente moderno e Aristotele non l'aveva praticato; ma non per questo si deve giungere alla deduzione opposta: che esistano vere e proprie aporie o contraddizioni nel suo valutare il pensiero del Maestro. Dunque Alessandro di Afrodisia non potrà aver avuto davanti che un falso oppure un lavoro di scuola riferibile al momento in cui platonismo e pitagorismo si congiungono.

Venezia

Stefano Maso