



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata (FISPPA)

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA
CICLO XXIX

IL DIVINO NEL ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ

ARISTOTELE E ARISTOTELISMO TRA FISICA E FILOSOFIA

Coordinatore: Ch.mo prof. Francesca MENEGONI

Supervisore: Ch.mo prof. Cristina ROSSITTO

Valutatori: Ch.mo prof. Maria PROTOPAPAS-MARNELI
Ch.mo prof. António Pedro MESQUITA

Dottoranda: Selene Iris Siddhartha BRUMANA

*A mia madre,
in nome del condiviso amore per la sapienza,
con riconoscenza*

INDICE

Sintesi p. 7

Introduzione p. 11

PARTE PRIMA. QUESTIONI PRELIMINARI

Capitolo primo. Funzione e ruolo della filosofia p. 67

1. Filosofia e teologia p. 67

1.1. L'elogio della filosofia p. 67

1.2. L'interpretazione di θεολογεῖν p. 91

1.3. Esortazione alla filosofia p. 109

2. Fisica p. 114

PARTE SECONDA. IL DIVINO

Capitolo primo. Sostanza e potenza nel divino p. 133

1. L'aristotelismo della nozione di οὐσία p. 133

2. I significati di δύναμις p. 148

3. Il rapporto οὐσία-δύναμις p. 156

3.1. I fondamenti aristotelici p. 156

3.2. L'immagine del Gran Re p. 166

Capitolo secondo. La natura del dio e del divino p. 171

1. Le proprietà del dio p. 171

1.1. Immortalità e vita p. 174

1.2. Forza: vigore e potestà p. 185

1.3. Invisibilità *vs* visibilità p. 195

1.4. Bellezza p. 205

1.5. Dignità e purezza p. 214

1.6. Sapienza: la grande assente p. 223

2. I connotati e le funzioni del dio p. 224

2.1. Generatore (γενέτωρ, γενετήρ) p. 225

2.2. Conservatore (σωτήρ)	p. 243
2.3. Corifeo (κορυφαῖος) e conduttore (ἡγγεμῶν)	p. 254
2.4. La legge (νόμος)	p. 273
3. I modi della causalità del dio	p. 282
4. La polinomia del dio	p. 300
4.1. Il problema dei molti nomi	p. 302
4.2. I molti nomi del dio	p. 315
4.3. L'inserto pseudo-orfico	p. 353
5. Trascendenza e/o immanenza?	p. 371

PARTE TERZA. IL DIVINO E IL COSMO

Capitolo primo. I significati di κόσμος	p. 377
1. Il cosmo fisico come "sistema"	p. 377
2. Il cosmo filosofico	p. 390
3. Le nozioni di τάξις e di διακόσμησις	p. 400

Capitolo secondo. Dal dio come συνεκτική αἰτία al συνεστηγῶς ὁ κόσμος	p. 421
1. Analogie e differenze strutturali	p. 421
2. Il dio come συνεκτική αἰτία	p. 425
3. Concordia, armonia, conservazione	p. 446
3.1. Il significato della concordia (ὁμόνοια)	p. 446
3.2. La πρώτη ὁμόνοια	p. 450
3.3. La ὁμόνοια διὰ τῶν ἐναντίων e l'analogia fra natura e arte	p. 452
3.4. Eraclito "l'Oscurο"	p. 464
3.5. Dalla ὁμόνοια alla ἄρμονία	p. 476
3.6. Una nuova interpretazione di πρώτη ὁμόνοια	p. 481

Conclusioni	p. 497
--------------------	--------

Appendice	p. 517
Testo e traduzione	p. 519

Bibliografia	p. 579
Fonti	p. 581
Letteratura critica	p. 610
Lessici	p. 642

SINTESI

Il *Περὶ κόσμου*, compreso nel *Corpus aristotelicum*, è stato oggetto di un dibattito più che millenario circa la sua autenticità. Nel corso dei secoli le molte interpretazioni, quand'anche rivolte all'analisi dei contenuti filosofici, sono state per lo più mosse dall'interesse di assegnare una precisa paternità oppure circoscrivere l'alveo culturale e filosofico da cui l'opera può aver tratto origine. Tale approccio ha privilegiato la risoluzione della questione dell'autenticità, sicché ne è in parte conseguita una *diminutio* di attenzione nei confronti di alcuni aspetti dottrinali e dell'identità filosofica dell'autore, alle quali è necessario invece porre attenzione. A partire dalla constatazione che l'autore rivolge un'attenzione privilegiata al tema del divino e che l'interesse scientifico appare funzionale a mostrare la veste filosofica della teologia del *Περὶ κόσμου*, l'analisi dettagliata della natura del dio e della relazione fra il dio e il cosmo, condotta alla luce del confronto con analoghe e limitrofe dottrine, permette di meglio delineare le peculiarità filosofiche caratterizzanti l'aristotelismo del *Περὶ κόσμου* e di offrire elementi significativi anche in ordine alla questione dell'autenticità.

The *Περὶ κόσμου*, included in the *Corpus aristotelicum*, was subject of a more than thousand-year debate about its authenticity. Over the centuries the interpretations, even if addressed to the analysis of the philosophical contents, were mostly moved by the interest to assign a precise authorship or circumscribe the cultural and philosophical *milieu* from which the work may have drawn origin. This approach gave more importance to resolution of the question of authenticity. It follows a *diminutio* of attention towards some philosophical aspects of the doctrines and of the identity of the author, to which it should pay attention. Starting from the consideration that the author addresses a primary attention to the subject of the divine, and that the scientific interest appears functional to show the philosophical role of theology in the *Περὶ κόσμου*, the detailed analysis of the nature of the god and of the relationship between god and *cosmos*, made in the light of comparison with similar doctrines, allows to better outline the philosophical features of the Aristotelianism of the *Περὶ κόσμου* and to offer relevant elements also in relation to the question of authenticity.

INTRODUZIONE

Peculiare della ricerca filosofica greca, di quell'amore per la sapienza che, come spiegano Platone ed Aristotele, è generato dalla meraviglia, sono la prospettiva universale, ossia la spiegazione della totalità della realtà, e il carattere razionale della ricerca. Se la meraviglia ne è l'ispiratrice, è il λόγος a costituirne il principio motore, giacché la filosofia non si arresta al livello della constatazione, ma si volge a sondare le cause e i principi del reale¹.

Tale meraviglia, come Aristotele spiega nel primo libro della *Metafisica*², è soprattutto quella che concerne la ricerca delle affezioni della luna, del sole, delle stelle e dell'origine dell'universo. Sicché il θαυμάζειν di cui la filosofia si sostanzia ha il proprio alveo privilegiato nell'indagine cosmologica. Nel *Gorgia* Platone spiega che i sapienti (σοφοί) sostengono che il cielo, la terra, gli dèi e gli uomini sono tenuti insieme dall'ordine, dalla saggezza e dalla rettitudine, motivo per cui la totalità intera degli enti è detta "cosmo"³. Il cosmo – termine la cui formulazione la tradizione attribuisce a Pitagora⁴ –, è una realtà dal duplice aspetto, al contempo e in modo indissolubile fisica e filosofica, ed è ad esso che volgono l'attenzione i sapienti. Anche gli amanti del sapere, i filosofi, ambiscono a

¹ Sulla meraviglia come fondativa della ricerca filosofia greca, cfr. E. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica*, Roma-Bari 2007.

² Cfr. PLAT. *Theaet.* 155 D; ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 11-21; 983 a 12-16. Cfr. E. BERTI - C. ROSSITTO (a cura), *Il libro primo della Metafisica di Aristotele*, Roma-Bari 1993.

³ PLAT. *Gorg.* 507 E - 508 A.

⁴ Secondo AET. II 1, 1, p. 327, 2-4 Diels = PYTH. fr. 14 A 21 DK, Pitagora fu il primo a denominare l'universo "cosmo" (κόσμος) a causa dell'ordine (τάξις) che si trova in esso. Come ha ricordato F. FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche*, Torino 1980, pp. 20-21, l'importanza scientifica del pitagorismo consiste nel fatto che «la trama simbolica che lega le cose viene fin dal principio sottoposta a un'indagine che mira a enuclearne l'ordine interno e quindi a possederla teoricamente».

svolgere la ricerca in questo ambito.

Nel *Protagora* Platone afferma che l'ordine (*κόσμος*) è necessario alla città, e all'intera comunità dei cittadini che la costituisce, poiché costituisce il fine dei doni che Zeus ha concesso a Prometeo ed Epimeteo: il pudore (*αἰδώς*) e la giustizia (*δίκη*), infatti, sono funzionali a stabilire quei vincoli umani che portano all'ordine e fondano la politica⁵. La città, dunque, è una sorta di piccolo cosmo e le norme che regolano una *πόλις* sono le medesime di quelle dell'universo. A livello sia microcosmico (la *πόλις*) sia macrocosmico (l'universo) deve sempre essere presente un ordine, che si esprime, come afferma Eraclito, nell'ossequiosa osservanza del *νόμος*: la parità di leggi, detta *isonomia*, è un'uguaglianza fondata sui principi di armonia e proporzione⁶. Nella relazione fra *κόσμος* e *νόμος* si pone la causalità del cosmo stesso, poiché questo è elemento regolatore sia dei corpi celesti sia della natura nel suo complesso⁷. Del resto, la stessa nozione di "cosmo" non può prescindere da una considerazione di tutte le realtà che pertengono alla fisica, tanto più che, come ritiene Platone nel *Menone*, ἡ φύσις ἅπασ ἐστὶν ἑστὸς ἐν ἑστίᾳ (è qualcosa di congenere (*συγγενής*)⁸. Siccome l'intera *φύσις* risponde a regole assimilabili in

⁵ Cfr. PLAT. *Prot.* 322 C-D.

⁶ Cfr. STOB. *Ant.* III 1, 179, pp. 129, 15 - 130, 3 Hense = HERACL. fr. 22 B 114 DK.

⁷ In merito a tale aspetto, F.M. CONFORD, *Before and After Socrates*, Cambridge 1932, pp. 14-15, ha precisato che in Grecia la scienza si è sviluppata tenendo conto sia della realtà naturale che di quella soprannaturale, sicché essa si rivolge all'esperienza, senza per questo negare valore alla "rivelazione".

⁸ PLAT. *Men.* 81 C 8 - D 1. Secondo FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 13, invece, esiste una sostanziale differenza nell'utilizzo dei termini *φύσις* e *κόσμος*, i quali denotano entrambi ciò che è "esterno", ma ne sottolineano aspetti diversi. Secondo lo studioso, «uno dei fili conduttori della storia della cosmologia greca fino ad Aristotele può essere visto nella tensione fra questi altri due termini, e nell'articolazione e assestamento a cui essi pervengono». Così, *φύσις*, indicando «non una totalità, ma una collezione di processi diversi», non fa riferimento «alla ricomposizione in un organismo onnicomprensivo e stabile», ma «lascia aperta la possibilità che la vitalità spontanea della natura produca nelle lontananze del tempo e dello spazio assetti complessivi sempre diversi». Al contrario, il termine *κόσμος* privilegia la finitezza, la stabilità e la chiusura.

ragione della “parentela” vigente fra le sue parti costituenti, allora non è nemmeno casuale il fatto che, fin dall’antichità, l’astronomia fosse intesa come studio delle leggi, ossia dei *nomoi*, che governano gli astri.

Nella scia di questa tradizione profondamente filosofica e completamente ellenica ha la propria sede il *Περὶ κόσμου*, se non altro per il fatto che l’opera indaga la nozione di *κόσμος* nella sua duplice valenza fisica e filosofica, come ente di natura e come ordine, ovvero come ente di natura ordinato, svolgendo la ricerca intorno alle cause del reale secondo la prospettiva del *λόγος*. Secondo l’autore la propria ricerca filosofica è un *λέγειν* e un *θεολογεῖν* sui sommi enti e, in particolare, sul principio e sulla causa prima. Ecco così che la meraviglia per il cosmo si combina strutturalmente con la ricerca del dio e del divino in un comune desiderio aitiologico, stante che la filosofia è volta a «conoscere la verità» (*γνῶναι τήν ... ἀλήθειαν*)⁹.

La combinazione di fisica e meta-fisica, presente nel *Περὶ κόσμου*, richiama il procedere argomentativo aristotelico, così come è indicato fin dalle preliminari affermazioni del primo libro della *Fisica*, dove lo Stagirita afferma, a proposito della scienza della natura, che è possibile conseguire il sapere e avere scienza soltanto quando sono noti i principi e le cause. A tale scopo, è necessario procedere da ciò che è più conoscibile per noi per giungere a ciò che è più conoscibile per natura¹⁰.

Si pone però il problema di quale sia la natura della teologia di cui parla

⁹ *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 3-4.

¹⁰ Cfr. ARISTOT. *Phys.* I 1, 184 a 10 ss., in part. 16-21 e 24-26: πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς, διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῆ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα ... τὸ γὰρ ὅλον κατὰ τὴν αἰσθησιν γνωριμώτερον, τὸ δὲ καθόλου ὅλον τί ἐστὶ· πολλὰ γὰρ περιλαμβάνει ὡς μέρη τὸ καθόλου.

l'autore del *Περὶ κόσμου*, stante la molteplicità delle accezioni ed applicazioni del termine *θεολογία*, di primo conio platonico¹¹, che spaziano dall'ambito liturgico a quello mitologico e a quello scientifico¹². Parimenti, nell'opera la questione del divino è strutturalmente agganciata alla cosmologia, in questo seguendo l'antichissimo connubio fra l'indagine del cosmo e del dio che, nel pensiero filosofico greco, affonda le radici fin dalla prima filosofia della natura.

A caratterizzare in senso originale l'esposizione della dottrina presente nel *Περὶ κόσμου* è il fatto che l'opera costituisce un *unicum* nell'antichità. Benché sia parte del *Corpus aristotelicum*, dove occupa 22 colonne dell'edizione Bekker (391 a - 401 b)¹³, il trattato è stato oggetto di un dibattito più che millenario per quanto concerne sia la sua autenticità sia la natura filosofica dell'opera. Basti pensare, a giustificazione della complessità dei problemi caratterizzanti l'opera, che per il *Περὶ κόσμου* sembra più idoneo parlare di *status quaestionis* al plurale, data la molteplicità delle questioni implicate sul piano tematico e metodologico¹⁴. Esse

¹¹ PLAT. *Resp.* II, 379 A 5-6. Il corrispondente aggettivo *θεολογικός* compare in ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 18-19: ὅστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική; K 7, 1064 b 1-3: δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική.

¹² Sulla questione, cfr., per esempio, W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze 1961 (or. Stuttgart 1953); C. NATALI, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974, pp. 11 ss. Alla storia del termine *θεολογία* ha dedicato attenzione A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique*, Paris 1949, pp. 598-605. Su questo aspetto, cfr. anche F. FERRARI, *Theologia*, in PLATONE, *La Repubblica*, vol. II: *Libri II e III*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli 1998, pp. 403-425.

¹³ L'edizione di riferimento è ARISTOTELIS *qui fertur libellus De mundo*, edidit W.L. Lorimer Sanctandreensis, accedit capitum V, VI, VII interpretatio syriaca ab E. König Bonnensi Germanice versa, Paris 1933. Cfr. W.L. LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo*, Oxford 1925.

¹⁴ La più ampia e dettagliata trattazione degli *status quaestionis* del *Περὶ κόσμου* è quella fornita da G. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici, Napoli 1974, poi ulteriormente ampliata in G. REALE - A.P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici,

riguardano la storia della tradizione, la paternità dell'opera, la forma e natura dell'opera, e i contenuti.

Le disquisizioni sono complicate dal fatto che l'autenticità non era sentita come un problema nell'antichità, quando il *Περὶ κόσμου* era ritenuto uno scritto di Aristotele o, per lo meno, non si ha alcun riferimento volto a negare la paternità aristotelica. Di ciò si ha conferma in età imperiale, quando Apuleio, accingendosi a comporre la propria opera *De mundo*, asserisce di essere debitore proprio di Aristotele e di Teofrasto:

Ecco perché, sulla scorta di Aristotele, il filosofo più saggio e più colto di tutti, e di Teofrasto, fin dove possiamo spingerci con il nostro pensiero, parleremo di tutto questo sistema (*ratio*) celeste e, comprendendone i corpi (*naturae*) e le loro funzioni (*officia*), spiegheremo perché e come essi siano in movimento¹⁵.

Milano 1995², pp. 1-57. Parimenti indispensabile è la *Bibliografia ragionata sul De mundo negli ultimi duecento anni*, che si trova in appendice all'opera (*ivi* pp. 355-411), curata da A.P. Bos. Questo prezioso lavoro costituisce un punto di riferimento fondamentale per l'analisi storiografica della tradizione del *Περὶ κόσμου*, data l'ampiezza e la ricchezza dei dati, com'è stato ampiamente riconosciuto, fra gli altri, anche da P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, trad. it. Milano 2000 (or. Berlin - New York 1984), p. 16 nota 2 e p. 18 nota 7. Di questo ci si è serviti ampiamente, seppur in modo non esclusivo, per quanto concerne la letteratura critica che va dall'età rinascimentale al secolo diciannovesimo, e ad esso si rimanda per quelle precisazioni e dettagliate disamine sul dibattito critico, che, pur essendo importanti per la storia della tradizione del *Περὶ κόσμου*, non saranno approfondite in questo lavoro.

¹⁵ APUL. *De mundo* 289: «quare nos Aristotelen prudentissimum et doctissimum philosophorum et Theophrastum auctorem secuti, quantum possumus cogitatione contingere, dicemus de omni hac caelesti ratione naturas que (et) officia complexi, et cur et quemadmodum moveantur, explicabimus» (trad. it. di E. Vimercati, in *MEDIOPLATONICI, Opere, frammenti, testimonianze*, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di E. Vimercati, Milano 2015). L'interpretazione opposta era stata sostenuta da A. STAHR, *Aristoteles bei den Roemern*, Leipzig 1834, pp. 163-183, il quale aveva ritenuto che il *Περὶ κόσμου* fosse la traduzione del *De mundo* di Apuleio. Fra le ragioni per cui l'opera del retore e filosofo di Madaura doveva essere considerata l'originale e il modello del *Περὶ κόσμου*, ridotto invece a livello di mera traduzione, sarebbe stata proprio la dichiarazione di Apuleio in principio d'opera di rifarsi ad Aristotele e a Teofrasto.

Fu soltanto nel sec. V d.C. che si insinuò un primo sospetto d'inautenticità. Tale dubbio fu sollevato dal filosofo neoplatonico Proclo, il quale, nel suo *Commentario al Timeo di Platone*, fece esplicito riferimento allo scritto «di Aristotele, se davvero (εἴπερ) suo è il libro *Sul cosmo*»¹⁶. Da allora, benché lo stesso Proclo non lesini di menzionare altrove il *Περὶ κόσμου* e a riferirne le dottrine senza sollevare fratture di contenuto con le teorie aristoteliche¹⁷, attorno a questo “εἴπερ” è sorta una vera e propria *querelle*, giunta fino alla più recente contemporaneità in tutta la propria forza e pienezza.

Occorre inoltre tenere presente la fortuna del *Περὶ κόσμου*, favorita dalla natura stessa dell'opera, come mostrano le numerose traduzioni realizzate fin dall'antichità. Accanto alla prima nota, quella latina del retore e filosofo Apuleio di Madaura, che ha la veste di una parafrasi interpretativa¹⁸, sono sorte altre traduzioni in lingue mediorientali, nella prima metà del sec. VI d.C. in lingua siriana¹⁹, e successivamente, fra i secc. VIII e IX d.C., nelle lingue armena²⁰ ed araba²¹.

¹⁶ PROCL. *in Plat. Tim.* III, p. 272, 21 Diehl: ... Ἀριστοτέλης, εἴπερ ἐκείνου τὸ περὶ κόσμου βιβλίον.

¹⁷ Cfr., per esempio, PROCL. *in Plat. Tim.* I, p. 121, 16-26 Diehl; I, p. 305, 20-22 Diehl.

¹⁸ Secondo W.L. LORIMER, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle De Mundo together with an Appendix Containing the Text of the Medieval Latin Versions*, Oxford 1924, p. 1 nota 2, il *De mundo* di Apuleio costituisce il *terminus ante quem* per la datazione dell'opera.

¹⁹ Cfr. P. LAGARDII *Analecta Syriaca*, Lipsiae 1858, pp. 134-158; V. RYSSSEL, *Ueber den textkritischen Werth der syrischen Uebersetzungen griechischer Klassiker*, II. Theil., Leipzig 1880-1881; LORIMER, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit.

²⁰ Cfr. *Anecdota Oxoniensia*, a Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of ARISTOTLE'S *Categories*, *De interpretatione*, *De mundo*, *De virtutibus et vitiis*, and of PORPHYRY'S *Introduction*, by F.C. Conybeare, Oxford 1892; LORIMER, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit.

²¹ Cfr. ARISTOTELES LATINUS, XI 1-2: *De mundo*, translationes BARTHOLOMAEI et NICHOLAI, edidit W.L. Lorimer, revisit L. Minio-Paluello, accedunt versiones RINUCHII, ARGYROPULI et SADOLETI, paraphrasis APULEI, necnon specimina interpretationum recentiorum edentibus L. Minio-Paluello et G. Freed Muscarella, Bruges-Paris 1965, p. XI: «Versiones arabicae tres exstant, quae post textum graecum a Lorimer editum inventae est»; S.M. STERN,

Durante il medioevo lo scritto risulta aver avuto un'ampia circolazione. Nel sec. XIII il Περὶ κόσμου fu tradotto in lingua latina da Bartolomeo da Messina e da Nicola Siculo²². Il trattato ebbe anche una fortuna indiretta, testimoniata dall'opera *De caelo et mundo*²³. Nel medioevo, infatti, il *De caelo* di Aristotele assunse tale nome, derivando il titolo dalle versioni arabe, probabilmente perché confuso con il *De mundo*²⁴.

Fra i secc. XV e XVI, in pieno umanesimo, il Περὶ κόσμου fu tradotto in latino almeno sette volte²⁵. È a questo periodo che risalgono le prime sicure dichiarazioni di inautenticità²⁶. Rinucio Aretino, il primo fra i traduttori umanistici dell'opera in

The Arabic Translations of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo, «Le Muséon», 77, 1964, pp. 187-204; S.M. STERN, *A Third Arabic Translation of the Pseudo-Aristotelian Treatise De Mundo*, «Le Muséon», 78, 1965, pp. 381-393.

²² Cfr. ARISTOTELES LATINUS, XI 1-2: *De mundo*, translationes BARTHOLOMAEI et NICHOLAI cit., pp. 3-25 (Bartholomaei) e 29-49 (Nicholai Siculi).

²³ Sull'opera, redatta a Parigi attorno al 1350, cfr. IOANNIS BURIDANI *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, edited by E.A. Moody, Cambridge (Mass.) 1942; IOANNIS BURIDANI *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Caelo*, édition, étude critique et doctrinale par B. Patar, Louvain-la-Neuve - Paris 1996; G. BURIDANO, *Il Cielo e il mondo. Commento al trattato Del cielo di Aristotele*, introduzione, traduzione, sommari e note di A. Ghisalberti, Milano 1983.

²⁴ Secondo P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, p. 296, è molto poco probabile che «l'apocryphe De mundo, que les Arabes ne citent jamais comme ouvrage indépendant, avait été ajouté au quatrième livre du De caelo». Al proposito, lo studioso ha precisato che il medioevo latino conobbe soltanto il titolo *De Caelo et mundo*, che corrisponde a quel «titre curieux» περὶ οὐρανοῦ καὶ κόσμου, che si trova nei cataloghi, per esempio, di an-Nadim e Usaibia. La forma *De Caelo et mundo* è senza dubbio da considerarsi derivata dagli Arabi, tenendo però presente che «il s'agit toujours des quatre livres *Sur le ciel*, sans plus ; le *De mundo*, dont on possédait au treizième siècle une ou deux traductions latines, n'a jamais été joint au *De caelo* et n'a guère retenu l'attention». Inoltre, secondo Moraux, l'aggiunta «καὶ κόσμου» avrebbe lo scopo di precisare il significato del titolo «περὶ οὐρανοῦ», nel senso che l'opera si occuperebbe «seulement du monde céleste, mais du monde tout entier». Cfr. anche E. BERTI, s.v. *De coelo*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970, vol. II, pp. 330-332.

²⁵ Cfr. *De mundo*, Translationes BARTHOLOMAEI et NICHOLAI cit., p. XXXVII: Rinucio Aretino (1449), in Cod. Vat. Lat. 305; Giovanni Argiropulo (1471 ca.), in Cod. Univers. Pennsylvaniensis Lat. 13; Iacopo Sadoletto (1498-1511), in Cod. Perusinus bibl. comun. (Augustae) 513; Pietro Alcionio (ed. Venezia 1521); Giovanni Genesio Sepulveda (ed. Roma 1523 ?; Parigi 1532); Guillaume Budé (ed. Parigi 1526); Andrés Laguna de Segovia (ed. Alcalá de Henares 1538).

²⁶ Sulla questione, cfr. J. KRAYE, *Disputes over the Authorship of De mundo between*

latino, nella prefazione alla sua traduzione riferisce la convinzione diffusa in alcuni studiosi che l'autore sia stato Teofrasto e ne diviene sostenitore²⁷. Sulla stessa linea è anche Pietro Alcionio, che nella sua traduzione del 1521, dedicata al duca di Mantova Federico Gonzaga, annotava prima del titolo «*Aristotelis sive Theophrasti De mundo*»²⁸, inclinando verso Teofrasto per ragioni di stile²⁹. D'altro canto, in una lettera del 27 Febbraio 1531 diretta a John More, Erasmo da Rotterdam negava l'autenticità aristotelica, asserendo che «il libro *Sul cosmo per Alessandro* è di un uomo eloquente, ma che si allontana di molto dallo stile aristotelico»³⁰. In età umanistica trovò spazio anche l'ipotesi che l'autore fosse

Humanism and Altertumswissenschaft, in J.C. THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos, Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays* by J.C. Thom, R. Burri, C. Chandler, H. Daiber, J. Krayer, A. Smith, H. Takahashi, and A. Tzvetkova-Glaser, Tübingen 2014, pp. 107-120.

²⁷ Cfr. ARISTOTELES LATINUS, XI 1-2: *De mundo*, translationes BARTHOLOMAEI et NICHOLAI cit., p. 53: «... Opusculum de mundo sive cosmographia ad Alexandrum e greco transtuli in latinum. Cuius operis quis fuerit auctor apud eruditos varia est opinio; nam alii Aristotilem esse asserunt, nonnulli Theophrastum, quorum neutrum fuisse qui trite ac diligenter inspexerit facillime comperiet; licet character qui rectum et minime fallax de huiusmodi rebus exhibet iudicium ad Theophrastum magis declinet. Sed hoc videant quos in enumerandis codicibus ac eorum auctoribus labor solum agitat. Quisquis tamen ille fuerit, non nisi doctus et elegans fuit, qui tot res tam paucis tam apposite tam distincte atque laute cum summa elegancia explanavit».

²⁸ Cfr. ARISTOTELES LATINUS, XI 1-2: *De mundo*, translationes BARTHOLOMAEI et NICHOLAI cit., pp. LIH-LIII.

²⁹ Al proposito, così ha precisato il conte Giammaria Mazzuchelli, in *Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterari italiani del conte Giammaria Mazzuchelli bresciano*, vol. I, parte I, Brescia 1753, p. 380 nota 36: «Esamina in essa l'Alcionio se il detto Trattato De Mundo si debba attribuire a Teofraste o ad Aristotile, e dopo essere stato perplesso a decidere, pare che inclini a farne autor Teofraste a cagione dello stile differente dalle altre Opere d'Aristotile».

³⁰ Cfr. *Opus Epistolarum des. Erasmi Roterodami*, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, tom. IX: 1530-1532, ediderunt H.M. Allen et H.W. Garrod, M.A., Oxonii 1992 (1938¹), ep. 2432: *To John More*, pp. 133-140, in part. p. 138, ll. 242-244: «liber De mundo ad Alexandrum disertis hominis est, sed multum discrepans a phrasi aristotelica». Contrario alla paternità aristotelica fu anche Melantone, su cui cfr. P. MELANTHONIS *Initia doctrinae physicae*, in P. MELANTHONIS *Opera quae supersunt omnia*, edidit C.G. Bretschneider, Halis Saxonum 1846, vol. XIII, coll. 213-214: «[...] in libro *de Mundo*, qui inter Aristotelicos ponitur, etsi ab alio multo recentiore scriptus esse adparet». Al proposito, cfr. anche E. ZELLER, *Die Philosophie des Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1, herausgegeben von E. Wellmann, Leipzig

Anassimene di Lampsaco, a causa dell'analogia di destinatario della *Retorica ad Alessandro*³¹, oppure il tardo peripatetico Nicola di Damasco³².

Fra cinquecento e seicento non solo rimase l'idea dell'autenticità, ma vi fu anche chi interpretò il *Περὶ κόσμου* in chiave religiosa, come si ricava dalle parole del monaco don Lucillo Martinenghi:

Di luce diuin fonte. Per tutto ti diffondi, en tutto sei. Gli antichi poeti ancor essi gridarono, *Deum ire per omnes terras, tractusq(ue); maris, coelumq(ue); profundum*, et parimente Orfeo παντ'ἐφορᾷς, καὶ παντ'ἐπακούεις, καὶ πάντα βραβεύεις *cuncta vides, et cuncta vidis, et cuncta gubernas*. Et Aristotile nel libro de mundo, dice essere antica fama, che da Dio, et per Dio essere tutte le cose, le quali abbandonate dall'aiuto diuino niuna natura poter durare. Da qui alcuni più oltre dissero, *Dei omnia esse plena, qui ob oculos, ob aures occurrat*, la quale affirmatione, non della sostanza diuina, ma della forza, et facultà, dice anch'egli essere il vero; lui esser seruatore, e gouernatore de tutte le cose, non ch'egli soffri, o che sotto entri à fatica come tutti gli animali, ma con non istanchevole virtù, et facultà, nel ordinare le cose, et

1923⁵, p. 654 nota 2.

³¹ Cfr. J.A. FABRICII *Bibliothecae graecae*, liber III: *De scriptoribus qui claruerunt a Platone usque ad tempora nati Christi sospitatoris nostri, accedunt* ALBINI *Introductio in Platonem, et Anatolii quaedam nunc primum edita, tum poeta vetus De viribus herbarum diis sacrarum, cum latina versione ac notis*, Hamburgi 1716, pp. 128-129, ha riferito che questa fu una delle possibili congetture interpretative di Daniel Heinsius. Per altri riferimenti al periodo dell'umanesimo, cfr. J. KRAYE, *Daniel Heinsius and the author of De mundo*, in J. KRAYE (ed.), *Classical Traditions in Reinassance Philosophy*, Aldershot-Burlington 2002 (già in C. DIONISOTTI - A. GRAFTON - J. KRAYE, eds., *The uses of Greek and Latin. Historical essays*, London 1988, pp. 171-197); J. KRAYE, *Aristotle's God and the authenticity of De mundo: an early modern controversy*, in J. KRAYE (ed.), *Classical Traditions in Reinassance Philosophy*, Aldershot-Ashgate 2002 (già in «Journal of the History of Philosophy», 28, 1990, pp. 339-358).

³² Tale tesi fu poi ripresa da TH. BERGK, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Rheinisches Museum für Philologie», 37, 1882, pp. 50-53. Cfr. F. BÜCHELER, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Rheinisches Museum für Philologie», 37, 1882, pp. 294-295; H. BECKER, *Eine neue Ansicht über den Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien», 34, 1882, pp. 583-587.

crearle usa, con la quale vince le cose remotissime³³.

Con l'avvento dell'età moderna la situazione vide ancora l'alternarsi delle due posizioni, cosicché se nel Settecento Johann Albert Fabricius nella sua *Bibliotheca graeca* avallò l'autenticità del *Περὶ κόσμου*, considerandolo un testo *exotericus*³⁴, nel secolo successivo i sostenitori della paternità aristotelica furono ben minori di numero. Fra questi vi fu, per esempio, Christian Hermann Weisse, che si dedicò al problema nel suo lavoro di traduzione e commento *Von der Seele und Von der Welt*³⁵.

Nell'Ottocento un contributo determinante a sancire il definitivo verdetto d'inautenticità venne dalla filologia dell'epoca e dai metodi da questa utilizzati. Non a caso è proprio a questo periodo che risale la maggior parte delle proposte di attribuzione per quanto concerne l'autorialità. Accanto ad Aristotele e a Teofrasto³⁶, sono stati avanzati anche i nomi di Crisippo³⁷, Posidonio³⁸, Apuleio³⁹,

³³ *Quattro canzoni con la ispositione dell'Illustre sig. DON LUCILLO MARTINENGI Monaco Casinense alli molto illustri Signori, Il Signor Giuglio Nobile Veneto, et il Signor Battista Conduttore di gente d'Arme del Serenissimo Dominio Veneto, Signori Martinengi*, Brescia 1592, Canzone III, p. 67.

³⁴ Cfr. FABRICII *Bibliothecae graecae*, liber III: *De scriptoribus qui claruerunt a Platone usque ad tempora nati Christi sospitatoris nostri* cit., pp. 127-129.

³⁵ ARISTOTELES *von der Seele und von der Welt*, uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Ch. H. Weisse, Leipzig 1829.

³⁶ Nel sec. XIX la tesi dell'attribuzione a Teofrasto, già umanistica, fu sostenuta da F. GIESELER, *Ueber den Verfasser des Buchs: "von der Welt"*, «Zeitschrift für die Altertumswissenschaft», 1838, nn. 146-148, coll. 1180-1195.

³⁷ F. OSANN, *Beiträge zur griechischen und römischen Literaturgeschichte*, erster Band, Darmstad 1835, pp. 141-249, ha ritenuto che l'opera fosse stata concepita da Crisippo a fini divulgativi, e non per scopi scientifici. Contro tale interpretazione, cfr. C. PETERSEN, *rec.* a F. OSANN, *Beiträge zur griechischen und römischen Literaturgeschichte* cit., «Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik», 1, 1836, nn. 69-71, coll. 545-565.

³⁸ A favore dell'attribuzione, cfr. I.L. IDELER, in ARISTOTELIS *Meteorologicorum libri IV*, graeca verba denuo post Bekkerum ad codicum editionum fidem recensuit, novam interpretationem latinam confecit, excerpta ex commentariis Alexandri, Olympiodori et Ioannis Philoponi, suos commentarios adiecit, de auctoritate, integritate et fide librorum, deque criticis subsidiis praefatus

Aristobulo⁴⁰ e Diodoro di Tiro⁴¹.

Tuttavia, vi fu anche chi si rese conto che tale ricerca si fondava su difficoltà ineliminabili, sicché, stanti le fonti a disposizione, era meglio sospendere il giudizio circa l'imposizione di un nome all'autore del *Περὶ κόσμου*⁴². Tale consapevolezza fu meglio recepita nella seconda metà del secolo, quando, nello stesso clima in cui si ricercò assiduamente un nome per l'autore del *Περὶ κόσμου*, sorsero pian piano

est, indices denique verborum et rerum uberrimos addidit I.L. Ideler, voll. I-II, Leipzig 1834-1836. Cfr. soprattutto W. CAPELLE, *De Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie*, «Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum», 15, 1905, pp. 529-568, il quale ha rinvenuto tracce di posidonismo in tutta l'opera. Alla tesi di Capelle ha fatto seguito quella di J. MORR, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Jahresbericht des k.k. Staatgymnasium im XIX. Bezirke von Wien für das Schuljahr 1909/1910», Wien 1910, pp. 3-17, il quale ha enfatizzato l'influsso stoico, negando la componente peripatetica e sostenendo che l'autore dovette essere un allievo della scuola di Posidonio. Cfr. anche F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris 1846, p. 241 nota 1; P. BOLCHERT, *Aristoteles' Erdkunde von Asien und Libyen*, Berlin 1908; POSEIDONIOS, *Die Fragmente*, herausgegeben von W. Theiler, Berlin - New York 1982, per quanto concerne il quarto capitolo del *Περὶ κόσμου*. Ha respinto la tesi H. STROHM, *Ps. Aristoteles De mundo und Theilers Poseidonius*, «Wiener Studies», 100, 1987, pp. 69-84.

³⁹ Cfr. F. ADAM, *De auctore libri pseudo-aristotelici περὶ κόσμου*, Berolini 1861, il quale ritenne che Apuleio fu autore della versione sia latina che greca. Contro tale interpretazione si vedano le disamine di A. GOLDBACHER, *Zur Kritik von Apuleius de mundo und über das Verhältniss dieser Schrift zur pseudoaristotelischen περὶ κόσμου*, «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien», 25, 1873, pp. 670-716. Nella prima metà del sec. XX, S. MÜLLER, *Das Verhältnis von Apuleius de Mundo zu seiner Vorlage*, Leipzig 1939, ritenne, come già aveva sostenuto LORIMER, *Aristotelis qui fertur libellus De mundo* cit., p. 20, che l'opera di Apuleio è una parafrasi del *Περὶ κόσμου*, anticipatrice in qualche modo del metodo che sarà messo in atto da Temistio.

⁴⁰ Ad Aristobulo, in quanto «Juis alexandrin, imbu de la physique stoïcienne», guardava RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* cit., pp. 356-357.

⁴¹ Secondo C. PETERSEN, *rec. a F. OSANN, Beiträge zur griechischen und römischen Literaturgeschichte* cit., «Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik», 1, 1836, nn. 69-71, coll. 545-565, l'autore sarebbe stato un tardo Peripatetico, cronologicamente da collocarsi in un periodo di tempo che va dal 150 al 50 a.C., e sarebbe stato o Diodoro Crono oppure uno dei successori, di orientamento stoicizzante.

⁴² Questa è stata la posizione di L. SPENGLER, *De ARISTOTELIS libro decimo Historiae animalium et incerto auctore libri περὶ κόσμου*. Commentatio quam pro munere professoris publici in ordinarii in facultate philosophica Academiae Ruperto-Carolae rite suscipiendo scripsit L.S. monacensis, Heidelbergae 1842, p. 18: «Quare nos qui neque hanc neque aliam sententiam idoneis argumentis confirmare possumus, cum quae nobis supersunt philosophorum scripta, difficultatem solvere non videantur, quaestionem de auctoris nomine mittendam esse putamus».

anche posizioni più moderate, tese a ricercare la scuola e l'epoca dello scritto. Di questa posizione fu promotore Eduard Zeller, il quale, nella sua opera *La filosofia dei Greci*, menzionò il *Περὶ κόσμου* nella sezione dedicata a “la scuola peripatetica dopo Stratone fin verso la fine del secondo secolo”, affermando, a proposito degli scritti pseudo-aristotelici, che il trattato «è un esempio di sincretismo eclettico di teorie peripatetiche e stoiche»⁴³.

Anche nel secolo XIX, sulla scorta del precedente, si sono viste operare due tendenze, da un lato quella riconducibile alla neonata linea di ricerca più moderata iniziata da Zeller, mentre dall'altro quella tesa a formulare nuovi tentativi di assegnare una paternità all'opera. A differenza del secolo precedente non sono state formulate nuove proposte, ma è tornata in auge la tesi dell'autenticità, complice il fatto che il progresso della ricerca ha permesso di far crollare alcune interpretazioni, come quelle legate al pan-posidonismo, che prima d'allora erano alquanto imperanti e ritenute incrollabili.

Guardando più da vicino le principali interpretazioni moderne e contemporanee, si osserva che, nel complesso, l'attenzione degli studiosi per l'opera è stata per lo più influenzata dai giudizi di inautenticità su di essa pendenti. Con gli inizi del secolo XX l'inserzione di buona parte del testo nel *Griechisches Lesebuch* di Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, se ha avuto il pregio di favorire la diffusione dell'opera, non ne ha però mutato l'opinione, giacché Wilamowitz ha sostanzialmente confermato la tesi zelleriana per quanto concerne la collocazione cronologica del *Περὶ κόσμου* al periodo imperiale dei Giulio-Claudi, presentando l'opera come il prodotto di un imitatore di Posidonio⁴⁴.

⁴³ Cfr. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II: *Da Socrate ad Aristotele*, vol. VI: *Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, Firenze 1966, p. 536.

⁴⁴ Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch*, I 2, Berlin 1902, pp.

Soli tre anni dopo il *Griechisches Lesebuch* anche il filologo classico Wilhelm Capelle si dedicò al *Περὶ κόσμου*, ampliando l'interpretazione di Zeller⁴⁵. Nel suo contributo, lo studioso rincarò le credenze, ancora in voga, sugli influssi stoici presenti nell'opera pseudo-aristotelica, nello specifico quelli risalenti al filosofo e scienziato medio-stoico Posidonio. Secondo Capelle, il trattato sarebbe modellato, nella sua struttura complessiva, sul *De mundo* di Posidonio. In particolare, il *Περὶ κόσμου* risentirebbe di molteplici influssi provenienti da più fonti posidoniane: il capitolo 1 al *Protreptico*; i capitoli 2 e 4 alla *Meteorologia*; il capitolo 3 probabilmente al *De oceano*, o ad un'altra opera di contenuto analogo; infine, i capitoli filosofici 5-7 al *De deis*. Come Zeller, anche Capelle considerò l'autore del *Περὶ κόσμου* un autore eclettico, che tenta di mediare fra le posizioni stoiche e quelle aristoteliche.

Fra gli anni trenta e quaranta del secolo XX si assistette ad una duplice tendenza, da un lato la ricerca delle fonti e il confronto con il pitagorismo, dall'altra la riaffermazione del nome di Aristotele quale autore dell'opera. Il principale sostenitore della tesi del (neo-)pitagorismo del *Περὶ κόσμου* è stato Joseph Patrick Maguire, anticipato di pochi anni da Erwin Ramsdell Goodenough. Quest'ultimo, avallando la tesi dell'inautenticità e rifacendosi in modo indiscusso all'interpretazione di Zeller e Capelle, ed osservando altresì alcune affinità fra il *Περὶ κόσμου* e il *Quis rerum divinarum heres* di Filone di Alessandria, ha ipotizzato che il primo sia la rielaborazione peripatetica di una fonte risalente ad un antico filosofo eracliteo. Il trattato esemplificherebbe uno dei due rami della tradizione prodotta da questa originaria fonte eraclitea, a cui sarebbe riconducibile anche lo scritto di Filone, che rappresenterebbe invece l'altro ramo, con una

186 ss.; II 2, pp. 127 ss.

⁴⁵ W. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie*, «Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum», 15, 1905, pp. 529-568.

rielaborazione in direzione più marcatamente platonica e neopitagorica⁴⁶.

La tesi del pitagorismo del *Περὶ κόσμου* s'impose con Maguire. Nel suo articolo del 1939 egli precisò di seguire della tesi di Capelle soltanto la divisione in due parti dell'opera, rispettivamente nei capitoli 1-4, dedicati alla parte scientifica, e poi i restanti (5-7), nei quali si trovano i contenuti filosofici⁴⁷. A differenza di Capelle, Maguire ritenne la parte scientifica una sorta riempitivo, sicché il punto di vista con cui il trattato è stato scritto è filosofico⁴⁸. In questo modo ne consegue la svalutazione di quell'influenza posidoniana che Capelle vide presente in modo pervasivo nell'intero trattato. Secondo Maguire, infatti, gli elementi posidoniani sarebbero circostanziati al solo quarto capitolo quarto, mentre gli influssi nei capitoli quinto e sesto non sarebbero attendibili. Ad ogni modo, poche o tante che siano le affinità fra le dottrine scientifiche che lo "pseudo-Aristotele" condivide con Posidonio nei primi capitoli, Maguire ha ritenuto che ciò fosse «relativamente non importante»⁴⁹, proprio perché tali definizioni intervengono nella struttura del testo soltanto come riempitivo. Del resto, i primi quattro capitoli sarebbero di estrazione popolare e, ammesso che nel caso del capitolo quarto possa esserci una derivazione da manuali stoici, non si tratterebbe di una fruizione diretta degli scritti di Posidonio⁵⁰. Le argomentazioni che l'autore del *Περὶ κόσμου* fa nel primo capitolo, oltre che ad essere esposte in modo alquanto poco chiaro, non presenterebbero alcuna fonte riconoscibile in se stessa.

⁴⁶ Cfr. E.R. GOODENOUGH, *A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus*, «Yale Classical Studies», 3, 1932, pp. 117-164.

⁴⁷ Cfr. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., pp. 561 ss.

⁴⁸ Secondo MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 112, la sezione scientifica è una parte necessaria della descrizione cosmica, ma «his only serious concern was with the philosophical background of these facts in chapters five and six».

⁴⁹ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 112.

⁵⁰ Secondo MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 113-114, la fonte stoica principale sarebbe Crisippo, ma una rilevante importanza avrebbero avuto anche le dottrine neopitagoriche, con particolare riferimento a Filolao e Ocello.

Nonostante alcune affinità con il prologo delle *Quaestiones naturales* di Seneca, secondo Maguire le idee del primo capitolo sono luoghi comuni presenti nei trattati ellenistici di tutte le scuole filosofiche, in modo particolare di quelle in uso ai neopitagorici⁵¹.

L'interesse principale di Maguire, convinto che il *Περὶ κόσμου* presenti una dottrina ostile al medio-stoicismo⁵², sembra volto alla ricerca di fonti capaci di attenuare o smentire tale derivazione stoica, piuttosto che spiegare la fonte del *Περὶ κόσμου*. Scritto espressamente contro le dottrine posidoniane della conflagrazione universale e di un dio immanente⁵³, il *Περὶ κόσμου* sarebbe parte della tradizione ostile a Posidonio facente capo ai neopitagorici, i quali, a giudizio di Maguire, sarebbero la fonte diretta di molta parte dei capitoli quinto e sesto. La letteratura appartenente a questa corrente filosofica sarebbe all'incirca contemporanea al *Περὶ κόσμου*, sebbene non si possano fornire datazioni sicure, al punto tale da sembrare ben inserita nello «spirito della scuola», nel senso che ciascun autore trarrebbe da questi primi neo-pitagorici tutto il necessario, mentre dall'esterno il meno possibile.

L'interpretazione di fondo di Maguire è che pseudo-Aristotele, al pari di Ocello Lucano e di Archita, siano stati autori peripatetici, attratti dai commentari pitagorici di Aristotele, Eudemo, Aristosseno e altri. Assertore del pitagorismo del

⁵¹ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 119.

⁵² Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 115.

⁵³ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 156. Secondo lo studioso, il *Περὶ κόσμου* sarebbe stato diretto originariamente contro gli Stoici e laddove essi mostrano di avere fatto uso del *Περὶ κόσμου* si tratterebbe di una rielaborazione, poiché essi avrebbero dovuto toglierlo dal suo contesto e limitare alcuni riferimenti. Se, infatti, «it should be admitted that *de Mundo* has been infected with the Stoic view-point», si osservano anche alcune differenze, poiché «where Theophrastus and Ocellus, for example, simply admit partial destructions while denying a total, *de Mundo* says that the partial destruction itself is a cause of the permanence of the whole. This has the true smack of Stoic teleology» (*ivi* p. 145 nota 67).

trattato⁵⁴, lo studioso ha ritenuto che Filolao, Ocello, Filone e pseudo-Aristotele sono quattro autori correlati l'un altro, anche se resta incerto il tipo di relazione, cioè se si tratta di dipendenza reciproca oppure da una fonte comune. Comunque, la fonte dovrebbe essere anteriore Filolao, che è il più antico fra i menzionati⁵⁵.

Secondo Maguire da Aristotele e Teofrasto in poi è stata prodotta una cospicua letteratura, non conservata, dedicata al tema dell'eternità del cosmo, la quale sarebbe proseguita in varie interpretazioni fino al *Περὶ κόσμου* e agli scritti pitagorici. Le argomentazioni di Maguire sono viziate dal preconcetto che il *Περὶ κόσμου* sia uno scritto tardo, giacché non è contemplata la possibilità che l'opera sia anteriore e che tanto Posidonio quanto i pitagorici possano essersi ispirati alle dottrine di questo o di un altro trattato⁵⁶. Maguire non sembra nemmeno nutrire una buona considerazione dell'autore del *Περὶ κόσμου*, tanto che, in riferimento alla citazione di Eraclito nel capitolo quinto, egli ritenne che l'erudizione dell'autore non sia tanto sofisticata da aver potuto avere una conoscenza diretta del testo del filosofo di Efeso.

D'altro canto, negli stessi anni, Paul Gohlke si occupò del *Περὶ κόσμου*,

⁵⁴ MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 158 e 165, ha parlato ripetutamente di fonte «Peripatetic-neo-Pythagorean», di preciso per il capitolo quinto, in riferimento all'eternità del mondo, e per il capitolo sesto «from Peripatetic-neo-Pythagorean treatise on theology». Per quanto concerne il capitolo settimo, invece, secondo Maguire ci sono elementi per credere che la sua «immediate source» non fosse stoica, ma «eclectic-Academic».

⁵⁵ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 142-143.

⁵⁶ È indicativo, al proposito, quanto ha sostenuto MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 129, a proposito delle dottrine geografiche del capitolo quarto. Pur riconoscendo l'influsso di Posidonio nel caso dei fenomeni stabili e apparenti che avvengono nel cielo, Maguire ha ritenuto che le riflessioni lì presenti sono una «ulteriore riflessione» dell'autore del *Περὶ κόσμου*. Per quanto concerne i sismi, secondo Maguire (*ivi*, p. 131), la presunta fonte comune al *Περὶ κόσμου* e a Lidio non può essere Posidonio, ma deve essere a questo posteriore, perché il *Περὶ κόσμου*, rispetto alla tavola dei sismi aristotelica, presenterebbe un'aggiunta non conosciuta a Posidonio. L'assenza in Posidonio di riferimenti ha indotto Maguire a ritenere che la fonte debba essere a lui anteriore, senza prendere in considerazione la possibilità che sia antecedente.

dando alle stampe dapprima un articolo⁵⁷ e, nel decennio successivo, la traduzione del testo⁵⁸. Nel suo lavoro, che si può definire un'opera confutatoria delle tesi di Capelle, lo studioso ha mostrato come alcune dottrine del *Περὶ κόσμου*, in particolare quelle inerenti alle dottrine geografiche – si pensi, per esempio, alla dottrina delle maree, alla rosa dei venti, a quella dell'aria fredda, oppure alla definizione di iride –, possano essere spiegate in chiave aristotelica o alla luce di posizioni peripatetiche. Tuttavia, se la *pars destruens* della tesi di Gohlke è cospicua, la *pars costruens* è stata ritenuta più debole, nel senso che non si tratta di una dimostrazione dell'autenticità aristotelica. In questo senso, l'interpretazione dello studioso risente dei presupposti ermeneutici con cui affronta l'opera, poiché egli fonda la propria interpretazione dell'autenticità del *Περὶ κόσμου* su quella della genesi e dello sviluppo del pensiero aristotelico.

La posizione di Gohlke, benché poco accolta, ebbe il merito di suscitare un rinnovato interesse nei confronti del *Περὶ κόσμου*. Nel ventennio degli anni '40 e '50 si assistette ad un ingente incremento di produzione scientifica in proposito, sia dal punto di vista dell'analisi filologica che filosofica. È in questi anni che si collocano le interpretazioni, per alcuni versi originali, di Max Pohlenz, André-Jean Festugière, Maurilio Adriani, Hans Strohm, Josef Zürcher e Gunnar Rudberg.

Riconducibili all'eclettismo sono le posizioni di Pohlenz e di Festugière, benché esse differiscano per l'orientamento complessivo. Pohlenz, in un'appendice alla sua opera su Filone di Alessandria, ha sostenuto che lo scritto è l'esito dell'incontro che la filosofia greca ebbe con il pensiero giudaico, il quale avrebbe

⁵⁷ P. GOHLKE, *Aristoteles an Alexander über das Weltall*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», 12, 1936, pp. 323-335.

⁵⁸ ARISTOTELES, *An König Alexander Über die Welt*, in ARISTOTELES, *Die Lehrschriften*, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. P. Gohlke, Paderborn 1968³ (1949¹).

significativamente influenzato il *Περὶ κόσμου* nella sua componente teologica⁵⁹. Prendendo parte al dibattito sull'autenticità dello scritto in modo diretto, egli ha riconfermato la tesi ottocentesca di Bernays circa l'individuazione del destinatario dello scritto in Tiberio Giulio Alessandro, nipote di Filone di Alessandria⁶⁰. Eclettico lo scrittore del *Περὶ κόσμου* sarebbe anche secondo Festugière, che di preciso lo considerò un autore peripatetico, influenzato dalle tesi di Posidonio, ma fortemente a contatto con l'ermetismo, specie per quanto concerne la descrizione della natura del dio in termini di assoluta superiorità, di unicità e di polivocità⁶¹.

Con attenzione all'aspetto linguistico sono i contributi di Zürcher e di Rudberg. Il primo riprese l'interpretazione già antica della collaborazione di Aristotele e Teofrasto nella stesura del *Περὶ κόσμου* alla luce anche degli apporti forniti da Gohlke circa le dottrine geografiche⁶². Rudberg, invece, si occupò del *Περὶ κόσμου* in una breve sezione della sua opera dedicata agli usi linguistici della *koiné* ellenistica, osservando l'originalità dell'autore nella produzione di numerosi ἄπαξ λεγόμενα composti con l'*alpha* privativa⁶³.

Una diversa proposta ermeneutica è stata avanzata da Adriani, secondo il quale lo scritto non può essere ricondotto né all'ambiente filosofico greco, né alla sensibilità religiosa ebraica. Piuttosto, il *Περὶ κόσμου* dovrebbe essere letto in una

⁵⁹ Cfr. M. POHLENZ, *Die Schrift von der Welt*, pp. 376-383, *appendix* in M. POHLENZ, *Philon von Alexandria*, in H. DÖRRIE (hrsg.), *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, pp. 305-383 (già in «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», 5, 1942, pp. 409-487, in part. pp. 480-487).

⁶⁰ Cfr. J. BERNAYS, *Ueber die fälschlich dem Aristoteles beigelegte Schrift περὶ κόσμου*, in H. USENER (hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen von J. Bernays*, zweiter Band, Berlin 1885, pp. 278-281.

⁶¹ Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., pp. 460-518.

⁶² J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952, pp. 192-199.

⁶³ G. RUDBERG, *Gedanke und Gefühl. Prolegomena zu einer hellenischen Stilbetrachtung*, «Symbolae Osloenses», fasc. supplement., 14, 1935, pp. 1-36, in part. pp. 10-12. Secondo lo studioso lo scritto è databile al sec. I d.C.

prospettiva anticipatrice di quella cristiana, giacché la dottrina della δύναμις è in realtà una *mesologia*. La δύναμις agirebbe come μέσον, ossia come intermediario fra il dio e il mondo, in questo modo anticipando la dottrina del Cristo mediatore⁶⁴.

Un posto centrale negli studi sul Περὶ κόσμου deve essere assegnato all'opera Strohm, anzitutto per la combinazione, nel metodo seguito, di analisi filologica e filosofica. Un ulteriore merito del saggio, che propone una rilettura dell'intero trattato, è stato quello di restituire dignità all'autore, mettendo in evidenza le sue competenze nella strutturazione dell'opera. Secondo Strohm il Περὶ κόσμου sarebbe divisibile in tre sezioni: una prima parte, dal capitolo uno al quarto, dedicata al cosmo; una centrale, coincidente con il capitolo quinto, che sviluppa il tema dell'armonia; infine, i conclusivi capitoli sesto e settimo, dedicati alla teologia. Lo studioso evidenzia la complessità dei contenuti del Περὶ κόσμου, sostenendo che il testo è ispirato soprattutto a Platone e, nei casi in cui prevale l'influsso aristotelico, il riferimento sarebbe al cosiddetto "Aristotele platonico". L'autore del Περὶ κόσμου, in polemica con lo Stoicismo, sarebbe più verosimilmente da legare all'ambiente medio-platonico, dato che, secondo Strohm, è possibile scorgere nell'opera alcune tendenze anticipatrici di tale pensiero filosofico⁶⁵.

Il ventennio successivo al contributo filologico e filosofico di Strohm è stato segnato da un sostanziale calo di prolificità degli studi sul Περὶ κόσμου, che è stato preso in considerazione per singoli aspetti interpretativi, fra cui emergono quelli legati al rapporto con il *De mundo* di Apuleio⁶⁶. Per quanto concerne la

⁶⁴ M. ADRIANI, *Note sul trattato Περὶ κόσμου*, «Rivista di Filologia classica», n.s., 30, 1952, pp. 208-222.

⁶⁵ H. STROHM, *Studien zur Schrift von der Welt*, «Museum Helveticum», 9, 1952, pp. 137-175. Cfr. ARISTOTELES, *Über die Welt*, übersetzt von H. Strohm, Berlin 1970.

⁶⁶ Per i rapporti fra l'opera del retore e filosofo di Madaura e il Περὶ κόσμου, cfr. J. REDFORS, *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De Mundo*,

cronologia del Περὶ κόσμου Heinrich Dörrie riconfermò la tesi zelleriana secondo cui l'opera è da collocarsi attorno al volgere dei secc. I a.C. e I d.C., in un ambiente platonico influenzato dallo stoicismo⁶⁷.

A partire dalla metà degli anni '70 si assistette ad un netto cambio di tendenza, per un generale maggiore interesse nei confronti dell'opera e per l'approfondimento degli studi. Alla guida di questa tendenza è la traduzione con commentario di Giovanni Reale, il quale ha abbracciato con decisione la tesi dell'autenticità del Περὶ κόσμου, sostenendo che soltanto leggendo il trattato come opera di Aristotele si possono superare alcune difficoltà interpretative o azzardate ipotesi ricostruttive circa la genesi e la natura del trattato⁶⁸.

Per quanto concerne i contenuti filosofici dell'opera, Reale ha fatto leva anzitutto sui nessi con il *Protreptico* e il Περὶ φιλοσοφίας e con altre dottrine delle opere perdute di Aristotele, come per esempio quelle dell'anima contenute nell'*Eudemo*, nonché su alcune tangenze con i libri *Alpha* ed *Alpha elatton* per mostrare che il contenuto del Περὶ κόσμου non soltanto è aristotelico, ma è conforme al pensiero del giovane Stagirita⁶⁹. In merito alla dottrina dei contrari, egli ha mostrato che nel Περὶ κόσμου essa è "aristotelica", e non pienamente "eraclitea", benché l'autore stesso adduca Eraclito come propria *auctoritas*⁷⁰.

Lund 1960; APULEIUS PHILOSOPHUS PLATONICUS, *Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, von F. Regen, Berlin - New York 1971. Alla singola espressione ἀκροτάτη κορυφή di Περὶ κόσμου 6, 397 b 26, e al rapporto che essa ha con gli scritti omerici, ha dedicato uno studio F. REGEN, *Die Residenz des persischen Grosskönig und der Palast des Menelaos. Zu Anspielungen der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt auf einen Vergleich Homers*, «Hermes», 100, 1972, pp. 206-214.

⁶⁷ H. DÖRRIE, *Divers aspect de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 J.C.*, in H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, pp. 89-99 (già in «Revue de théologie et de philosophie», 3^e serie, 22, 1972, pp. 400-412).

⁶⁸ ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici a cura di G. Reale, Napoli 1974.

⁶⁹ Cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit. pp. 51-71.

⁷⁰ Cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit. pp. 71-79, in part. p.

Altrettanta importanza lo studioso ha dedicato alla teoria della *potenza divina* e del suo significato, in riferimento alla nozione di causalità divina⁷¹.

I contenuti scientifici del *Περὶ κόσμου*, ossia le dottrine astronomiche, geografiche e metereologiche, sono spiegate come autenticamente aristoteliche, alla luce di confronti *in primis* con i *Meteorologici* dello Stagirita e poi anche con la cospicua produzione teofrastea⁷². In questa sezione, al pari che in quella di contenuto più filosofico, egli non ha mancato di notare alcuni fraintendimenti derivanti da letture che impongono di considerare il *Περὶ κόσμου* posteriore allo Stoicismo e al Pitagorismo ellenistico. Indicativo, in tal senso, è un confronto con il fr. 31 di Ario Didimo, già analizzato a suo tempo da Festugière, il quale giunse a posizioni opposte a quelle di Reale⁷³.

Nel complesso, la tesi di Reale, già perfettamente formulata nell'edizione del 1974, costituisce il momento saliente, nella storia degli studi dell'età moderna e contemporanea sul *Περὶ κόσμου*, per la rivalutazione dell'aristotelismo dell'opera. La sua interpretazione, benché resti immutata nella formulazione principale, è stata ulteriormente precisata in una seconda edizione, riveduta ed aggiornata sia sulla base delle nuove acquisizioni sia dei contributi specifici di Abraham P. Bos⁷⁴.

73: «ad Eraclito può essere riconosciuto *solamente* il primo punto [*scil.* che l'universo è costituito di contrari e dalla loro armonia], e che *in tutti gli altri punti*, non rilevati dallo studioso, siamo decisamente oltre Eraclito». Tali «altri punti», secondo Reale, sarebbero che «l'armonia è stata prodotta da una forza (δύναμις) che pervade tutto e costringe alla concordia i contrari, e così produce la conservazione del cosmo», poi che questa «forza divina che conserva il cosmo è resa ulteriormente possibile dall'equilibrio degli elementi», poi la presenza di una «*laudatio mundi*, che sviluppa la tesi della omnicomprensività del cosmo», ed infine l'eternità del cosmo, spiegata alla luce della ciclicità di nascite e morti.

⁷¹ Cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit. pp. 79-97.

⁷² Cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit. pp. 99-127.

⁷³ Cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit. pp. 118-123.

⁷⁴ Cfr. G. REALE - A.P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici, Milano 1995². Per la segnalazione dei punti riconducibili allo specifico intervento di Bos, cfr. *ivi*, p. 11.

A questa linea interpretativa si deve ricondurre anche la cospicua produzione scientifica di Bos, il quale nell'arco di più decenni ha approfondito in singoli contributi alcuni aspetti della filosofia del *Περὶ κόσμου*, con particolare attenzione a quelli teologici⁷⁵. In questi anni lo studioso ha mostrato un primario interesse nei confronti dell'Aristotele delle opere essoteriche, con attenzione particolare al *Περὶ φιλοσοφίας* e al motivo del dio Crono sognatore⁷⁶. Secondo lo studioso è già in queste opere che Aristotele avrebbe affermato la presenza di un motore immobile. Inoltre, seguendo Gigon, Bos ha sostenuto che le opere essoteriche non sono testimonianza di una concezione giovanile, poi successivamente abbandonata e superata. Esse, piuttosto, devono essere considerate «come opere che costituivano il retroterra delle lezioni di Aristotele, e che di conseguenza devono fornire anche a noi il retroterra per l'interpretazione del testo scritto di quelle lezioni, contenuto nel *Corpus Aristotelicum*»⁷⁷.

⁷⁵ Agli anni antecedenti la seconda edizione del commentario di Reale risalgono i seguenti contributi dello studioso: A.P. BOS, *The theological conception in De mundo and the relation between this writing and the work of Plato and Aristotle*, «Tijdschrift voor Filosofie», 39, 1977, pp. 314-330; A.P. BOS, *Notes on Aristotle's De mundo concerning the discussion of its authenticity*, «Philosophical Inquiry», 1, 1979, pp. 141-153; A.P. BOS, *Greek philosophical theology and De mundo*, in TH. G. SINNIGE (ed.), *On and off of the beaten track. Studies in the history of Platonism*, Nijmegen 1986, pp. 1-30; A.P. BOS, *Considerazioni sul De mundo e analisi critica delle tesi di Paul Moraux*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 82, 1990, pp. 587-606; A.P. BOS, *Supplementary Notes on the De mundo*, «Hermes», 119, 1991, pp. 312-332; A.P. BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85, 1993, pp. 425-454 (poi republ. in A. BAUSOLA - G. REALE, a cura, *Aristotele. Perché la metafisica: studi su alcuni concetti-chiave della filosofia prima aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Milano 1994, pp. 289-318); A.P. BOS, *“Over de kosmos”. De herontdekking van een bewaard gebleven geschrift van Aristoteles?*, «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», 85, 1993, pp. 169-180.

⁷⁶ Cfr. A.P. BOS, *A Double Theology in Aristotle*, *De philosophia (fr. 26 Ross)*, «Prudentia», 20, 1988, pp. 43-64; A.P. BOS, *A “Dreaming Kronos” in a Lost Work by Aristotle*, «L'Antiquité Classique», 58, 1989, pp. 88-111; A.P. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, trad. it. Milano 1991 (or. Leiden 1989).

⁷⁷ BOS, *Considerazioni sul De mundo e analisi critica delle tesi di Paul Moraux* cit., p. 594; O. GIGON, *Aristotelis Opera*, vol. III: *Librorum Deperditorum Fragmenta*, Berlin 1987, pp. 230 ss.

Egli ha prestato attenzione anche ai nessi fra il *Περὶ κόσμου* e la *Metafisica*, rilevando, per quanto concerne l'ambito del divino, che le caratteristiche con cui il dio è descritto nel capitolo sesto sarebbero indicative di una posizione intermedia fra Platone e il libro *Lambda*⁷⁸. Del confronto con questo libro della *Metafisica* Bos si occupa sotto diversi profili. Secondo lo studioso, la differenza fondamentale fra *Περὶ κόσμου* 6 e *Metafisica Lambda* 6 e 9 sarebbe che in *Lambda* «an *actio ad extra* on the part of god is absent, while in *De Mundo* much imagery is used for the very purpose of showing that such *actio* or *impetus* or *influxus* upon reality-outside-of-god [...] certainly obtains»⁷⁹. Sempre in riferimento a questo capitolo del trattato, Bos parla di “cosmo-theological conception”, la quale esprimerebbe la risposta più ovvia ad alcune domande cui il giovane Aristotele tentava di fornire una soluzione⁸⁰. Tuttavia, egli ebbe poi a precisare che né quella di Aristotele né quella del *Περὶ κόσμου*, «col suo concetto di Dio come motore immobile che trascende il cosmo», è una “teologia cosmica”, *pace* Festugière e Pépin⁸¹.

Alcuni riferimenti al settimo capitolo di *Lambda* sono stati adottati a spiegazione della teoria della potenza divina, come nel caso dell'affermazione per cui, secondo Aristotele, il motore immobile possiede «una potenza infinita» (δύναμιν ἄπειρον)⁸². Parimenti dicasi per il fatto che la potenza divina del *Περὶ κόσμου* dovrebbe essere interpretata come quel «“potere di attrazione”» con cui, nella *Metafisica*, Aristotele spiega che «Dio mette in moto ogni cosa destando un

⁷⁸ Secondo BOS, *The theological conception in De mundo* cit., pp. 329-330, fra la «theological conception à la *De mundo*» e quella di *Metafisica Lambda* esiste uno scarto, nel senso che il quadro offerto da *Fisica* VIII e da *Lambda* «radically differs from the physicalist framework of his earlier philosophy».

⁷⁹ BOS, *The theological conception in De mundo* cit., p. 325.

⁸⁰ BOS, *The theological conception in De mundo* cit., p. 329.

⁸¹ BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., pp. 436-437.

⁸² ARISTOT. *Metaph.* Α 7, 1073 a 7-8.

desiderio»⁸³. Lo studioso mostra di seguire la cosiddetta interpretazione tradizionale, laddove i più recenti studi hanno messo in evidenza che essa è una metafora, ossia che il dio muove “come”, nel senso che, secondo Aristotele, il primo motore «muove *come* ciò che è amato (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον), mentre le altre cose muovono essendo mosse (κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ)»⁸⁴.

⁸³ BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., pp. 448-449. Sul problema del “desiderio” (τὸ ὀρεκτὸν ed ἔφρσις) in riferimento alla causa del movimento, cfr. E. BERTI, *Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*, in M. MIGLIORI (a cura), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia 2002, pp. 339-356.

⁸⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 4-5. È soprattutto su questo passo che si è appuntata l'attenzione degli interpreti antichi e degli studiosi, al fine di ricercare il tipo di finalità del motore immobile. A tale proposito, si sono delineate quattro vie principali, secondo le quali il primo motore immobile sarebbe (a) causa efficiente e causa finale del primo cielo, oppure (b) causa efficiente del movimento celeste e causa finale della sua stessa attività, oppure (c) solo causa efficiente, oppure (d) solo causa finale. La prima interpretazione, quella per cui il primo motore immobile è causa efficiente e al contempo causa finale del primo cielo, è per convenzione detta “tradizionale”, in ragione della sua antichità e della fortuna che essa riscosse. Stando a THEOPHR. *Metaph.* 5 a 25-29, essa sarebbe stata introdotta al tempo stesso di Aristotele da parte di alcuni Platonicisti, intenti nel ricercare una tensione “imitativa” (ἄμα τῆ μιμήσει) da parte del cielo nei confronti della causa prima. Tale interpretazione, sviluppandosi in questo clima platonico, ebbe poi la sua prima migliore definizione in età imperiale con Alessandro di Afrodisia, che la trasmise ai secoli futuri. Così, anche se il suo commento al libro *Lambda* è andato perduto, è comunque noto, almeno per estratti, grazie ad Averroè. Fra i sostenitori, ancor oggi, di questa interpretazione sono, cfr., per esempio, A. LAKS, *Metaphysics A 7*, in M. FREDE - D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000, pp. 207-243; A. LAKS, *Aristote, Métaphysique Lambda 7: une présentation*, in A. LAKS, *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la-Neuve - Paris - Dudley 2007, pp. 83-131; J.-B. GOURINAT, *L'intellect divin d'Aristote est-il cause efficiente?*, «Bollettino filosofico», Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi della Calabria, 20, 2004, pp. 54-81. Per la tesi secondo cui il motore è causa efficiente del movimento celeste e causa finale della sua stessa attività, poiché la sua attività è piacere, cfr. E. BERTI, *Da chi è amato il motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82; BERTI, *Il dio di Aristotele* cit., p. 744. Fra le interpretazioni che sostengono la compresenza dei due tipi di causalità, efficiente e finale, ricordo, per esempio, quella di W.D. ROSS, *Introduction*, in ARISTOTLE'S *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D.R., vol. I, Oxford 1970 (1924¹), pp. CXXXIII-CXXXIV, secondo il quale il motore immobile sarebbe sì causa efficiente, ma in grazia del suo essere causa finale». Al proposito, cfr. anche G. REALE, in ARISTOTELE, *La Metafisica*, Napoli 1968, vol. II, pp. 282-291; J. OWENS, *The Relation of God to the World in the Metaphysics*, in P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris 1979, pp. 207-226. Sempre sulla causalità efficiente del motore, cfr. C. GIACON, *La causalità del motore immobile*, Padova 1969; S. BROADIE, *Que fait le premier Moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la*

Con *Lambda* 10, invece, e il suo noto inizio su quale sia il modo in cui il cosmo possiede il Bene e il sommo bene (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον)⁸⁵, il *Περὶ κόσμου* condividerebbe «la combinazione di libertà e di subordinazione»⁸⁶. Entrambi i testi avrebbero in comune la nozione di gerarchizzazione degli enti: nel *Περὶ κόσμου* la gerarchia del cosmo è paragonata al sistema di governo dell'impero persiano, in cui l'intero apparato costituito da generali, satrapi e sentinelle agiscono secondo le direttive del Gran Re; in *Lambda* l'ordine del cosmo è esemplificato da quell'organizzazione di famigli, animali e uomini liberi che nella casa è garantita dal padre⁸⁷. Secondo Bos, questa corrispondenza deve essere letta nel senso che «senza dubbio il significato sottinteso è che nella parte sopralunare del cosmo gli dèi visibili e celesti, in quanto esseri dotati di ragione, assolvono ordinatamente i loro compiti eccelsi, in dipendenza dall'altissimo Dio trascendente, mentre la sfera sublunare rivela un grado molto più basso di adesione all'ordine»⁸⁸.

Nel complesso, la posizione di Bos tende ad opporre in modo netto la sezione fisica dell'opera, in cui si esprime il λέγειν, da intendersi precisamente come “φυσικῶς λέγειν”, e la sezione teologica, in cui l'autore realizza il proprio

Métaphysique, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183, 1993, pp. 375-411; C. NATALI, *Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 105-123; C. NATALI, *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, in T. PENTZOPOULOU-VALALAS - S. DIMOPOULOS (ed.), *Aristotele on Metaphysics*, Thessaloniki 1999, pp. 73-81. A favore invece della tesi della pura causalità finale del motore immobile (il dio), cfr. I. FERRELI, *La duplice finalità del primo motore immobile*, in I. FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive*, «Humanitas», 64, 2011, pp. 536-554, in part. p. 550, il quale ha affermato: «Io voglio insistere sul fatto che Aristotele affermi chiaramente che il primo motore immobile è causa finale, con una distinzione di cui non possediamo strumenti testuali per decifrarla, ma è innegabile che sia il fine di tutto l'universo», ribadendo poi che il «Primo Principio» è «causa finale universalissima».

⁸⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11-12.

⁸⁶ BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., p. 447.

⁸⁷ BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., p. 447.

⁸⁸ BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., p. 447.

θεολογεῖν⁸⁹. La natura del dio del Περὶ κόσμου, che secondo lo studioso è intelletto⁹⁰, risponderebbe pienamente all'interesse fisico del giovane Aristotele e potrebbe spiegarsi alla luce della tarda speculazione platonica⁹¹.

Si vede come, nel panorama degli studi del sec. XX sul Περὶ κόσμου, Reale e Bos siano gli interpreti principali della rivalutazione filosofica dell'opera e della sua autenticità, benché la loro indagine resti legata al desiderio di fornire un contributo giustificativo della paternità aristotelica dell'opera. I due studiosi muovono dalla constatazione che la tradizione antica greco-latina attribuisce in maniera unanime il Περὶ κόσμου ad Aristotele, al pari dei traduttori medievali, sia latini sia nelle lingue siriana, armena ed araba. A ritenere l'opera spuria sono soltanto gli studiosi e i critici moderni. Per quanto attiene all'aspetto contenutistico, la forte presenza di dottrine platoniche, nonché di tracce riconducibili alla tradizione dell'Aristotele essoterico dei dialoghi, ha prodotto in Reale e Bos la convinzione che «l'opera è (o può essere) di Aristotele». Secondo loro essa risale, verosimilmente, all'epoca in cui lo Stagirita era alla corte macedone come precettore di Alessandro e costituisce, precisamente, il manuale di filosofia che egli aveva redatto per il giovane principe⁹².

La riconsiderazione complessiva del Περὶ κόσμου è resa necessaria, secondo Reale e Bos, dal fatto che l'opera «è del tutto in linea con lo stile e il linguaggio delle opere perdute di Aristotele», e manifesta un'evidente distinzione fra la prospettiva trascendente e quella immanente, «il che è assolutamente conforme a

⁸⁹ Cfr. BOS, *Supplementary Notes on De mundo* cit., pp. 315-316; BOS, *Considerazioni sul De mundo e analisi critica delle tesi di Paul Moraux* cit., pp. 591-593; BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., pp. 433-435.

⁹⁰ Cfr., per esempio, BOS, *The theological conception in De mundo* cit., p. 326.

⁹¹ BOS, *The theological conception in De mundo* cit., p. 329, ha ritenuto che «the cosmological conception in *De mundo* [...] it is an answer fully in line with the physicalism of the early-Aristotelian view, and explicable in terms of late-Platonic speculation».

⁹² REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 18.

ciò che consideriamo caratteristico delle opere perdute di Aristotele»⁹³. Tuttavia, la loro rivalutazione del *Περὶ κόσμου* non è circoscritta al riconoscimento dei contenuti filosofici, oppure all'assegnazione della paternità aristotelica, ma è volta a fornire una giustificazione del senso dello scritto nel *Corpus aristotelicum* o, meglio, nella filosofia aristotelica in generale. L'attenzione filosofica per il trattato si muove nella direzione di giustificare un'opera unica, quale è il *Περὶ κόσμου*. Indicative, in tale senso, sono le seguenti parole degli studiosi:

Se l'ipotesi che qui sosteniamo dovesse trovare credito, il testo filosofico che presentiamo diverrebbe di importanza fondamentale. Infatti il *De mundo*, così come è concepito, ossia come una visione sintetica della realtà cosmica nella sua globalità, che dà ad ogni cosa particolare il suo giusto senso in funzione dell'intero di cui è appunto parte, e specificatamente in funzione del principio primo da cui tutto dipende; e, per di più, scritto com'è in linguaggio forbitissimo e con un dettato chiarissimo, adorno di belle immagini e di efficacissimi paragoni, che intuitivamente aiutano a comprendere il concetto: ebbene, così come è concepito e scritto, il nostro breve *De mundo* potrebbe diventare la migliore *Introduzione ad Aristotele* che si possa desiderare, ossia una *Introduzione* predisposta nientemeno che dall'autore medesimo in maniera pressoché perfetta. Esso costituirebbe, precisamente, la *summa* delle opere pubblicate e delle acquisizioni dei primi anni di insegnamento dello Stagirita fuori da Atene e sarebbe la via d'accesso più spedita e anche più sicura per la lettura delle opere di scuola⁹⁴.

Un riconosciuto merito di Reale e Bos è stato quello di aver fatto progredire lo studio del trattato, giustificando l'infondatezza di alcune precedenti

⁹³ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 57.

⁹⁴ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 19.

interpretazioni, sia nei contenuti che nell'attribuzione. Tuttavia, questo atteggiamento sembra conseguire al desiderio di risolvere il problema dell'autenticità, che funge ancora da motore della ricerca.

Nel ventennio seguente agli anni in cui si costituirono le prime riflessioni indipendenti di Reale e Bos emersero anche altre posizioni, differenti sia per approccio che per risultati conseguiti. Fra queste si rilevano due tendenze, una mirante ad un'interpretazione complessiva dell'opera, mentre l'altra tesa a considerare singoli problemi del trattato, alla luce del confronto con altre posizioni.

Della prima di queste tendenze è stato interprete Paul Moraux, che al *Περὶ κόσμου* ha dedicato un'ampia sezione del suo studio sulla tradizione peripatetica⁹⁵. Le sue analisi costituiscono un indiscusso punto di riferimento per lo studio dell'opera, il solo che per qualità e approfondimento sia paragonabile al commentario di Reale, benché nei risultati pervenga a soluzioni completamente opposte. Secondo Moraux il trattato, da ritenersi spurio, è parte di una tradizione peripatetica, influenzata dallo stoicismo, in particolare da Posidonio, e deve trovare collocazione intorno al sec. I a.C., all'età di Filone di Alessandria. Non fu però soltanto il pensiero stoico ad influenzare l'autore del *Περὶ κόσμου*. Costui sarebbe «*de facto*» un autore eclettico, come si può osservare, per esempio, dalla concezione che egli ha del dio, in cui mostra di saper «perfezionare Aristotele con tratti platonici»⁹⁶. In questo senso, l'autore era convinto di essere aristotelico, al punto da non vedere alcuna frattura fra le dottrine aristoteliche relative alle

⁹⁵ Cfr. P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, trad. it. Milano 2000, pp. 15-88 (or. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, zweiter Band: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin - New York 1984, pp. 5-82).

⁹⁶ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 5.

sostanze soprasensibili (per es. l'eternità del mondo ed il quinto elemento), e da identificare l'attività del dio con la produzione e conservazione del cosmo. In questa luce, secondo Moraux, deve leggersi la concezione secondo cui il dio del *Περὶ κόσμου* è al contempo «autore, ordinatore e reggitore del cosmo», la quale comunque inclinerebbe maggiormente nella direzione del platonismo⁹⁷. Parimenti, una qualche influenza avrebbe esercitato anche la dottrina del demiurgo di Platone, dato che a questo competono alcune istanze di mediazione nella formazione del cosmo e nella sua conservazione. Per quanto concerne il cosmo come ente fisico, Moraux ritenne che nel trattato la fisica avesse un ruolo ausiliario nei confronti della teologia, sicché «la prospettiva dell'autore, che presenta il cosmo come una meravigliosa opera di Dio, ricorda piuttosto lo spirito del *Timeo* platonico, il cui influsso profondo sul pensiero filosofico e la speculazione religiosa dell'età romano-ellenistica è fuori dubbio»⁹⁸. La posizione di Moraux, dunque, privilegia le istanze eclettiche e non è esente dal sottolineare una sorta di disorganicità strutturale del *Περὶ κόσμου*, come nel caso di una presunta discrepanza dottrinale fra la trattazione del divino nel capitolo sesto e quella del settimo⁹⁹.

La seconda tendenza tenne conto di interessi e prospettive diverse. Francesco Sarri approfondì i rapporti fra il *Περὶ κόσμου* e la letteratura neopitagorica di età ellenistica, mostrando come questa risenta dell'influenza del trattato, rielaborato da tali pensatori in modo funzionale alle loro esigenze

⁹⁷ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 5.

⁹⁸ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 18 ss., in part. p. 20.

⁹⁹ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 56 ss.

dottrinali e al mutato clima filosofico e culturale ¹⁰⁰. Emersero anche studi interessati ad approfondire la nozione di δύναμις del Περὶ κόσμου, come quelli condotti da Salvatore Di Cristina e da Rosamaria Valdevit, entrambi i quali, in modi diversi, confermarono l'idea dell'elettismo. Secondo Di Cristina, che si occupò del Περὶ κόσμου nella linea di un confronto con i contenuti teologici dell'*Oratio ad Graecos* di Taziano, il trattato combinerebbe elementi aristotelici e stoici, risentendo al contempo di una qualche influenza del pensiero ebraico¹⁰¹. Valdevit, invece, ritenne che la descrizione della δύναμις trova la sua precipua giustificazione nel medioplatonismo, giacché la potenza, intesa come una sorta di intermediario, sarebbe espressione di una “doppia teologia”¹⁰².

Un approccio esclusivamente linguistico e lessicologico ha la breve nota di Pieter Boot, il quale ha rilevato che l'uso della particella καίτοι in chiave concessiva può fungere come prova a sostegno della paternità non aristotelica dell'opera, la quale sarebbe piuttosto da collocare nella seconda metà del sec. II a.C., in pieno ellenismo¹⁰³.

Nei primi anni '90 altri studi hanno ricercato di confermare o smentire la paternità aristotelica dell'opera. Forti del fatto che la principale critica alla tesi di Reale era la minore attenzione riservata dallo studioso all'aspetto linguistico e alla composizione del testo – come notò Jonathan Barnes in una famosa recensione alla prima edizione del commentario¹⁰⁴ –, importanti studi sono stati improntati ad

¹⁰⁰ F. SARRI, *Il problema del rapporto tra il De mundo attribuito ad Aristotele e la letteratura pitagorica dell'età ellenistica*, «Pensamiento», 35, 1979, pp. 267-314.

¹⁰¹ S. DI CRISTINA, *L'idea di δύναμις nel De mundo e nell'Oratio ad Graecos di Taziano*, «Augustinianum», 17, 1977, pp. 485-504.

¹⁰² R. VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo*, «Studi italiani di filologia classica», 3^a s., 4, 1986, pp. 30-41.

¹⁰³ P. BOOT, *An indication for the date of the pseudo-Aristotelian treatise De mundo*, «Menmosyne», 38, 1981, pp. 139-140.

¹⁰⁴ J. BARNES, *rec. a ARISTOTELE, Trattato sul cosmo per Alessandro cit.*, «Classical

una rinnovata ricerca filologica e linguistica. Nella cronologia di alcuni fenomeni linguistici si sono ricercati i possibili elementi per giustificare le interpretazioni sull'autorialità. La questione della possibile datazione dell'opera corre parallela a quella della paternità. Nell'arco di tempo fra il sec. IV a.C. e il sec. III d.C., la scelta privilegiata per la datazione è stata il periodo a cavaliere dei secc. I a.C. e I d.C.¹⁰⁵, benché non siano mancati studiosi che hanno avallato la possibilità di una datazione al sec. III a.C.¹⁰⁶ o addirittura allo stesso Aristotele. Al proposito, si è ricercato sostegno sulla base linguistica, al fine di individuare possibili *terminus ante quem* e *post quem*. Secondo Heibges¹⁰⁷ la datazione del *Περὶ κόσμου* deve essere intorno al sec. I d.C., poiché l'uso che lo pseudo-Aristotele fa delle clausole ritmiche e dei tipi di *cola* metrici è pressappoco il medesimo di quello dello storico Flavio Giuseppe e del romanziere Caritone, rispettivamente dei secc. I e I-II d.C. Secondo Maguire, invece, due sono le datazioni da tenere presenti, cioè il 50 a.C., corrispondente alla morte di Posidonio, e il 140 d.C., che è il periodo del *floruit* di Apuleio di Madaura, che tradusse in latino l'opera¹⁰⁸. Lorimer, d'altro canto, ipotizzò un *terminus post quem* intorno al 40 d.C., grossomodo in corrispondenza della morte di Filone di Alessandria e della nascita di Plutarco, riferendosi al fatto

Review», 27, 1977, pp. 40-43. Cfr. anche S. BYL, *rec.* a ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit., «L'Antiquité Classique», 45, 1976, pp. 249-250.

¹⁰⁵ È la tesi di ZELLER, *Die Philosophie des Griechen* cit., pp. 653-671, in part. p. 653, il quale ha spiegato che il *Περὶ κόσμου*, benché possa essere datato al sec. I a.C., deve più verosimilmente essere fatto risalire ad un periodo più recente, a non prima del sec. I d.C. Secondo CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 567, il *Περὶ κόσμου* è posteriore a Cicerone, a Seneca e a Plinio, per il fatto che essi non mostrano di averne conoscenza.

¹⁰⁶ V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin 1854, pp. 36 e 90 ss.

¹⁰⁷ S. HEIBGES, *De Clausulis Charitoneis*, Halle 1911 (Diss.), p. 101 ss.; per questo riferimento, cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 113 nota 3.

¹⁰⁸ Rispetto a Capelle e Lorimer, MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 113, ha anticipato la datazione, dichiarando di avere l'impressione che il *Περὶ κόσμου* sia stato scritto un poco prima e che, sulla base delle fonti «apparentemente usate», esso debba essere stato scritto probabilmente a cavallo del secolo: «probably nearer the turn of the century».

che il sintagma ὅσπερ ἀμέλει, di cui l'autore fa uso in tre occorrenze¹⁰⁹, non risulta altrove attestato prima di Plutarco e di Dione Crisostomo¹¹⁰.

È precisamente in questo contesto che si colloca il contributo di Dirk Marie Schenkeveld, il quale ha studiato nel dettaglio lo stile e la lingua del Περὶ κόσμου, concludendo che il trattato differisce di molto dalle opere riconosciute come autenticamente aristoteliche¹¹¹. Sebbene la paternità aristotelica debba essere esclusa per tali differenze e per l'assenza di dati utili a poter istituire un confronto, l'analisi complessiva della lingua del Περὶ κόσμου porta a ritenere che lo scritto possa trovare una sua collocazione in un'epoca compresa fra il 350 a.C. e il 200 a.C., e che non necessiti di una datazione posteriore. Le analisi di Schenkeveld, dunque, lasciano spazio alla possibilità che il Περὶ κόσμου sia contemporaneo alle opere aristoteliche, benché non sia di Aristotele e l'autore resti ignoto. Il lavoro di Schenkeveld è interessante, oltre che per le conclusioni a cui giunge, per l'atteggiamento metodologico "neutrale", giacché egli imposta le proprie analisi sull'affermazione che, in linea di principio, l'*onus probandi* è a carico parte dei detrattori. Si dovrebbe partire dalla convinzione dell'autenticità dell'opera, verificando se l'opera contiene elementi linguistici e stilistici che rendono impossibile, o poco consigliabile, l'attribuzione della paternità allo Stagirita¹¹².

Nello stesso anno in cui usciva alle stampe il saggio di Schenkeveld, però, Otto Schönberger sostenne l'idea opposta, arrivando a supporre che il trattato debba essere collocato all'epoca di Domiziano, intorno all'80 d.C., e che le competenze che l'autore mostra nei confronti delle opere di scuola di Aristotele

¹⁰⁹ Περὶ κόσμου 5, 396 b 9; 6, 398 b 14; 6, 400 b 13.

¹¹⁰ LORIMER, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 1 nota 2.

¹¹¹ D.M. SCHENKEVELD, *Language and style of the Aristotelian De mundo in relation to the question of its inauthenticity*, «Elenchos», 12, 1991, pp. 221-255.

¹¹² SCHENKEVELD, *Language and style of the Aristotelian De mundo* cit., pp. 225-226.

deriverebbero da una conoscenza dell'edizione di Andronico, e forse da un'imitazione di quelle perdute¹¹³.

Sempre ai primi anni '90 risalgono alcune proposte di carattere filologico, come quelle di Jaap Mansfeld¹¹⁴ e di Douwe Holwerda¹¹⁵, i quali si sono occupati rispettivamente della tradizione del titolo con cui è trasmesso il *Περὶ κόσμου* e di una revisione del testo greco di riferimento, che ha portato ad alcuni emendamenti e nuove proposte di lettura. In ambedue i casi, ancora una volta, l'interesse è volto alla dimostrazione o negazione dell'autenticità. Dalla constatazione che il più antico titolo "Περὶ κόσμου" è un *Περὶ κόσμου δύο* attribuito allo stoico Sfero, Mansfeld ha concluso che il *Περὶ κόσμου* dovette essere stato composto alla fine del sec. I a.C. da un peripatetico platonizzante e che l'opera fu evidentemente inserita per colmare una lacuna avvertita negli studi confluiti nel *Corpus aristotelicum*. L'attenzione al problema della datazione e dell'autenticità emerge anche da una breve nota di Mansfeld, dedicata alla questione della statua di Atena e dell'autoritratto di Fidia, che, secondo l'autore del *Περὶ κόσμου*, l'artista avrebbe collocato al centro dello scudo della dea. Secondo Mansfeld, tale descrizione sarebbe una conferma della non autenticità aristotelica dell'opera, perché, sotto un profilo archeologico, nelle copie pervenute della statua della dea non c'è traccia di alcun ritratto, e perché la letteratura aneddótica prodotta attorno all'episodio della rimozione del ritratto è di epoca posteriore¹¹⁶.

Del 1990 è anche il saggio di Jean-Joël Duhot, il quale si è riproposto di

¹¹³ ARISTOTELES, *Über die Welt*, übersetzt und kommentiert von O. Schönberger, Stuttgart 2005 (1991¹).

¹¹⁴ J. MANSFELD, *Περὶ κόσμου. A note on the History of a Title*, «Vigiliae Christianae», 46, 1992, pp. 391-411.

¹¹⁵ D. HOLWERDA, *Textkritisches und Exegetisches zur pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ τοῦ κόσμου*, «Mnemosyne», 46, 1993, pp. 46-55.

¹¹⁶ J. MANSFELD, *Two attribution*, «Classical Quarterly» 41, 1991, pp. 541-543.

ripensare la collocazione del *Περὶ κόσμου* da una prospettiva filosofica, alla luce di una rivisitazione del rapporto fra aristotelismo e stoicismo, convinto che, nello studio dell'opera, i «chercheurs de sources» si sono spesso accontentati di analogie verbali, senza rendersi conto che esse, nel tempo, sono divenute «le bien commun de plusieurs école», al servizio di problematiche differenti ed opposte¹¹⁷. Le conclusioni di Duhot sono che l'autore del *Περὶ κόσμου* ha composto un trattato sulla scorta di fondamenti metafisici aristotelici, benché essi sembrino «ignorer la richesse et la complexité du Stagirite»¹¹⁸. Duhot, studioso specialista dello Stoicismo, ha escluso ogni attribuzione al Portico, riconoscendo però che l'autore ha attinto al pensiero stoico per spiegare, per esempio, la trasmissione del moto dal Motore immobile al mondo sublunare. Secondo lo studioso, poiché l'autore del *Περὶ κόσμου* «curieusement» non conosce la causa finale aristotelica, si è trovato nella necessità di introdurre, a giustificazione teoretica del sistema cosmico da lui descritto, una «transmission mécanique du mouvement» di matrice stoica. Le conclusioni sulla natura dell'autore sono ben più dure di quelle di Moraux, giacché Duhot ha sostenuto che «l'opuscule montre un médiocre philosophe aristotélicien essayant, à partir de la pensée du maître, ou qu'il croit telle, de présenter une théorie générale de l'univers, dans un horizon intellectuel dominé par le Portique»¹¹⁹.

Allo stesso periodo sono da ricondursi anche importanti scoperte nel campo degli studi del giudaismo alessandrino, in particolare per alcuni aspetti legati alla teologia del peripatetico Aristobulo di Alessandria. Da tali ricerche, che si sono occupate del *Περὶ κόσμου* come opera di confronto, sono conseguiti risultati di

¹¹⁷ J.-J. DUHOT, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le Περὶ κόσμου pseudo-aristotélicien*, «Revue de Philosophie Ancienne», 8, 1990, pp. 191-228.

¹¹⁸ DUHOT, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le Περὶ κόσμου pseudo-aristotélicien* cit., p. 223.

¹¹⁹ DUHOT, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le Περὶ κόσμου pseudo-aristotélicien* cit., p. 225.

prim'ordine, poiché mostrerebbero che il trattato era noto ad Aristobulo, e rivelerebbero la dipendenza dell'esegeta da questa fonte. Aristobulo verrebbe così a costituire un *terminus ante quem*¹²⁰. Più mirati ad un confronto con il Περὶ κόσμου su base filosofica sono i lavori di Roberto Radice¹²¹, i quali hanno apportato elementi a favore dell'aristotelismo del Περὶ κόσμου e della dipendenza di Aristobulo dalle concezioni cosmologiche e teologiche espresse nel trattato. Altrettanto rilevanti conclusioni emergono anche per quanto concerne il frammento dello pseudo-Orfeo, che andrebbe collocato agli inizi del sec. III a.C.

È a questo punto degli studi sul Περὶ κόσμου che si colloca la menzionata seconda edizione del commentario di Reale, aggiornata con il contributo di Bos sulla base della ventennale fioritura della ricerca sull'opera. Con la metà degli anni '90 termina anche il vivo del dibattito intellettuale sul Περὶ κόσμου, che tanto interesse aveva destato nel sec. XX. Le successive analisi dell'opera si sono per lo più stabilizzate sulle posizioni già formulate dagli studiosi, senza apportare contributi sostanziali alla ricerca, neanche per ciò che concerne l'autenticità.

Nell'arco dell'ultimo ventennio lo studio dell'opera, salvo poche eccezioni, è stato rivolto per lo più alla sua ricezione. A quest'area appartengono un saggio di Cristina Torre sulla tradizione medievale del Περὶ κόσμου, che prende in considerazione il caso di Filagato da Cerami¹²². Siccome l'intellettuale normanno,

¹²⁰ Cfr. CH. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitationes eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu O.F. 245 und O.F. 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen 1993, il quale ha negato la paternità aristotelica del Περὶ κόσμου, ma ha sostenuto che il trattato deve comunque essere antecedente all'opera di Aristobulo.

¹²¹ R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, con due appendici contenenti i frammenti di Aristobulo, traduzione a fronte e presentazione delle varianti, Milano 1995² (1994¹); R. RADICE, *Osservazioni sul frammento 4 di Aristobulo (= Eusebio, Preparatio Evangelica, 13, 12, 2-8)*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 86, 1994, pp. 728-737.

¹²² C. TORRE, *Un intellettuale greco di epoca normanna: Filagato da Cerami e il De mundo di Aristotele*, «Miscellanea di Studi Storici», 15, 2008, pp. 63-141.

esponente della cultura italogreca, conserva in una delle sue omelie una citazione del *Περὶ κόσμου*, che, secondo Torre, è di prima mano, si avrebbe una testimonianza della circolazione dell'opera nell'Italia meridionale del sec. XIII. Alla tradizione delle traduzioni seriori del *Περὶ κόσμου* hanno dedicato alcuni contributi Henri Hugonnard-Roche e Adam McCollum, in riferimento all'opera del siriano Sergio di Reshaina¹²³.

Nel complesso, dunque, il vivo dell'attenzione nei confronti dell'opera greca è venuto a scemare, con eccezione di Bos, il quale ha continuato ad occuparsi come specialista del trattato, offrendo nuovi contributi. Un elemento comune a questi è l'interesse sulla nozione di *pneuma* e il confronto con le opere biologiche dello Stagirita. Nel primo di questi studi Bos si è soffermato proprio sull'analisi del concetto di *pneuma* e di anima nel *Περὶ κόσμου* per addurre prove a sostegno della tesi da lui sostenuta dell'autenticità del testo, tanto più che, secondo lo studioso, difficilmente un'altra figura di pensatore avrebbe potuto mostrare competenze tali da produrre un'introduzione alla filosofia tanto intrisa di aristotelismo¹²⁴. Nel secondo contributo, oltre a riprendere l'analisi della nozione di *pneuma* e ad offrire alcuni approfondimenti sui rapporti con il *Περὶ φιλοσοφίας*, Bos si è occupato del

¹²³ H. HUGONNARD-ROCHE, *Note sur Sergius de Resaina, traducteur en Syriac et commentateur d'Aristote*, in G. ENDRESS - R. KRUK (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the transmission of Greek philosophy and science dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, III Symposium Graeco-Arabicum (Leiden, 26-28 March 1991), Leiden 1997, pp. 121-143; A. MCCOLLUM, *A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo*, Piscataway 2009; MCCOLLUM, *Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De mundo*, in J. LÖSSL - J.W. WATT (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham - Burlington 2011, pp. 165-178.

¹²⁴ Cfr. A.P. BOS, *Pneuma and the theory of soul in De mundo*, in A.P. BOS, *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden 2003, pp. 210-215, in part. p. 213 nota 12: «My conviction that Aristotle is the author of this work is strongly founded on the improbability that there was another person who was so steeped in all facets of Aristotle's philosophy that he could write such a brilliant and successful introduction to his philosophy in the period 350-200 BC».

ruolo di generatore del dio. La nozione di γενέτωρ è da lui spiegata facendo leva su un passo del *De generatione animalium* II 1¹²⁵. Quest'interessante aspetto, analizzato alla luce delle opere biologiche di Aristotele, è alla base anche del terzo contributo dello studioso, volto proprio all'indagine della nozione di γένεσις appartenente al dio¹²⁶. Qui Bos ha ripreso il tema omerico della “catena aurea” di *Iliade* VIII¹²⁷ – divenuto celebre in filosofia per essere efficacemente descrittivo della gradazione dell'essere –, precisando che tale motivo, oltre ad essere presente nel *De motu animalium*, è chiaramente espresso anche in un passo del secondo libro del *De generatione et corruptione*, dove lo Stagirita afferma che

poiché noi diciamo che in tutte le cose la natura tende sempre al meglio (ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι), e poiché l'essere è meglio del non essere – noi diciamo l'essere in molti modi, come altrove è stato detto –, e poiché è impossibile che questo appartenga a tutte le cose a causa della distanza dal principio (διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι), il dio (ὁ θεός) ha riempito l'intero (συνεπλήρωσε τὸ ὅλον) nel modo rimanente, rendendo la generazione continua (ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν). Difatti, è

¹²⁵ ARISTOT. *De gen. an.* II 1, 734 b 11 ss. Cfr. A.P. BOS, *The divine monarchia and the System of World-government in Aristotle's De mundo*, in K. BOUDOURIS (ed.), *Polis and Cosmopolis: Problems of a Global Era*, Athens 2003, pp. 51-68.

¹²⁶ A.P. BOS, *Aristotle on God as Principle of Genesis*, «British Journal for the History of Philosophy», 18, 2010, pp. 363-377.

¹²⁷ L'importanza del motivo della catena aurea, già sottolineato da Reale, è stato poi ribadito con forza da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 320, nota 249. I due studiosi ritengono che la conoscenza di Aristotele del motivo della “catena aurea” possa trasparire anche da altri passi delle opere dello Stagirita, che fungerebbero da «reminiscenze». Essi menzionano al proposito: *Metaph.* Γ 2, 1003 b 16-17; Λ 7, 1072 b 13; *De caelo* I 9, 279 a 28. Secondo gli studiosi ciò confermerebbe che l'avvio dell'interpretazione filosofica del motivo della catena aurea non dovrebbe essere ascritto al Medioplatonismo o al Neoplatonismo, che ne fanno un'immagine della gerarchia dell'essere, ma dovrebbe essere fatto risalire ad Aristotele. Sul motivo della “catena aurea”, cfr. O. LOVEJOY, *The great chain of being*, Harvard 1936; P. LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959, pp. 53-54; L. EDELSTEIN, *The golden chain of Homer*, in G. BOAS - H. CHERNISS ET ALII, *Studies in intellectual history*, New York 1953, pp. 48-66.

così che l'essere è reso sommamente coerente, poiché il fatto che anche la generazione sia sempre è cosa vicinissima alla sostanza (διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν)¹²⁸.

Aristotele spiega che il modo in cui la divinità rende ordinato l'intero è la ripetizione delle generazioni, e tale eternità non riguarda i singoli, ma soltanto le specie¹²⁹. Secondo Bos, il passo è importante poiché la medesima idea si ritrova nel sesto capitolo del *Περὶ κόσμου*, dove viene descritto il modo di operare della *δύναμις*¹³⁰. Egli è dell'avviso che «the agreement of the conception of *On the cosmos* with Aristotle's biological works and in particular with his *De generatione animalium* warrants the conclusion that the theological view of the treatise *On the cosmos* is truly Aristotelian, and that in the *Corpus* as a whole, too, Aristotle takes God as the principle of movement (*archê kinêseôs*) that is active via ether and *pneuma*»¹³¹. La tesi dello studioso è che si possa istituire un confronto fra il modo in cui, da un punto di vista biologico, un padre assicura la generazione ai figli ed il modo in cui il cosmo è generatore: «just as a human father, by means of his *pneuma*-containing semen, supplies the principle of movement for the menstrual fluid of the mother, so God as *archê kinêseôs* is, by means of his Power (*dynamis*) the *archê geneseôs* of all levels of being in the cosmos»¹³².

Nell'anno della pubblicazione di quest'ultimo articolo di Bos si fece

¹²⁸ ARISTOT. *De gen. et corrup.* II 10, 336 b 27-34.

¹²⁹ Cfr. M. MIGLIORI, in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, traduzione, introduzione e commento di M.M., revisione, aggiornamento e saggio bibliografico di L. Palpacelli, Milano 2013, p. 370 nota 23, il quale ritiene che la continuità della generazione sia stata qui spiegata dal punto di vista della causa finale. Cfr. ARISTOT. *De gen. et corrup.* II 11, 338 b 6-19; *De anima* II 4, 415 a 25 ss.

¹³⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 27 - 398 a 4

¹³¹ BOS, *Aristotle on God as Principle of Genesis* cit., p. 369.

¹³² BOS, *Aristotle on God as Principle of Genesis* cit., p. 369.

nuovamente strada all'attenzione internazionale l'interesse per il *Περὶ κόσμου*, come si desume da un convegno tenutosi a Creta nel giugno 2010, avente ad oggetto proprio il trattato, ritenuto pseudo-aristotelico¹³³. Gli atti, benché annunciati, non sono ancora stati editi. Tuttavia, nel 2014 è stata pubblicata da Gabor Betegh e Pavel Gregoric una prima versione del loro contributo, nella quale i due studiosi analizzano le analogie di cui l'autore del *Περὶ κόσμου* si serve nel capitolo sesto: il Gran Re, le marionette, i solidi geometrici e gli animali, il corifeo, il segnale dell'esercito, l'anima, la chiave di volta ed il ritratto di Fidia, i comandanti umani, la legge della città. I due studiosi, che pure sostengono l'inautenticità dello scritto, hanno sottolineato che la complessa concezione dell'autore si fonda su alcune fondamentali idee peripatetiche circa la natura del dio e dell'universo¹³⁴ ed hanno il merito di aver valorizzato la competenza dello scrittore nella costruzione dell'opera, sostenendo che «the author deserves more credit for his rhetorical as well as philosophical qualities than he usually tends to receive in modern literature»¹³⁵.

Sempre al 2010 risalgono due altri contributi, atti a mostrare il rinato interesse nei confronti di questo trattato. Si tratta della prima traduzione moderna

¹³³ Di questo convegno – 6th SEEAP Conference, 4-6 June, Rethymo, Crete, “Ps. Aristotle, *De mundo (Peri kosmou)*” –, organizzato dal prof. George Karamanolis, è possibile consultare on line il programma (<http://www.pavel-gregoric.info/wp-admin/uploads/2010/06/De-mundo-programme.pdf>). Da questo si evince che gli interventi del convegno si sono articolati secondo un'analisi completa del *Περὶ κόσμου*, svolta sotto la forma di un commento continuativo che segue l'andamento dei capitoli dell'opera.

¹³⁴ G. BETEGH - P. GREGORIC, *Multiple analogy in Ps. Aristotle, De mundo 6*, «Classical Quarterly», 64, 2014, pp. 574-591, in part. p. 591. Di diverso avviso è stato DUHOT, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le Περὶ κόσμου pseudo-aristotélicien* cit., p. 223, il quale, oltre a sostenere che il *Περὶ κόσμου* è un opuscolo di scarso valore filosofico, ha affermato che «l'auteur manie des points de vue incompatibles et ne procède pas à aucune démonstration, se satisfaisant d'une débauche d'exemples complaisamment développés mais jamais analysée». Secondo Duhot, l'autore si affida più all'immaginazione che alla ragione, come a dire: «beaucoup d'enthousiasme, de pitié et de littérature, mais bien peu de philosophie».

¹³⁵ BETEGH-GREGORIC, *Multiple analogy in Ps. Aristotle, De mundo 6* cit., p. 575.

in lingua svedese, realizzata da Eric Cullhed¹³⁶, e della traduzione spagnola a cura di José Pablo Martín e Marta Alesso¹³⁷.

Infine, il contributo più recente alla ricerca sul *Περὶ κόσμου* è il volume collettaneo a cura di Johan Carl Thom, che comprende uno *status quaestionis*, la traduzione inglese, corredata di note essenziali, a cui seguono una serie di saggi concernenti questioni relative sia ai contenuti del trattato che alla sua fortunata tradizione¹³⁸. Clive Chandler ha analizzato le strategie discorsive dell'opera, secondo un taglio linguistico e letterario, mirante a rilevare la varietà dei registri discorsivi¹³⁹. Renate Burri, invece, ha presentato uno studio sui contenuti geografici e sulla base dei risultati ha sostenuto una datazione successiva a Strabone, dunque nel sec. I a.C., precisando che i dati geografici contenuti nel *Περὶ κόσμου* possono costituire soltanto un *terminus post quem*¹⁴⁰. Agli aspetti filosofici del trattato sono dedicati i lavori di Thom e di Anna Tzvetkova-Glaser, rispettivamente sulla cosmo-teologia e sulle nozioni di οὐσία e δύναμις¹⁴¹. Thom ha presentato il modo di operare del dio, con riferimenti alla sostanza e alla potenza, in un'indagine comprensiva dell'approfondimento sulla nozione di armonia e sulla relazione fra il dio e il cosmo, mentre Tzvetkova-Glaser si è occupata quasi

¹³⁶ E. CULLHED, *Pseudo-Aristoteles: om kosmos*, «Subaltern», 3, 2010, pp. 16-29.

¹³⁷ J.P. MARTÍN - M. ALESSO, "Sobre el mundo" de *Pseudo Aristóteles*, «Circe» 14, 2010, pp. 182-201.

¹³⁸ THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit. L'opera non è stata accolta con favore da A.P. BOS, rec. a J. C. THOM, *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Tübingen 2014, «Acta Classica», 58, 2015, pp. 232-237.

¹³⁹ R. BURRI, *The Geography of De mundo*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 89-106.

¹⁴⁰ C. CHANDLER, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the Cosmos*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 69-87.

¹⁴¹ J.C. THOM, *The Cosmotheology of De mundo*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 107-120; A. TZVETKOVA-GLASER, *The Concept of οὐσία and δύναμις in De mundo and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Text*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 133-152.

esclusivamente della ricezione della dottrina della οὐσία e della δύναμις. Sempre legati alla tradizione del Περὶ κόσμου sono i contributi di Andrew Smith, Hidemi Takasaki, Hans Daiber e Jill Kraye, nei quali si possono reperire informazioni circa la ricezione dell'opera in età romana, come per esempio in Massimo di Tiro e nel medio e neoplatonismo, oppure nella tradizione siriana ed araba, nonché in quella umanistica¹⁴².

Nel complesso, almeno per quanto concerne i contenuti specifici del Περὶ κόσμου e le sue dottrine filosofiche, il volume di Thom tende per lo più a stabilizzarsi su problemi e posizioni posti dal precedente dibattito per quanto concerne l'autenticità, la datazione e le interpretazioni accolte. La presentazione dell'opera sembra funzionale a fornire alcuni elementi contenutistici utili per approfondire la ricezione dell'opera nella tradizione seriore.

Come emerge dalle posizioni esaminate, la questione dell'autenticità e dell'attribuzione del Περὶ κόσμου si è imposta all'attenzione degli studiosi in modo pressoché dominante, benché non esclusivo. Del resto, una tale attenzione è giustificata dalla natura stessa dell'opera. Per quanto attiene allo stile compositivo, il fatto che il Περὶ κόσμου è caratterizzato da forbitezza espressiva, bellezza di immagini e suadente eloquenza, e che pertanto si discosta dallo stile caratteristico delle opere acroamatiche di Aristotele, fu ritenuto un problema. Vi è stato chi ha sostenuto che lo stile eloquente avrebbe indotto l'autore a modificare le fonti, riducendole o abbreviandole, come nel caso della dimostrazione

¹⁴² A. SMITH, *The Reception of On the Cosmos in Ancient Pagan Philosophy*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 121-132; H. TAKAHASHI, *Syriac and Arabic Transmission of On the Cosmos*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 153-168; H. DAIBER, *Possible Echoes of De mundo in the Arabic-Islamic World: Christian, Islamic and Jewish Thinkers*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 169-180; KRAYE, *Disputes over the Authorship of De mundo between Humanism and Altertumswissenschaft* cit., pp. 107-120.

dell'eternità del cosmo nel quinto capitolo¹⁴³. Parimenti dicasi nel caso del capitolo sesto, dove la mancanza di alcuni dati in affinità con il neopitagorismo circa la descrizione del dio si spiegherebbe col fatto che l'autore non possiede il loro stesso "interesse professionale" a riprodurre le teorie degli antichi pitagorici, preferendo piuttosto «"modernizzare" la terminologia». Eppure, questo della discrepanza dello stile appare un problema sollevato dalla moderna sensibilità, non essendo noto all'antichità. Stando a Cicerone, le opere che lo Stagirita predisponeva per la pubblicazione, erano caratterizzate da ben altro andamento e tenore espressivo rispetto agli scritti di scuola, tanto da trattarsi di un aureo fiume di eloquenza¹⁴⁴. Dionigi, d'altro canto, considera lo Stagirita come esempio di moderazione verbale¹⁴⁵, e Quintiliano nell'elogio del filosofo oscilla fra i contenuti, l'acutezza delle invenzioni, oppure la soavità dello stile (*eloquendi suavitas*)¹⁴⁶. Anche la competenza verbale di Teofrasto fu ampiamente riconosciuta, tanto che "Teofrasto" fu l'epiteto conferitogli per il fatto di "parlare divinamente" (θείως - φράζειν), mentre il suo nome era Tirtamo¹⁴⁷. La soavità dell'eloquio era una

¹⁴³ Al proposito, MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle* De mundo cit., p. 143 ss., ha postulato l'esistenza di una fonte comune al Περὶ κόσμου, a Filone di Alessandria e a Ocello e Filolao. L'autore del Περὶ κόσμου avrebbe riprodotto tale fonte non con linearità e chiarezza, ma con una «foschia di espressioni», evidentemente in ragione della propensione dell'autore per uno stile aulico.

¹⁴⁴ CIC. *Acad. pr.* II 38, 119: «veniet flumen orationis aureum fundens Aristoteles».

¹⁴⁵ Secondo DION. HAL. 24, 5, in rappresentanza dei filosofi, Aristotele, insieme a Platone e a Democrito, furono coloro che meglio hanno dosato i loro discorsi (φιλοσόφων δὲ κατ'ἐμὴν δόξαν Δημόκριτός τε καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης· τούτων γὰρ ἑτέρους εὐρεῖν ἀμήχανον ἄμεινον κέρασαντας τοὺς λόγους). Cfr. DIONIGI D'ALICARNASSO, *La composizione stilistica* (Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων), introduzione e traduzione di F. Donadi, commento al testo, glossario e indici di A. Marchiori, Trieste 2013.

¹⁴⁶ QUINT. *Inst.* X 1: «Quid reliquorum Socraticorum elegantiam? Quid Aristotelen? Quem dubito scientia rerum an scriptorum copia an eloquendi [usu] suavitate an inventionum acumine an varietate operum clariorem putem».

¹⁴⁷ DIOG. LAERT. V 38-39. Cfr. QUINT. *Inst.* X 1: «Nam in Theophrasto tam est loquendi nitor ille divinus ut ex eo nomen quoque traxisse dicatur».

caratteristica riconosciuta sia ad Aristotele che a Teofrasto¹⁴⁸.

Limitrofo al problema della lingua, fu parimenti percepito con difficoltà il metodo espositivo con cui nel *Περὶ κόσμου* sono esposte le dottrine, per il fatto che, discostandosi da quello dei trattati di scuola, sembrerebbe piuttosto ricalcare la natura degli scritti destinati da Aristotele alla circolazione e alla fruizione d'ampio pubblico. Benché il *Περὶ κόσμου* resti un *unicum*, gli stessi antichi commentatori testimoniano che Aristotele non era solito, in tali scritti, procedere per dimostrazioni¹⁴⁹. Sicché, il fatto che nell'opera le tesi non vengano dimostrate, ma per lo più semplicemente affermate, e che il discorso proceda arricchito d'immagini e di paragoni tesi a migliorarne l'evidenza, ha fatto pensare, da un lato, che il *Περὶ κόσμου* sia uno scritto di filosofia popolare, concepito per il vasto pubblico, mentre dall'altro che tale procedimento d'indagine sia coerente alla funzionalità dell'opera, scritta per l'educazione filosofico-culturale del giovane principe Alessandro Magno¹⁵⁰.

La questione dell'autenticità ha riguardato molto da vicino anche i contenuti del *Περὶ κόσμου*. Le dottrine metereologiche e geografiche, che occupano la prima metà dell'opera, secondo una parte degli studiosi conterrebbero acquisizioni posteriori ad Aristotele¹⁵¹. Tuttavia, sulla base di alcune acquisizioni derivanti

¹⁴⁸ Cfr. CIC. *Brut.* 120 ss.; *De orat.* I 49.

¹⁴⁹ Cfr. AMM. in *Aristot. Cat.* 6, 25 - 7, 4; THEM. *Or.* 319 c; ELIAS in *Aristot. Cat.* 124, 3-6. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, pp. 51-52. In riferimento allo stile, SCHENKEVELD, *Language and style of the Aristotelian De mundo cit.*, p. 227, ha osservato che «as to is style *De Mundo* is unique among all these works [*sc.* quelli del *Corpus Aristotelicum*], e che «this uniqueness of *De Mundo* is a serious obstacle to any comparison with Aristotelian writings, at least as far as style concerned».

¹⁵⁰ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, p. 17: «E un trattato scritto per il principe Alessandro, il quale non doveva diventare un tecnico della filosofia, non poteva essere concepito e scritto se non alla maniera in cui Aristotele aveva scritto le sue opere per il pubblico».

¹⁵¹ Così è, per esempio, per R.M. CATAUDELLA, *Aristotele e la paternità del «De mundo»: aspetti del pensiero geografico (3, 392b)*, in AA.VV., *Ἐρχος: studi in onore di Franco Sartori*,

dalle tradizioni siriana ed araba dei *Metereologici* di Teofrasto, è stata sostenuta la possibilità di retrodatare al periodo del primo Peripato dottrine che, fin poco prima, erano considerate la prova dell'appartenenza dell'opera o all'età ellenistica o al periodo successivo¹⁵². Fra queste, si è pensato anzitutto allo stoicismo e, al suo interno, alle teorie di Posidonio di Apamea.

Non sono mancate le critiche relative al contenuto filosofico del *Περὶ κόσμου*, per il fatto di non coincidere con quello delle opere ritenute sicuramente autentiche di Aristotele. Inoltre, si sono ravvisate tracce ora di stoicismo, soprattutto posidoniano, ora invece di platonismo o pitagorismo o, addirittura, di allegorismo giudaico. Fra queste dottrine una posizione di primo piano hanno sempre occupato i temi relativi alla teologia, per via del ruolo che il dio e il divino possiedono nell'opera. L'interesse degli studiosi è stato volto soprattutto alla dottrina della *δύναμις*, per la cui spiegazione sono state avanzate le più varie interpretazioni, specie da parte dei detrattori della paternità aristotelica. I più hanno dilatato la portata della dottrina fino a intravedere in essa la presenza di contenuti di origine non ellenica, come si dà nel caso del pensiero filosofico-religioso giudaico. Nella scia di questa linea interpretativa Adriani ha voluto scorgere nella *δύναμις* la coerente anticipazione, quasi ne fosse il sostrato, di teorie proprie del Cristianesimo: «come non avvertire in questa *κοσμολογία* appuntata nella

Padova 2003, pp. 63-71, secondo la quale il modo in cui nel *Περὶ κόσμου* vengono menzionati il Mar Caspio e la geografia oceanica nordorientale inducono a datare l'opera ad un periodo successivo a quella di Aristotele. Cfr. L. ELDERS, *rec.* a ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit., «Aquinas», 18, 1975, pp. 414-417; E.-O. ONNASCH, *Die Aitherlehre in De mundo und ihre Aristotelizität*, «Hermes», 124, 1996, pp. 170-191, secondo il quale vi sono discrepanze sia fra l'esposizione dell'etere nel capitolo secondo e nel quarto, sia con analoghe corrispondenze interne al *Corpus aristotelicum*. Di recente, cfr. anche P. M. PINTO, *Sul Περὶ κόσμου e il "Proemio" del nuovo Artemidoro*, «Quaderni di storia», 65, 2007, pp. 389-393.

¹⁵² Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 124-156, in part. pp. 140-141 e nota 95. Cfr. anche P. STEINMETZ, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Berlin-Zürich 1964.

θεολογία, ed in una θεολογία così sensibile all'idea del μέσον, il presentimento del Cristianesimo?»¹⁵³. Secondo Félix Ravaisson¹⁵⁴, invece, la dottrina della divina potenza è espressione del giudaismo biblico, e in tal senso egli individuò come possibile autore l'aristotelico Aristobulo¹⁵⁵. Pohlenz, col suo notare un incontro e un reciproco influsso di filosofia greca e teologia ebraica¹⁵⁶, intravide nel testo l'influsso del tardo pensiero filoniano¹⁵⁷.

Restando in un contesto greco, Zeller intravide nella *dinamilogia* del Περὶ κόσμου un tentativo dell'anonimo autore di mediare, in modo eclettico, fra le posizioni aristoteliche e quelle stoiche, ossia fra trascendenza e immanentismo del dio e del divino¹⁵⁸. Invece Max Heinze¹⁵⁹, cui si allineò anche Wilamowitz-Moellendorff¹⁶⁰, ritenne la δύναμις una sorta di ipostasi, originata dal tentativo di mediazione fra posizioni afferenti a diverse scuole, vale a dire fra la trascendente causa prima aristotelica e l'immanente λόγος stoico.

Anche Moraux si è interrogato in modo aporetico al riguardo, giungendo a

¹⁵³ ADRIANI, *Note sul trattato περὶ κόσμου* cit. pp. 214 ss.

¹⁵⁴ RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* cit., pp. 356-357.

¹⁵⁵ La tesi è stata ripresa ed enfatizzata da J.M. LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne*, «Revue Thomiste», 32, 1927, pp. 196-213, in part. pp. 209. A questa tesi si è opposto RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., adducendo argomenti che mostrano la dipendenza di Aristobulo dai contenuti del Περὶ κόσμου, e non viceversa.

¹⁵⁶ POHLENZ, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 381: «Es scheint also, daß hier eine Begegnung und wechselweise Einwirkung von griechischer Philosophie und jüdischer Theologie stattgefunden hat».

¹⁵⁷ Sulla linea del pensiero ebraico, cfr. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 41-44.

¹⁵⁸ Secondo ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* cit., p. 664, la fusione del “dualismo peripatetico” col “panteismo sostanziale” dello stoicismo avrebbe dato origine a «einem System des dynamischen Pantheismus ausglich».

¹⁵⁹ M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, pp. 174-176.

¹⁶⁰ VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit., p. 130: «Spätere Zeit hat dann diese δύναμις, diesen λόγος, neben dem transzendenten Gott sozusagen als eine andere Person desselben aufgefasst».

sostenere che non è facile stabilire la provenienza della concezione secondo cui il dio possiede una δύναμις particolare, distinta dalla sua οὐσία, mediante la quale agisce sul mondo¹⁶¹. Moraux ha dato per scontato che l'autore del trattato non sia un pensatore, metafisico o teologo, particolarmente perspicace, tanto da ritenere che egli stesso non avesse un'idea chiara e precisa sulla natura della δύναμις, cioè se essa sia il prodotto di un'emanazione dell'οὐσία, cioè una specie di ipostasi, oppure se sia «un aspetto particolare dell'essenza di Dio» (ein besonderer Aspekt von Gottes Wesen)¹⁶².

Di tutt'altro avviso è stato Reale, il quale ha sostenuto che, «a leggerlo senza prevenzioni», il Περὶ κόσμου spiega apertamente che la δύναμις «non è altro che il movimento prodotto da Dio, ossia il movimento impresso al primo cielo e poi comunicato via via agli altri cieli e a tutte le restanti cose»¹⁶³.

Un'altra questione è la polinomia del dio, indagata soprattutto per l'interesse che il tema dei molti nomi del dio possiede nelle filosofie ellenistiche, *in primis* nello stoicismo. Sempre del capitolo settimo, in chiusura del Περὶ κόσμου, si è prestato attenzione all'*Inno orfico*, che a detta di certi studiosi risentirebbe di influenti stoici, e pertanto testimonierebbe l'origine post-aristotelica dell'opera. Sennonché, per questo preciso aspetto, il rinvenimento nel 1962 di un papiro a Derveni, nei pressi di Thessaloniki, contenente parte del medesimo inno orfico accompagnato da un commento, e datato dai papirologi al periodo appena successivo alla morte di Socrate, permetterebbe di escludere la necessità di stabilire una collocazione tarda del Περὶ κόσμου¹⁶⁴.

¹⁶¹ Cfr. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 48 ss.

¹⁶² MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 40.

¹⁶³ REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit. p. 91.

¹⁶⁴ Fra gli studi relativi al Papiro di Derveni, cfr., per esempio, A. LAKS - G.W. MOST

Un'ulteriore questione, limitrofa al tema del divino, è quella relativa alla conservazione del cosmo per mezzo della mescolanza degli elementi. Di questa dottrina, interpretata come stoica fra gli altri da Capelle¹⁶⁵, è stato rilevato che, se gli Stoici hanno avvalorato le proprie tesi tramite questa dottrina, in origine essa era aristotelica¹⁶⁶. Così si desume da *De aeternitate mundi*¹⁶⁷, opera di dubbia paternità filoniana, nella quale si legge che, secondo Teofrasto, gli Stoici avrebbero dedotto dalla corruttibilità delle parti quella del tutto, mentre egli era avverso a quest'interpretazione¹⁶⁸. Ciò si ricaverebbe anche da Diogene Laerzio¹⁶⁹, il quale riferisce che il mescolamento degli elementi sarebbe una prova addotta dagli Stoici in riferimento alla conflagrazione universale. Nel *Περὶ κόσμου*, invece, la mescolanza degli elementi porta alla conservazione del cosmo, non alla sua distruzione¹⁷⁰.

In conclusione, dagli studi esaminati risulta che sul *Περὶ κόσμου* si è venuta a creare una millenaria tradizione esegetica, che ha prodotto, nel corso dei secoli, dall'antichità fino all'età moderna, una serie di possibilità interpretative, sia per i contenuti sia per le proposte di attribuzione, volte all'assegnazione di una precisa

(eds.) *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997; *Le papyrus de Derveni*, texte présenté, traduit et annoté par F. Jourdan, Paris 2003; G. BETEGH, *The Derveni papyrus. Cosmology, theology and interpretation*, Cambridge 2004; *The Derveni papyrus*, edited with introduction and commentary by Th. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, Firenze 2006.

¹⁶⁵ Cfr. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., pp. 552 nota 3, il quale ha ritenuto di essere di fronte ad una vera e propria prospettiva stoica («eine echt Stoische Anschauung»).

¹⁶⁶ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 146; MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 41 ss.

¹⁶⁷ Cfr. PHIL. *Aet. mu.* 117.

¹⁶⁸ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 132-133.

¹⁶⁹ DIOG. LAERT. VII 141. Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 133.

¹⁷⁰ Secondo MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 144, benché « the eternity of the world was one of the most hotly disputed points between the Stoics on the one hand, and the Peripatetics and Platonists, on the other», nessuno Stoico, compreso Posidonio, avrebbe difeso in senso ampio la tesi dell'eternità del mondo.

paternità o alla circoscrizione dell'alveo culturale e filosofico da cui l'opera può aver tratto la propria origine. È soltanto in questa veste che dell'opera, ripetutamente soggetta ad un continuo e mai esaurito esame, si può giustificare una rosa di otto possibili candidati alla paternità, appartenenti a scuole di pensiero fra loro anche distanti e distribuiti in un arco temporale plurisecolare.

Si ricava l'impressione che, nella varietà delle interpretazioni, l'analisi dei contenuti e i confronti fosse funzionale alla risoluzione del problema dell'autenticità. La curiosità è lecita e il desiderio di rispondere alla domanda incentivante, ma se resta circoscritto a tale ambito rischia di nuocere alla comprensione dell'opera. Di un tale approccio il *Περὶ κόσμου* reca i segni, nel senso che la riflessione filosofica sul trattato e sul pensiero dell'autore ha continuato ad esercitarsi per lo più sui medesimi temi secondo modalità ricorrenti. È come se il dibattito sulla tradizione storiografica del *Περὶ κόσμου* abbia destato più interesse dell'opera stessa. A queste stesse ragioni può ricondursi anche il fatto che, con poche eccezioni, il *Περὶ κόσμου* ha funto da erudita cartina di tornasole per approfondimenti relativi ad altri problemi storici e filosofici.

Eppure, lo studio del *Περὶ κόσμου* non è esaurito nelle sue risorse. Sono possibili una problematizzazione e un ulteriore approfondimento filosofico tanto dell'opera quanto della personalità dell'autore, "indipendentemente" da chi egli sia¹⁷¹. Ciò non significa prescindere dalle questioni filologiche, ma avvertire come non primaria la questione dell'autorialità, se intesa a scapito della comprensione dell'opera. In riferimento ai problemi filosofici tematizzati nel *Περὶ κόσμου*, sono state elaborate numerose proposte interpretative, ma non sono state sondate le

¹⁷¹ È stato mostrato che nell'antichità il concetto di "paternità letteraria" o "autenticità" differisce da quello odierno, non da ultimo a causa della redazione manoscritta dei testi, spesso ad uso personale. Sul problema cfr. M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Schirollo - M. Venturi Ferriolo, Milano 1980, pp. 33-44.

possibili ragioni che hanno portato l'autore a formulare la proposta che si legge a testo. In termini aristotelici si potrebbe dire che v'è spazio per la ricerca del *διότι*.

È indicativo che Zeller, sostenitore di una datazione tarda del *Περὶ κόσμου*, nell'accingersi a descrivere le caratteristiche del Peripato nel sec. III a.C., asserisca che «anche dopo Stratone non mancarono, nella scuola peripatetica, uomini che si acquistarono fama per la loro vasta cultura, le loro doti di maestri ed il loro ornato parlare». Eppure, secondo Zeller, ciò non era indice di vivacità culturale, ma, al contrario, indizio del fatto che «a quanto ne sappiamo, a partire da quest'epoca dalla scuola peripatetica non uscì più un filosofo che potesse essere considerato originale». Così, mentre gli studi sull'etica dimostrano scarsissima originalità, quelli di metafisica e di scienze naturali, «anche se non del tutto trascurati, non fecero altro che assicurare la trasmissione delle teorie elaborate nei primi decenni della scuola». Al contempo, però, il Peripato continuò a rimanere un indiscusso punto di riferimento nell'antichità, eguagliata, tra le scuole filosofiche contemporanee, solo da quella stoica, dopo Crisippo¹⁷². Lo stesso Zeller, dunque, in un qualche modo riconobbe una compresenza di aristotelismo e stoicismo nella cultura della prima età ellenistica, benché, al momento di valutare il *Περὶ κόσμου*, egli situò quest'opera nell'elettismo post-positoniano tardo-ellenistico.

Per quanto concerne il clima culturale dell'epoca, si può notare che, nell'ambito dell'Accademia, lo scolarcato di Polemone durò poco meno di mezzo secolo, all'incirca nel periodo compreso fra il 314/313 e il 270/269 a.C.¹⁷³.

¹⁷² Cfr. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II: *Da Socrate ad Aristotele*, vol. VI: *Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a cura di A. Plebe, Firenze 1966, p. 519.

¹⁷³ Sull'Accademia antica, cfr. H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I*, Baltimore 1944; H. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. it. Firenze 1974 (or. Berkeley - Los Angeles 1945); M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.

Pressoché contemporaneamente e sempre ad Atene, dalla morte di Aristotele fino agli anni '70 del sec. III a.C. il Peripato fu sotto la guida di Teofrasto, seguito da Stratone di Lampsaco. Allo stesso periodo deve ricondursi anche l'attività, fra gli Stoici, di Zenone e dei suoi allievi, così come quella di Epicuro e del Giardino¹⁷⁴, nonché dei coevi rappresentanti delle scuole megarica e cinica.

La compresenza di molteplici figure di pensatori in una temperie culturale e filosofica vivace quale è quella greca al tempo del primo Peripato rende necessario un approfondimento di tale contesto, in ragione dei benefici che derivano alla comprensione filosofica del *Περὶ κόσμου*. Le peculiarità contenutistiche che rendono l'opera non soltanto unica, ma anche originale, emergono dall'esame delle dottrine sul divino, e da quelle ad esse limitrofe, assunte come prospettiva d'indagine in ordine all'importanza ad esse assegnata dall'autore stesso, come si evince, per esempio, dagli iniziali λέγειν e θεολογεῖν e dal ruolo di assoluta preminenza, in termini di causalità e dignità, che il dio possiede nella strutturazione armonica del cosmo. Di qui la scelta di prescindere, inizialmente, da un interesse nei confronti della questione dell'autenticità, conservando come unico dato il fatto che il *Περὶ κόσμου* è stato trasmesso nel *Corpus aristotelicum*. Lo stato dell'opera e l'assenza di *similaria*, in breve l'insieme delle condizioni che rendono unico il *Περὶ κόσμου*, costituiscono un ostacolo alla risoluzione assoluta, netta e soprattutto definitiva del problema dell'autorialità. La doverosa cautela, però, non implica una chiusura della ricerca su posizioni già acquisite.

Il pensiero dell'autore, ancorato ad una prospettiva al contempo fisica e filosofica, si struttura attorno all'interpretazione della relazione, sottesa all'intera opera, fra λέγειν e θεολογεῖν, il cui significato filosofico meglio si desume a seguito

¹⁷⁴ Su Epicuro, che dapprima insegnò a Lampsaco e poi si spostò ad Atene, dove attorno al 305/304 a.C. fondò il Κῆπος, cfr. E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano 2007 (Firenze 1936¹).

dell'analisi delle peculiarità che caratterizzano la natura del divino e il rapporto fra il θεός e il cosmo. In tal senso, anche l'esame delle dottrine cosmologiche e geografiche concorre a mostrare che l'interesse scientifico dell'autore non è estraneo ai contenuti filosofici sul divino, ossia di ciò che è τὸ κυριώτατον nel cosmo.

Il ruolo eminente del θεός si chiarisce nelle sue molteplici sfaccettature alla luce di considerazioni che coinvolgono le nozioni di sostanza e potenza divina, nonché le sue proprietà e funzioni, aspetti che si riflettono tutti, anche tramite l'ausilio della polinomia, in una caratterizzazione originale della causalità del dio, il cui ambito di applicazione è il cosmo. Dal modo in cui è posta la relazione fra il dio e il cosmo, generatore e generato, emerge la complessità semantica, e dunque filosofica, del termine κόσμος, inteso come ente fisico e come "ordine". Ne deriva una strutturazione del sistema della natura perfettamente ordinato ed armonico, causato e regolato da e per mezzo del dio.

Tutti gli aspetti considerati, di cui si ricercano le possibili ragioni filosofiche sottese alla proposta filosofica dell'autore, traggono forza da un esame condotto su di un fitto confronto con la letteratura primaria, e con analoghe e limitrofe dottrine filosofiche antiche sul divino, grazie a cui si delineano meglio alcuni aspetti precipui della "teologia aristotelizzante" presente nel Περὶ κόσμου.

In questo modo, lo studio sulla natura del dio e del divino nel Περὶ κόσμου, che qui si presenta, consente di meglio circoscrivere le specificità dell'opera e del suo autore, evidenziando la possibilità che, il trattato, pur restando un *unicum*, sia inquadrabile all'interno di un preciso dibattito sui temi relativi al cosmo e al divino. Tale ricerca dell'identità filosofica dell'autore permette, in conseguenza, di affrontare anche la questione dell'autenticità dell'opera.

Parte prima

QUESTIONI PRELIMINARI

FUNZIONE E RUOLO DELLA FILOSOFIA

1. Filosofia e teologia

1.1. Elogio della filosofia

Il *Περὶ κόσμου* si apre con una sezione dal sapore programmatico, nella quale l'autore introduce la propria opera, stabilendone gli interessi di pertinenza e invitando il dedicatario (o il lettore) sia ad intraprendere lo studio della filosofia, sia a tenere in debita considerazione le proprie "avvertenze alla lettura". Queste ultime sono un aspetto necessario, e quasi obbligato, poiché sembra che secondo l'autore è nella misura in cui si accolgono le sue premesse metodologiche che può conseguire il senso complessivo del discorso che egli intende fare.

Della difficoltà e dei rischi connessi alla propria impresa, tanto bella quanto perigliosa, l'autore è consapevole e ne dà mostra anche attraverso lo sfoggio di padronanza linguistica e di contenuti con cui egli intraprende il discorso. In questo senso egli segue le orme della tradizione letteraria greca, poiché è consuetudine che un esordio, dedicato alla presentazione dell'opera, posseda una forma diversa, che si traduce solitamente in un innalzamento della lingua e dello stile, i quali divengono più consoni a valorizzare la sublimità dell'opera. Così è anche nel *Περὶ κόσμου*, dove l'introduzione, corrispondente nelle moderne edizioni al capitolo primo, contiene anzitutto la dedica ed offre una visione di che cosa sia la filosofia, invitando il destinatario a perseguirla.

Ciò si osserva fin dal primissimo esordio, in cui l'autore, in allocuzione ad Alessandro, afferma:

Quanto a me, o Alessandro, ho sovente reputato che la filosofia (ἡ φιλοσοφία) sia un certo che di divino e una cosa davvero demonica (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα), specie nei casi in cui essa, la sola ad elevarsi alla visione degli enti (πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν), si è adoperata per conoscere la verità in essi (γινῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν), e che, a dispetto degli altri [saperi], allontanatisi da questa a causa della sua altezza e grandezza (διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος), questa né temette l'impresa né si reputò indegna delle realtà più belle, ma ritenne anzi la conoscenza (μάθησιν) di quelle sia in sommo grado affine a se stessa sia massimamente conveniente (συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν)¹.

L'autore si rivolge in allocuzione al proprio interlocutore, di nome Alessandro², al quale confida la propria opinione sulla filosofia. Anzitutto ἡ φιλοσοφία, che è la scienza filosofica³, è detta θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ossia un qualcosa di

¹ Περὶ κόσμου 1, 391 a 1-8: πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὃ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν ἐσπούδασε γινῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξίωσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν.

² Oltre ad Alessandro il Macedone, sono state avanzate altre proposte identificative per Ἁλέξανδρος cui l'autore si rivolge. Secondo BERNAYS, *Ueber die fälschlich dem Aristoteles beigelegte Schrift περὶ κόσμου* cit., pp. 278-281, l'epiteto ἡγεμών non si adatta alla figura di Alessandro il Macedone, né tantomeno è giustificato linguisticamente nel greco classico. Piuttosto, lo studioso ritiene che il significato del termine sarebbe in accordo con l'accezione che ἡγεμών viene ad assumere successivamente, in epoca romana, quando designa i *praesides provinciarum*. L'argomentazione di Bernays è coerente con la sua tesi che il destinatario del Περὶ κόσμου sia Tiberio Giulio Alessandro, l'ebreo nipote di Filone di Alessandria, che fu procuratore della Giudea ed esercitò la carica di *praefectus Aegypti*. Questa posizione è stata confutata da E. ZELLER, *Über den Ursprung der Schrift von der Welt*, «Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Philos.-hist. Classe, 23, 1885, pp. 399-415, il quale ha invece mostrato che Alessandro il Macedone avrebbe potuto essere indicato come ἄριστος ἡγεμόνων. Per altre soluzioni, cfr. anche, per esempio, BERGK, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου* cit., il quale ritenne che si tratti del figlio maggiore di Erode e amico di Asinio Pollione; BÜCHELER, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου* cit., che propose il figlio di Antonio e Cleopatra. Per l'ampia discussione di queste tesi, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 34-37.

³ La precisazione non è ridondante, se si tiene presente che MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., p. 117 nota 15 e p. 119, ha ritenuto che qui l'autore parli di

straordinariamente divino. L'affermazione è stata per lo più ritenuta equivalente ad un'endiadi e per tale ragione poco valorizzata, in quanto considerata, seppur non esplicitamente, un'espressione elogiativa o enfatica, dunque poco rilevante dal punto di vista filosofico⁴. A ciò ha contribuito l'interpretazione dell'attributo *δαιμόνιος*, inteso nel primo significato del termine, cioè quello pertinente alla divinità, la quale è detta appunto anche *δαίμων*, oltre che *θεός*.

Tuttavia, nel *Περὶ κόσμου* l'espressione *θειόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα*, elaborata su un originario modello platonico ed in uso anche ad Aristotele, sembra essere stata utilizzata con un preciso senso filosofico⁵. Al riguardo è stato sostenuto che la filosofia è “divina e sovrumana” perché, essendo un'attività volta al trascendente, eleva l'uomo al di sopra della propria condizione di essere

filosofia, cioè *σοφία*, nel senso di “astronomia”, e non nel senso di “metafisica”, come forse sarebbe da intendere il *θεολογῶμεν* di *Περὶ κόσμου* 1, 391 b 4. Tale distinzione, non supportata dal testo, sembra essere stata addotta dallo studioso in quanto funzionale a supportare la propria tesi circa il sostrato comune che il primo capitolo del *Περὶ κόσμου* condividerebbe con le dottrine neopitagoriche di Timeo di Locri, Critone, Eurifamo e Archita, nei cui frammenti pervenuti, secondo Maguire, è possibile distinguere il significato del termine *φιλοσοφία* appunto in “astronomia” e “metafisica”.

⁴ Cfr. THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «a divine and truly god-like matter».

⁵ Cfr. PLAT. *Apol.* 31 C 8 - D 1: *θειόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται [φωνή]*. A questo riguardo, J. VAN CAMP - P. CANART, *Le sens du mot θεῖος chez Platon*, Louvain 1956, p. 29, hanno rilevato che la distinzione fra i due termini non è molto perspicua, tanto che tale «promiscuité nous détourne de donner un sens par trop précis à θεῖος». Quest'ultimo termine avrebbe il ruolo di rinforzare l'aggettivo *δαιμόνιος*, nel senso che «il souligne dès lors le caractère supra-naturel de la voix “démoniaque”» e che «θεῖος garde [...] ici un large sens de “divin”», limitrofo a quello incontrato in *Apol.* 27 E. L'uso del nesso, seppur nella posizione dei termini invertiti, si desume anche da PLAT. *Apol.* 27 E 7 (*δαιμόνια καὶ θεῖα*) e da *Resp.* II, 382 E 6 (*τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ θεῖον*). Anche per il significato dei lemmi in *Apol.* 27 E 7, l'interpretazione di VAN CAMP - CANART, *Le sens du mot θεῖος chez Platon* cit., p. 28, si è mossa nella direzione di ritenere che «*δαιμόνια* évoque [...] le *δαίμων* de Socrate», mentre «*θεῖος* apparaît [...] à côté de *δαιμόνιος* comme un synonyme qui vient déterminer pareillement les divinités de Socrate mais en leur donnant une apparence plus classique». Secondo gli studiosi, *θεῖος* avrebbe qui un'estensione più ampia che *δαιμόνιος*, «puisque la nouvelle épithète évoque tout le monde des dieux populaires».

Il nesso è presente in ARISTOT. *Phys.* II 4, 196 b 5-7: «ci sono alcuni ai quali sembra che la sorte sia una causa, invisibile al pensiero umano, ritenendo che sia un qualcosa di divino e di alquanto demonico» (*εἰσὶ δὲ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἢ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ ὡς θεῖόν τι οὖσα καὶ δαιμονιώτερον*).

sensibile e mortale⁶. Del resto, “amore per la sapienza” e “sapienza” sono due concetti diversi. Ben lo spiega Aristotele, che nel primo libro della *Metafisica* afferma che la σοφία, ossia la “sapienza”, non è un possesso dell’uomo (οὐκ ἀνθρωπίνῃ κτήσις), ma fra tutte le scienze essa è doppiamente «la più divina e la più degna di onore» (ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη)⁷, sia in quanto ha per oggetto le cose divine sia in quanto il soggetto che la possiede è il dio⁸. Del resto, l’uomo deve ricercare la scienza adatta a lui, altrimenti il contrario sarebbe non degno⁹. Stando a ciò, sembrerebbe allora di doversi desumere che l’autore del *Περὶ κόσμου* indica la filosofia come una cosa divina e sovrumana, in quanto si occupa delle cose divine (τὰ θεῖα), ma è adatta agli uomini, che non sono dèi. La filosofia, dunque, è divina quanto all’oggetto, ma non quanto al soggetto, poiché essa è di competenza dell’uomo, che non è uno θεός.

A tale interpretazione, che valorizza la distinzione terminologica fra δαιμόνιον e θεός nell’ambito del rapporto fra l’umano e il divino, si può aggiungere che l’espressione è indicativa anche del *modus cogitandi* dell’autore, che si mostra

⁶ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 241 nota 2.

⁷ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 a 5. Ha riferito P. DESTREE, *Le “dieu” d’Aristote est-il un étant*, in M. BASTIT - J. FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d’Aristote*, actes du colloque de Dijon, Louvain-la-Neuve 1998, pp. 99-110, in part. p. 102, che gli interpreti sono soliti leggere questo passo in parallelo con le affermazioni di *Lambda*, facendone dunque «la véritable pierre angulaire du sens de l’ensemble de la recherche métaphysique aristotélicienne». Tuttavia, secondo lo studioso, Aristotele ha fatto riferimento o a un dio o al dio per ragioni esemplificative dovute alla difficoltà dell’oggetto della ricerca: «l’évocation d’un ou du “dieu” n’a probablement d’autre raison que celle de répondre à l’objection de sa difficulté d’accéder au terme de cette recherche strictement philosophique en en appelant à des conceptions largement partagées par les Grecs». Del resto, non vi sarebbe nemmeno la certezza di vedere in questo l’originalità del pensiero di Aristotele, in quanto “dio” o “il dio” sarebbe semplicemente un modo analogico («de manière analogique») o metaforico («de manière métaphorique») per indicare un certo principio (cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 a 8-10).

⁸ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 b 5-10. Il passo è stato segnalato da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 78-79, i quali hanno rilevato che l’espressione δαιμόνιον χρήμα trova piena corrispondenza in οὐκ ἀνθρωπίνῃ κτήσις di Aristotele.

⁹ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 30-31.

incline alla duplicità. Con “duplicità”, però, non s’intende affatto che l’autore sia propriamente un dualista metodico, poiché, al contrario, ripetute e puntuali sono le affermazioni dell’importanza filosofica dell’unità e dell’unitarietà, soprattutto al più alto livello ontologico¹⁰; tuttavia, la duplicità gioca un ruolo di primo piano nell’opera, sia a livello di impostazione sia dal punto di vista delle dottrine. Si può dire che tale dualità rispecchia in parte il modo in cui l’autore vede la realtà nel suo complesso, per quanto riguarda la distinzione fra sensibile e soprasensibile, benché egli si mostri incline ad una soluzione filosofica in cui possano trovare convivenza il dualismo e l’unitarietà. Entrambe queste componenti si chiariscono alla luce della dialettica uno-molti.

Ora, ci si potrebbe domandare, con Aristofane: il δαίμωνιον è un dio (θεός) oppure è un’opera del dio (θεοῦ ἔργον)?¹¹ La differenza fondamentale fra il δαίμωνιον (ο δαίμων) e il θεός consiste nel fatto che il primo precisa il potere del dio, distinto dal secondo, che indica piuttosto il dio “in persona”¹². Anche nel Περὶ κόσμου ci sono ragioni di ritenere che nell’espressione θεῖόν τι καὶ δαίμωνιον ὄντως χρῆμα i due termini non siano usati in modo del tutto equivalente. È vero, la compresenza di θεῖος e δαίμωνιος è attribuita allo Stagirita dallo pseudo-Plutarco, che nell’opera *Sulla musica* riferisce la concezione di Aristotele, allievo di Platone, a proposito dell’armonia celeste. In tale passo, ritenuto pertinente

¹⁰ Si vedano in tal senso le numerose attestazioni delle forme εἶς ed ἓν presenti nel Περὶ κόσμου.

¹¹ Cfr. ARISTOPH. *Rhes.* 1398 a 16.

¹² Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck 1984-1990, s.v. δαίμων: “puissance divine”, d’où “dieu, destin” (Hom. ion.-att.): le terme s’emploie chez Hom. pour désigner une puissance divine que l’on ne peut ne veut nommer, d’où le sens de divinité et d’autre part de destin. [...] δαίμωνιον n. exprime de façon plus vague la même idée que δαίμων». Cfr. anche G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l’emploi au singulier des mots θεός, δαίμων dans la littérature grecque d’Homère à Platon*, Paris 1957; P. CHANTRAINE, *La notion du divin*, in AA. VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu’à Platon*, Vandoeuvres-Genève 1954, pp. 45-94.

all'opera essoterica *Sulla filosofia*, pseudo-Plutarco afferma che «“esiste un'armonia urania (ἡ δὲ ἄρμονία ἐστὶν οὐρανία), la quale possiede una natura divina, bella e demonica (τὴν φύσιν ἔχουσα θείαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν)”»¹³. Tuttavia, nel *Corpus aristotelicum* è ben sottolineata anche la loro distinzione, come si evince da un passo del *De divinatione per somnium*, dove si legge, a proposito dei sogni (τὰ ἐνόπτια), che «la [loro] natura è demonica, ma non divina» (ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ'οὐ θεία)¹⁴.

Oltre a quanto rilevato circa la distinzione di “divino” e “demonico” in ambito antropologico, si può aggiungere che in θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα sono espressi un aspetto più propriamente θεῖος ed uno δαιμόνιος, dove la caratteristica che distingue il secondo è l'aspetto “dinamico”, ossia quello legato agli effetti del movimento e della potenza, ivi incluso quello di fungere da intermediario.

Questa “cosa” divina e demonica che è la φιλοσοφία, che filosofia è? È la scienza filosofica nel suo insieme, considerata come disciplina scientifica anzitutto nel metodo, oppure sta ad indicare un preciso settore della filosofia? In questo inizio non si forniscono precisazioni e la tesi che l'autore si occupi fin d'ora di

¹³ [PLUT.] *De musica* 22, 1139 B 6-9 = ARISTOT. *De philosoph.* 25 Ross = 908 Gigon = 47 Rose: «Che l'armonia sia una cosa veneranda e un che di divino e grande, Aristotele, allievo di Platone lo dice in questi termini: “esiste un'armonia urania, la quale possiede una natura divina, bella e demonica”» (ὅτι δὲ σεμνὴ ἡ ἄρμονία καὶ θεῖόν τι καὶ μέγα, Ἀριστοτέλης ὁ Πλάτωνος ταυτὶ λέγει “ἡ δὲ ἄρμονία ἐστὶν οὐρανία τὴν φύσιν ἔχουσα θείαν καὶ καλὴν καὶ δαιμονίαν”). Il passo è menzionato anche da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 241 nota 1, che vedono in esso una prova dell'autenticità aristotelica del Περὶ κόσμου.

¹⁴ ARISTOT. *De divinat.* 463 b 12-15. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 241 nota 1. Secondo NATALI, *Cosmo e divinità* cit., p. 37, la sola distinzione ravvisabile nei testi di Aristotele o del *Corpus aristotelicum* in ordine al lessico teologico è quella fra θεός (o θεῖος) e δαιμόνιον, quale si trova appunto nel passo del *De divinatione per somnium*, che si spiega alla luce della distinzione tradizionale fra θεοί e δαίμονες. Assente, invece, sarebbe una distinzione fra θεός e θεῖος, tanto più che in Aristotele sembra mancare una puntuale analisi contenutistica dei due vocaboli, come si riscontra dall'assenza di questa nozione dal “vocabolario filosofico” del libro *Delta* della *Metafisica*.

filosofia prima non spiega il largo spazio concesso spazio alla fisica, nello specifico alla geografia e alla meteorologia. Altrettante difficoltà si hanno se si pensa che φιλοσοφία sia soltanto la fisica, poiché l'interesse dell'autore è "duplice", fisico e meta-fisico (filosofico), dato che egli intende riferirsi ad entrambi gli aspetti, che sono fra loro in relazione dialettica. La φιλοσοφία di cui egli parla, da un lato è la filosofia come scienza, come metodo d'indagine e di ricerca della verità, dall'altro è una filosofia che parte dalla ricerca fisica per volgersi senza timore a quella meta-fisica¹⁵.

A ciò non sembra opporsi l'affermazione che la parte divina e demoniaca è soprattutto quella che, da sola, si eleva alla visione degli enti (πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν)¹⁶, al fine di ricercare quale sia in essi la verità (τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν). La visione degli enti, infatti, se nella sua formulazione allude alla dottrina platonica¹⁷, difficilmente può intendersi soltanto nel senso della contemplazione dell'intelligibile e dell'Essere in quanto essere, come è nel caso della Pianura della Verità. La filosofia elogiata dall'autore del Περὶ κόσμου ricerca la verità degli

¹⁵ In questo si osserva come l'affinità con il libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele è sia strutturale. Al proposito, BERTI, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, Antropologia, Metafisica*, Brescia 2005, pp. 471-487, in part. pp. 479-480, ha osservato che la scienza di cui Aristotele si occupa in *Lambda* è al contempo fisica e metafisica, poiché le dimostrazioni condotte circa l'esistenza di una sostanza eterna (il cielo) e di una sostanza immobile (il motore immobile) presuppongono un intreccio fra due scienze, come a dire che l'indagine fisica ricerca «i principi e le cause prime delle sostanze sensibili, senza timore di giungere per questo ad ammettere delle sostanze immobili».

¹⁶ Accolgo τὴν τῶν ὄντων θέαν ("la visione degli enti"), come adduce a spiegazione LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., pp. 35-36, in luogo della *varia lectio* τὴν τῶν ὄλων θέαν ("la visione di tutte le cose"), attestata dalla maggior parte dei manoscritti. Quest'ultima è difesa da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 241-242 nota 4, i quali hanno evidenziato che τῶν ὄλων può essere mantenuta in quanto *lectio difficilior* tesa a sottolineare «la visione totalizzante della filosofia in contrasto coi fini limitati delle altre discipline».

¹⁷ Cfr. PLAT. *Phaedr.* 247 B 4; *Resp.* IX, 582 C 2-9; VII, 525 A 1. Secondo MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 116, la lode della contemplazione universale della natura è un luogo comune in età ellenistica, derivante da PLAT. *Resp.* VI, 486 A e *Theaet.* 173 E.

enti, poiché essa fu la sola a non rifiutare l'impresa e a considerare che la "conoscenza" (μάθησις) delle "cose più belle" (τὰ κάλλιστα) è in sommo grado congenere e massimamente conveniente alla propria natura (συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν). Come egli preciserà in questo stesso primo capitolo, le cose superiori (τὰ κρείττονα) sono il cosmo e quanto di più grande vi è nel cosmo¹⁸.

Evidentemente la φιλοσοφία che l'autore invita a perseguire è al contempo fisica e meta-fisica, rivolta in particolare allo studio delle sostanze celesti e delle realtà più grandi rispetto a queste, poiché entrambe rispondono al più alto grado di affidabilità quanto a bellezza e superiorità (τῶν καλλίστων di 1, 391 a 6 vs τῶν κρειττόνων di 1, 391 a 25). Del resto, anche Aristotele utilizza δαιμόνιος per riferirsi agli astri, per esempio quando nel libro *Delta* della *Metafisica* afferma che "sostanza" sono anche «gli esseri viventi, gli enti demonici (o divini) e le parti di questi»¹⁹.

Inoltre, nell'espressione "θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα" potrebbe vedersi anticipata, in forma di allusione, la distinzione che l'autore svolge nel sesto capitolo dell'opera fra οὐσία e θεία δύναμις, proprio in riferimento al divino²⁰. La caratteristica fondamentale della distinzione fra sostanza e divina potenza consiste nell'opposizione fra immobilità e mobilità, peculiari rispettivamente della οὐσία e della δύναμις. Senza entrare ora nello specifico della questione, a cui si dedica un apposito spazio, si può anticipare che la sostanza possiede un carattere assolutamente trascendente e a-relazionato, mentre la potenza, in ragione della sua dinamicità, funge da elemento di relazione, poiché rende effettiva e realizzata

¹⁸ Περὶ κόσμου 1, 391 a 25-26: τῶν κρειττόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων.

¹⁹ ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017 b 12.

²⁰ Περὶ κόσμου 6, 397 b 9-20.

la dialettica fra sensibile e soprasensibile. Tale carattere cinetico e mediatore contribuisce a distinguere ciò che è δαιμόνιος da ciò che invece è θεῖος, in quanto pertinente in via esclusiva ad un θεός. Sicché il fatto che la φιλοσοφία sia «un che di divino» (θεῖόν τι) e «una cosa davvero demonica» (δαιμόνιον ὄντως χρῆμα), oltre ad essere un elogio della filosofia nel suo complesso, ed oltre a precisare che la filosofia e non la sapienza è la scienza adatta all'uomo, potrebbe anche essere un'anticipazione del fatto che la φιλοσοφία di cui egli si occupa prenderà in considerazione, in riferimento all'ambito del divino, tanto gli aspetti "statici" quanto quelli dinamici. Del resto, la doppia natura dell'interesse filosofico dell'autore emerge anche da quanto egli stesso afferma, in modo programmatico, asserendo che intende svolgere la propria trattazione indagando, per quanto concerne il divino, «la natura» (φύσις), «la posizione» (θέσις) e «il movimento» (κίνησις)²¹.

Quest'interpretazione prevede che l'autore, sul piano espressivo, si muova su un duplice binario, uno legato all'interpretazione letterale ed uno ai suoi aspetti nascosti o impliciti. Come s'è detto, la duplicità è un elemento distintivo della figura dell'autore, tanto per ciò che attiene ai contenuti, quanto per ciò che riguarda l'aspetto linguistico ed espressivo. Le parole posseggono un significato che supera quello letterale, e di ciò l'autore dà ripetuta prova nell'opera, dai "nomi di luce" assegnati ai pianeti²² alle numerose allegorie, dichiarate o implicite, dei

²¹ Περὶ κόσμου 1, 391 b 4-5.

²² Su questo aspetto, cfr. BOS, *Supplementary Notes on the De mundo* cit., pp. 317-318, il quale ha evidenziato che tutti i nomi dei pianeti addotti sembrano contenere un riferimento alla luce, nel senso anche che suggeriscono una «gradation of brightness». Secondo lo studioso, ciò deve leggersi come un indizio a favore dell'ipotesi dell'esistenza di una connessione fra questa serie dei nomi e la teologia del capitolo sesto, «in the sense that the decreasing brightness is understood to be a result of the distance to the transcendent deity, regarded as (intelligible) source of light». In questo tipo di descrizione, i pianeti potrebbero alludere agli anelli della "catena aurea", che connette fra loro gli esseri divini in modo proporzionale alla loro vicinanza o distanza dal dio. Tali

capitoli più propriamente filosofici. Su queste basi, allora, non è forse del tutto ingiustificato ritenere che anche in “θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα” possa esserci una distinzione di questo tipo.

Il compito della filosofia è la ricerca della verità, poiché degli enti essa si adopera «per conoscere la verità in essi» (γινῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν), tanto più che «la conoscenza» (μάθησιν) di quelli superiori è in assoluto quanto di più pertinente alla sua natura esista, sia per affinità che per convenienza. Con tale affermazione l'autore mostra di condividere l'importanza della verità come oggetto primo dell'indagine filosofica con Aristotele, il quale in *Alpha elatton*²³ afferma che «è corretto dire che la filosofia è scienza della verità» (ὀρθῶς δ'ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας) e che tale è il fine (τέλος) della scienza teoretica²⁴. Di qui consegue, secondo lo Stagirita, che «non si conosce il vero senza la causa» (οὐκ ἴσμεν δὲ τὸ ἀληθὲς ἄνευ τῆς αἰτίας)²⁵, anzi la causa è in assoluto più vera, poiché è la causa della verità degli altri enti: «una cosa, quanto possiede di essere, tanto possiede di verità»²⁶.

Alessandro di Afrodisia non esiterà a leggere quest'affermazione di

“nomi di luce”, secondo Bos, sarebbero stati introdotti da Aristotele nel dialogo *Eudemo*, dove sarebbero stati utilizzati in una prospettiva trascendente. Cfr. anche REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 261 nota 60.

²³ La questione dell'autenticità del libro *Alpha elatton*, sorta già nell'antichità, oggi non è più messa in dubbio. Si ritiene che questo libro risalga al periodo accademico, all'incirca al momento in cui Aristotele si occupò del *Protreptico* e dei libri *Sulla filosofia*. Sulla questione, cfr. per esempio E. BERTI, *Introduzione*, in E. BERTI - C. ROSSITTO (a cura), *Il libro primo della Metafisica di Aristotele*, Roma-Bari 1993, pp. 3-33, in part. pp. 11-12; E. BERTI, *La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici* cit., pp. 209-239 (già in P. MORAUX - J. WIESNER, hrsg., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin - New York 1983, pp. 260-294).

²⁴ ARISTOT. *Metaph.* α 1, 993 b 20-21. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 242 nota 5.

²⁵ ARISTOT. *Metaph.* α 1, 993 b 23-24.

²⁶ ARISTOT. *Metaph.* α 1, 993 b 30-31.

Aristotele come pertinente alla filosofia prima, dato che egli afferma che tali cause sono quelle degli enti eterni, fra i quali egli annovera, appunto, l'universo, gli astri e gli elementi, eterni per specie. In quanto enti eterni essi derivano da cause eterne, le quali, proprio per il fatto di essere eterne, sono anche sempre vere, sicché ne segue che le cause degli enti eterni sono al contempo quelle più eterne e più vere²⁷.

In un qualche modo quest'interpretazione di Alessandro può avvalorare la tesi che nel *Περὶ κόσμου* la verità indagata dalla filosofia non sia quella «della totalità delle cose» (τῶν ὅλων), come secondo Platone sarebbe consona a colui che possiede una natura veramente filosofica²⁸, ma quella «degli enti» (τῶν ὄντων) di cui ha visione, anzitutto di quelli più belli e più forti, vale a dire il cosmo e le cose in esso più grandi.

In secondo luogo, «la conoscenza» (μάθησις) di questi enti superiori è in assoluto quanto di più pertinente alla filosofia esista, sia per affinità che per convenienza. L'autore instaura un parallelo fra la filosofia e gli enti più grandi nel cosmo sulla base della *συγγένεια* e del *πρέπον*: ma che cosa significa che entrambi condividono il genere? Per quanto concerne la *συγγένεια*, si è ritenuto che l'autore facesse qui riferimento all'affinità fra la filosofia e il divino sulla base del fatto che l'anima è *συγγενεστάτη* al divino²⁹. Tuttavia, in questo contesto non è necessario chiamare in causa l'anima, benché l'autore la menzioni poco dopo. È sufficiente

²⁷ Cfr. ALEX. APHROD. in *Aristot. Metaph.* p. 148, 24-30 Hayduck. Per la posizione di Alessandro di Afrodisia, cfr. per esempio G. MOVIA, *Verità e causa e il metodo della scienza. Sul commento di Alessandro di Afrodisia al libro Alpha Elatton della Metafisica di Aristotele*, in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (a cura), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Milano 2002, pp. 739-747.

²⁸ Secondo PLAT. *Resp.* VI, 486 A 4-7, la natura veramente filosofica tende sempre all'interezza e alla totalità (τοῦ ὅλου καὶ παντός) del divino e umano.

²⁹ Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 242 nota 9, il tema della *συγγένεια* qui menzionato starebbe a indicare «l'affinità di natura fra la filosofia e l'anima, da un lato, e il divino, dall'altro», e a sostegno essi citano PLAT. *Phaed.* 79 A - 80 B.

richiamare, ancora una volta, quanto Aristotele afferma nel libro *Alpha* della *Metafisica*, a proposito del fatto che la sapienza è «la più divina e la più degna di onore» (ἡ γὰρ θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη)³⁰ fra le scienze, in quanto ha per oggetto le cose divine e per soggetto il dio, che la possiede³¹. Secondo l'autore, soltanto la filosofia ha osato occuparsi delle realtà superiori, poiché ha ritenuto che la conoscenza di tali enti è affine a se stessa. Evidentemente si tratta di un'affinità anzitutto epistemica, diversa da quella ontologica di Platone³². Nel momento in cui la filosofia si appunta sulle realtà più belle e più grandi, la conoscenza di questi enti è il tipo di μάθησις che più le si addice e le è sommamente affine, perché concerne quello che fra gli oggetti d'indagine la riguarda più da vicino: scienza e conoscenza condividono il medesimo γένος, poiché entrambe vertono sulle realtà superne ed eterne, ossia divine, ed esso appare quello più adatto alla natura della filosofia. Sembrerebbe di poter dire che, secondo l'autore, quando la φιλοσοφία si

³⁰ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 a 5.

³¹ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 b 5-10. Il passo è stato segnalato da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 78-79, dove si rileva che l'espressione δαίμονιον χρῆμα del trattato trova piena corrispondenza nella formulazione οὐκ ἀνθρωπίνη κτῆσις di Aristotele. Per quanto concerne il legame fra la teologia e il libro *Alpha* della *Metafisica* può essere utile notare come nei tardi commentatori neoplatonici questo sia divenuto spunto per un'interpretazione "teologizzante" della *Metafisica*. Emblematico è il caso di Asclepio di Tralle, il quale, in *Aristot. Metaph.* 1, 6 ss., afferma che lo scopo del suo commentario è quello di trattare di cose divine, poiché Aristotele stesso θεολογεῖ, ossia parla del divino. Al proposito, cfr. R.L. CARDULLO, in ASCLEPIO DI TRALLE, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, Introduzione, testo greco, traduzione e note di commento di R.L.C., Acireale-Roma 2012, p. 216-219. Diverso, invece, è l'atteggiamento di Alessandro di Afrodisia, per il quale l'aspetto teologico non è totalizzante, ma uno di quelli indagabili oltre a quello ontologico e aitiologico o protologico. Per altri aspetti della σοφία in *Metafisica Alpha*, cfr., per esempio, T. CALVO MARTÍNEZ, *Sobre la sabiduría como ciencia rectora (ἀρχική) en Metaph. A 2*, in C. NATALI (ed.), *Aristotle: Metaphysics and practical philosophy*, Louvain-la-Neuve - Paris - Walpole (MA) 2011, pp. 76-94.

³² L'affinità ontologica fra il divino e l'umano è peculiare del pensiero di Platone, per il quale la πάντων συγγένεια è un fondamento dell'ontologia. Cfr. S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Milano 2006, pp. 225-231. Per un'analisi dei concetti di συγγένεια e συγγενής in Platone, cfr. anche É. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1974, pp. 61-102.

volge alla conoscenza delle realtà migliori, diviene una sorta di σοφία, almeno per quanto concerne l'oggetto della ricerca, vale a dire gli enti divini, giacché quanto al soggetto è impossibile, a causa dell'ontologica disparità fra l'uomo e il dio.

Del resto, l'autore spiega che la filosofia ha di sé la migliore considerazione, poiché essa «non temette l'impresa» (τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν) di volgersi a tali realtà superiori, cioè non ebbe paura di divenire, almeno in parte, una σοφία. Soltanto "in parte", poiché la σοφία propriamente detta è posseduta al massimo grado soltanto dal dio, sicché essa non potrebbe mai dirsi pienamente "sapienza". L'autore, che pure mostra di avere presente il problema, non rinuncia a concedere alla filosofia una posizione di superiorità. Così egli afferma:

Poiché, infatti, col corpo non era possibile giungere al luogo celeste (εἰς τὸν οὐράνιον ... τόπον) e, lasciata la terra, esplorare quella sacra ragione (τὸν ἱερόν ἐκεῖνον χῶρον) – proprio come un tempo concepirono gli stolti Aloadi –, l'anima (ἡ ... ψυχὴ) se non altro, prendendo l'intelletto come guida (λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν), mediante la filosofia (διὰ φιλοσοφίας) fu trasportata oltre e, avendo trovato una certa via che non affatica, fu fuori della sua patria e le cose in assoluto più distanti nello spazio le une dalle altre essa le raccolse col pensiero (τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῆ διανοίᾳ συνεφόρησε), facilmente (ῥαδίως), credo, giacché riconobbe gli enti affini (τὰ συγγενῆ γνωρίσασα), e con il divino occhio dell'anima colse le realtà divine (θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη) e le proferì agli uomini (τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα). Questo accadde per il fatto che, per quanto era possibile, essa voleva senza riserve rendere tutti partecipi dei suoi propri privilegi³³.

³³ Περὶ κόσμου 1, 391 a 8-18: ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερόν ἐκεῖνον χῶρον κατοπτεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλωάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπιάτον τινα ὁδὸν εὐροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῆ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥαδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα

Le parti migliori dell'uomo, l'anima e l'intelletto, "cooperano" affinché la filosofia possa elevarsi e divenire una "sapienza", almeno nella forma e nei modi concessi in una dimensione che è altra da quella trascendente del dio. Così l'anima, liberatasi dal corpo, prende l'intelletto come propria guida³⁴ e «mediante la filosofia» (διὰ φιλοσοφίας) varca i confini nel mondo sensibile, quello che a lei è familiare.

In questo viaggio, che non prevede alcuna fatica, l'anima raduna con il pensiero (διάνοια) gli enti che osserva, indipendentemente dalla vicinanza o lontananza a cui si trovano, e lo fa «facilmente» (ῥαδίως), ossia senza fatica, poiché «riconosce gli enti [a lei] affini» (τὰ συγγενῆ γνωρίσασα). Tali realtà sono quelle divine, riconosciute sia dall'intelletto che dall'anima, perché essi non soltanto sono divini, ma sono espressamente quanto di più elevato l'uomo possiede³⁵. La facilità e l'assenza di fatica sono tratti distintivi del dio, per l'autore del Περὶ κόσμου come anche per Aristotele³⁶, sicché l'anima, in questo viaggio, agisce con un *modus vivendi* davvero divino.

Poi, l'anima coglie le realtà divine mediante «il divino occhio dell'anima» (θεῖω ψυχῆς ὄμματι)³⁷, vale a dire con l'intelletto o con il pensiero, sulla base del fatto che l'occhio funge da guida esattamente come l'intelletto da conduttore. Questo è il senso che anche Aristotele dette alla metafora dell'intelletto e delle nottole all'inizio del libro *Alpha elatton*, dove afferma che gli occhi delle nottole si

καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Τοῦτο δὲ ἔπαθε, καθ' ὅσον οἶόν τε ἦν, πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουλευθεῖσα τῶν παρ' αὐτῆ τιμίων.

³⁴ Il valore di questa similitudine sarà discusso in seguito, nel capitolo terzo.

³⁵ Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* X 7, 1177 b 26 ss.

³⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 22-23; ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 28-29.

³⁷ THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 58 nota 6, ha osservato che l'espressione non compare altrove, e ha rilevato che la frase τὸ θεῖον ὄμμα è stata utilizzata per la prima volta dai commentatori neoplatonici, in particolare da PORPH. *Vita Pyth.* 10, 29 e da IAMBL. *Vita Pyth.* 16, 70. Se questo è vero, sono tuttavia innegabili alcune affinità con passi platonici e aristotelici, su cui si veda la nota seguente.

comportano nei confronti della luce del giorno esattamente come fa anche l'intelletto nei riguardi delle realtà che sono per natura le più note³⁸.

La filosofia, superiore alle altre scienze e degna delle realtà più belle, funge anche da strumento di elevazione dell'anima per riconoscere le realtà a lei congeneri (τὰ συγγενῆ), che sono anche quelle divine (τὰ θεῖα). Dunque, è grazie a questa filosofia che anche l'anima umana può "riconoscere" (γνωρίσασα) e "cogliere" (καταλαμβάνειν) il divino, ossia averne conoscenza. Così l'uomo partecipa della σοφία e, in una qualche misura, è esso stesso sapiente per una duplice ragione: anzitutto, egli è in grado di conoscere cose difficili, non facili da conoscere per l'uomo; poi, egli «proferisce» (προφητεύειν) agli altri uomini la propria sapienza, nel senso che la "trasmette" o "comunica" in modo sì solenne, ma non come se fosse un mistero iniziatico³⁹, poiché il filosofo è l'interprete che proferisce agli uomini le realtà divine incontrate in «quella sacra regione» (τὸν

³⁸ ARISTOT. *Metaph.* α 1, 993 b 9. È stato rilevato da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 247 nota 17, che l'immagine, oltre che aristotelica, è ancor prima platonica tanto nel concetto quanto nell'espressione, che si trova molto affine in PLAT. *Resp.* VII, 519 B (τῆν τῆς ψυχῆς ὄψιν), 533 D 2 (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) e 540 A (τῆν τῆς ψυχῆς ἀγῆν).

³⁹ Così ha interpretato anche STROHM, in ARISTOTELES, *Meteorologie, Über die Welt* cit., pp. 239, 276: «offenbaren», ossia "rivelare, divulgare". Secondo THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 58 nota 7, tale significato è però inusuale, tanto che egli ha prediletto «interprets». Nel mondo greco, il verbo προφητεύειν è utilizzato con il preciso significato di svolgere il ruolo di προφήτης, ossia essere l'«interprète d'un dieu, d'un oracle», come ha riferito CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. φημί. Comunque, secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 247-248 nota 17, l'espressione non deve troppo stupire, perché, richiamando «l'atmosfera misterica della profezia», essa è perfettamente in accordo con il momento cardine della filosofia, che consiste nel «coglimento del divino». Poi perché l'aspetto misterico era noto sia a Platone sia ad Aristotele, come si desume da *Eud.* fr. 10 Ross = fr. 1012 Gigon. Infine perché si potrebbe leggere un collegamento fra questo "rivelare" e il θεολογεῖν di 1, 391 b 4. Più neutra è la scelta di FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., il quale ha tradotto προφητεύουσα in «communiquer libéralement». Di tutt'altro avviso, invece, è ADRIANI, *Note sul trattato περί κόσμου* cit., pp. 216 ss., per il quale l'espressione sarebbe un richiamo alla dottrina cristiana, in particolare al farsi uomo di Dio.

ἱερὸν ἐκεῖνον)⁴⁰. In questo senso, egli partecipa della sapienza, poiché «nel campo di ogni scienza è più sapiente (σοφώτερον) colui che è più preciso e più capace di spiegare le cause (τὸν ἀκριβέστερον καὶ τὸν διδασκαλικώτερον τῶν αἰτιῶν)», come sostiene lo Stagirita⁴¹. Nel *Περὶ κόσμου*, dunque, l'uomo ha parte di questa sapienza, poiché rivela agli uomini le cose congeneri (τὰ συγγενῆ) e divine (τὰ θεῖα), fra le quali devono essere ricercare anche le cause della realtà, se è vero, come afferma Aristotele, che è «un'opinione diffusa» (ὃ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ ... πᾶσιν) che il dio sia una delle cause e un principio⁴².

Infine, l'autore precisa che questo accadde perché, «per quanto era possibile» (καθ' ὅσον οἶόν τε ἦν), «essa» voleva rendere tutti partecipi delle preziose realtà presso di lei (πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουληθεῖσα τῶν παρ' αὐτῆ τιμίων). Si è ritenuto che a voler diffondere i propri onori in abbondanza fosse la filosofia⁴³. In realtà, l'azione di ἀφθόνως μεταδοῦναι⁴⁴ si riferisce all'anima⁴⁵. Il soggetto di questa seconda sezione, infatti, è la ψυχή, la quale si eleva alle regioni iperuranie («quella sacra regione») «prendendo» l'intelletto come guida «per mezzo della

⁴⁰ In questo senso è efficace l'esempio del mito della caverna (PLAT. *Resp.* VII, 516 E - 517 A) addotto da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, pp. 247-248 nota 17. Secondo i due studiosi, il filosofo possiede un destino «profetico», perché dopo aver avuto visione del Sole-Bene, che per Platone è il divino (θεῖον), egli fa ritorno nella caverna per comunicare ai compagni quanto ha colto.

⁴¹ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 a 14.

⁴² ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 a 8-9.

⁴³ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, pp. 248-249 nota 19. Così anche P.M. PINTO, *Sul Περὶ κόσμου e il "Proemio" del nuovo Artemidoro*, «Quaderni di storia», 65, 2007, pp. 389-393.

⁴⁴ Di quest'espressione si sono voluti trovare i più vari riferimenti. Come hanno riferito REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, pp. 248-249 nota 19, sia LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne cit.*, p. 203 nota 2, sia FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique cit.*, p. 461 nota 2, hanno rinvenuto in ἀφθόνως μεταδοῦναι tracce di riferimenti biblici, quali per esempio ἀφθόνως δὲ ματαδίδωμι di Sap. 7, 13.

⁴⁵ Tale aspetto è stato messo in rilievo da FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique cit.*, che nella sua traduzione lo esplicita chiaramente: «Voilà ce qu'a éprouvé l'âme, autant qu'il se pouvait, dans le désir qu'elle avait de communiquer libéralement à tous les hommes une partie de ses privilèges».

filosofia» – la filosofia qui è strumento, non soggetto –, coglie il divino e se ne fa tramite agli uomini. Si potrebbe immaginare che l'autore stia anticipando la risposta a un'implicita domanda, del tipo: «perché l'anima προφητεύει agli uomini quanto ha visto?». In tal caso, la risposta sarebbe: «questo accadde (τοῦτο ἔπαθε) per il fatto che, per quanto era possibile, essa voleva (βουλεθεῖσα) senza riserve rendere tutti partecipi dei suoi propri privilegi», dove la causa di tale πάθος, cioè che l'anima ha proferito agli uomini quanto ha visto, è la volontà di condivisione della propria esperienza.

Del resto, la volontà si addice meglio all'anima che non alla filosofia, se non altro per il fatto che la βούλησις è uno dei modi di darsi dell'appetizione (ὄρεξις), che è una delle facoltà (δυνάμεις) dell'anima⁴⁶. L'anima desidera rendere partecipi gli altri uomini della propria esperienza, consistente nella visione iperurania delle realtà affini e divine, che è al contempo quanto di più prezioso essa possiede (τὰ παρ'αὐτῆς τίμια)⁴⁷. Questo è il privilegio che essa vanta sugli altri.

⁴⁶ ARISTOT. *De anima* II 3, 414 b 2.

⁴⁷ Così hanno interpretato, per esempio, anche FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit.: «communiquer [...] une partie de ses privilèges»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «to share [...] part of its own privileges». Quest'ultimo, però, ha ritenuto che il soggetto è la filosofia, come si evince da THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 108: «By this means philosophy is thus able to interpret the divine things to humans. The act of interpretation is called προφητεύειν, suggesting a third topos, namely the mysteries of nature that can only be revealed to the discerning (391a8-16)». Questo topos, terzo fra quelli platonici rilevati dallo studioso, avrebbe poi un fortunato seguito nella letteratura di epoca greco-romana. È il caso, per esempio, di PLOT. *Enn.* II 9, 9, 40-42: «this cosmos reveals (προφητεύει) the things of god to humans». Allo stesso modo ha inteso J.F. PHILLIPS, *The Universe as Prophet. A Soteriological Formula in Plotinus*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 22, 1981, pp. 269-281, in part. p. 277: «The statement at 2.9.9.41 has embedded within it two distinct notions corresponding to the two aspects of the visible universe: (1) the cosmos as a whole reveals (προφητεύει) to men the nature of the One, and (2) the gods within it make plain through oracles what is pleasing to them». Tuttavia, nel passo di Plotino, non è il cosmo che προφητεύει, ma sono gli dèi a compiere tale azione, presi ciascuno singolarmente e nel loro complesso: καὶ ὁ κόσμος δὲ ὅδε δι' ἐκεῖνον ἔστι κάκει βλέπει, καὶ πᾶς καὶ θεῶν ἕκαστος καὶ τὰ ἐκείνου προφητεύει ἀνθρώποις καὶ χρωσιν ἃ ἐκείνοις φίλα. Per altre interpretazioni del significato del nesso μεταδοῦναι ... τὰ παρ'αὐτῆς τίμια, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «far partecipi [...] dei

Inoltre, si può osservare che quanto è qui affermato dall'autore corrisponde perfettamente, *e contrario*, a ciò che Platone scrive nel mito escatologico di Er della *Repubblica*⁴⁸. Secondo il noto racconto, il guerriero panfilico Er, figlio di Armenio, era morto in guerra, ma il dodicesimo giorno ritornò in vita e si mise a raccontare quanto aveva visto nel suo viaggio ultramondano. Egli disse che la propria anima era uscita dal corpo (ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι)⁴⁹ e si era messa in viaggio fin tanto da arrivare in un luogo davvero divino (εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον)⁵⁰, dove stavano i giudici delegati a sentenziare la sorte di ciascuna delle anime ivi giunte. Senonché, quando venne il turno di Er, i giudici gli ordinarono di ascoltare ed osservare tutto (διακελεύοιντο οἱ ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ), e gli dissero che avrebbe dovuto riferire agli uomini esattamente ciò che accadeva in quel luogo (δέοι αὐτὸν ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ), ossia il giudizio delle anime⁵¹. Er, dunque, è un “messaggero” (ἄγγελος), ma un messaggero intermondano, vale a dire *de facto* una sorta di “profeta”, nel senso che egli rivela ciò che ha visto nel proprio viaggio, in modo del tutto corrispondente a quanto fa l'anima nel *Περὶ κόσμου*, la quale “proferisce” (προφητεύειν) agli uomini le realtà divine che essa ha colto.

Quest'attitudine a riferire la propria personale esperienza è presente nel mito di Er anche in un altro senso, poiché si racconta che le anime, sia quelle provenienti dalla terra sia quelle dal cielo, si domandavano vicendevolmente notizia dei propri mondi e, in tal modo, condividevano i dolori e le gioie. Nel caso specifico delle anime celesti, esse riferivano a quelle giunte dalla terra le

propri tesori».

⁴⁸ PLAT. *Resp.* X, 614 B 1 ss.

⁴⁹ PLAT. *Resp.* X, 614 B 8.

⁵⁰ PLAT. *Resp.* X, 614 C 1.

⁵¹ PLAT. *Resp.* X, 614 D 1-3.

straordinarie visioni di bellezza di cui avevano beneficiato⁵².

Tale riferimento al mito di Er è interessante non soltanto ai fini della comprensione del passo iniziale del *Περὶ κόσμου*, ma anche per la visione d'insieme dell'opera, giacché nella chiusa del capitolo settimo l'autore fa esplicito riferimento al passo del mito di Er⁵³, di cui offre una propria originale versione. È evidente, dunque, che l'opera possiede una sua unità strutturale, che è garantita anche dal ricorso alla circolarità dell'esposizione, giacché sul medesimo motivo del destino *post mortem* dell'anima l'autore intesse l'inizio e la fine del *Περὶ κόσμου*. Ciò consente di precisare la competenza erudita dell'autore, non solo dal punto di vista dei contenuti, ma anche dal punto di vista letterario, giacché l'esposizione del sapere non è a discapito di una presentazione formale di alto respiro.

A questo punto, dopo un inizio caratterizzato da una compresenza di motivi platonici ed aristotelici, l'autore stende le basi della conclusiva esortazione a perseguire la filosofia e, per fare ciò, si avvale della comparazione, al fine di mettere in risalto la propria impresa anche attraverso la messa in mostra della pochezza dell'opera altrui:

Perciò, di coloro che con zelo ci descrissero (*διαγράψαντας*) la natura di un solo luogo o l'aspetto di una sola città o la grandezza di un fiume o la bellezza di un monte – come certuni hanno già fatto, menzionando chi l'Ossa, chi il Nissa, chi l'antro Coricio, chi qualsivoglia luogo particolare capiti – qualcuno dovrebbe compiangere la pochezza d'animo (*οἰκτίσειεν ἄν τις τῆς μικροψυχίας*), poiché rimasero attoniti dinanzi agli accidenti (*τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους*) e sopravvalutarono uno spettacolo di scarso interesse (*μέγα φρονοῦντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾷ*). A loro

⁵² PLAT. *Resp.* X, 615 A 3-4: τὰς δ'αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπάθειας διηγεῖσθαι καὶ θεᾶς ἀμηχάνους τὸ κάλλος.

⁵³ PLAT. *Resp.* X, 617 B-C.

accade questo, a causa del loro essere incapaci di vedere le realtà più potenti (διὰ τὸ ἀθέατοι τῶν κρειττόνων εἶναι), intendo dire il cosmo e i massimi enti nel cosmo (κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων); se di queste realtà avessero avuto una conoscenza autentica (τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες), non avrebbero mai provato meraviglia per altre (ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων), ma tutte le altre sarebbero a loro apparse piccole e per nulla di valore (πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια) a paragone dell'eccellenza di quelle (πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχὴν)⁵⁴.

Stando a quanto riferisce l'autore, sono esistiti alcuni scrittori, i quali hanno descritto la natura di un singolo luogo, sia esso una città o un fiume o un monte, di cui è stato mostrato un particolare aspetto, come per esempio la grandezza, nel caso del fiume, e la bellezza, nel caso del monte. Così hanno fatto alcuni, menzionando chi l'Ossa, chi il Nissa, chi l'antro Coricio. Tutti costoro, però, dovrebbero essere compatiti per la loro "piccolezza d'animo" (μικροψυχία), ossia per l'ottusità che essi hanno manifestato non curandosi di ciò che davvero conta, ma prestando attenzione o a ciò che di per sé è di infimo interesse, e dunque non merita, oppure a ciò che proviene dall'accidentalità della sorte, e dunque è difficile da valutare a causa dell'aleatorietà che lo contraddistingue.

La "piccolezza d'animo" qui rimproverata dall'autore, rivelatrice di un atteggiamento ottuso, corrisponde a quello che Platone, nel sesto libro della *Repubblica*, indica come "non filosofico"⁵⁵. In tale contesto Platone, ricercando

⁵⁴ Περὶ κόσμου 1, 391 a 18 - b 3: διὸ καὶ τοὺς μετὰ σπουδῆς διαγράφαντας ἡμῖν ἐνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγεθος ἢ ὄρους κάλλος, οἷά τινες ἤδη πεποιθήκασιν, φράζοντες οἱ μὲν τὴν Ὀσσαν, οἱ δὲ τὴν Νύσσαν, οἱ δὲ τὸ Κωρύκιον ἄντρον, οἱ δὲ ὅτιοῦν ἔτυχε τῶν ἐπὶ μέρους, οἰκτίσειεν ἂν τις τῆς μικροψυχίας, τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους καὶ μέγα φρονοῦντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾶ. Τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ ἀθέατοι τῶν κρειττόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν κόσμῳ μεγίστων· οὐδέποτε γὰρ ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων, ἀλλὰ πάντα αὐτοῖς τὰ ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν τούτων ὑπεροχὴν.

⁵⁵ Cfr. STROHM, in ARISTOTELES, *Meteorologie, Über die Welt* cit., pp. 277-278; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 249 nota 22.

quali siano gli elementi che permettono di distinguere una natura filosofica da una non-filosofica, menziona la *σμικρολογία*, ossia la “meschinità”, asserendo che questa è quanto di peggio possa esistere per un’anima che vuole tendere sempre alla totalità e all’interezza (τοῦ ὅλου καὶ παντός) del divino e dell’umano, ossia a quella visione globale della realtà che è la sola adatta a un uomo amante-della-sapienza⁵⁶.

Ma la *μικροψυχία*, così come è descritta dall’autore del *Περὶ κόσμου*, ossia come una propensione a valorizzare le inezie, richiama anche la ristrettezza di visuale che Aristotele nei *Meteorologici* rimprovera a quanti si focalizzano sulla parte, perdendo di vista la vera causa. A proposito dei fenomeni di alluvione ed inaridimento, lo Stagirita riferisce la credenza di coloro che guardano alla piccola parte (οἱ μὲν βλέποντες ἐπὶ μικρόν). Costoro, assumendo un’ottica ristretta per il fatto di focalizzarsi su un dettaglio, credono che la causa di tali processi sia «un mutamento dell’intero universo» (τὴν τοῦ ὅλου μεταβολήν), «nel senso della generazione del cielo» (ὡς γιγνομένου τοῦ οὐρανοῦ)⁵⁷. Invece, «è necessario che la causa di ciò non sia la generazione del cosmo (ἀλλὰ τούτου τὴν αἰτίαν οὐ τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν οἴεσθαι χρῆ), poiché è ridicolo (γελοῖον) ritenere che il tutto (τὸ πᾶν) si muova in conseguenza di minimi mutamenti⁵⁸. L’estensione dell’intero

⁵⁶ PLAT. *Resp.* VI, 486 A 4-7.

⁵⁷ ARISTOT. *Meteor.* I 14, 352 a 17-19. Cfr. STROHM, in ARISTOTELES, *Meteorologie, Über die Welt* cit., p. 277.

⁵⁸ Secondo L. PEPE, in ARISTOTELE, *Meteorologia*, introduzione, traduzione, note e apparati di L.P., Milano 2003, il verbo γίγνομαι è da intendersi più genericamente nel senso di “divenire”, come si evince dalla sua traduzione: «credono che la causa di tali processi sia un mutamento generale che riguarda l’intero cielo. [...] Ma non bisogna credere che la causa di ciò sia il divenire del mondo». In questa linea si pone anche M. CANDEL, in ARISTÓTELES, *Acerca del cielo, Meteorológicos*, introducción, traducción y notas de M.C., Madrid 2015³ (1996¹): «creen que la causa de estos fenómenos es la mutación del universo, como si el cielo estuviera en transformación. [...] Pero no hay que pensar que la causa de esto sea la transformación del mundo».

cielo, infatti, è ben maggiore e in nulla paragonabile a quella della terra⁵⁹. Del resto, nella prospettiva aristotelica dell'eternità del cosmo, non è ammissibile spiegare i singoli mutamenti sulla base di una μεταβολή secondo la sostanza: «è necessario che esista un qualche mutamento dell'intero universo (ἐπεὶ δ'ἀνάγκη τοῦ ὅλου γίγνεσθαι μὲν τινα μεταβολήν), ma non certo la generazione e la corruzione (μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθοράν), per il fatto che il tutto permane (εἴπερ μένει τὸ πᾶν)»⁶⁰.

Il loro errore di giudizio è causato dalla non conoscenza di ciò che è più grande, poiché essi sono «incapaci di vedere» (ἀθέατοι) ciò che è κρείττονα, ossia il cosmo e i massimi enti nel cosmo⁶¹. Quest'incapacità non è un difetto secondario, o passibile di correzione. In una prospettiva filosofica quale è quella delineata nel Περὶ κόσμου, un siffatto difetto equivale piuttosto ad una irrisolvibile e strutturale menomazione, tanto più se si pensa che, secondo l'autore, il dio è invisibile, ma è visibile dalle proprie opere (πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ'αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται)⁶². Sicché si comprende che costoro, se sono «incapaci di vedere» (ἀθέατοι), saranno altresì incapaci di riconoscere le realtà più potenti del cosmo, fra cui anzitutto il dio, che eccelle su tutti per vita, bellezza e forza⁶³.

⁵⁹ ARISTOT. *Meteor.* I 14, 352 a 25-28. Secondo CANDEL, in ARISTÓTELES, *Acercas del cielo, Meteorológicos* cit., p. 298 nota 219, il termine οὐρανός (“cielo”) è qui da intendersi come sineddoche di “universo”.

⁶⁰ ARISTOT. *Meteor.* I 14, 352 b 16-17.

⁶¹ Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 250 nota 25, l'aggettivo ἀθέατοι deve essere inteso in senso forte, ossia come una mancanza della τῶν ὅλων θέα in cui consiste anzitutto la filosofia. I due studiosi, unitamente a STROHM, in ARISTOTELES, *Meteorologie, Über die Welt* cit., p. 278, segnalano un passo di Senofonte (*Mem.* II 1, 31), che, se presenta alcuni termini utilizzati dall'autore (τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος), difficilmente sembra possa essere considerato un antecedente utile per il Περὶ κόσμου, giacché in tale contesto il soggetto è il vizio.

⁶² Περὶ κόσμου 6, 399 b 22.

⁶³ Come spiega FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 15, nell'analisi della nozione di κόσμος, in alcune condizioni all'anima è permesso di partecipare questo ordine divino, che essa coglie al di là di quanto è visibile: «l'invisibile spiega il visibile, nel senso che ciò che si percepisce

La mancata visione e conoscenza di quelle realtà superne si desume anche dal fatto che costoro appuntano l'attenzione su minuzie e inezie, perché, in caso contrario, essi non avrebbero potuto provare meraviglia per null'altro. Al proposito, è rilevante che l'autore si esprima con la forma ἐθαύμαζον, poiché il verbo θαυμάζειν esprime quella "meraviglia", quello stupore, che è alla base della ricerca filosofica, come spiegano sia Platone sia Aristotele. Nel *Teeteto*, infatti, Platone fa dire a Socrate che peculiare del filosofo è «il meravigliarsi» (τὸ θαυμάζειν) e che la filosofia non ha altro inizio se non questo (οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη)⁶⁴. Aristotele, d'altro canto, nel libro *Alpha* della *Metafisica* ribadisce con ampiezza questo concetto, affermando che gli uomini hanno intrapreso la filosofia proprio «a causa del meravigliarsi» (διὰ ...τὸ θαυμάζειν)⁶⁵.

Lo Stagirita precisa che tale meraviglia, dapprima volta alle cose a portata di mano e poi a problemi di maggiore spessore (ad esempio le affezioni della luna e del sole e degli astri, oppure la generazione del cosmo: ἡ τοῦ παντὸς γένεσις)⁶⁶, si realizza anche attraverso il mito, ragion per cui «l'amante del mito, in un qualche modo, è filosofo: il mito, infatti, si compone a partire dalla meraviglia» (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πὼς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων)⁶⁷.

Infine, secondo Aristotele gli uomini «filosofarono per fuggire l'ignoranza»

manifesta il suo nesso con l'ordine divino con modalità che non sono quelle ordinarie della percezione». Chi rivolge la propria attenzione esclusivamente alla sfera del visibile, compie «la prima delle scelte insieme inintelligenti e cattive, che rende inintelligenti tutti i discorsi che derivano», il che equivale perfettamente alla denuncia di "piccineria" rivolta dall'autore del *Περὶ κόσμου* a coloro che non si occupano delle realtà più grandi nel cosmo. Del resto, come lo studioso precisa, se nel complesso il mondo fenomenico è una zona caratterizzata da un'ingannevole opacità, è soltanto nel cielo che essa cessa, poiché il cielo, pur essendo parte del mondo della natura, è il luogo per antonomasia in cui «il divino invisibile diviene direttamente visibile».

⁶⁴ PLAT. *Theaet.* 155 D.

⁶⁵ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 11-21 e 983 a 12-16. Cfr. BERTI, *In principio era la meraviglia. Le grandi questioni della filosofia antica* cit., pp. V-XII.

⁶⁶ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 17.

⁶⁷ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 18-19.

(διὰ τὸ φεύγειν τὴν ἄγνοιαν ἐφιλοσόφησαν), il che spiega la natura del conoscere (τὸ ἐπίστασθαι) come volto al sapere (τὸ εἰδέναι), e il fatto che sia un'attività teoretica, poiché è in vista di sé e non di un qualche uso.

Si possono notare tre affinità con il *Περὶ κόσμου*. Anzitutto, se gli uomini avessero avuto una conoscenza autentica (γνησίως), non avrebbero prediletto le inezie alle grandezze del cosmo, le quali sole sarebbero state da essi ammirate, poiché di esse sole sarebbe valsa la pena di meravigliarsi e filosofare.

L'affermazione dello Stagirita secondo cui «l'amante del mito, in un qualche modo, è filosofo» può essere utile per mostrare ancora una volta, come in precedenza nel caso di Platone, che l'autore padroneggia le dottrine di entrambi i filosofi con grande abilità, architettando sulla loro scorta la struttura della propria esposizione. Nel capitolo settimo l'autore afferma *περαίνεται δὲ καὶ ὁ μῦθος οὐκ ἀτάκτως*, ossia «anche il mito si conclude in modo non disordinato», sul cui significato gli studiosi non sono fra loro in accordo, specie per quanto concerne l'attribuzione del termine *ὁ μῦθος*, che è variamente riferito alla conclusione o del mito di Er o dell'intero trattato. Se ci sono ragioni di ritenere, da un lato, che *ὁ μῦθος* sia il solo mito di Er e, dall'altro, che l'appropriatezza desunta dall'ordine («in modo non disordinato», *οὐκ ἀτάκτως*) sia invece una conformità alla *τάξις* dell'opera, allora è ragionevole supporre che il passo di *Metafisica Alpha* non solo non sia estraneo all'autore nei contenuti, ma sia da lui fatto aderire al tessuto stesso dell'opera. L'autore, infatti, nel primo capitolo allude alla meraviglia come elemento da cui scaturisce la filosofia e conclude il trattato con un riferimento al mito, evidentemente desumendo da Aristotele il fatto che la filosofia ha la propria origine nella meraviglia, e giustificando la propria chiusa mitologica, *sub Platonis auctoritate*, sulla base dell'affermazione aristotelica che «l'amante del mito (*ὁ*

φιλόμυθος), in un qualche modo (πώς), è filosofo (φιλόσοφος)»⁶⁸.

Infine, anche il fatto che, secondo Aristotele, gli uomini «filosofarono per fuggire l'ignoranza» ha il suo corrispettivo nell'affermazione dell'autore che taluni scrittori, «se di queste realtà avessero avuto una conoscenza autentica (ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαντες), non avrebbero mai provato meraviglia per altre (οὐδέποτε ... γὰρ ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων)». Costoro, invece, poiché non hanno avuto conoscenza delle realtà migliori, non si sono nemmeno meravigliati per esse, prediligendo piuttosto alcune inezie, il che non significa altro che essi non furono filosofi.

1.2. L'interpretazione di θεολογεῖν

Quanto l'autore ha finora affermato, anche con un leggero tocco polemico, è una presa di distanze dai modi di agire dei predecessori e, al contempo, una dichiarazione dei propri intenti e del metodo che egli intende perseguire. Come ben rileva per mezzo della particella δὴ, dal sapore asseverativo e consequenziale, nell'immediato seguito l'autore così esplicita i propri intenti:

«Ebbene, *parliamo* (λέγωμεν δὴ) noi e, per quanto possibile (καθ' ὅσον ἐφικτόν), *parliamo del dio* (θεολογῶμεν) per quanto concerne tutte queste cose, nel modo in cui a ciascuna pertengono la natura, la posizione e il movimento (ὡς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως)»⁶⁹.

⁶⁸ Così è anche in ALEX. APHR. *in Aristot. Metaph. Comm.* 16, 12-16 Hayduck. In ASCLEP. *in Aristot. Metaph. Comm.* 18, 19 - 19, 35 Hayduck, si legge invece l'espressione in ordine inverso, ossia che «il filosofo in un qualche modo è amante del mito», inversione che CARDULLO, in ASCLEPIO DI TRALLE, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele* cit., p. 262 nota 375, ha spiegato come una possibile («forse») sottolineatura del fatto che l'amore per la filosofia deriva dall'amore dei miti, «in quanto prima della "nascita" della filosofia la curiosità verso i fenomeni che destavano meraviglia veniva soddisfatta dalla mitologia».

⁶⁹ Περὶ κόσμου 1, 391 b 3-5: λέγωμεν δὴ ἡμεῖς καί, καθ' ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ

Sulla scorta di una netta opposizione rispetto alle teorie precedenti, l'autore afferma di aver anch'egli di che dire a riguardo degli enti superiori (τὰ κρείττονα), e manifesta le proprie intenzioni con un'esortazione al plurale, che verosimilmente deve leggersi non tanto come un *plurale maiestatis*, ma come un primo indizio dell'intento di perseguire un comune cammino filosofico. Di tale λόγος egli precisa, delimita e circoscrive l'area: λέγωμεν e, per quanto possibile, θεολογῶμεν.

Qual è il senso delle esortazioni λέγωμεν e θεολογῶμεν? È sufficiente notare che la delineazione del significato del verbo θεολογεῖν nel Περὶ κόσμου è uno dei problemi fondamentali e irrinunciabili dell'interpretazione dell'opera. Di questo avviso sono gli studiosi, i quali, al proposito, hanno espresso la comune opinione che il termine θεολογεῖν costituisce un punto cruciale per la comprensione dell'opera. Infatti, in conseguenza del senso attribuito a θεολογεῖν derivano differenti strutturazioni dell'opera: da un lato, vi è chi ha sostenuto che l'opera debba essere suddivisa, rispettivamente, nei capp. 2-4, di carattere descrittivo-scientifico («deskriptive-wissenschaftlicher Teil»), e nei capp. 5-7, di natura invece filosofica-esplicativa («philosophisch-erklärende Teil»)⁷⁰; dall'altro, vi è invece chi colloca il bivio della ripartizione fra il capitolo quinto ed il sesto, ove si ha il passaggio del discorso dal cosmo al dio, sicché si avrebbe un primo nucleo costituito dai capitoli 2-5, ed un altro formato dai capitoli 6-7⁷¹.

Il nesso λέγωμεν e θεολογῶμεν costituisce un'esplicita dichiarazione d'intenti dell'autore, una sorta di “guida alla lettura”, avvalorata dal fatto che

τούτων συμπάντων, ὡς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως.

⁷⁰ MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 9 (per le citazioni, cfr. l'edizione originale MORAUX, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. II/1: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Berlin - New York 1984, p. 9).

⁷¹ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 162: «Tutta la parte precedente costituisce un discorso sul cosmo secondo la prima definizione di κόσμος fatta nel capitolo 2, e non ancora un θεολογεῖν sul cosmo secondo quanto è stato anticipato dalla seconda definizione di κόσμος del capitolo 2».

esso ha la propria sede nel primo paragrafo, del quale si riconosce la funzione protrettica. L'autore invita a "parlare" (λέγωμεν) e, per quanto è possibile, a "parlare del dio" (θεο-λογῶμεν); tuttavia, non è un parlare del dio in generale, ma in riferimento a tutte le cose che ha menzionato, cioè a quelle realtà che ha indicato come sommamente belle (τὰ κάλλιστα)⁷², potenti (τὰ κρείττονα)⁷³, grandi (τὰ μέγιστα)⁷⁴ e divine (τὰ θεῖα)⁷⁵.

In questo contesto, il primo problema posto da questi due verbi non è tanto la nozione di divino, ma il senso del λέγειν, ossia del "parlare" e "parlare di". Si tratta di stabilire quale significato possedga la nozione di λόγος e, al proposito, l'autore stesso sembra offrire indicazioni. L'autore conferisce un senso forte al λέγειν, escludendo la possibilità che si tratti di un parlare generico o generale. Questo si desume anzitutto dal fatto che, se quello che egli intende svolgere fosse un discorso analogo a quello degli scrittori o dei poeti, si distanzerebbe poco dalle chiacchiere dei predecessori, che egli stesso ha poco prima criticato. Non è allora un caso che, nel riferirsi a costoro egli non usi mai il termine λέγειν o un derivato, ma i verbi διαγράφειν e φράζειν, i quali evidentemente stanno ad indicare un registro "inferiore" dell'enunciazione. Invece, il λέγειν di λέγωμεν e di θεο-λογῶμεν sembra avere in sé una nozione filosoficamente rilevante di λόγος, inteso come "ragione" e come "definizione", sicché le due esortazioni λέγωμεν e θεο-λογῶμεν meglio sembrerebbero esprimere il loro carattere peculiare se tradotte, per esempio, «parliamo in modo razionale», «ragioniamo su» e, ancor meglio, «definiamo». Il significato dell'esortazione verrebbe dunque ad essere:

⁷² Περὶ κόσμου 1, 391 a 6.

⁷³ Περὶ κόσμου 1, 391 a 25.

⁷⁴ Περὶ κόσμου 1, 391 a 25-26.

⁷⁵ Περὶ κόσμου 1, 391 a 15.

Ebbene, di tutte queste realtà noi *parliamo in modo razionale* (λέγωμεν) e, per quanto possibile, *facciamo un discorso razionale sul dio* (θεολογῶμεν), nel modo in cui a ciascuna cosa pertengono la natura, la posizione e il movimento.

In questo modo il θεολογεῖν, termine di conio aristotelico⁷⁶, è un “fare θεολογία”⁷⁷

⁷⁶ La prima attestazione del verbo θεολογεῖν è in ARISTOT. *Metaph.* A 3, 983 b 27-30, un passo interpretato come un riferimento alla teologia mitica. In realtà, in esso si dice che alcuni ritengono che uomini molto antichi (οἱ παμπάλαιοι), che per primi hanno esercitato la teologia (οἱ θεολογήσαντες), ebbero le medesime credenze sulla natura di quelli che per primi intrapresero la filosofia (οἱ φιλοσοφήσαντες), in particolare circa il fatto che l’acqua è principio della natura. Per questo, quando i teologi indicarono in Oceano e Teti i padri della generazione, nel concetto non si distanziarono di molto da Talete, che pose l’acqua come principio. Il fatto che i *primi teologi* si siano espressi in forma mitica non comporta di equipararli ai *mitologi*, pena altrimenti l’equipollenza anche fra i *primi filosofi* e i *poeti*, per il fatto che essi si espressero in versi. Il parallelismo fra οἱ θεολογήσαντες e οἱ φιλοσοφήσαντες è reso possibile sulla base del contenuto, che in θεολογεῖν è il θεός. Così, se οἱ θεολογήσαντες si occupano del dio, οἱ φιλοσοφήσαντες sono coloro che indagano i principi e sono volti alla ricerca-della-sapienza, ossia di quella σοφία che secondo Aristotele compete anzitutto al dio.

⁷⁷ L’autore non utilizza mai questo termine, di primo conio platonico (PLAT. *Resp.* II, 379 A 5-6), così come nemmeno il corrispondente aggettivo θεολογικός, che è invece aristotelico (ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 18-19: ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική; K 7, 1064 b 1-3: δῆλον τοίνυν ὅτι τρία γένη τῶν θεωρητικῶν ἐπιστημῶν ἔστι, φυσική, μαθηματική, θεολογική). Cfr. H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, secunda editio, Graz 1955 (or. in ARISTOTELIS *Opera*, edidit Academia Regia Borussica, vol. V, Berolini 1870), p. 324 b 53-61. Secondo P. NATORP, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della Metafisica*, prefazione, introduzione, progettazione ed impostazione editoriale di G. Reale, (or. P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1888, pp. 37-65 e 540-574, e P. NATORP, *Über Aristoteles’ Metaphysik K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1, 1888, pp. 178-193), Milano 1995, p. 73 ss., in Aristotele i termini θεόλογος e θεολογεῖν non rinvierebbero a una dottrina scientifica, ma indicherebbero «uno stadio *prescientifico* della riflessione sulle cose», occupato dal racconto mitico sugli dèi, ed anteriore anche alla più antichi “fisici”, come si evince, per esempio, da ARISTOT. *Metaph.* A 3, 983 b 28; 10, 1075 b 26; *Meteor.* II 1, 353 a 35. Natorp, com’è noto, sostiene che la teologia di Aristotele è un oggetto della filosofia prima, ma non viene a coincidere con la *πρώτη φιλοσοφία*. Secondo lo studioso, lo Stagirita, che ha più volte sottolineato la distinzione fra mito e scienza, «non ha introdotto sotto il titolo di “teologia” una *sua* incondizionata dottrina scientifica di Dio, maturata tardi e derivata dagli abissi più profondi della sua filosofia», così come non ha identificato la filosofia prima con la teologia, per il fatto che ciò avrebbe significato un declassamento della *πρώτη φιλοσοφία* al livello del mito: «con “teologia” [...] Aristotele designa sempre il mito di Dio in esplicita opposizione alla scienza» (*ivi* p. 75). Del resto, secondo Natorp, è soltanto a partire dagli Stoici che la teologia viene a designare una disciplina filosofica (cfr. *ivi* p. 78 ss.).

che acquisisce una sua precisa strutturazione, giacché viene ad indicare un “parlare sul dio” in senso filosofico, come indagine razionale, e in modo scientifico, a partire dalla fisica. Questo discorso razionale sul dio deve prendere in considerazione di ciascuno dei supremi enti tre aspetti: anzitutto la «natura» (φύσις), ossia la sua sostanza, giacché in senso metaforico e in generale ogni φύσις è detta οὐσία; poi, la «posizione» (θέσις) e il «movimento» (κίνησις), che sono tutti elementi di pertinenza della fisica. Viste tali premesse, sembra non si possa ritenere fortuito il fatto che proprio questi tre termini siano quelli adottati dallo Stagirita nel cuore dell’ottavo libro della *Fisica* per definire in che cosa si distinguono, fra gli esseri mossi, quanti si muovono per natura e quanti invece contro natura. Aristotele precisa che «anche le parti degli animali si muovono spesso contro natura, contro le posizioni e i modi del movimento»⁷⁸, affermazione da cui si ricava che φύσις, θέσις e κίνησις sono fattori che, secondo lo Stagirita, concorrono a determinare il modo in cui avviene la trasmissione del movimento negli esseri animati, negli ζῷα.

Nel *Περὶ κόσμου* la “teologia” a cui si riferisce l’autore non è una teologia religiosa, né d’ambito greco né riconducibile all’ambiente giudaico, in quanto quest’ultimo specula sul trascendente per via di rivelazione, attraverso l’ausilio della fede⁷⁹. Gli elementi religiosi, quali possono essere la preghiera o il dialogo con il divino, ben presenti alla religione greca sia ufficiale che misterica, sono del tutto assenti dall’analisi sul divino svolta dall’autore, né al proposito può valere il riferimento del sesto capitolo, in cui sono menzionate le εὐχαί rivolte agli dèi⁸⁰. In

⁷⁸ ARISTOT. *Phys.* VIII 4, 254 b 23-24.

⁷⁹ Tutt’al più potrebbe trattarsi di un riferimento non alla teologia giudaica, ma ai suoi simboli, che gli allegoristi “vedono” nella Bibbia, come nell’esempio delle “mani” di Dio. In tal caso, oggetti materiali sono utilizzati per indicare aspetti spirituali.

⁸⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 16-17.

tal caso, le preghiere sono parte di un' esemplificazione tesa a sottolineare il modo in cui il dio occupa la regione superna del cosmo. Una prova evidente del fatto che il dio occupa «la regione superiore» (τὴν ἄνω χώραν)⁸¹ è che gli uomini alzano in alto le mani quando rivolgono le preghiere: secondo l'autore, «la vita nella sua interezza ne arreca testimonianza» (συνεμαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ βίος ἅπας)⁸². Del resto, a riprova del fatto che non si tratta di una teologia religiosa vi è anche la mancanza di connotati etici del dio, che saranno invece gli aspetti valorizzati dalle teologie successive. Non c'è nemmeno un rapporto fra il dio e l'uomo, quale invece si potrebbe avere, sempre in prospettiva filosofica, guardando per esempio al processo di assimilazione al divino, in cui la ὁμοίωσις è una forma di comunanza (κοινωνία) che fra l'uomo e il dio si realizza anzitutto per il tramite dell'intelletto sulla base del principio che il simile conosce il simile⁸³. Da questo punto di vista, nel Περὶ κόσμου l'essere umano non ha affatto parte né al dio né alla teologia. Il solo modo in cui l'uomo partecipa della teologia e del divino è perché egli ne esercita razionalmente la nozione praticando la filosofia. È infatti mediante la filosofia che l'anima, prendendo l'intelletto come conduttore, assurge alla visione

⁸¹ Περὶ κόσμου 6, 400 a 15-16.

⁸² Περὶ κόσμου 6, 400 a 15. Non vi è accordo fra gli studiosi sul significato di ὁ βίος, come si osserva dalle seguenti traduzioni: «all ages» (D.J. FURLEY, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos*, translated by D.J.F., London 1955); «das tägliche Leben» (STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit.); «all of daily life» (THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.); «tutti i viventi» (REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit.), ma cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 339 nota 314, i quali osservano che βίος sta ad indicare o «il tempo della vita» (5, 395 a 18) oppure l'«esistenza umana» (6, 399 b 16). Siccome il significato di βίος nel testo è un *unicum*, giacché non risulta presente in alcun altro luogo del *Corpus aristotelicum*, Reale e Bos propongono di leggere ὁσιος ἅπας, che avrebbe il vantaggio di richiamare la ὁσιότης di PLAT. *Euthyphr.* 13 B 3-4, e 14 C 5-6. Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., p. 474, il quale risolve il problema del senso di ὁ βίος, omettendolo nella traduzione: «Ce qu'appuie le témoignage du consentement universel, qui attribue à Dieu la région d'en haut».

⁸³ LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino* cit. pp. 231 ss.

delle più grandi realtà del cosmo⁸⁴. Infine, come meglio si vedrà in seguito, anche i riferimenti alla teologia tradizionale, come nel caso degli epiteti e dei nomi degli dèi, di cui l'autore fa abbondante uso nell'ultima parte dell'opera, sono espressioni, spesso allegoriche e su formazione paretimologica, di una specifica funzione o proprietà del dio.

L'autore non soltanto invita alla filosofia, ma è proprio alla filosofia che egli rivendica il compito di parlare delle realtà migliori, poiché essa esercita il λόγος, ossia l'argomentazione razionale, che è quella meglio confacente ad esprimere l'essenza di tali enti superiori. Così, valorizzando il λόγος sulle altre forme di comunicazione, l'importanza che egli assegna a quel discorso razionale sul divino (θεολογῶμεν) emerge ancor più in primo piano. In nulla sminuito dalla cautela introdotta dall'espressione "per quanto è possibile", il θεολογεῖν acquisisce un più consistente rilievo proprio dal fatto di essere un *discorso razionale sul divino*, ossia un discorso filosofico, e non un mero διαγράφειν e φράζειν⁸⁵. Sembra quasi di avvertire l'intento dell'autore di giustificare la scientificità del proprio discorso, distanziandosi dai metodi espositivi dei predecessori, non soltanto attraverso la

⁸⁴ Invece, secondo FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., pp. 14-15, la nozione di κόσμος si sviluppa di pari passo con alcuni problemi d'ambito religioso. La domanda della salvezza sarebbe alla base della formazione del concetto di κόσμος, inteso, prima ancora che come campo nel quale si realizza l'azione, nel senso de «il disegno totale di ciò che ci ha portato di fronte a decisioni e scelte in cui è in gioco la salvezza», dove per salvezza deve intendersi «una reintegrazione nell'ordine del mondo, che dipende dalla giustezza dell'azione». Secondo Repellini, questo spiega il ruolo dell'anima, perché la giustezza dell'azione è stabilita non dalla ricerca naturalistica, intesa come ripetuta ispezione fisica, ma è sancita grazie al «riconoscimento del nesso simbolico che per ciascuna cosa stabilisce il legame con l'ordine divino – nesso che a certe condizioni si rivela direttamente all'anima».

⁸⁵ L'importanza del *logos* nella parola *teologia* è stata ben evidenziata da W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze 1961 (or. Stuttgart 1953), p. 4: «Il vocabolo "teologia" è [...] creazione specificamente greca. Non sempre si è inteso giustamente questo fatto e perciò occorre metterlo in particolare rilievo: non riguarda infatti soltanto il vocabolo, ma più ancora la cosa che esso esprime. Che cosa infatti potrebbe essere più greco dell'ardimento che presume di indagare con la forza del *logos* anche il più alto e difficile di tutti i "problemi", l'essere di Dio?».

duplice sottolineatura del λόγος nelle forme λέγωμεν e θεολογῶμεν – come a dire, “noi non *descriviamo*, né semplicemente *parliamo*, ma *esercitiamo il logos*, e lo *esercitiamo anche in riferimento al dio*” –, ma anche grazie all’introduzione della precisazione di quali siano gli elementi che concorrono a garantire la scientificità del suo progetto.

Questi elementi, che sono appunto la natura, la posizione e il movimento, sono peculiari della ricerca fisica e, in quanto tali, dovrebbero assicurare al discorso il carattere scientifico, garantendone una qualche credibilità, sulla base del principio aristotelico che la fisica si occupa di ciò che è primo per noi, quindi di più facile ed immediata comprensione⁸⁶. L’autore si mostra consapevole del fatto che i termini φύσις, θέσις e κίνησις necessitano di una spiegazione, se riferiti alle realtà non sensibili. In questo senso si può spiegare la cautela del “per quanto è possibile”⁸⁷, come a dire che si può svolgere un *discorso filosofico* sul dio e sul divino, ma a partire dalle solide basi della scienza e per quanto è possibile applicare criteri della fisica ad un ente che, invece, è meta-fisico.

⁸⁶ Secondo ARISTOT. *Phys.* I 1, 184 a 16-18, la conoscenza procede dalle cose che per noi sono più conoscibili e più manifeste per giungere a quelle che sono più conoscibili e più manifeste per natura. Ciò che è più evidente per noi non è detto che lo sia anche in senso assoluto (οὐ γὰρ ταῦτά ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς), ragion per cui la sola via percorribile è quella di prendere le mosse da ciò che è meno chiaro per sua natura, ma più chiaro per noi, per giungere a ciò che, sebbene sia meno chiaro per noi, è più chiaro per sua natura (διόπερ ἀνάγκη τὸν τρόπον τοῦτον προάγειν ἐκ τῶν ἀσαφεστέρων μὲν τῇ φύσει ἡμῖν δὲ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῇ φύσει καὶ γνωριμώτερα).

⁸⁷ Soluzioni come queste, indicative di una cautela dell’autore ed atte a smorzare i toni del discorso o a delimitare gli ambiti della ricerca, sono di uso frequente nel *Περὶ κόσμου*. In questo stesso primo capitolo si è già visto come l’autore ha affermato che «per quanto era nelle sue possibilità» (καθ’ ὅσον ὅσον τε ἦν: *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 16-17) l’anima vuole rendere partecipi senza riserve tutti gli uomini di quanto essa stessa ha sperimentato. Cfr. *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9-13: κεφαλαιωδῶς εἶπεῖν ... μὴ δι’ ἀκριβείας ... εἰς τυπώδη μάθησιν. Simili espressioni si trovano anche nel primo aristotelismo, per cui cfr. THEOPHR. *Metaph.* 4 a 13, b 8 (εὐλογώτερον), e b 13-14, dove a proposito di «quale» (τίς) o «quali» (τίνες) siano le οὐσίαι il pensatore di Ereso afferma che si deve cercare di metterlo in luce «o per analogia o per tramite di qualche altra somiglianza» (κατ’ ἀναλογία εἴτε κατ’ ἄλλην ὁμοίωσιν).

Da quanto finora detto, sembra lecito non opporre il λέγειν al θεολογεῖν, poiché lo stesso θεολογεῖν è supportato dal contributo scientifico del primo, sia nel metodo che nel contenuto. Se il rapporto fra i due è più dialettico che non oppositivo⁸⁸, si deve però precisare che questa non è stata la linea interpretativa dominante, che ha preferito opporre il λέγειν, interpretato come φυσικῶς λέγειν, al θεολογεῖν. Di qui deriva la rigida segmentazione fra la prima parte opera, dedicata all'esposizione delle teorie di carattere puramente fisico, e la seconda parte, volta alla riflessione filosofica, in cui consisterebbe appunto il θεολογεῖν.

Tuttavia, l'autore non oppone affatto il λέγειν al θεολογεῖν, ma congiuntamente oppone questi ai metodi di indagine dei predecessori. Il θεολογεῖν, non è diverso dal λέγειν, ma è quel particolare λέγειν che si applica al dio. In questo senso, non si ha una prima parte dedicata al λέγειν e una seconda in cui l'analisi è volta al θεολογεῖν. Tutta l'opera è al contempo un λέγειν e un θεολογεῖν, in cui la menzione del dio necessita di essere preparata e supportata dalle indispensabili nozioni fisiche, che, seppur trascese, sono le sole che forniscano una solida base di ricerca sulla quale evidenziare le similitudini e la differenza fra il

⁸⁸ Secondo BOS, *Supplementary Notes on the De mundo* cit., p. 316, le forme λέγωμεν e θεολογῶμεν sono utilizzate per esprimere due prospettive differenti. A quest'interpretazione, CHANDLER, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the Cosmos* cit., pp. 79-80, ha aggiunto che la differenza fra le due forme verbali potrebbe essere intesa in una prospettiva di registro linguistico, dato che «the two verbs could also serve to acknowledge that a less prosaic mode of expression is better suited to the sublimity of the subject matter». La chiave ermeneutica delle scelte linguistiche del trattato giace proprio nella corretta valutazione di questa espressione. Inoltre, il θεολογεῖν è stato anche interpretato in connessione con il προφητεύειν. Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 247-248 nota 17, fra il θεολογεῖν di 1, 391 b 4 e il προφητεύειν di 1, 391 a 16, è possibile vedere un collegamento: «comunicare agli uomini il divino, [...] è, in un certo senso, propriamente, un “rivelare” (προφητεύειν), così come la filosofia, nella sua più alta forma, sostituisce il discorso degli antichi *theologoi* divinamente ispirati, come Esiodo ed Orfeo, e può diventare essa stessa una forma di θεολογεῖν (cfr. 391 b 4)». Al proposito, CHANDLER, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the Cosmos* cit., p. 80, ha ritenuto che θεολογεῖν e προφητεύειν sono un forte segnale della volontà dell'autore di conferire priorità alla divinità del cosmo, e al tempo stesso di indicare che egli “prosegue”, in quanto ne è parte, la tradizione stabilita da Esiodo.

sensibile e il soprasensibile, ossia fra il cosmo e il dio⁸⁹. Su questa base, si può comprendere come per l'autore il cosmo e il dio siano effettivamente due enti distinti, eppure presentino, per certi versi, le medesime proprietà.

Se l'autore mostra di possedere una visione dualistica nella distinzione fra immanente e trascendente, fra sensibile e soprasensibile, tuttavia fra fisica e filosofia sembra esserci un indissolubile filo che unisce i due distinti piani della realtà, che comunicano fra loro in modo dialettico. Così, piuttosto che distinguere in modo netto la prospettiva immanente della prima parte dell'opera e quella trascendente della seconda – uno scarto che, nel suo opporre il φυσικῶς λέγειν al θεολογεῖν, corrisponderebbe a quello formulato dallo Stagirita fra filosofia seconda e filosofia prima⁹⁰ –, è preferibile pensare a una visione in cui i livelli del reale sono distinti, ma comunicanti, giacché gli elementi che definiscono il piano fisico, in cui consiste la prima parte dell'opera, sono gli stessi che, *mutatis mutandis*, determinano anche il livello filosofico della seconda parte dell'opera, dedicata alle cause.

In questa prospettiva rientra anche il fatto che uno stesso termine possa essere utilizzato in duplice modo, modificato o precisato secondo il contesto. È il caso di φύσις, θέσις e κίνησις, cioè degli elementi definatori del λέγωμεν e del θεολογῶμεν, a partire dai quali egli struttura il proprio discorso. Così, se

⁸⁹ Una qualche difficoltà pone l'interpretazione di THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 58 nota 12, il quale ha asserito che il θεολογεῖν del Περὶ κόσμου deve essere interpretato nel senso della θεολογικὴ ἐπιστήμη di ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 15-32 o di K 7, 1064 a 28 - b 3, ossia nel senso di filosofia prima, e che questo ha ad oggetto la relazione fra il dio e il cosmo: «'Theologize' is used in this sense, i.e. discussing the relationship between the divine principle and the cosmos». Ma la filosofia prima, proprio in quanto "prima" rispetto alle altre scienze e poiché ha per oggetto la prima delle sostanze, si occupa di ciò che è «eterno, immobile e separato» (ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν: ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 10-11), non della relazione fra il dio e il cosmo. Al proposito, cfr. THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 109.

⁹⁰ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 162, i quali richiamano ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 19; A 2, 983 a 4-11.

“natura”, “posizione” e “movimento” sono di per sé adatti ad essere applicati al contesto fisico, qualora si muti la prospettiva in una direzione filosofica e in riferimento al dio, che cosa significa parlare, appunto, di φύσις, θέσις e κίνησις? L'autore non lo spiega nel primo capitolo, né esplicitamente lo esprime negli altri, ma ciò non toglie che sembri applicarlo all'intera indagine sul κόσμος, nella sua duplice valenza di cosmo fisico e cosmo filosofico. Come s'intenderà mostrare, il θεολογεῖν secondo la φύσις, la θέσις e la κίνησις, in preciso riferimento al dio, significherà parlare anzitutto della sua οὐσία, per quanto concerne la natura, poi di τάξις e διακόσμησις per quanto riguarda l'ambito della posizione, ed infine di δύναμις in riferimento al movimento.

Il θεολογεῖν non è nemmeno soltanto la “prospettiva”, poiché “parlare in prospettiva teologica” di qualcosa significa ricercare l'elemento o il carattere divino nella cosa che di volta in volta si prende in considerazione. Non è questo ciò che l'autore mostra di fare nel trattato, poiché, pur riconoscendo la validità di quanto in precedenza è stato detto dagli antichi circa il fatto che “tutto è pieno di dèi”, egli precisa che l'espressione, così come formulata, non si addice a pieno al dio, giacché essa conviene soltanto alla divina potenza ma non alla sostanza⁹¹. Questo significa che, secondo l'autore, non di tutte le cose si può parlare “in prospettiva teologica” e, comunque, non di tutte si può allo stesso modo.

Quest'assenza di “prospettiva” teologica trova una conferma nel pensiero aristotelico. È noto, infatti, che secondo Aristotele un ente si dice in molti modi, ossia è un πολλαχῶς λεγόμενον⁹². Il fatto che di uno stesso essere molti siano i

⁹¹ Περὶ κόσμου 6, 397 b 16-20.

⁹² Cfr. ARISTOT. *An. pr.* I 3, 25 a 37; *De an.* II 4, 415 b 9; *De caelo* II 2, 285 a 22; *Eth. Eud.* I 8, 1217 b 25-26; *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33; 1005 a 7; Δ 23, 1023 a 8; Ζ 1, 1028 a 10; Ι 1, 1052 a 15; Ι 4, 1055 a 34; Μ 2, 1077 b 17; *Top.* I 15, 106 a 9; *passim*. Cfr. G. REALE, *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere la “tavola” dei significati di esso secondo Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 56, 1964, pp. 289-326.

modi in cui si dice, significa anche che molte sono le prospettive dalle quali esso può essere osservato. Aristotele, infatti, indulge ad un prolifico uso dell'avverbio, di volta in volta atto a mostrare la precisa accezione di un termine. Nel *Corpus aristotelicum*, fra i sensi in cui una cosa si dice, si trovano, per esempio, con attenzione alla quantità, ἀπλῶς (“in modo semplice”), διχῶς (“in un duplice senso”)⁹³, τριχῶς (“in triplice modo”)⁹⁴, πλεοναχῶς (“in vari modi”)⁹⁵, e con attenzione al modo, κατηγορικῶς (“in senso affermativo”) e στερητικῶς (“in senso negativo”)⁹⁶, ἀποφατικῶς (“in senso negativo”)⁹⁷, ὁμονύμως (“in senso omonimico”)⁹⁸, καλῶς oppure οὐ καλῶς (“bene” oppure “non bene”)⁹⁹. Accanto a questi si trovano anche avverbi che marcano più precisamente la prospettiva dell'indagine in riferimento all'argomento, come nel caso di φυσικῶς¹⁰⁰, λογικῶς, πολιτικῶς¹⁰¹, ῥητορικῶς¹⁰², ποιητικῶς¹⁰³, μαθηματικῶς¹⁰⁴ e persino μυθικῶς¹⁰⁵. Le cose, dunque, possono essere dette in una prospettiva fisica così come anche secondo i criteri della matematica, in modo logico e in senso mitico, ma “di prospettiva teologica” o di “senso teologico” (θεολογικῶς) non v'è traccia né in Aristotele né nelle opere del *Corpus aristotelicum*.

Questo sarebbe a favore del carattere filosoficamente rilevante di θεολογεῖν,

⁹³ Cfr. ARISTOT. *Eth. Eud.* I 7, 1217 a 35; 1219 a 13; *Phys.* II 1, 193 b 19.

⁹⁴ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 278 b 21; *Eth. Eud.* VII 2, 1236 a 31.

⁹⁵ Cfr. ARISTOT. *An. post.* I 32, 89 a 28; *Eth. Nic.* IV 4, 1125 b 14, 1129 a 25; *Metaph.* A 9, 992 a 9; *Phys.* III 6, 206 a 29a; IV 13, 222 b 28; V 4, 227 b 3-4; VI 10, 241 b 4-5; VIII 4, 255 a 30-31.

⁹⁶ Cfr. ARISTOT. *An. pr.* I 4, 26 b 22-23.

⁹⁷ Cfr. ARISTOT. *An. pr.* I 15, 64 a 14.

⁹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 10, 1035 b 1.

⁹⁹ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9 278 a 22-23; *passim*.

¹⁰⁰ Cfr. ARISTOT. *De caelo* III 1, 298 b 18; III 5, 304 a 24-25; *Metaph.* N 3, 1091 a 19.

¹⁰¹ Cfr. ARISTOT. *Poet.* 6, 1450 b 7.

¹⁰² Cfr. ARISTOT. *Poet.* 6, 1450 b 8.

¹⁰³ Cfr. ARISTOT. *Rhet.* III 3, 1406 a 32.

¹⁰⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* α 3, 995 a 6; M 6, 1080 b 27.

¹⁰⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 19.

in cui sia θεός sia λόγος individuano un ragionamento filosofico sul dio, dove il dio occupa un ruolo ontologico e causale preciso, in relazione a determinati enti, e non può ridursi a mera predicabilità. Il dio e il divino, infatti, non sono per l'autore semplici predicabili, per quanto i migliori esistenti¹⁰⁶. E, forse, il fatto che anche in Aristotele non si dia un modo θεολογικῶς è indice che non di ogni ente si può parlare in “prospettiva teologica”, ricercando ciò che in esso è θεός: il dio, infatti, è una particolare sostanza, la prima, non una qualunque.

Ci si può infine domandare se il θεολογεῖν di cui parla l'autore sia in un qualche modo confrontabile con altre limitrofe espressioni aristoteliche, sempre inerenti al divino e in riferimento al linguaggio. Secondo lo Stagirita, anche se non esiste una prospettiva teologica, le cose possono essere state dette “in modo divino” (θειῶς), avverbio che è solitamente interpretato nel senso di “per divina ispirazione”. Di ciò si hanno solamente due casi, rispettivamente nel primo libro del *De caelo* e nel libro *Lambda* della *Metafisica*, entrambi in esempi che fanno riferimento ad opinioni degli antichi.

Nel primo caso, Aristotele afferma che gli antichi si sono espressi in modo divino quando hanno utilizzato il termine αἰών¹⁰⁷, poiché gli enti celesti, quelli di lassù, se ne stanno inalterabili e sottratti ad ogni affezione e trascorrono tutta la “eternità”, l'αἰών appunto, secondo la vita migliore e la più bastante a se medesima, ossia autarchica. Sicché il termine αἰών fu detto dagli antichi “in modo divino” (θειῶς) perché, come αἰών circoscrive il tempo della vita umana, così anche la circoscrizione di tutto quanto il cielo è detto giustamente αἰών dal fatto di “essere sempre” (ἀεὶ εἶναι) immortale e divino. Come l'esempio mostra, il testo non fornisce indicazioni in favore di una “divina ispirazione” da cui sarebbe stata

¹⁰⁶ Tale è la tesi sostenuta da B. BOTTER, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005.

¹⁰⁷ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 23: τὸ γὰρ τοῦτο τοῦνομα θείως ἔφθεγγεται παρὰ τῶν ἀρχαίων.

prodotta l'affermazione, tanto più che l'atteggiamento divinamente ispirato rimanda all'invasamento e all'entusiasmo mistico, dunque religioso, che è estraneo al passo. Al più si può pensare che il significato di *θείως* sia di tipo elogiativo o celebrativo, nel senso che quanto gli antichi hanno affermato è stato detto davvero molto bene, cioè in modo divino, sulla base del fatto che il dio e il divino sono quanto di meglio esiste agli occhi dei Greci in termini di perfezione¹⁰⁸. Sennonché il passo del *De caelo* lascia intendere che *θείως* possa riguardare non il modo dell'eloquio, ma il contenuto o l'oggetto dello stesso, ossia il dio. La vita del cielo è stata detta *αἰών*, in modo *θειός*, perché *αἰών* significa "essere sempre" (*ἀεὶ εἶναι*), ed il cielo è *sempre* immortale e divino. Vale a dire, *ἀεὶ εἶναι* deve essere letta in riferimento al divino, ossia deve essere interpretata *θείως*, giacché il cielo è *θειός* ed è la sede del divino¹⁰⁹ e il suo *αἰών* non è un *αἰών* qualsiasi: il cielo, infatti, non soltanto è *sempre*, cioè è *immortale*, come è ben espresso dal termine *αἰών*, ma anche è *sempre divino*, poiché la sua vita (il suo *αἰών*) non è il tempo della vita di un qualsiasi essere vivente, ma quello di un ente divino, e pertanto deve essere interpretato con riguardo all'aspetto del divino che caratterizza il cielo stesso.

Nel secondo caso, invece, "in modo divino" hanno parlato (*θείως εἰρησθαι*) coloro che hanno ritenuto che gli dèi fossero «sostanze prime»¹¹⁰:

Ai posteri è stato tramandato, in forma di mito (*ἐν μύθου σχήματι*), da parte degli antichi e dagli antichissimi (*παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων*), che questi sono gli dèi e che il divino circonda l'intera natura (*ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν*). Poi, il resto è stato aggiunto in modo

¹⁰⁸ Così è, in endiadi, anche in PLAT. *Theaet.* 154 D 3: εἶ ... καὶ θείως.

¹⁰⁹ ARISTOT. *De caelo* I 9, 278 b 15-16: «il cielo, nel quale diciamo che ha sede il divino» (*οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον ἰδρῶσθαι φαμεν*); 286 a 10-11: «tale cielo – infatti è un corpo divino –» (*ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος – σῶμα γάρ τι θεῖον –*). Cfr. *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 14 ss.

¹¹⁰ ARISTOT. *Metaph.* Λ 8, 1074 b 10.

mitico (μυθικῶς) per la persuasione dei molti e per l'utilizzo delle leggi e del bene comune. Dicono, infatti, che questi hanno forma umana e che sono simili a certi animali, e a queste cose dette ne aggiungono altre simili e limitrofe, delle quali, se, separando, si prende solo il primo punto (ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον), cioè che essi credono che le sostanze prime sono dèi (ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι), si dovrebbe ritenere che essa è stata detta in modo divino (θείως ἂν εἰρησθαι νομίσαιεν). E poiché, per ricorrente verosimiglianza, ogni scienza e arte fu trovata possibile e poi nuovamente perduta, [bisogna ritenere] che queste opinioni degli antichi (ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων) si sono conservate fino ad ora come reliquie (οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν). Fino a qui soltanto, dunque, l'opinione dei padri e quella degli antenati è per noi evidente¹¹¹.

Nella forma letteraria del mito (ἐν μύθου σχήματι), si è trasmessa dagli antichi fino ai posteri la credenza che «questi sono gli dèi e che il divino circonda l'intera natura» (ὅτι θεοὶ τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν), in cui “questi” e “il divino” sono le sostanze celesti e il cielo di cui Aristotele poco prima ha descritto i movimenti e la disposizione. Tutte le ulteriori aggiunte mitiche, antropomorfismo-antropopatismo e zoomorfismo inclusi, sono un'inserzione mitologica volta a favorire le leggi e il bene comune¹¹². Se però si toglie questa

¹¹¹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 8, 1074 b 1-14.

¹¹² Anche S. FAZZO, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2014, pp. 371-371, ha osservato che il carattere divino è attribuito alle sostanze celesti, ossia agli astri. Ella ha ritenuto che i riferimenti all'antropomorfismo e allo zoomorfismo siano da leggersi in riferimento alle costellazioni, giacché il testo, pur non dicendolo espressamente, «accenna a costellazioni di figure mitologiche, antropomorfe e zoomorfe». Tale allusione, secondo Fazzo, sarebbe notevole per questioni di datazione del capitolo 8, se si tiene presente che «l'astrologia zodiacale si data presumibilmente ad epoca ellenistica», benché non si escludano rappresentazioni precedenti. Tuttavia, il testo non esplicita che i riferimenti all'antropomorfismo e alla zoologia siano da riferirsi agli astri di cui ha appena parlato, ma sembra semplicemente dire che sono stati aggiunti miticamente alle descrizioni degli dèi. Tali riferimenti antropomorfi e zoologici possono essere stati attinti dal patrimonio culturale ellenico, per esempio dalla religione popolare, così come da altre culture, basti pensare a quella egiziana.

patina mitologica e si torna al nocciolo della credenza, a ciò che è τὸ πρῶτον, si osserverà che questo non è stato detto μυθικῶς, ma θείως. In effetti, credere che le sostanze prime (αἱ πρῶται οὐσίαι) sono dèi (θεοί) non è un'affermazione che sia detta μυθικῶς: essa non contribuisce in nulla né all'applicazione delle leggi né al bene comune, né tantomeno caratterizza le sostanze in un modo riconducibile alla teologia naturale. Piuttosto, è una considerazione detta θείως, cioè con attenzione proprio al divino, forse nel senso dell'eccellenza, in termini di eternità ed incorruttibilità, che si accompagna alla nozione di θεός.

Si può aggiungere che, se gli antichi avessero parlato “per divina ispirazione” nel momento in cui hanno affermato che gli dèi sono sostanze prime (πρῶται οὐσίαι), mentre tutto il resto è stato aggiunto nella veste di mito al fine di persuadere i molti, porrebbe una qualche difficoltà comprendere in che cosa possa consistere la differenza fra ciò che si dice μυθικῶς e ciò che invece si dice θείως, dato che l'ispirazione divina pertiene a quell'ambito poetico da cui scaturisce la mitologia. Aristotele, invece, sembra distanziare il punto di vista θείως da quello μυθικῶς, salvando di tutto il discorso degli antichi la sola cosa che è detta in modo divino e non mitologico, ossia che dèi sono le sostanze prime. Sembra allora che la nozione di teologia, che qui è alle spalle di θείως, sia diversa da quella altrove frequentemente usata dallo Stagirita per equiparare i teologi ai mitologi e ai poeti delle origini¹¹³.

Il passo dell'ottavo capitolo di *Lambda* ha un confronto immediato con l'inizio del capitolo sesto del *Περὶ κόσμου*, nel quale è introdotta la figura della causa del cosmo, indicata nel dio. Tale inizio costituisce una sorta di secondo prologo, giacché si riaggancia direttamente al θεολογεῖν del primo capitolo. Così, nello stesso modo in cui sono state dette le cose sul cosmo (περὶ κόσμου

¹¹³ Cfr., per esempio, ARISTOT. *Metaph.* A 3, 983 b 27 ss.; B 4, 1000 a 9 ss.

λέγοντας)¹¹⁴, si deve ora parlare di ciò che è τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον, ossia di ciò che del cosmo è in assoluto supremo:

Ebbene, esiste una certa dottrina (τις λόγος), antica e passata in eredità via via a tutti gli uomini (ἀρχαῖος ... καὶ πατριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις), in base alla quale tutte le cose traggono la loro sussistenza dal dio e per mezzo del dio (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν) e che nessuna natura è di per se stessa autosufficiente (αὐτάρκης), se privata della conservazione che da questo deriva (ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας). Per questa ragione anche certuni antichi (τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες) sono stati indotti a sostenere che tutte queste cose, che divengono visibili mediante gli occhi, l'ascolto e ogni senso, sono piene di dèi (πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα), stabilendo una dottrina che si addice (πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον) alla divina potenza (τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει), ma di certo non alla sostanza (οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ)¹¹⁵.

L'autore fornisce la chiave di lettura del proprio θεολογεῖν, ossia un λόγος che ha per oggetto il dio. Questo discorso, proprio già degli antichi e trasmesso di generazione in generazione, asseriva la causalità del dio, nel senso che da esso (ἐκ θεοῦ) e per mezzo di esso (διὰ θεὸν) tutte le cose traggono l'esistenza e la conservazione¹¹⁶. Il λόγος dei predecessori, tuttavia, non può essere pienamente accettato dall'autore, poiché dagli antichi la dottrina della causalità del dio è stata

¹¹⁴ Περὶ κόσμου 6, 397 b 11. Secondo THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 112 quest'espressione è un riferimento al titolo dell'opera.

¹¹⁵ Περὶ κόσμου 6, 397 b 13-20: ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πατριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ'ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας. Διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ.

¹¹⁶ Cfr. Περὶ κόσμου 2, 391 b 10-12: «a causa di dio (ὕπὸ θεοῦ) e per mezzo di dio (διὰ θεὸν)».

intesa in modo totalizzante ma immanentistico, cioè nel senso che “tutto” è pieno di dèi, mentre è opportuno precisare la questione sulla base del *distinguo* fra la sostanza e la potenza.

Anche l'autore del *Περὶ κόσμου*, come Aristotele, presenta una dottrina di antica tradizione, un *λόγος* che è noto ai padri e si è poi tramandato di generazione in generazione. Tuttavia, mentre in *Lambda* il nucleo di verità era racchiuso nel fatto che gli dèi erano *πρῶται οὐσίαι*, nel trattato si pone l'accento sulla causalità, non sull'aspetto ontologico, che subentra in seguito. Stando al passo menzionato del *Περὶ κόσμου*, il vero antico *λόγος* non sembra riguardare l'esistenza delle *πρῶται οὐσίαι* e il fatto che queste sono gli dèi, ma che il dio è causa della realtà, nel duplice senso di ciò-da-cui e di ciò-per-mezzo-del-quale. Poi, da questa prima verità concernente la causalità del dio alcuni antichi sono stati indotti a sostenere che tutto il mondo fenomenico è pieno di dèi (*πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα*), ossia di sostanze, che sono dèi. Sembrerebbe che l'autore intenda quest'ultimo come “un secondo stadio” della dottrina, successivo a quello della causalità. Di conseguenza, se il primo livello è accettato dall'autore, la tesi che il mondo è pieno di sostanze e che tali sostanze sono dèi, è invece da rifiutare, poiché il luogo dell'*οὐσία* non è quello sensibile, sicché non si può correttamente dire che “tutto” è pieno di dèi.

Il *θεολογεῖν* indica il parlare sul dio, offrendo di esso il *λόγος*, cioè non un generico discorso sul divino, quale anche gli antichi mitografi e teologi a suo tempo svolsero, ma un'argomentazione razionale sulla natura del dio. Pur senza giungere a una definizione (*λόγος*) in senso tecnico – cosa che del resto non rientra nemmeno nei propositi dichiarati dall'autore, il quale dichiara di voler affrontare l'argomento senza precisione e in modo da avere una conoscenza non analitica –, l'impianto della teologia del *Περὶ κόσμου* sembra comunque tendervi, almeno nella misura in cui egli cerca di circoscrivere la natura e i limiti di

pertinenza della causa prima, a partire da ciò che è per noi più evidente, ossia dai dati della fisica (la natura, la posizione e il movimento).

Nel *Περὶ κόσμου* sono compresenti un aspetto statico della dottrina, quello legato alla sostanza, ed uno dinamico, riferito alla potenza. Se in *Lambda* del secondo aspetto non si ha menzione, giacché gli dèi sono le sostanze prime, di cui è valorizzato l'aspetto della primarietà e dell'atto, è però lo stesso Aristotele, in principio del secondo libro del *De caelo*, a riferire anche di un'altra antica dottrina, sempre atavica, di cui è opportuno ricordare il contenuto di verità. Secondo tale λόγος, esiste un qualcosa d'immortale e di divino negli enti dotati di movimento, in particolare di un movimento infinito, senza limiti né inizio né fine¹¹⁷.

La dottrina o le dottrine cui lo Stagirita fece riferimento dovevano avere presenti entrambi questi aspetti, quello statico e quello dinamico, anche se il filosofo ne fa uso in sedi distinte, a seconda della migliore applicazione che essa può avere come esemplificazione. Sicché si vede come l'autore del *Περὶ κόσμου* abbia presente l'intero nucleo della dottrina, in entrambi i suoi aspetti e di essi renda conto dettagliatamente.

1.3. Esortazione alla filosofia

Un altro aspetto da tenere presente in questa preliminare disamina del senso del θεολογεῖν, e del rapporto che questo ha con la filosofia, si evince dalla parte conclusiva del primo capitolo, dove l'elogio della filosofia ha il suo apice in una chiusa protrettica, contenente un'esplicita esortazione alla filosofia¹¹⁸:

Πρέπειν δέ γε οἶμαι καὶ σοί, ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ, τῆν τῶν

¹¹⁷ ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 2 ss.

¹¹⁸ Nella parafrasi interpretativa di Apuleio quest'esortazione manca del tutto ed è sostituita da una dichiarazione dell'autore in cui egli ammette come proprie *auctoritates* Aristotele, «il filosofo più saggio e più colto di tutti», e Teofrasto.

μεγίστων ἱστορίαν μετιέναι, φιλοσοφία τε μηδὲν μικρὸν ἐπινοεῖν,
ἀλλὰ τοῖς τοιούτοις δώροις δεξιοῦσθαι τοὺς ἀρίστους.

Il passo è di controversa interpretazione. Il principale problema è connesso al termine ἐπινοεῖν, cioè se il suo soggetto sia Alessandro o la filosofia, poiché φιλοσοφία può essere inteso in due modi, ossia come secondo dativo in corrispondenza con σοί, oppure come dativo di rispetto¹¹⁹. Ecco come intendono il passo, fra gli altri, Festugière, Reale e Thom, da un lato, e Reale e Bos, dall'altro:

C'est là précisément, je pense, ce qui convient: et à toi, comme au meilleur des princes, de poursuivre l'étude des objets les plus nobles, et à la philosophie de ne concevoir aucune pensée mesquine, mais de gratifier de présents dignes d'eux les plus excellents personnages¹²⁰.

Convieni infatti, io credo, a te che sei il più nobile dei principi, perseguire questa ricerca delle cose più grandi, così come conviene alla filosofia non occuparsi di nessuna delle cose piccole, ma accogliere con doni siffatti gli uomini più nobili¹²¹.

I think it is indeed fitting for you, as the best of leaders, to pursue the study of the greatest things, and for philosophy to focus on nothing small, but to welcome outstanding persons with such gifts¹²².

¹¹⁹ Come già rilevato da BOS, *Supplementary Notes on the De mundo* cit., pp. 314-315, gli studiosi si sono schierati in due differenti posizioni. Da un lato, vi è chi legge φιλοσοφία come un secondo dativo in corrispondenza con σοί, sicché la filosofia è il soggetto delle infinitive con ἐπινοεῖν e δεξιοῦσθαι (Festugière 1949; Furley 1955; Strohm 1970; Reale 1974; Schönberger 2005). Dall'altro, vi è chi ritiene che il soggetto della proposizione sia sempre Alessandro e considera φιλοσοφία un dativo di relazione, da intendersi nel senso di “per quanto concerne la filosofia” (Forster 1931; Gohlke 1936; Tricot 1949; Bos 1991; Reale-Bos 1995). Cfr. THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 58 nota 13.

¹²⁰ FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., p. 461.

¹²¹ REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit., p. 133.

¹²² THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit. p. 21.

Conviene infatti, io credo, a te che sei il più nobile dei conduttori, perseguire la conoscenza delle cose più grandi, e in nessun modo avere un'idea riduttiva della filosofia, ma accogliere generosamente coloro che eccellono mediante i doni della filosofia¹²³.

La simmetria della costruzione del testo greco sembra favorire la prima soluzione, la quale sarebbe però ostacolata dal fatto che si avrebbe una ripetizione di quanto già affermato poco sopra¹²⁴. Accettando invece la seconda interpretazione, rimarrebbe comunque il problema di come spiegare quella che sembra essere un'esortazione rivolta ad Alessandro ad abbracciare la filosofia. Al proposito è stato proposto di considerare che non si tratti di una "vera" esortazione a divenire un filosofo, ma un invito ad abbracciare la filosofia, in quanto realtà divina e sovrumana. Temistio, infatti, riferirebbe che Aristotele era avverso all'ideale platonico del re-filosofo, ragion per cui difficilmente egli avrebbe potuto esortare un principe a divenirlo¹²⁵.

Un'ulteriore interpretazione, rimasta però marginale, privilegia l'aspetto dell'esortazione ad ampio raggio e inclina a subordinare la filosofia al servizio del potere. Secondo tale lettura a tutti gli uomini, come al più nobile dei conduttori, conviene dedicarsi allo studio delle cose più grandi, così come conviene agli uomini più nobili concedere alla filosofia tutto lo spazio possibile ed accogliere generosamente i filosofi¹²⁶.

A sfavore di quest'ultima interpretazione, incluso il fatto *φιλοσοφία* è un

¹²³ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 177.

¹²⁴ *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 23 - b 3.

¹²⁵ THEM. *Or.* 107 c-d (= ARISTOT. *De regno* fr. 2 Ross). Cfr. BOS, *Supplementary Notes on the De mundo* cit., p. 314.

¹²⁶ Cfr. HOLWERDA, *Textkritisches und Exegetisches zur pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ τοῦ κόσμου* cit., pp. 46-47.

dativo di relazione, depone l'andamento della costruzione del testo, che con linearità privilegia il parallelo. A ciò non fa ostacolo il fatto che ci sia una ripetizione di contenuto, anzi è auspicabile che la chiusa del capitolo riprenda, enfatizzandoli, i concetti già espressi:

Inoltre, credo proprio che anche a te (πρέπειν δέ γε οἶμαι καὶ σοί), che sei il migliore dei conduttori (ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ), convenga perseguire l'indagine dei massimi enti (τὴν τῶν μεγίστων ἱστορίαν μετιέναι), e che alla filosofia [convenga] non concepire nulla di riduttivo (φιλοσοφία τε μηδὲν μικρὸν ἐπινοεῖν), ma accogliere piuttosto con siffatti doni i migliori (ἀλλὰ τοῖς τοιούτοις δώροις δεξιοῦσθαι τοὺς ἀρίστους)¹²⁷.

L'autore ha esordito asserendo che la filosofia è «un certo che di divino e una cosa davvero demonica» (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα), e che essa non soltanto non temette l'impresa di accostarsi alle realtà più belle, ma ritenne anche che la conoscenza (μάθησιν) di quelle le fosse in sommo grado affine e massimamente conveniente (συγγενεστατήν ... καὶ μάλιστα πρέπουσαν). Nella stessa linea si pone l'invito a perseguire l'indagine, la ἱστορία¹²⁸, dei massimi enti.

Proprio come l'intelletto, mediante la filosofia, fa da conduttore all'anima e la guida alla visione delle realtà ottime, anche il proprio interlocutore Alessandro, essendo il migliore dei conduttori¹²⁹, ha in potenza il rapporto più privilegiato con la filosofia: a lui, infatti, compete anzitutto l'indagine sui massimi enti.

¹²⁷ Περὶ κόσμου 1, 391 b 5-8.

¹²⁸ Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 252 nota 31, il termine ἱστορία può essere interpretato come un "apprendimento progressivo", che si ottiene attraverso l'ascolto dell'insegnamento filosofico.

¹²⁹ In modo analogico, Alessandro è una sorta di *alter νοῦς*, almeno nella funzione. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 246-247 nota 13, p. 251 nota 30, secondo i quali l'autore «sembra [...] voler istituire un'analogia tra il primato dell'intelletto sull'anima, e quello di Alessandro sulla società greca e quello di Dio sul cosmo».

Allo stesso modo, come aveva detto che la filosofia, riguardando le realtà massimamente belle (τὰ κάλλιστα)¹³⁰, potenti (τὰ κρείττονα)¹³¹, grandi (τὰ μέγιστα)¹³² e divine (τὰ θεῖα)¹³³, si occupa soltanto di ciò che eccelle, ora egli ribadisce che la filosofia non deve concepire nulla di riduttivo o di poco conto, come invece fanno quanti per μικροψυχία sono incapaci di vedere ciò che è superiore.

In questa direzione, non sembra casuale la scelta del termine ἐπινοεῖν, poiché esso, etimologicamente legato a νοῦς, riprende l'idea che l'intelletto funga da conduttore. Sicché, conviene non soltanto che la filosofia si occupi di cose grandiose, ma che di esse si occupi in modo razionale, con l'esercizio di quell'intelligenza che sola può condurre alla visione di ciò che è migliore.

Il compito della filosofia, allora, è accogliere i migliori «con siffatti doni» (τοῖς τοιούτοις δώροις), ossia con la conoscenza e la visione di quelle realtà ottime, eterne, più grandi, che sono proprio i privilegi (τὰ τίμια)¹³⁴ di cui l'anima era venuta in possesso una volta libera dal corpo e di cui era desiderosa di far partecipare gli altri uomini. Questi ultimi, poiché sono ancora possessori di un corpo, non possono dirsi "migliori", poiché il loro valore quanto ad essenza è ridotto dalla partecipazione dell'anima col sensibile. In tale condizione, infatti, ad essi è proibita la visione di quelle realtà superne, visibili soltanto in una condizione asomatica.

¹³⁰ Περὶ κόσμου 1, 391 a 6.

¹³¹ Περὶ κόσμου 1, 391 a 25.

¹³² Περὶ κόσμου 1, 391 a 25-26.

¹³³ Περὶ κόσμου 1, 391 a 15.

¹³⁴ Περὶ κόσμου 1, 391 a 18.

2. Fisica

Nel *Περὶ κόσμου* il λέγειν e il θεολογεῖν non costituiscono due momenti distinti dell'indagine filosofica, ma sono compresenti in tutta l'opera, giacché la ricerca fisica e quella meta-fisica, pur distinte, sono fra loro legate in modo strutturale. Ciò risulta anche dall'esame delle tesi contenute nei capitoli 2-4 del trattato, nei quali l'autore elabora le proprie dottrine scientifiche. L'attenzione a queste dettagliate indicazioni rivela l'organicità del discorso dell'autore e sottolinea come i contenuti scientifici siano coerenti e funzionali al discorso filosofico che l'autore fornisce nei capitoli seguenti.

Ad una prima parte di geografia generale, occupata dalla descrizione della struttura del cosmo, con riguardo anche alla costituzione dei suoi elementi (capp. 2-3), seguono alcune sezioni di meteorologia, in cui l'autore offre una catalogazione dei fenomeni sublunari, ripartiti secondo la zona nella quale essi hanno luogo, ossia rispettivamente nell'aria, nella terra e nel mare (cap. 4).

Nel complesso, secondo l'autore, il cosmo deve essere visto come una sfera, nella quale sono infissi due poli (πόλοι), artico e antartico¹³⁵, la cui congiunzione dà luogo a un asse (ἄξων), attorno al quale l'intera massa del cosmo ruota su se

¹³⁵ Le espressioni “polo artico” (ἀρκτικός πόλος) e “polo antartico” (ἀνταρκτικός πόλος), che risultano utilizzate qui per la prima volta, sono state ritenute da alcuni un indizio dell'inautenticità dell'opera o, quanto meno, della sua datazione seriore. In questo senso si è espresso, per esempio, CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 536 nota 1, il quale ha rilevato che nei *Metereologici* Aristotele utilizza, per esempio, le espressioni ὁ ἄνω e ὁ κάτω πόλος. Tuttavia, sia secondo GOHLKE, in ARISTOTELES, *An König Alexander Über die Welt* cit., p. 82 nota 6, sia secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 257 nota 50, nei *Metereologici* il termine ἄρκτος è usato correntemente per indicare il settentrione. Secondo Reale, poi, le espressioni ἡ ἑτέρα ἄρκτος e ἡ ἐκεῖ ἄρκτος, con cui in ARISTOT. *Meteor.* II 5, 362 a 32 e II 5, 362 b 4 è indicato il polo meridionale, presenterebbero, nella veste linguistica, una risonanza con la parola “antartico”.

stessa, muovendosi di moto continuo (ἐνδελεχῶς)¹³⁶, come se fosse in un tornio (ἐν τόρνῳ)¹³⁷.

Al centro del cosmo l'autore pone la terra, la quale risiede «immobile e salda» (ἀκίνητόν τε καὶ ἐδραῖον ὄν) ed è apportatrice di vita, poiché essa è «dimora e madre di esseri viventi di ogni genere» (παντοδαπῶν ζῴων ἐστία τε οὔσα καὶ μήτηρ)¹³⁸. Immobile e salda, la terra è anche sferica, poiché di siffatto sembiante è la totalità del cielo e del cosmo¹³⁹. In questo modo la terra si innesta in modo armonico con il cielo e il cosmo¹⁴⁰.

La parte superiore, che è denominata “cielo” (οὐρανός), è ritenuta «dimora degli dèi» (θεῶν οἰκητήριον), giacché essa è piena di «corpi divini» (σωμάτων θείων), ai quali si è soliti assegnare il nome di “astri” (ἄστρα)¹⁴¹. Tali corpi celesti, divini proprio perché costituiti di etere¹⁴², si muovono di movimento eterno, così come il cielo stesso, il quale, imprimendo «una sola circolare rotazione danza insieme a questi senza posa per l'eternità» (μία περιαγωγῆ καὶ κύκλῳ συναχορεύει

¹³⁶ Περὶ κόσμου 2, 391 b 20. Cfr. Περὶ κόσμου 6, 399 a 33. L'utilizzo dell'avverbio ἐνδελεχῶς, presente sia in Platone che in Aristotele, e testimoniato da CIC. *Tusc.* I 10, 22 in riferimento al Περὶ φιλοσοφίας (= fr. 27 b Ross) è stata ritenuta da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 255-256 nota 46, una prova linguistica a favore dell'autenticità aristotelica del Περὶ κόσμου.

¹³⁷ Περὶ κόσμου 2, 391 b 19 - 392 a 5.

¹³⁸ Περὶ κόσμου 2, 391 b 12-14.

¹³⁹ Περὶ κόσμου 2, 391 b 19-20. Sulla sfericità del cielo, cfr. ARISTOT. *De caelo* II 4, 286 b 10 ss., in cui si afferma la necessità che esso sia σφαιροειδές quanto a forma (σχῆμα).

¹⁴⁰ Ciò si confà alla natura del κόσμος come ente fisico e come ordine. FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 27, mostra che in Platone quest'armonizzazione fra sfericità della terra e del cosmo rientra in un disegno complessivo relativo all'ordine cosmico: «La Terra è sferica e al centro, perché così si inserisce con equilibrio nel cielo, che è uniformemente sferico. Così la si vedrebbe immediatamente dal cielo, dal luogo cioè in cui la Terra apparirebbe come la “vera terra”, in quanto immediatamente inserita, come un astro, nell'ordinamento cosmico totale».

¹⁴¹ Περὶ κόσμου 2, 391 b 14-17. L'appropriatezza del cielo quale sede degli dèi è ribadita, nei medesimi termini, anche in Περὶ κόσμου 3, 393 a 4-5: τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ... οἰκητήριον, τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων; cfr. FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 13.

¹⁴² Περὶ κόσμου 2, 392 a 5-9.

πᾶσι τούτοις ἀπαύστως δι' αἰῶνος)¹⁴³.

Fra i θεία σώματα, alcuni sono fissi (τὰ μὲν ἀπλανῶς) e ruotano insieme a tutto il cielo, lungo la fascia del cosiddetto “cerchio zodiacale” (ὁ ζωοφόρος ... κύκλος), mentre i pianeti (τὰ δὲ, πλανητὰ ὄντα) si muovono con velocità e secondo orbite diverse, alcuni più vicini, altri più distanti dal cielo. Poi, a differenza della moltitudine delle stelle fisse, il cui numero per gli uomini è impossibile da calcolare, i pianeti sono sette e corrono in altrettante orbite, una inclusa nell'altra, e circondate tutte dalla sfera di quelle fisse¹⁴⁴.

La sequenza delle sfere, che ricalca l'ordine denominato “egizio” (o “pitagorico”¹⁴⁵) già presente in Platone¹⁴⁶ e in uso presso Eudosso, come in Aristotele e successivamente anche in Crisippo¹⁴⁷, prevede la collocazione del Sole al penultimo posto, appena prima della luna, secondo una successione che, a partire la Terra, risulta la seguente: Luna, Sole, Venere, Mercurio, Marte, Giove, Saturno¹⁴⁸. Questo non era il solo ordinamento esistente, poiché ne esisteva uno

¹⁴³ Περὶ κόσμου 2, 391 b 16-19.

¹⁴⁴ Περὶ κόσμου 2, 392 a 16-23. La differenza di movimento fra la prima sfera, che muove molti corpi divini, e le altre, una per ciascun pianeta, è esplicitata con chiarezza in ARISTOT. *De caelo* II 12, 292 b 25 ss.

¹⁴⁵ SIMPL. *in Aristot. De Caelo* II 10, 291 a 29, p. 471, 5-11 Heiberg, riferisce una testimonianza di Eudemo, allievo di Aristotele, secondo cui la τάξις dei pianeti corrispondente al cosiddetto ordine “egizio” è stato fatto proprio dai Pitagorici: ὡς Εὐδήμος ἱστορεῖ τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρῶτους ἀναφέρειν. Eppure, come ha ricordato L. DI GREGORIO, *L'Hermes di Eratostene*, «Aevum», 84, 2010, pp. 69-144, in part. p. 78 nota 44, Teone di Smirne, nella sua *Introduzione matematica a Platone* (p. 138, 10-11 Hiller), a proposito della τάξις caldaica dei pianeti, dice che essa è sostenuta da “alcuni Pitagorici” (τινὲς μὲν τῶν Πυθαγορείων τοιάνδε νομίζουσι), affermazione che trova corrispondenza in CALCID. *in Plat. Tim.* 72, 119, 11-13 Waszink («positionem... atque ordinem collocationis globorum... quidam ex Pythagoreis hanc esse dixerunt»).

¹⁴⁶ Cfr. PLAT. *Epin.* 987 B ss.

¹⁴⁷ Cfr. STOB. *Ecl.* I 21, 5, p. 185, 14-19 Wachsmuth = *SVF* II 527.

¹⁴⁸ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 121 ss. Sull'ordine detto “pitagorico” o “egiziano”, cfr. A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, rist. anast. Darmstad 1979 (or. Paris 1899), pp. 104-110. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1914, p. 23 nota 1, ha osservato che nella letteratura greca classica ad essere chiamati per nome

detto “caldaico”¹⁴⁹, che divenne comune a partire dal sec. II a.C.¹⁵⁰, in cui il Sole occupava una posizione centrale, fra Saturno, Giove e Marte da un lato, e Mercurio, Venere e la Luna dall’altro.

Nei due ordinamenti la diversa sequenza planetaria poteva avere questo aspetto:

ORDINE EGIZIO				ORDINE CALDAICO	
EUDOSSO (ap. ARISTOT. <i>Metaph.</i> Λ 8)		Περὶ κόσμου		(es. Posidonio)	
1	Crono (= Saturno)	1	“Fenonte” = “di Crono”	1	Saturno
2	Zeus (=Giove)	2	“Fetonte” = “di Zeus”	2	Giove
3	Ares (= Marte)	3	“Pirente”, o “di Eracle e di Ares”	3	Marte

erano soltanto Ἑσπερος ed Ἐωσφόρος, seguiti poi da Mercurio, il quale apparve per la prima volta in PLAT. *Tim.* 38 E. A questi si aggiungono agli altri nomi divini citati nell’*Epinomide* come “Siriani”. Inoltre, secondo Burnet, «the Greek names Φαίνων, Φαέθων, Πυρόεις, Φωσφόρος, Στίλβων, are no doubt older, though they do not happen to occur earlier». L’ordine dei corpi celesti descritto nel Περὶ κόσμου è citato dal teologo Didimo il Cieco nel suo *Commento all’Ecclesiaste* (Qo 3, 16). Dovendo illustrare la collocazione dell’Ade, egli fa cenno alle due diverse teorie sulla collocazione del Sole nel cosmo e, in rappresentanza dell’ordine “pitagorico” egli cita quello del Περὶ κόσμου, ritenendo che sia di Aristotele: «Coloro che si occupano di queste cose, dicono che il sole si trova nella sfera intermedia, in modo tale ch’esso sia come accompagnato da tre e tre astri, tre al di sopra e tre al di sotto. Aristotele, invece, nel *De Mundo* introduce una novità e pone il sole nella seconda sfera a partire dal basso (ὁ μὲντοι Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ κόσμου ἐν δευτέρᾳ σφαίρᾳ ἀπὸ τῶν κάτω τίθεται τὸν ἥλιον καινοτέρως τοῦτο λέγων); tutti gli altri, infatti, dicono che il sole, collocato al centro, è come accompagnato da tre pianeti per lato (οἱ γὰρ ἄλλοι πάντες μέσον λέγουσιν ὡσπερ δορυφορεῖσθαι τὸν ἥλιον ὑπὸ τῶν παρ’ἐκάτερα τριῶν). Comunque, che il sole si trovi nella seconda o nella quarta sfera, la luna è al di sotto di esso» (trad. it. di M. ZAMBON, “A servizio della verità”: *Didimo il Cielo ‘lettore’ di Aristotele*, «Studia graeco-arabica», 2, 2012, pp. 129-200, in part. p. 174, al quale si rinvia per la trattazione della questione della conoscenza del Περὶ κόσμου da parte del teologo).

¹⁴⁹ Per queste denominazioni, cfr. MACR. *Somn. Scip.* I 19, 2: «Plato Aegyptios omnium philosophiae disciplinarum parentes secutus est, qui ita solem inter lunam et Mercurium locatum volunt».

¹⁵⁰ Cfr. J. TESTER, *Storia dell’astrologia occidentale. Dalle origini alla rivoluzione scientifica*, trad. it. Genova 1990 (or. Woodbridge 1987), p. 38.

4	Afrodite (= Venere)	5	“Fosforo” oppure “di Afrodite”, o “di Era”.	6	Venere
5	Ermes (=Mercurio)	4	“Stilbone”, oppure “di Ermes”, o “di Apollo”	5	Mercurio
6	Sole	6	Sole	4	Sole
7	Luna	7	Luna	7	Luna

Una particolarità del *Περὶ κόσμου* è il fatto di presentare la serie dei pianeti non soltanto con l’associazione al nome della divinità, secondo la formula platonica “astro di”, ma anche per mezzo di altri nomi che esprimono la lucentezza del corpo celeste¹⁵¹. Siccome l’uso di tali nomi per i pianeti non compare né in Platone né in Aristotele, la presenza nel *Περὶ κόσμου* di siffatte denominazioni è stata considerata indizio della non-autenticità dell’opera¹⁵². Al proposito, si può

¹⁵¹ Questo aspetto è stato messo in evidenza da BOS, *Supplementary Notes on the De mundo* cit. p. 317, il quale ha rilevato che la serie dei pianeti indicata nel *Περὶ κόσμου* contiene nei nomi un riferimento costante alla luce e che essi sono disposti secondo un ordine che produce una «gradation of brightness». Lo studioso ha fatto leva su questa osservazione per giustificare i molteplici nomi di dio ed alcuni aspetti della teologia del capitolo sesto, nel senso che «the decreasing brightness is understood to be a result of the distance to the transcendent deity, regarded as (intelligible) source of light». In effetti, come ha rilevato TESTER, *Storia dell’astrologia occidentale* cit., pp. 25-26, l’osservatore assiduo del cielo poteva distinguere ad occhio nudo i cinque pianeti visibili, dato che questi «brillano di una luce a volte più chiara e comunque più fissa rispetto al resto delle stelle fisse e luccicano solo leggermente quando sono bassi sull’orizzonte». Fra questi Mercurio, per il fatto di trovarsi vicino al sole, è un pianeta difficile da vedere ed è visibile per circa mezz’ora; Venere, invece, è visibile anche alla luce del giorno, e dunque a buon diritto è Φωσφόρος, ossia “portatore di luce”. Marte risplende di una luce rossastra, ragion per cui è detto Πυρόεις, con derivato da πῦρ, il “fuoco”. Giove è maestosamente luminoso, per cui è detto Φαέθων, ossia “Splendente, da φαέθω, verbo connesso alla “luce” (φάος). Saturno, infine, che i Babilonesi denominarono “Signore della notte”, è mediamente luminoso, per cui il suo nome Φαίνων, interpretato solitamente come “Luminoso” o “Splendente”, sembrerebbe indicare uno splendore inferiore agli altri, quello sufficiente a “rendere visibile” o “far apparire” l’astro. Un’ulteriore interpretazione del nome di Saturno è stata proposta da F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York - London 1912, p. 46, il quale, oltre ad aver indicato il pianeta come «the “Brilliant Star” (Φαίνων)», ha sostenuto che, forse, l’epiteto potrebbe essere inteso anche nel senso di «the “Indicator”».

¹⁵² Sul problema, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 125-128, 261-262 nota 60; BOS, *Notes on Aristotle’s De mundo concerning the discussion of its*

comunque osservare che tale uso fu in voga almeno fin dalla prima età ellenistica, per esempio in Arato di Soli e nell'*Ars astronomica* di Eudosso, che alcuni hanno anche ritenuto autentica, mentre altri scritta da un allievo agli inizi del sec. II a.C.¹⁵³:

ORDINE EGIZIO						ORDINE CALDAICO	
	“EUDOXI ARS” ¹⁵⁴	Περὶ κόσμου ¹⁵⁵		ERATOSTENE ¹⁵⁶		ARATO ¹⁵⁷	
1	Crono-Φαίνων	1	Φαίνων (o “di Crono”)			1	Crono-Λάμπων
2	Zeus-Φαέθων	2	Φαέθων (o “di Zeus”)	1	Zeus-Φαίνων	2	Zeus-Φαέθων
3	Ares-Πυροειδής ¹⁵⁸	3	Πυρόεις o “di Eracle e di Ares”	3	Ares- Πυροειδής	3	Ares-Πυρόεις
4	Afrodite- Ἐωσφόρος	5	Φωσφόρος o “di Afrodite”, o “di Era”.	4	Afrodite- Φωσφόρος	5	Κάλλιστος Ἀφροδίτη
5	Ermes Στίλβων/Σπέλβων	4	Στίλβων o “di Hermes”, o “di Apollo”	5	Ermes- Στίλβων	6	Ermes-Στίλβων
6	Sole	6	Sole	2	Elio-Φαέθων	4	Ἥλιος
7	Luna	7	Luna	-		7	Σελήνη

authenticity cit., pp. 142-147. Sulla questione di quale sia l'origine, locale e temporale, di questi nomi, cfr. F. CUMONT, *Le noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs*, «L'Antiquité classique», 4, 1935, pp. 5-43.

¹⁵³ Sulla questione dell'autenticità della fonte, cfr. F. BLASS, *Eudoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptiaca superest*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 115, 1997, pp. 79-101 (già Kiel 1887).

¹⁵⁴ [EUDOX.] *Ars astron.* (P. Par. 1), col. 4, 35 n. - col. 5.

¹⁵⁵ Περὶ κόσμου 2, 392 a 23 ss.

¹⁵⁶ ERATOSTH. *Kataster.* II 43: λέγονται θεῶν εἶναι πέντε. Ma cfr. ERATOSTH. *Hermes* fr. XV Hiller = 13 Powell, che sembrerebbe presentare la sequenza dei sette pianeti nell'ordine Saturno, Giove, Marte, Venere, Mercurio, Sole, Luna.

¹⁵⁷ Cfr. ARAT. *Fragm.* (e cod. Matrit. 4616), in *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, vol. XI 2: *Codices Hispanienses. Codices Scorialenses Matritenses Caesaraugustani descripsit* C.O. Zuretti, Brussels 1934, pp. 133-134, in part. p. 134, 8 b - 14 b.

¹⁵⁸ [EUDOX.] *Ars astron.* (P. Par. 1), col. 5, l. 13.

L'autore del *Περὶ κόσμου* riprende la sequenza aristotelica dei pianeti presente in *Metafisica Lambda* e risalente ad Eudosso. Di diverso, egli inverte solamente l'ordine, per cui il pianeta di Afrodite, ossia Venere, segue il pianeta di Hermes, ossia Mercurio, secondo un'inversione Afrodite-Erme che corrisponde alla sequenza attestata da Platone nel *Timeo* e che in seguito è fatta propria anche da Crisippo¹⁵⁹.

In riferimento alla scelta dei nomi, nel *Περὶ κόσμου* si osservano le medesime formulazioni della *Eudoxi ars*, eccezion fatta per le varianti Φωσφόρος e Πυρόεις, che però non inficiano il riferimento ai medesimi lemmi (Ἐωσφόρος e Πυροειδής). Con Arato, invece, la corrispondenza è parziale, poiché è circoscritta ad alcuni nomi (Zeus-Φαέθων, Ares-Πυρόεις, Erme-Στίλβων), inseriti in una struttura complessiva diversa, poiché l'astronomo fa uso del cosiddetto ordine caldaico, mentre il *Περὶ κόσμου* di quello egizio. Inoltre, sia in Arato che in Eratostene viene a mancare il riferimento a Crono come Φαίνων, sostituito da Λάμπων in Arato ed assente in Eratostene. Quest'ultimo, del resto, associa in modo differente questi nomi ai cinque pianeti, poiché chiama Φαίνων e Φαέθων rispettivamente il pianeta di Zeus, ossia Giove¹⁶⁰, e il Sole.

Nel sec. I a.C., nei suoi *Elementa astronomiae*, accanto all'indicazione di «Stilbone, l'astro di Erme» (<Στίλβων> ὁ τοῦ Ἑρμοῦ ἀστήρ)¹⁶¹, Gemino ha

¹⁵⁹ PLAT. *Tim.* 38 C 7 - D 3 (ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἰερόν Ἑρμοῦ λεγόμενον), anche se in 38 D 6 egli menziona ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος. Su Crisippo, cfr. STOB. *Ecl.* I 21, 5, p. 185, 14 ss. Wachsmuth = *SVF* II 527. L'inversione dell'ordine fra Mercurio e Venere, forse dovuta all'isodromia dei due pianeti già nota a Platone, risulta attestata sia nell'ordine caldaico che in quello egizio, come hanno evidenziato, per esempio, sia P. BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*, Paris 1936, pp. 64-65, sia DI GREGORIO, *L'Hermes di Eratostene* cit., p. 77.

¹⁶⁰ Benché permanga incertezza circa l'origine e il periodo di introduzione di questi "nomi di luce", risulta che il nome Φαίνων è stato utilizzato per indicare il pianeta Giove già da Eraclide Pontico (fr. 66b Wehrli).

¹⁶¹ GEMIN. *Elem. astron.* 1, 29.

affermato che «dei cinque pianeti, i maggiori sono Fetonte, Fosforo e Pirente»¹⁶². Questa triade di nomi (Φαέθων, Φωσφόρος, Πυρόεις) trova corrispondenza in quella testimoniata nel *Περὶ κόσμου*, e che è attestata in età ellenistica anche da Alessandro di Efeso e da Doroteo Sidonio, i quali però seguono entrambi l'ordine caldeo¹⁶³.

Per quanto la questione sia complessa, sembra di poter dire che tali denominazioni planetarie circolassero fin dalla prima età ellenistica. A questo proposito, benché nei dialoghi di Platone esse siano assenti, una parte della tradizione fa risalire già a lui questa consuetudine di denominare i pianeti. Nella *Preparatio evangelica* Eusebio afferma che, in merito alla posizione degli astri, Platone sostenne che, a partire dalle stesse fisse, l'ordine dei pianeti è il seguente: quello di Crono, detto “Fenonte” (Φαίνων); quello di Zeus, detto “Fetonte” (Φαέθων); quello di Ares, detto “Pirente” (Πυρόεις); quello di Afrodite, detto “Eosforo” (Ἐωσφόρος); quello di Ermes, detto “Stilbone” (Στίλβων); il Sole (ἥλιος); la Luna (σελήνη)¹⁶⁴. Eusebio precisa poi che fra i matematici alcuni sono del medesimo avviso di Platone (τῶν μαθηματικῶν τινὲς μὲν ὡς Πλάτων), mentre altri «pongono il Sole nel mezzo» (τινὲς δὲ μέσον πάντων τὸν ἥλιον), ossia seguono l'ordine caldaico¹⁶⁵. La disposizione e le denominazioni dei pianeti che Eusebio attribuisce a Platone corrispondono a quelle dell'*Ars Eudoxi*, eccezion fatta per l'epiteto del pianeta Marte, che è indicato con il nome Πυρόεις, come nel *Περὶ κόσμου*, invece che Πυροειδής.

Prima di Eusebio, già Plutarco fece uso di questi nomi, contrapponendo i seguaci di Platone ai Caldei, in riferimento alla questione dell'armonica

¹⁶² GEMIN. *Elem. astron.* 17, 38.

¹⁶³ ALEX. EPHES. fr. 21, 4; DOROTH. fr. 3a.

¹⁶⁴ EUS. *Praep. ev.* XV 46, 4.

¹⁶⁵ EUS. *Praep. ev.* XV 46, 5.

composizione dell'anima. Precisando quali siano gli intervalli armonici fra i vari pianeti, Plutarco elenca nell'ordine la luna, il sole, e a seguire Stilbone, Fosforo, Pirente, Fetonte e Fenone¹⁶⁶. L'ordine è quello egizio, e i nomi di luce utilizzati sono quelli, ancora una volta, testimoniati nel *Περὶ κόσμου* e nell'*Ars Eudoxi*.

Pertanto, conservando la problematicità della questione, le testimonianze platoniche e quella eudossiana possono essere interpretate come una verosimile indicazione del fatto che già in Platone fossero in uso, o iniziassero a diffondersi, tali denominazioni, divenendo di uso corrente in età ellenistica.

Ora, secondo l'autore, la luna segna il confine (*ὀρίζεται*) della zona dell'etere, «il quale racchiude tutti i corpi divini e l'ordine del movimento»¹⁶⁷. Il valore di tale confine non è meramente di tipo geografico, ma prevede una componente filosofica irriducibile. Nella misura in cui i corpi sono caratterizzati dall'etere, la natura è ordinata (*τεταγμένη*) e presenta i caratteri dell'immutabilità (*ἄτρεπτον*), dell'inalterabilità (*ἀνετεροίωτον*) e dell'impassibilità (*ἀπαθῆ*)¹⁶⁸.

¹⁶⁶ PLUT. *De an. procreat.* 1029 A-B. Secondo BOS, *Teologia cosmica e metacosmica* cit., pp. 164-165, Plutarco farebbe riferimento all'antico ordine pitagorico, o platonico, o egizio, nonché a tali denominazioni di luce anche nell'opera *De facie in orbae lunae* (925 A, 941 C).

¹⁶⁷ *Περὶ κόσμου* 2, 392 a 29-31.

¹⁶⁸ In ARISTOT. *Meteor.* A 1, 338 a 25 ss. lo Stagirita espone l'oggetto della ricerca della meteorologia, affermando che tale ricerca si occupa dei fenomeni che avvengono secondo natura, benché non con l'«ordine» (*τάξις*) che caratterizza «l'elemento primo» (*ὁ πρῶτος στοιχεῖον*), vale a dire l'etere: *ταῦτα δ'ἔστιν ὅσα συμβαίνει κατὰ φύσιν μὲν, ἀτακτοτέρων μὲντοι τῆς τοῦ πρώτου στοιχείου τῶν σωμάτων, περὶ τὸν γειτνιῶντα μάλιστα τόπον τῆ φαρᾶ τῆ τῶν ἄστρον*. Come ha ricordato PEPE, in ARISTOTELE, *Meteorologia* cit., p. 219 nota 4, il concetto della minore regolarità dei fenomeni del mondo sublunare è presente anche in ARISTOT. *De part. an.* I 1, 641 b 19-20, dove lo Stagirita afferma che «ciò che è ordinato e definito si manifesta molto di più fra gli enti celesti che non nel nostro ambiente» (*ὁ γούν τεταγμένον καὶ τὸ ὀρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς*), mentre fenomeni sempre mutevoli e casuali sono propri soprattutto del mondo mortale (*τὸ δ'ἄλλοτ'ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον*). Al riguardo M. VEGETTI, in ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, in ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971, p. 567 nota 35, ha osservato che questa esagerazione polemica di Aristotele nei confronti dell'irregolarità dei fenomeni sublunari, rispetto a quelli celesti, trova conferma nella sua dottrina che la natura è il regno del "per lo più", insieme all'accidentale e al casuale. Sempre in riferimento allo stadio di disordine del mondo sublunare, si può forse

Invece, ciò che varca i limiti di quest'ambito, vale a dire ciò che non pertiene al mondo celeste, ma è relegato nel mondo sublunare, è passibile (παθητή), mutabile (τρεπτή), e completamente sottoposto alle leggi della corruzione (φθαρτή τε καὶ ἐπίκληρος)¹⁶⁹. Quello sublunare è il mondo costituito dai quattro elementi – fuoco, aria, acqua e terra –, i quali possiedono ciascuno una precisa collocazione nel cosmo¹⁷⁰. Tali elementi, essendo viziati intrinsecamente dalla corruttibilità, sono causa di disordine: di qui, infatti, conseguono molteplici fenomeni aerei, acquatici e terrestri che sconvolgono le regioni del mondo abitato, per esempio, ora con lampi e meteore, ora con «piogge, nevi, brine, grandini, folate di venti e tifoni, nonché tuoni e lampi, cadute di fulmini e collisioni di miriadi di tenebre»¹⁷¹.

I capitoli terzo e quarto sono dedicati all'approfondimento di questi aspetti, di cui l'autore dà conto, con interesse enciclopedico, approntando un catalogo dei πάθη del mondo sublunare. Senza entrare nel merito della coerenza delle dottrine presentate dall'autore con quelle aristoteliche, occorre domandarsi quale sia il significato da attribuire a questi contenuti, considerato l'ampio spazio che

aggiungere quanto ARISTOT. *Phys.* II 1, 193 a 9-12 riferisce a proposito di coloro che ritengono che la natura sia il principio materiale delle cose. Per costoro la φύσις e la οὐσία τῶν ὄντων sono la «componente originaria» (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον; trad. it. di R. Radice, in ARISTOTELE, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R.R., Milano 2011) delle cose, la quale è ἀρρυθμιστος, ossia «priva di ritmo», «disordinata». Ma cfr. ARISTOT. *De caelo* III 2, 301 a 4-6, dove, a proposito della traslazione, lo Stagirita indica ne «il modo disordinato» (τὸ ἀτάκτως) quello «contro natura» (τὸ παρὰ φύσιν), poiché «l'ordine proprio delle cose sensibili è la loro natura» (ἡ γὰρ τάξις ἡ οἰκεῖα τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν).

¹⁶⁹ Περὶ κόσμου 2, 392 a 31-34.

¹⁷⁰ La separazione degli elementi in luoghi ben distinti è affermata anche in ARISTOT. *Meteor.* I 2, 339 a 26-27: ταῦτα δὲ τὰ σώματα πάντα πεπερασμένους διέστηκε τόπους ἀλλήλων.

¹⁷¹ Περὶ κόσμου 2, 392 b 10-13. Nella sfera sublunare il movimento rettilineo dei quattro elementi produce urti, mescolanze e reciproche trasformazioni, il che implica una serie di fenomeni contro natura e violenti, descritti dalle indagini meteorologiche. Come ha precisato FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 38, «nella nostra zona» esiste «una componente di disordine». Tuttavia, a differenza che in Platone, tale disordine non è originario, «ma è un effetto della complessità della processualità naturale, ed è sempre riassorbita, a opera dei movimenti naturali, nella disposizione naturale».

nell'opera l'autore dedica all'esposizione delle dottrine cosmologiche, con attenzione di dettaglio alle questioni geografiche e metereologiche, dalle misure della terra alla descrizione dei fenomeni che in essa hanno luogo. Sono da considerarsi un momento a sé stante, un λέγειν inteso come φυσικῶς λέγειν, oppure sono essi stessi introdotti dall'autore in quanto funzionali al successivo discorso sul dio? In un qualche modo, è lo stesso autore a indicare una chiave di lettura, quando, alla fine del capitolo quarto, dopo aver concluso l'esposizione della serie dei πάθη che hanno luogo nel cielo, nella terra e nel mare, afferma:

Per dirla in generale (ὥς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν), poiché gli elementi sono vicendevolmente mescolati nell'aria, nella terra e nel mare (τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῆ καὶ θαλάσῃ), verosimilmente si costituiscono alcune somiglianze fra i fenomeni (κατὰ τὸ εἶκος αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται), che alle parti arrecano generazioni e corruzioni (τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι), ma conservano l'intero universo incorruttibile e ingenerato (τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον φυλάττουσαι)¹⁷².

La conservazione del cosmo si realizza sulla scorta della generazione e della corruzione, contrari nel mutamento secondo la sostanza. Sulla base del diverso modo di accogliere questi due processi consegue la distinzione fra mondo celeste e sublunare, poiché il primo è incorruttibile e ingenerato, mentre il secondo è luogo di generazioni e corruzioni.

Questo passo, che nelle intenzioni dell'autore ha una funzione riepilogativa e riassuntiva (ὥς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν), funge da cerniera fra le precedenti analisi meteorologiche ed alcune spiegazioni filosofiche presentate nei capitoli successivi.

¹⁷² Περὶ κόσμου 4, 396 a 27-32.

Al contempo esplicativo e anticipatore, il brano si può leggere in senso teleologico e teologico alla luce di quanto Aristotele afferma nel *De generatione et corruptione*, dove sostiene che è del tutto logico osservare che «la natura tende sempre al meglio in tutte le cose» (ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαι φαμεν τὴν φύσιν). Tale “meglio”, secondo lo Stagirita, coincide con l’essere (τὸ εἶναι), poiché questo è da preferire al “non-essere” (τὸ μὴ εἶναι). Tuttavia, egli constata anche l’impossibilità che l’essere appartenga a tutte le cose, poiché alcune sono troppo distanti dal principio. Per tale ragione, secondo Aristotele, la questione si risolve con l’intervento del dio (ὁ θεός), il quale «diede completezza all’intero» (συνεπλήρωσε τὸ ὅλον) nel solo altro modo che aveva a disposizione, ossia «rendendo ininterrotta la generazione» (ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν). Del resto, la ripetizione eterna della generazione, realizzando una γένεσις eterna secondo la specie, secondo Aristotele è quanto di più vicino esista alla sostanza (οὐσία)¹⁷³.

La prospettiva qui espressa e tratta dal *De generatione et corruptione* può ritenersi coerente con quella dell’autore del *Περὶ κόσμου*, che ammette l’alternarsi di γένεσις e φθορά in riferimento agli enti particolari del mondo sublunare, mentre sostiene l’incorruttibilità e l’ingenerabilità dell’intero universo, proprio come si afferma nei *Metereologici*¹⁷⁴.

Sicché, da un lato l’autore del *Περὶ κόσμου* sostiene l’incorruttibilità e

¹⁷³ ARISTOT. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 27-34. Al proposito, sia M. MIGLIORI, in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, Milano 2013, pp. 369-370 nota 23, sia A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Paris 1945² (1913¹), p. 177, hanno sottolineato il carattere metafisico di questa giustificazione, tale da riuscire a spiegare perché l’intervento della causa finale è naturale.

¹⁷⁴ ARISTOT. *Meteor.* I 14, 352 b 16-17: «è necessario che esista un qualche mutamento dell’intero universo (ἐπεὶ δ’ἀνάγκη τοῦ ὅλου γίγνεσθαι μὲν τινα μεταβολήν), ma non certo la generazione e la corruzione (μὴ μέντοι γένεσιν καὶ φθοράν), per il fatto che il tutto permane (εἴπερ μένει τὸ πᾶν)».

l'ingenerabilità del cosmo (ossia la sua eternità e conservazione-σωτηρία, che in seguito dirà causate dal dio, di cui distingue la sostanza-οὐσία dalla potenza-δύναμις), dall'altro Aristotele afferma che il dio ha reso ininterrotta la γένεσις, la quale, essendo eterna, risulta vicinissima alla sostanza.

Aristotele ribadisce questa sua concezione della generazione continua anche altrove, per esempio in *Metafisica Lambda* e nella *Fisica*. In *Lambda*, dopo aver utilizzato proprio l'esempio della generazione dell'uomo per indicare la causa motrice, egli afferma che le cause e i principi dei singoli enti di una medesima specie sono diversi quanto a individualità, ma i medesimi dal punto di vista della specie¹⁷⁵. Nella *Fisica*, invece, Aristotele sostiene che la causa formale dei viventi, ossia la specie, è eterna ed incorruttibile, mentre è nei singoli enti che essa appare e scompare¹⁷⁶.

L'eternità, dunque, si struttura come una circolarità di generazione e corruzione, circolarità che richiama e si connette analogicamente a quella del moto degli astri, che sono sostanze eterne e divine¹⁷⁷. Sempre nel *De generatione et corruptione* Aristotele fa derivare questi mutamenti dal moto degli astri: se c'è movimento, allora c'è un motore; se il movimento è sempre, allora che il motore è sempre; se il movimento è continuo, il motore «è uno, immobile, ingenerato ed inalterabile» (ἐν τὸ αὐτὸ καὶ ἀκίνητον καὶ ἀγένητον καὶ ἀναλλοίωτον); se poi i movimenti sono molti, allora saranno molti anche i principi motori, ma «è necessario che tutti dipendano da un unico principio» (ἀνάγκη ὑπὸ μίαν ἀρχήν)¹⁷⁸.

¹⁷⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 27-29.

¹⁷⁶ ARISTOT. *Phys.* VIII 6, 258 b 18-20.

¹⁷⁷ Secondo NATALI, *Cosmo e divinità* cit., pp. 66-67, «la necessità e l'eternità delle specie viventi e del loro riprodursi sono possibili in quanto il loro è un divenire circolare», tanto più che «la circolarità della generazione e della corruzione dipende dal loro collegarsi direttamente al moto degli astri».

¹⁷⁸ ARISTOT. *De gen. et corr.* II 10, 337 a 17-22. Cfr. NATALI, *Cosmo e divinità* cit., p. 93.

L'affermazione dell'ingenerabilità del cosmo (Περὶ κόσμου) e della generazione continua (Aristotele) non sono propriamente equivalenti, ma in un qualche modo il risultato e lo sfondo a cui si allude è il medesimo. Entrambi gli autori, infatti, ne fanno uso al fine di sostenere l'eternità del cosmo. Come si vedrà, nella prospettiva dell'autore del Περὶ κόσμου la nozione dell'eternità e dell'ingenerabilità del cosmo convive con quella del dio generatore (γενέτωρ), in un modo che, per quanto a prima vista appaia problematico, si può spiegare proprio alla luce della preminenza della sostanza (οὐσία) e della generazione continua, non necessariamente come una soluzione di sapore eclettico¹⁷⁹. In questo senso l'impostazione che sorregge l'affermazione aristotelica nel *De generatione ed corruptione* appare non del tutto estranea a quella dell'autore del Περὶ κόσμου.

Ad avvalorare la possibilità che fra i passi menzionati del *De generatione et corruptione* e del Περὶ κόσμου vi sia un'affinità, è l'espressione di Aristotele συνεπλήρωσε τὸ ὅλον¹⁸⁰, la quale, nella sua formulazione, lascia aperta la possibilità di essere intesa proprio in senso cosmologico, ossia nel senso che il dio, rendendo eterna la generazione secondo la specie, «diede completezza all'intero universo»¹⁸¹. Le due opere verrebbero così a condividere il medesimo contesto.

A commento del passo MIGLIORI, in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione* cit., p. 372 nota 30, ha affermato che «questa è la sintesi del pensiero teologico di Aristotele», la cui presenza è qui giustificata perché «il movimento della sfera più lontana è la causa della continuità del movimento del sole, e quindi, in ultima istanza, della continuità di generazione e corruzione». Ciò spiega perché, se esiste, come del resto esiste, un movimento continuo ed eterno, sia necessario un motore, che deve essere eterno, unico, identico, immobile, ingenerato, inalterato. Poi, nel caso in cui ci siano molti motori, evidentemente perché molti sono i movimenti, perché è necessario che ci sia un motore primo.

¹⁷⁹ Cfr., per esempio, Περὶ κόσμου 6, 399 a 30-31. Il valore della caratterizzazione del dio come “generatore” sarà discusso nei capitoli successivi, ai quali si rinvia.

¹⁸⁰ ARISTOT. *De gen. et corr.* II 10, 336 b 31-32.

¹⁸¹ Per quanto concerne il significato del verbo συμπληρώω, fra le molteplici interpretazioni, cfr. per esempio, J. TRICOT, in ARISTOTE, *De la génération et de la corruption [de Generatione et Corruptione]*, traduction nouvelle et notes par J.T., Paris 1971³ (1933¹): «DIEU à réalisé la perfection de l'Univers»; CH. MUGLER, in ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, texte

Da un punto di vista scientifico la descrizione particolareggiata dei fenomeni meteorologici ha una sua compiutezza, poiché precisa la natura del cosmo fisico come sistema organizzato e strutturato degli enti¹⁸². Da un punto di vista filosofico, invece, queste stesse considerazioni costituiscono il riscontro oggettivo, a tutti visibile, del modo in cui la causa del cosmo agisce nel mondo.

Dinanzi ad una posizione come quella dell'autore del *Περὶ κόσμου* che ammette la generazione e la corruzione dei singoli enti, ma preserva il tutto incorruttibile ed ingenerato¹⁸³, la descrizione del cosmo e dei fenomeni in esso presenti serve all'autore per mostrare la presenza della causa nel suo manifestarsi a diversi gradi della realtà. I molti fenomeni del mondo sublunare si possono spiegare scientificamente come l'esito meccanico del mescolamento degli elementi nell'aria, nella terra e nel mare (τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῆ καὶ θαλάσση), ma questo processo non sembra sufficiente a dare ragione dell'ordine strutturato con cui essi avvengono in ciascuna regione e di una qualche regolarità con cui si realizzano¹⁸⁴. Questi avvertono della necessità di una causa

établi et traduit par Ch.M., Paris 1966: «le dieu à complété le tout»; M. RASHED, in ARISTOTE, *De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M.R., Paris 2005: «le dieu a assuré la complétude du tout»; MIGLIORI, in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione* cit.: «la divinità ha realizzato l'intero»; E. LA CROCE, in ARISTÓTELES, *Acerca de la generaci6n y la corrupci6n, Tratados breves de historia natural*, introducciones, traducciones y notas por E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid 2008² (1987¹): «el dios consumó el universo»; G.R. GIARDINA, in ARISTOTELE, *Sulla generazione e la corruzione*, introduzione, traduzione e note di G.R.G., Roma 2008: «dio ha riempito l'universo». L'interpretazione di Giardina combina l'aspetto cosmologico con quello metafisico, come si evince dalla resa di οὐσία quale "sostanza eterna": «nel generarsi sempre risiede appunto l'essere vicinissimi alla sostanza <eterna>».

¹⁸² *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 9-10: κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων.

¹⁸³ In *Περὶ κόσμου* 4, 396 a 27-32 si osserva la differenza fra ciò che accade agli enti singoli (τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσai) e ciò che accade all'intero (τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον φυλάττουςai).

¹⁸⁴ Se non nel senso di una cadenza metodica, poiché nel cosmo sono ammessi anche i fenomeni repentini e inaspettati, come nel caso di αἱ παράδοξοι νεωχμώσεις (*Περὶ κόσμου* 5, 397 a 19 ss.), un tipo di regolarità è rintracciabile almeno come ciclicità della ripetizione. Cfr. *Περὶ*

filosofica, e non meramente meccanica, qual è il dio, in grado di spiegare nozioni al contempo di tipo fisico e meta-fisico, come l'eternità e la conservazione del cosmo, nonché la sua incorruttibilità e ingenerabilità.

La natura stessa del κόσμος, che, combinando in sé le nozioni di cosmo materiale e di ordine, consente la convivenza strutturale del livello fisico e di quello filosofico¹⁸⁵. In questo senso nell'opera coesistono armonicamente tanto l'affermazione che tutti i fenomeni avvengono «in vista del bene» (πρὸς ἀγαθοῦ) del cosmo, garantendone la conservazione per l'eternità (τὴν δι' αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν)¹⁸⁶, quanto quella che il dio è «causa della conservazione» (αἴτιος ... σωτηρίας) di tutte le cose¹⁸⁷.

Ciò non comporta il dover ridurre il cosmo al dio, secondo un processo di identificazione, ma implica l'ammissione che la realtà è una dimensione complessa e che per tale ragione richiede molteplici spiegazioni, le quali possono stare l'una accanto all'altra, perché rispondono in modo pertinente a diverse prospettive¹⁸⁸.

κόσμου 5, 397 b 2-8: «E per quanto concerne gli esseri particolari (ἐπὶ μέρους), alcuni nascono, altri sono nel loro pieno rigoglio, altri ancora periscono. E le generazioni (αἱ μὲν γενέσεις) oppongono resistenza alle corruzioni (τὰς φθοράς), mentre le corruzioni (αἱ δὲ φθοραὶ) procurano sollievo alle generazioni (τὰς γενέσεις). Un'unica conservazione (μία ... σωτηρία), realizzata dal concorso di tutte le cose, che vicendevolmente mutano di posto, talora dominando talaltra essendo dominate, preserva esente da corruzione l'intero universo per l'eternità (φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος)». Cfr. anche ARISTOT. *Meteor.* I 14, 351 b 8-13, dove si precisa la gradualità ininterrotta del divenire dei fenomeni: ἀλλὰ διὰ τὸ γίνεσθαι πᾶσαν τὴν φυσικὴν περὶ τὴν γῆν γένεσιν ἐκ προσαγωγῆς καὶ ἐν χρόνοις παμμήκεσι πρὸς τὴν ἡμετέραν ζωὴν, λανθάνει ταῦτα γιγνόμενα, καὶ πρότερον ὅλων τῶν ἐθνῶν ἀπώλειαι γίνονται καὶ φθοραὶ πρὶν μνημονευσθῆναι τὴν τούτων μεταβολὴν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος.

¹⁸⁵ Περὶ κόσμου 2, 391 b 9-12.

¹⁸⁶ Περὶ κόσμου 5, 397 a 30-31.

¹⁸⁷ Περὶ κόσμου 6, 398 a 1 ss.

¹⁸⁸ Per una recente disamina del tema del cosiddetto *multifocal approach* quale fondamentale chiave di lettura per la comprensione della filosofia antica, cfr. E. CATTANEI - A. FERMANI - M. MIGLIORI (eds.), *By the sophists to Aristotle through Plato. The necessity and utility of a multifocal approach*, Sankt Augustin 2016.

Parte seconda

IL DIVINO

SOSTANZA E POTENZA NEL DIVINO

1. L'aristotelismo della nozione di οὐσία

Il termine οὐσία è presente nel *Περὶ κόσμου* soltanto in quattro occorrenze, di cui tre sono contenute nella prima metà dell'opera, dedicata agli aspetti empirici della realtà. In tale contesto, con οὐσία l'autore indica rispettivamente l'etere, poi la sostanza ignea ed infine il pneuma¹. Nel sesto capitolo, invece, l'autore fa uso del termine in preciso riferimento al dio, e ciò appare indicativo di uno scarto in senso più profondamente filosofico nell'utilizzo del termine².

Quest'uso moderato del lemma οὐσία favorisce la possibilità che nel *Περὶ κόσμου* il vocabolo possiede una valenza precisa, non generica. Dall'analisi delle occorrenze, sembra di poter dire che per l'autore il termine οὐσία indica, a livello ontologico, un che di divino, oppure qualcosa che, pur riferendosi agli aspetti materiali della realtà, è più vicino al divino.

L'etere è per sua natura divino. Con il termine αἰθήρ deve intendersi «la sostanza del cielo e degli astri» (οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν), la quale però non è affatto di natura ignea, dato che per “proprietà” (δύναμις) è massimamente distante dal fuoco. Piuttosto, alla sostanza celeste si assegna tale nome «a causa del suo “correre sempre”» (διὰ “τὸ ἀεὶ θεῖν”), nel senso che ruota in senso circolare, «giacché è un elemento differente dagli altri quattro, incorruttibile e

¹ *Περὶ κόσμου* 2, 392 a 5 (etere); 2, 392 a 35 (sostanza ignea); 4, 394 b 11 (pneuma).

² *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 20.

divino» (στοιχεῖον οὐσαν ἕτερον τῶν τεττάρων, ἀκήρατον τε καὶ θεῖον)³. In quanto incorruttibile e divino, esso è sostanza celeste⁴.

Per quanto concerne la sostanza ignea, l'autore non afferma che essa è divina, anzi egli precisa l'esatto opposto: «dopo la natura eterea e divina (μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θεῖαν φύσιν), che dichiariamo ordinata, nonché anche immutabile, inalterabile e impassibile, è contigua la natura nel complesso passibile e mutabile (παθητὴ τε καὶ τρεπτὴ) e, per dirla in breve, corruttibile e peritura (φθαρτὴ τε καὶ ἐπίκληρος)»⁵. Così, se si considera soltanto l'ambiente sublunare e ci si distanzia dalla perfezione propria dei cieli, la quale si riflette nell'ottimo stato della sostanza, assolutamente immune da mutamenti ed affezioni, allora il primo elemento che si trova è il fuoco, ossia «la sostanza composta di parti sottili e ignea (ἡ λεπτομερῆς καὶ φλογώδης οὐσία), che è infiammata da quella eterea a causa della sua grandezza e della velocità di movimento»⁶. Dunque, se il fuoco non è affatto divino, è però l'elemento più a contatto l'etere, che è divino.

³ Περὶ κόσμου 2, 392 a 5-9. Com'è stato osservato da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 258-259 nota 53, la paretimologia è la medesima presente anche in ARISTOT. *De caelo* I 3, 270 b 16-25, dove lo Stagirita afferma che, secondo una dottrina di antica tradizione, trasmessa fino a lui, il luogo eccelso è chiamato "etere" (αἰθήρ), perché esso «"corre sempre"» (ἀεὶ θεῖν) per l'eternità. Aristotele precisa che la paretimologia erronea, secondo cui l'etere deve il suo nome ad un qualche rapporto con il fuoco, risale ad Anassagora, il quale aveva denominato "etere" ciò che avrebbe dovuto chiamare semplicemente "fuoco". Lo stesso concetto è confermato anche da ARISTOT. *De caelo* III 3, 302 b 4-5, dove si legge che Anassagora ha chiamato «la medesima cosa» (ταὐτό) sia con il nome di fuoco che con quello di etere. In ARISTOT. *Meteor.* I 3, 339 b 16 ss., lo Stagirita si richiama proprio a questi passi del *De caelo*, precisando il carattere divino dell'etere, nel senso che «il corpo che "si muove sempre"» (τὸ γὰρ ἀεὶ σῶμα θεόν) è già di per se stesso «qualcosa di divino» (θεῖον τι).

⁴ Sullo *status* divino dell'etere, come quinto elemento ontologicamente distinto da terra, acqua, aria e fuoco, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 258-259 nota 53, i quali hanno sottolineato che la dottrina dell'etere è tipicamente aristotelica ed è «connessa alla critica di Aristotele alla cosmologia di Platone e alla teologia del *Timeo*». Tuttavia, come ha osservato E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997 (Padova 1962¹), p. 297, una prima forma del quinto elemento si può vedere già in PLAT. *Tim.* 55 C, dove Platone menziona una necessaria "quinta combinazione", di cui il dio demiurgo si servì nella composizione dell'universo.

⁵ Περὶ κόσμου 2, 392 a 31-34.

⁶ Περὶ κόσμου 2, 392 a 35 - b 2.

Un discorso analogo dicasi per il pneuma, il quale è «sostanza animata e generatrice (ἔμφυχος τε καὶ γόνιμος οὐσία) che penetra dappertutto (διὰ πάντων διήκουσα)»⁷. Anche in questo caso l'autore non afferma che il pneuma è divino, ma conferisce ad esso alcuni attributi “nobili” e “superiori”, quali sono quelli della vita e della generazione, che, in modo diverso, egli attribuisce in sommo grado al dio.

È significativo che nel menzionare gli altri elementi (l'aria, l'acqua e la terra) l'autore non fa uso del vocabolo οὐσία, mentre essi ne avrebbero avuto pieno diritto⁸. Ciò induce a ritenere che nel Περὶ κόσμου il termine οὐσία possiede un significato forte dal punto di vista filosofico, poiché indica non soltanto una qualche “sostanza”, ma il più alto livello ontologico, corrispondente alle sostanze eterne ed incorruttibili, e perciò divine, oppure, in modo imperfetto, alle sostanze che, pur non essendo divine nel senso proprio del termine, possono essere per analogia accostate ad esse. È il caso del fuoco, che, pur non essendo θεῖος, beneficia in primo grado del carattere divino dell'etere, giacché esso trae la propria infiammabilità dalla grandezza e della velocità di movimento dell'etere. Parimenti, dicasi del pneuma, poiché esso possiede caratteri in parte divini, benché declinati nell'ambito del sensibile.

Si vede come, anche nell'ambito della realtà empirica, l'autore utilizza il vocabolo οὐσία in preciso riferimento alla sostanza. A questo punto si può passare all'analisi dell'accezione del termine nel passo di apertura del capitolo sesto, il quale, come si è detto, è stato riconosciuto come uno fra i più rilevanti del Περὶ κόσμου dal punto di vista dell'interesse filosofico, specie per quanto concerne l'analisi della nozione del dio e del divino:

⁷ Περὶ κόσμου 4, 394 b 10-11.

⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 5, 1017 b 10-14.

Resta quindi da dire per sommi capi della causa che tiene unita la totalità intera della cose (περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας), nel modo in cui [è stato detto] anche delle altre cose, giacché parlando del cosmo (περὶ κόσμου λέγοντας), seppur non con meticolosa precisione (εἰ καὶ μὴ δι'ἀκριβείας), quanto piuttosto avendo di mira una prima impronta di conoscenza (ἀλλ'οὖν γε ὡς εἰς τυπώδη μάθησιν), è contro la norma lasciare da parte l'elemento in assoluto più eminente del cosmo (τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον). Ebbene, esiste una certa dottrina (τις λόγος), antica e passata in eredità via via a tutti gli uomini (ἀρχαῖος ... καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις), in base alla quale tutte le cose traggono la loro sussistenza dal dio e per mezzo del dio (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν) e che nessuna natura è di per se stessa autosufficiente (αὐτάρκης), se privata della conservazione che da questo deriva (ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας). Per questa ragione anche certuni antichi (τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες) sono stati indotti a sostenere che tutte queste cose, che divengono visibili mediante gli occhi, l'ascolto e ogni senso, sono piene di dèi (πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα), stabilendo una dottrina che si addice (πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον) alla divina potenza (τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει), ma di certo non alla sostanza (οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ)⁹.

L'autore afferma l'esistenza di una causa che tiene unita la totalità delle cose, della quale è necessario trattare in modo specifico, anche se non con precisione analitica, poiché tale causa è quanto di più rilevante vi è nel cosmo. L'importanza della *συνεκτικῆ αἰτία* si desume anche dall'ampio consenso di pubblico. La dottrina

⁹ Περὶ κόσμου 6, 397 b 9-20: λοιπὸν δὴ περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας κεφαλαιωδῶς εἰπεῖν, ὃν τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων· πλημμελὲς γὰρ περὶ κόσμου λέγοντας, εἰ καὶ μὴ δι'ἀκριβείας, ἀλλ'οὖν γε ὡς εἰς τυπώδη μάθησιν, τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον παραλιπεῖν. Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ'ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας. Διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα τὰ καὶ δι'ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι'ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῇ γε οὐσίᾳ.

secondo cui tutte le cose traggono la loro esistenza dal dio e per mezzo del dio non è soltanto, in modo generico, «una certa dottrina, antica e passata in eredità via via a tutti gli uomini», ma costituisce una sorta di *ἔνδοξον*, del quale possiede il valore epistemologico. Infatti, la sua fortuna e la diffusione nel tempo può dirsi equipollente alla funzione svolta dagli *ἔνδοξα*, ossia delle opinioni di tutti, oppure di coloro che sanno – come Aristotele afferma nei *Topici*¹⁰ –, oppure della maggior parte delle persone, e che pertanto sono rappresentative di un “comune sentire”. Del resto, è proprio questa la ragione per cui certuni fra gli antichi sono stati indotti a ritenere che tutte le cose siano piene di dèi, secondo l’antico motto già di Talete. Secondo l’autore, però, tale dottrina non è perfettamente idonea a spiegare il dio, o meglio il fatto che il dio sia la causa e il mezzo tramite cui le cose accadono. Questa si addice alla divina potenza, ma di certo non alla sostanza, ossia conviene alla *θεία δύναμις*, ma non alla *οὐσία*.

Fra i molti aspetti che questo testo evidenzia, l’attenzione si volge alla distinzione fra la sostanza e la potenza divina, per la cui disamina occorre soffermarsi anzitutto sul significato del termine *οὐσία*. Gli studiosi, indipendentemente dalla loro convinzione circa la paternità dell’opera, hanno inteso il vocabolo quasi esclusivamente come “essenza”, cioè attribuendo ad *οὐσία* il significato in uso a Platone e all’Accademia oppure il senso specifico di *τὸ τί ᾗν εἶναι*, che è però uno solo dei quattro principali individuati da Aristotele nella ricerche svolte sulla sostanza nel libro *Zeta* della *Metafisica*¹¹.

Le molteplici sfumature semantiche del lemma *οὐσία* sono connesse ai molti sensi in cui si dice l’essere, come lo Stagirita sottolinea ripetutamente nelle proprie

¹⁰ ARISTOT. *Top.* I 1, 100 a 29 - b 23.

¹¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1028 b 33-36. Una casistica delle varianti semantiche adottate nelle principali traduzioni moderne è in THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 114 nota 36.

opere¹². La scelta di tradurre il vocabolo o con “essenza” o con “sostanza” è inevitabilmente carica di conseguenze ermeneutiche per il *Περὶ κόσμου*, giacché queste coinvolgono, oltre che gli aspetti prettamente filologici quali la datazione e l’attribuzione, anche l’interpretazione filosofica del trattato.

Dato che nell’ambito della realtà empirica l’autore utilizza *οὐσία* in preciso riferimento alla sostanza di cui sono fatti gli enti, si tratta ora di verificare se il vocabolo possiede questo significato in riferimento al dio¹³. Ci sono ragioni di ritenere che la nozione metafisica di *οὐσία* nel *Περὶ κόσμου* sia coerente con le caratteristiche definitorie della “sostanza” secondo Aristotele.

Secondo lo Stagirita si stabilisce che cosa è *οὐσία* a partire da alcune caratteristiche definitorie: essa non inerisce ad altro né si predica di altro, ma è sostrato di inerenza e di predicazione degli altri modi di essere (*τὸ μὴ καθ’ὑποκειμένου, ἀλλὰ καθ’οὔ τὰ ἄλλα*)¹⁴; è separata (*χωριστόν*)¹⁵ e *per se* (*καθ’αυτό*)¹⁶; è un alcunché di determinato (*τόδε τι*)¹⁷; è un’unità (*ἕν*)¹⁸; è in atto (*ἐνέργεια, ἐντελέχεια*)¹⁹.

Per quanto concerne la prima caratteristica, nel *Περὶ κόσμου* l’*οὐσία* del dio non inerisce né si predica di altro, mentre è la potenza a predicarsi della sostanza²⁰. Intendendo il rapporto in questa direzione, si chiarisce anche la

¹² Di questi aspetti si sono occupati approfonditamente, fra gli altri, REALE, *L’impossibilità di intendere univocamente l’essere e la “tavola” dei significati di esso secondo Aristotele cit.*; E. BERTI, *L’unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.

¹³ DESTREE, *Le “dieu” d’Aristote est-il un étant cit.*, pp. 99-110, ha posto la questione se il dio di Aristotele sia un ente oppure una sostanza nel senso in cui abitualmente l’intendono gli interpreti, cioè se al dio siano attribuibili le caratteristiche definitorie delle sostanze.

¹⁴ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029 a 8-9.

¹⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029 a 27-28.

¹⁶ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 4, 1029 b 14.

¹⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1029 a 28.

¹⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Z 3, 1037 b 27.

¹⁹ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Θ 9, 1050 b 2.

²⁰ Cfr. *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 20.

precisazione inerente al dio, all'interno della distinzione fra οὐσία e δύναμις, che la potenza è divina (θεία)²¹. Del resto, nella prospettiva dell'autore la precisazione che anche la sostanza è θεία sarebbe parsa un'aggiunta quasi ridondante, poiché la οὐσία è già in un qualche modo ο θεία o dotata di caratteristiche che la avvicinano al divino. Così, se essa è tale per le sostanze celesti (etere) ed anche per quelle del mondo sublunare (fuoco e pneuma), a maggior ragione la οὐσία esprime tutto il proprio carattere di sostanza in riferimento al dio.

Nel Περὶ κόσμου il dio è un qualcosa di determinato? L'autore non adopera l'espressione tecnica aristotelica, ma sembra comunque che egli facesse uso di questa nozione. Ciò è da intendersi non nel senso che il dio sia un τόδε τι, giacché ciò che contraddistingue il θεός è il fatto di essere molto più che una sostanza individuale, in quanto esso è il principio di determinazione:

Poiché egli [*scil.* il dio] guida senza muoversi e in modo armonico (ἡγουμένου δὲ ἀκινήτως αὐτοῦ [*scil.* ὁ θεός] καὶ ἐμμελῶς), tutto quanto l'ordinamento del cielo e della terra è ordinato (ὁ σύμπας οἰκονομεῖται διάκοσμος οὐρανοῦ καὶ γῆς), suddiviso in tutte le sostanze naturali (μεμερισμένος κατὰ τὰς φύσεις πάσας), per mezzo dei semi propri (διὰ τῶν οἰκείων σπερμάτων), in piante e animali in base ai generi e alle specie (εἷς τε φυτὰ καὶ ζῷα κατὰ γένη τε καὶ εἶδη)²².

Il dio è guida immobile ed esercita questa funzione realizzando un ordinamento

²¹ Cfr. «estableciendo una explicación que si bien es propia del poder divino no lo es ciertamente de su sustancia» (trad. de Martín-Alesso, in J.P. MARTÍN - M. ALESSO, *Sobre el mundo de Pseudo Aristóteles*, «Circe», 14, 2010, pp. 182-201). Eppure, non sono mancati gli studiosi che hanno riferito l'aggettivo θεία sia alla δύναμις che alla οὐσία. Al proposito, per esempio, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «adducendo un ragionamento che conviene, sì, alla *potenza divina*, ma non certo all'*essenza divina*».

²² Περὶ κόσμου 6, 400 b 31-34: ἡγουμένου δὲ ἀκινήτως αὐτοῦ καὶ ἐμμελῶς ὁ σύμπας οἰκονομεῖται διάκοσμος οὐρανοῦ καὶ γῆς, μεμερισμένος κατὰ τὰς φύσεις πάσας διὰ τῶν οἰκείων σπερμάτων εἷς τε φυτὰ καὶ ζῷα κατὰ γένη τε καὶ εἶδη.

delle realtà celesti e terrestri, ossia del cosmo, restando immobile (*ἀκινήτως*) e garantendo armonia (*ἔμμελῶς*). Di tale ordinamento, qui indicato come *ὁ σύμπας ... διάκοσμος* ed altrove come *τάξεις* e *διακόσμησις*²³, egli è la causa. In tal senso il *θεός* è il principio di determinazione degli enti, poiché, al fine di realizzare questo ordinamento cosmico, egli suddivide tutte le sostanze naturali in piante ed animali in base ai generi ed alle specie, rispettando di ciascuno la caratteristica peculiare per natura («i semi propri»).

Se questa concezione risalga allo Stagirita, nel senso che è conforme al modo in cui egli descrive il dio, è questione difficile a dirsi, poiché è oggetto di dibattito se per Aristotele il dio sia un che di determinato, un *τόδε τι*²⁴.

Per quanto concerne la caratteristica dell'unità – quella in base a cui la sostanza non può essere un aggregato di parti –, nel *Περὶ κόσμου* se ne ravvisa indicazione nel fatto che, a differenza del cosmo che è ripetutamente indicato come un composto²⁵, il dio non soltanto è principio unico²⁶, ma è anche «l'unico peso» grazie alla cui sollecitazione tutte le cose compiono ciò che è loro proprio (*τὰ*

²³ *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 10-12.

²⁴ Contro la tesi che il dio, in Aristotele, sia un *τόδε τι*, DESTRIÈRE, *Le "dieu" d'Aristote est-il un étant* cit., pp. 107-108, ha ricordato che lo Stagirita fa uso di questa espressione soltanto per qualificare la sostanza individuale, quella composta di materia e forma, nel duplice senso di *ousia* in senso forte (*Cat.* 5, 3 b 10 ss.) e di forma (*Metaph. Z passim*). Lo studioso ha inoltre rilevato che è alquanto curioso che Aristotele evita sempre di usare quest'espressione per indicare l'*archè*: «Et même, c'est tout le contraire: chaque fois qu'il en parle, – et ce même au livre Λ où il est censé en donner la description la plus complète –, Aristotele reste toujours d'une prudence, d'une réserve exemplaire: l'*archè* divine est sans cesse nommée, si l'on peut dire, comme un "quelque chose", un *ti*, extrêmement vague et indéterminé! Pour nous en tenir au seul chapitre 7 du livre Lambda, il faut constater que l'expression n'apparaît pas moins de 3 fois: "il y a quelque chose qui meut..." (ἔστι τι κινῶν - cf. 1072 a 23 et 25, b 7)».

²⁵ Ciò si evince anche dai capitoli 2-4, dedicati all'esposizione delle teorie degli elementi e alle dottrine meteorologiche, dove il cosmo è ripetutamente indicato come un composto, ripartito in molteplici regioni.

²⁶ Cfr. *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 35: *ἐκ μιᾶς ἀρχῆς*.

οικεῖα)²⁷, nonché la *συνεκτικὴ αἰτία*, vale a dire la «causa che tiene insieme tutte le cose»²⁸. Il dio-οὐσία del *Περὶ κόσμου*, quindi, è unità al grado più alto, nel senso che è causa di unità.

È necessario che una sostanza sia essere atto. Essa non può in alcun modo essere né potenza dei contrari né una potenzialità non attuata. Per esprimere ciò, lo Stagirita si avvale del vocabolo *ἐνέργεια*, termine di cui nel *Περὶ κόσμου* l'autore fa uso una sola volta, in un contesto difficile e di discussa interpretazione²⁹. Nel trattato il significato di *ἐνέργεια* sembrerebbe non avere nulla a che fare con l'accezione "tecnica" che il lemma possiede nel pensiero aristotelico. L'autore afferma che l'aspetto del dio è in assoluto più divino (τὸ θειότατον) è la capacità che esso ha di *παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ιδέας*, cioè di «realizzare forme molteplici» con facilità e movimento semplice³⁰. Per esemplificare quanto appena affermato a proposito del dio egli spiega che si tratta della medesima operazione che sono soliti svolgere alcuni «uomini di grande τέχνη», i quali, con un unico tiro di cordicella di un congegno, «realizzano molti e vari atti/attività» (*πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες*). Già ad un primo confronto si osserva il parallelismo fra il dio, che *ἀποτελεῖν παντοδαπὰς ιδέας*, e questi artisti, che *ἀποτελεῖν πολλὰς καὶ ποικίλας ἐνεργείας*. Esiste una corrispondenza fra *ιδέας* ed *ἐνεργείας*, ossia fra "forme" ed "atti", sicché si può anche dire che il dio realizza alcune *ἐνεργείας*. Questo rapporto analogico induce a

²⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 11: ὑπό ... μιᾶς ῥοπῆς.

²⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9.

²⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 16.

³⁰ Sul significato del termine *ιδέα* si sono prodotte diverse interpretazioni. Secondo ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate* cit., p. 91 ss. il vocabolo sarebbe una chiara spia di platonismo, e sarebbe un'allusione alla dottrina delle idee. Invece, secondo REALE, in REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 330 nota 269, il lemma è qui utilizzato nel senso generico di forma (*μορφή*) e indicherebbe le forme realizzate dagli astri. Di questo lo studioso ravviserebbe il parallelo in due passi della *Metafisica* di Teofrasto (7 a 23 ss.; 10 b 27 ss.).

ritenere che il significato di ἐνέργεια sia diverso da quello tecnico aristotelico come atto in assenza di potenzialità: nel Περὶ κόσμου esso si riferisce ai movimenti dei cieli, in quanto sono opere e azioni realizzate dal dio. Eppure non si può escludere del tutto che la nozione di atto fosse presente all'autore e da lui utilizzata in riferimento al dio. Spia di ciò potrebbe essere il verbo ἀποτελεῖν, poiché l'azione di "portare a compimento" tiene conto sia della prospettiva teleologica sia di quella della piena realizzazione di un ente, nella quale consiste appunto la nozione aristotelica di atto. Si può allora supporre che, ritenendo τὸ θειότατον la capacità del dio di «realizzare forme molteplici» (παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας) – ossia realizzare ἐνεργείας con facilità e movimento semplice –, l'autore abbia in mente la nozione di ἐντελέχεια, ossia di atto realizzato³¹. In questo modo, l'espressione παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας indicherebbe la natura dei movimenti del cielo realizzati dal dio, poiché essi sono le forme o gli atti che risultano dalla sua attività immobile.

Inoltre, la caratteristica dell'atto è espressa *e contrario* per mezzo della distinzione fra οὐσία e δύναμις, così come attraverso l'indicazione di assenza di

³¹ Sul rapporto fra ἐντελέχεια ed ἐνέργεια, cfr. BONITZ, *Index Aristotelicus* cit., p. 253 b 39 ss., ove egli rileva che ἐνέργεια significa l'azione per cui qualcosa che è in potenza passa poi a perfezione e completezza, mentre ἐντελέχεια indica già tale stato di perfezione. Sulla dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele, fra i numerosi studi, si vedano anzitutto E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, «Studia Patavina», 3, 1958, pp. 472-505; G. REALE, *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica*, in AA. VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiatei*, Milano 1962, pp. 145-207; L. COULOUBARITSIS, *La notion d'entelecheia dans la Métaphysique*, in A. MOTTE (éd.), *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles-Liège 1985, pp. 128-155; E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in M. SÁNCHEZ SORONDO (a cura), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, atti del Colloquio Internazionale su l'"Atto aristotelico e le sue ermeneutiche" (Laterano, 17-18-19 Gennaio 1989), Roma 1990, pp. 43-61; R. YEPES, *Origin y significado de la "entelecheia" en Aristóteles*, «Thémata» 9, 1992, pp. 361-374; J. MENA LORITE, *Movimiento y acto en Aristóteles*, «Pensamiento», 50, 1994, pp. 177-195. Di recente, in riferimento alla psicologia, cfr. A.P. BOS, *Plutarch on the sleeping soul and the waking intellect and Aristotle's double entelechy concept*, in L.R. LANZILLOTTA - I.M. GALLARTE (eds.), *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Traditions*, Leiden 2012, pp. 25-53.

potenzialità dell'οὐσία trascendente:

Il dio, in effetti, è davvero conservatore e generatore di tutte le cose che in qualsiasi modo giungono a compimento in questo cosmo (σωτήρ μὲν γὰρ ὄντως ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ τῶν ὅπωςδὴποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων ὁ θεός), eppure di certo non sopportando la fatica di un essere vivente che svolge da sé il proprio lavoro e che si stanca facilmente (οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῴου κάματον ὑπομένων), ma fruendo di una potenza mai logora (ἀλλὰ δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ), per mezzo della quale esercita la propria superiorità anche su quelle cose che sembrano lontane (δι' ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται)³².

Il dio (ὁ θεός) «fa uso di una potenza mai logora» (δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ), per cui egli non è potenza, ma che la potenza è altro da lui. Lo stesso concetto è espresso quando l'autore afferma che la θεία φύσις, ossia la “natura divina”, «elargisce la potenza» (τὴν δύναμιν ... δίδωσι) agli enti, conferendola ad essi in modo proporzionale alla loro distanza³³. Poiché questa δύναμις non gli appartiene ontologicamente³⁴, il dio agisce senza compiere la fatica propria di ogni essere vivente che lavora con le proprie mani. Si tratta di un aspetto, questo della fatica connessa all'agire umano, ma estranea al dio, che ha un preciso parallelo, contenutistico e testuale, in *Metafisica Lambda 9*, dove Aristotele sostiene che

³² Περὶ κόσμου 6, 397 b 20-24: σωτήρ μὲν γὰρ ὄντως ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ τῶν ὅπωςδὴποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων ὁ θεός, οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου ζῴου κάματον ὑπομένων, ἀλλὰ δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ, δι' ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται.

³³ Περὶ κόσμου 6, 398 b 19-22.

³⁴ Ben diversa sarà la prospettiva di Tommaso d'Aquino, il quale nella *Summa theologiae* (I, q. 25, a. 5, ad 1, Ed. Leon. 4, 297) afferma che «in Dio la potenza e l'essenza, la volontà e l'intelligenza, la sapienza e la giustizia sono un'unica ed identica cosa». Nella potenza divina, allora, non può esserci nulla che non è a sua volta nella giusta volontà di Dio o nella sua sapiente intelligenza.

l'intelligenza pensa «ciò che è divino e venerando in sommo grado» con un pensiero stabile e privo di mutamento, ossia con un pensiero in atto. Lo Stagirita dichiara come necessaria l'attualità per il fatto che, se la νόησις fosse «potenza» (δύναμις), alla fine essa risulterebbe affaticata (ἐπίπνοος) da questa sua continua attività di pensiero³⁵.

Sulla condizione di *aponia* che caratterizza il dio l'autore del *Περὶ κόσμου* ritorna di nuovo, in modo ancor più esplicito, quando sostiene che l'attività di comando esercitata dal θεός sul cosmo si distingue da quella delle guide umane, perché non è affatto produttrice di fatica né di affanno. Questo garantisce al dio di «essere separato da ogni debolezza corporea (πάσης κεχωρισμένον σωματικῆς ἀσθενείας)»³⁶.

Il passo è importante non soltanto perché condivide con *Lambda 9* l'aspetto dell'assenza di fatica che connota il θεός, ma anche perché introduce l'ultima caratteristica aristotelica della sostanza non ancora menzionata, cioè la separatezza. Secondo Aristotele, una οὐσία è tale quando è separata (χωριστόν) e *per se* (καθ'αυτό). Queste caratteristiche appartengono al dio del *Περὶ κόσμου*, di cui l'autore dice che «ottenne in sorte il sommo e primo scranno, e perciò è denominato "l'altissimo", poiché ha propria sede, secondo il poeta, "nell'estrema

³⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 29. Su questo aspetto, cfr. TH. BÉNATOUÏL, *L'«aponia» divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée*, in C. CERAMI (ed.), *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Leuven-la-Neuve 2014, pp. 365-385, il quale ha sostenuto che, sebbene fra gli scolarchi del Liceo invalse la tendenza a rinunciare alla figura del primo motore immobile e trascendente, così come al quinto elemento, la condizione dell'ἀπονία fu mantenuta teologico. Secondo lo studioso, l'ἀπονία sarebbe un'indicazione della dignità e dell'indipendenza divina e, in tal senso, il suo utilizzo in campo filosofico deve leggersi all'interno della «critique du cosmobiologisme e du dieu laborieux» che si riscontra nella teologia peripatetica. Mediante la nozione di ἀπονία i peripatetici del periodo ellenistico avrebbero conservato il carattere trascendente del divino, peculiare del pensiero aristotelico, e marcato la distinzione fra cosmologia e teologia, rispondendo agli argomenti filosofici dei loro avversari.

³⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 400 b 10-11.

sommità” di tutto quanto il cielo»³⁷. Inoltre, il dio è “puro” (καθαρός) e dimora in un luogo puro (ἐν καθαρῷ χώρῳ), che è denominato sia “cielo” (οὐρανόν) sia “Olimpo” (Ὀλυμπον)³⁸, ed è «separato (κεχωρισμένον) da ogni oscurità e movimento disordinato (ἀτάκτου)»³⁹.

In sintesi, nel *Περὶ κόσμου* anche l’οὐσία che concerne il dio mostra di possedere tutti gli attributi aristotelici propri della sostanza. In tal caso, οὐσία designa non soltanto la “sostanza” in senso tecnico, ma la indica al massimo grado e nel senso più proprio, ossia come forma. Secondo Aristotele, nella ricerca del perché si sonda «la causa della materia» (τὸ αἷτιον ... τῆς ὕλης), vale a dire la forma (εἶδος) per cui una cosa è quello che è⁴⁰. La forma, poi, è la sostanza: τοῦτο δ’ἡ οὐσία⁴¹. Del resto, come egli precisa poco oltre, la sostanza intesa come forma è «causa prima dell’essere» (οὐσία ... τοῦτο γὰρ αἷτιον πρῶτον τοῦ εἶναι)⁴², poiché è il principio che la costituisce e ne stabilisce l’essenza.

Queste caratteristiche della sostanza-forma sono ravvisabili sia nel *Περὶ κόσμου* che nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele, dove lo Stagirita asserisce esplicitamente che «in atto è la forma, in quanto è separata»⁴³.

L’autore del *Περὶ κόσμου* sembra indicare che, in riferimento al dio, l’οὐσία è sostanza nel senso di forma, anche per mezzo dell’espressione θεία φύσις. Questa, generalmente e genericamente interpretata nel senso di “natura divina”, può acquisire un significato più pregnante se intesa come “forma divina”. A giustificare l’equipollenza fra φύσις e εἶδος sono alcune affermazioni di Aristotele.

³⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 24-27. Per le citazioni omeriche, cfr. *Il.* VIII 3 e 22.

³⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 5-10.

³⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 8-9.

⁴⁰ ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041 b 7-8.

⁴¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041 b 8-9.

⁴² ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041 b 27-28.

⁴³ ARISTOT. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 8-9.

Per quanto riguarda la *Metafisica*, in *Lambda 3* lo Stagirita sostiene che delle tre sostanze esistenti, accanto alla materia e al sinolo, vi è anche e soprattutto «la natura» (φύσις), la quale, essendo definita «un che di determinato» (τόδε τι) e «un certo stato verso questa» (ἔξίς τις εἰς ᾗν), altro non può essere che la forma. Nel libro *Zeta* si ritrova il medesimo concetto, quando, a conclusione della trattazione sulla sostanza, subito dopo aver affermato che l'οὐσία è causa prima dell'essere, Aristotele riferisce che «sembrerebbe che sostanza sia la stessa natura» (φανείη ἄν [καὶ] αὕτη ἡ φύσις οὐσία), per il fatto che «tutte le sostanze sono secondo natura e per natura» (᾿σαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήχασιν). Inoltre, tale φύσις non è un «elemento» materiale (στοιχεῖον), ma è «principio» (ἀρχή)⁴⁴. Elemento, infatti, è ciò in cui la cosa si divide, come nel caso della sillaba BA le lettere B e A⁴⁵.

In effetti, che per Aristotele uno dei significati di φύσις sia proprio “forma” è confermato in *Delta 4*, dove si legge che φύσις è sostanza (οὐσία), ma nel senso di εἶδη⁴⁶, nonché nel secondo libro della *Fisica*, in cui «natura, in un altro senso, [si dice] l'aspetto e la forma secondo la nozione»⁴⁷. Sempre nella *Fisica*, in modo ancor più esplicito, Aristotele ribadisce che questo «altro modo» (ἄλλον τρόπον) in cui si dice la natura è «l'aspetto (ἡ μορφή) e la forma (τὸ εἶδος) degli enti che hanno in sé il principio di movimento (τῶν ἐχόντων ἐν αὐτοῖς κινήσεως ἀρχήν)», in cui la forma, tanto visibile quanto essenziale, «non è separata se non per la definizione (οὐ χωριστὸν ὃν ἀλλ' ἢ κατὰ τὸν λόγον)»⁴⁸.

⁴⁴ ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041 b 31: φανείη ἄν [καὶ] αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἣ ἐστὶν οὐ στοιχεῖον ἀλλ' ἀρχή.

⁴⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 17, 1041 b 31-33.

⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* Δ 4, 1015 a 11-13.

⁴⁷ ARISTOT. *Phys.* II 1, 193 a 30-31: ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον.

⁴⁸ ARISTOT. *Phys.* II 1, 193 b 3-5.

Ora, anche nel *Περὶ κόσμου* il vocabolo φύσις può indicare la sostanza, e nello specifico la sostanza come forma, giacché nel trattato il compito di questa φύσις, che è θεία, è dare potenza agli enti. Tale causalità cinetica dell'οὐσία è sostenuta anche da Aristotele nel terzo libro della *Fisica*, dove egli afferma che «il motore porterà sempre una qualche forma [...], la quale sarà principio e causa del movimento» (εἶδος δὲ ἀεὶ οἴσεται τε τὸ κινεῖν ... ὃ ἔσται ἀρχὴ καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως)⁴⁹.

L'uso parco e preciso di questo lemma mostra che οὐσία è un che di divino, o connesso a quest'ambito, come nel caso dell'etere, del pneuma e del fuoco. D'altro canto, il dio è sostanza e lo è nel preciso senso di forma, cioè come ciò che è in sommo grado causa e principio dell'essere. Benché οὐσία possa essere intesa come “essenza” in senso tanto platonico quanto aristotelico⁵⁰, il solo senso ammissibile per quest'interpretazione è quello di οὐσία come τὸ τί ᾗν εἶναι, che per Aristotele è l'aspetto ontologicamente più pregnante di un ente. Del resto, lo Stagirita spiega che per forma (εἶδος) egli intende l'essenza di una cosa, il suo τὸ τί ᾗν εἶναι, vale a dire la «sostanza prima» (ἡ πρώτη οὐσία)⁵¹.

Nel *Περὶ κόσμου*, dunque, l'autore utilizza il vocabolo οὐσία per indicare la sostanza intesa in senso aristotelico. Ciò valorizza l'aristotelismo “tecnico” dell'opera, venendo meno il quale non ci si stupisce che la nozione di δύναμις si carichi di altri significati e divenga, per esempio, «der göttlichen Allmacht»⁵², cioè l'onnipotenza divina.

⁴⁹ ARISTOT. *Phys.* III 2, 202 a 9-11.

⁵⁰ L'utilizzo della traduzione “essenza” si rivela utile, a diverso titolo, sia per coloro che ritengono il *Περὶ κόσμου* un prodotto giovanile dello Stagirita sia per quanti collocano il trattato nel tardo ellenismo o nel primo periodo imperiale, caratterizzato da una corrente di sincretismo mediatore fra le scuole platonica e aristotelica.

⁵¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 b 1-2. Cfr. G. REALE, *Il concetto di “filosofia prima” e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 2008⁷ (1961¹), p. 117 nota 69.

⁵² SCHÖNBERGER, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 18.

2. I significati di δύναμις

La nozione di potenza, espressa dal termine δύναμις, costituisce il concetto filosofico più discusso dell'intero trattato. In effetti, la δύναμις si dice in molti sensi, come spiegano sia Platone sia Aristotele, e ciò di per sé basta a giustificare le molte accezioni ed interpretazioni del termine.

Stando a Diogene Laerzio, secondo i Platonici «la potenza si divide in quattro specie»: l'una ha la sede nel pensiero, come il ragionamento; l'altra nel corpo, come il camminare; un'altra ancora è quella che si esercita grazie a una moltitudine di soldati e ricchezze; l'ultima, consiste nel fare e nel patire, come essere ammalati o sani⁵³. Secondo Aristotele, invece, la potenza significa uno stato, ma indica anzitutto «il principio di movimento o di mutamento che si trova in un'altra cosa oppure in se stessa in quanto altra» (ἡ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον)⁵⁴. Per lo Stagirita, dunque, la nozione di potenza è una questione anzitutto fisica e di tipo cinetico.

Anche nel *Περὶ κόσμου* si registrano usi differenti di δύναμις. Delle dodici occorrenze presenti nel trattato, due indicano la “proprietà” di un dato elemento. È il caso dell'etere, la cui δύναμις è quella di “correre sempre”⁵⁵, così come dell'aria, la cui proprietà è di essere passibile e soggetta ad alterazioni d'ogni sorta⁵⁶.

Per quanto riguarda le altre accezioni, vi è chi ha sostenuto che il vocabolo in alcuni casi indica il dio stesso o un suo attributo, mentre in altri la potenza che

⁵³ DIOG. LAERT. III 97.

⁵⁴ ARISTOT. *Metaph.* Δ 12, 1019 a 15 -16.

⁵⁵ *Περὶ κόσμου* 2, 392 a 5-9.

⁵⁶ *Περὶ κόσμου* 2, 392 b 8. Invece, secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 107 ss. il significato che il termine δύναμις possiede nei due casi del capitolo secondo, è equivalente a quello di οὐσία e di φύσις.

deriva dal dio⁵⁷.

Nel capitolo quinto l'autore parla di «un'unica potenza» (μία ... δύναμις) che produce la mescolanza degli elementi opposti – il secco con l'umido, il caldo col freddo e il leggero col pesante, e il dritto al curvo –, e costringe le più contrarie nature a venire a concordia⁵⁸. Peculiare di questa μία δύναμις è la capacità di diffondersi dappertutto: μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις⁵⁹. Essa agisce come l'armonia unica, la quale «dispose anche la struttura di tutte le cose, vale a dire il cielo, la terra e tutto quanto il cosmo mediante la fusione dei princìpi contrari»⁶⁰.

Sempre nel capitolo quinto, fra gli elogi rivolti al cosmo in ragione della sua eternità e perfetta conservazione, l'autore afferma che il cosmo è «senza vecchiaia e incorruttibile per potenza» (δυνάμει ... ἀγήρωσ τε καὶ ἀφθαρτος)⁶¹, venendo ad essere una realtà eccellente anche sotto questo profilo, oltre che per dimensioni, per velocità e per bellezza. In questo caso il significato di δύναμις riflette un attributo del dio, quello di essere δυνάμει ἰσχυρότατος⁶², e fa riferimento a quella condizione di inesauribile potenza cinetica che permette al cosmo di conservare perennemente il proprio *status*.

Il capitolo sesto presenta il maggior numero di occorrenze di δύναμις, utilizzate in riferimento al θεός. Tale δύναμις, però, pur essendo propria del dio, non è da considerarsi una sua proprietà ontologica.

L'autore parla di «potenza divina» (θεία δύναμις)⁶³ ed afferma che il dio «fa

⁵⁷ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 107-108.

⁵⁸ Περὶ κόσμου 5, 396 b 25-34.

⁵⁹ Περὶ κόσμου 5, 396 b 28-29.

⁶⁰ Cfr. Περὶ κόσμου 5, 396 b 23-25.

⁶¹ Περὶ κόσμου 5, 397 a 16-17.

⁶² Περὶ κόσμου 6, 399 b 20.

⁶³ Περὶ κόσμου 6, 397 b 19.

uso di una potenza mai logora» (δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ)⁶⁴. Se il dio fosse potenza, sarebbe difficile spiegare in che modo non subisce la fatica propria degli altri esseri viventi. Che la fatica sia estranea alla divinità, non è una novità introdotta dal *Περὶ κόσμου*, ma s'inserisce in una tradizione antica e ben consolidata, secondo la quale tutto ciò che può dirsi divino ne è esente⁶⁵. In ambito accademico lo attesta in modo chiaro l'*Epinomide*, dove si legge che gli astri, che sono dèi, sono ἔξω λύπησ⁶⁶. Aristotele lo avrebbe asserito già nel *Περὶ φιλοσοφίας*, stando alla testimonianza dell'Arpinate secondo cui il divino è *quietus*⁶⁷. Aristotele fornisce almeno altri due esempi al riguardo. In *Lambda 9*, nell'ambito dell'indagine sulle sostanze prime volta al divino, egli sostiene che l'intelligenza pensa «ciò che è divino e venerando in sommo grado» con un pensiero stabile e privo di mutamento. Tale stabilità e assenza di mutamento sono indicative del fatto che la νόησις è in atto, condizione che ad essa è assolutamente necessaria perché, se per caso fosse «potenza» (δύναμις), ne conseguirebbe il suo affaticamento. La continua attività di pensiero, in potenza e mai in atto, infatti, renderebbe la νόησις “affaticata” (ἐπίπνοος)⁶⁸. Da un punto di vista fisico e secondo una prospettiva cosmologica, nel *De caelo* egli afferma che il cielo non deve affatto cedere al proprio movimento naturale, perché è ἄπνοος, mentre se

⁶⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 23.

⁶⁵ Cfr. AESCHYL. *Suppl.* 99: πᾶν ἄπνοον δαιμόνιον. Come ha ricordato J. PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Ambroise, Exam. I 1, 1-4), Paris 1964, p. 191 nota 3, questo tema sarà approfondito dagli Stoici, per poi passare al medioplatonismo, di cui un esempio sarebbe proprio il *Περὶ κόσμου*.

⁶⁶ PLAT. *Epin.* 985 A.

⁶⁷ CIC. *Nat. deor.* I 13, 33 = ARISTOT. *De philosoph.* fr. 26 Ross (= 26 Rose³ = 26 Walzer): «quo porro modo mundus moveri carens corpore, aut quo modo semper se movens esse quietus et beatus potest». Secondo H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, pp. 593-595, la caratteristica *quietus* può essere assunta come evidenza della presenza del motore immobile nel *Περὶ φιλοσοφίας*, avvalorata dal fatto che Cicerone indica il dio come *moderator* (*Tusc.* I 28, 70).

⁶⁸ ARISTOT. *Metaph.* A 9, 1074 b 29.

compisse tale sforzo diventerebbe ἐπίπονον⁶⁹. Secondo Aristotele, infatti, il cielo è ἄλυπον e ἄτρυτον⁷⁰.

Quest'ultimo aspetto, insieme al fatto che la θεία φύσις «elargisce la potenza» (τῆν δύναμιν ... δίδωσι) agli enti, conferendola ad essi in modo proporzionale alla loro distanza⁷¹, permette di asserire che nel Περὶ κόσμου il dio non è potenza, ma questa è altra da lui. Il dio ottenne in sorte la regione più alta del cielo e della sua δύναμις trae beneficio soprattutto il corpo a lui più vicino, poi quello seguente, e così via con ordine fino ai luoghi sublunari⁷². Il dio è collocato nell'immobile (ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρυμένος)⁷³ e per tale ragione «per mezzo della potenza tutte le cose muove e fa ruotare, nella direzione e nel modo in cui vuole, in forme e nature differenti» (δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως, ἐν διαφόροις ἰδέαις τε καὶ φύσεσιν)⁷⁴, proprio come fa anche la legge⁷⁵. Così, se pure «la potenza che è collocata nel cielo» (ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη)⁷⁶ è causa della conservazione, è però più conveniente che essa penetri attraverso l'intero cosmo (διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου)⁷⁷.

Come si vede, in nessun caso si afferma che il dio è potenza né che la potenza ha un grado di autonomia tale da essere considerata un'ipostasi. Parimenti, non si afferma nemmeno che la potenza possiede un aspetto soltanto immanente, di contro alla trascendenza della sostanza, poiché la potenza è collocata nel cielo, come la sostanza è collocata nelle regioni più alte, con la sola differenza che la

⁶⁹ ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 15-17.

⁷⁰ ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 29 e 35.

⁷¹ Περὶ κόσμου 6, 398 b 19-22.

⁷² Περὶ κόσμου 6, 397 b 27-30.

⁷³ Περὶ κόσμου 6, 400 b 11.

⁷⁴ Περὶ κόσμου 6, 400 b 12-13.

⁷⁵ Περὶ κόσμου 6, 400 b 13-14.

⁷⁶ Περὶ κόσμου 6, 398 a 2-3.

⁷⁷ Περὶ κόσμου 6, 398 b 8.

prima è mobile, mentre la οὐσία è immobile.

Il dio, inteso come una sorta di “sinolo” di οὐσία e δύναμις, è anzitutto sostanza e possiede una potenza cinetica, con la quale egli, essendo immobile, mette in movimento l'intero cosmo⁷⁸. Il necessario *distinguo* fra sostanza e potenza è dovuto anzitutto al significato di οὐσία come sostanza nel senso di forma, ossia come sostanza prima. Ciò, però, non significa declassare la potenza a ruolo d'intermediario⁷⁹, poiché essa si spiega pienamente solo se la si considera come agente fra le realtà celesti. Quando nel Περὶ κόσμου l'autore afferma che la potenza si diffonde ovunque, non è la potenza a recarsi dappertutto, anche nei luoghi non convenienti, giacché essa risiede nel cielo. Poiché la potenza è per natura dotata di movimento, essa è diffusiva, e sono dunque i suoi effetti a diffondersi e a comunicarsi ai diversi livelli della realtà.

⁷⁸ L'idea che la δύναμις sia potenza cinetica è la tesi di fondo di Reale, per il quale cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 119: «Che cosa è, dunque, la *dynamis* di cui parla il *De mundo*? A leggerlo senza prevenzioni, il nostro trattato ce lo dice a chiare lettere. Essa non è altro che la *causazione prodotta da Dio del movimento del cosmo, ossia del movimento del cielo e poi comunicato via via agli altri cieli e a tutte le restanti cose*». Invece, secondo VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo* cit., p. 35 appare chiaro che «aspetti importanti caratterizzanti la *dynamis* del *de mundo* non sono riconducibili ad una *dynamis ἀρχὴ κινήσεως* e neppure, più in generale, ad una meccanica di tipo aristotelico. La stessa definizione, di indubbia derivazione stoica, di forza che “si diffonde per l'intero cosmo”, che “penetra la totalità delle cose” (398 b 8; b 22; cf. 397 b 33), ne fa piuttosto una forza divina reale». La studiosa, dunque, ne ha fatto un'ipostasi, affermando che nel Περὶ κόσμου si ha «un primo passo verso l'ipostatizzazione della *dynamis* in una vera e propria seconda divinità». Valdevit ha letto questa dottrina alla luce del medioplatonismo, come si desume anche dalle sue affermazioni immediatamente seguenti (*ivi* pp. 37-38).

⁷⁹ Cfr. VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo* cit., pp. 38-39: «una *dynamis* divina artefice dell'ordinamento cosmico sarebbe in piena sintonia con l'immagine di un dio cui è negata ogni azione diretta e immediata, oltre ad essere, come già ricordato, perfettamente comprensibile alla luce degli sviluppi delle concezioni teologico-metafisiche della tradizione accademica». Del resto, la studiosa, sostenitrice dell'idea che la nozione di *dynamis* del Περὶ κόσμου sia di tipo ipostatico, ha precisato che «è proprio a una seconda divinità [...] che concezioni platoniche e platonizzanti di età ellenistico-imperiale attribuiscono il compito di ordinare l'universo sensibile».

La δύναμις, dunque, è di ordine fisico⁸⁰, ed agisce in modo strumentale a supporto della οὐσία, la quale, essendo realtà meta-fisica ed immobile, richiede uno strumento che consenta la trasmissione della propria essenza.

La nozione di “divina potenza”, destinata ad avere una grande fortuna⁸¹, compare anzitutto in Platone. Nello *Ione* Socrate ne fa uso in riferimento all’ispirazione dei poeti, asserendo che ciò che muove Ione non è un’arte, ma una «divina potenza», proprio come quella pietra che da Euripide è detta “magnete”, mentre dalla gente “Eraclea”⁸². La potenza possiede una sorta di potere di attrazione, che è stato ritenuto assimilabile a quello esercitato dal desiderio nel libro *Lambda* della *Metafisica* di Aristotele⁸³. Attestata poi anche nella *Politica* di Aristotele⁸⁴, la nozione di θεία δύναμις è presente in età ellenistica sia in Teofrasto sia in un autore di estrazione giudaica, ma che le fonti ritengono “aristotelico”, Aristobulo di Alessandria.

Nella *Metafisica* Teofrasto fa esplicito riferimento al ruolo della potenza, di cui valorizza il portato filosofico⁸⁵. Pur non chiamandola θεία, il filosofo di Ereso

⁸⁰ Secondo BOS, *The Theological Conception in De Mundo* cit., p. 328, la δύναμις del Περὶ κόσμου è movimento di pensiero del divino Nous: «This *dynamis* as activity of the divine *Nous* is nothing but the movement of thought which, in the Platonic scheme of derivation, counts as the highest, most perfect form of self-movement». Quest’interpretazione, però, non poggia su alcun dato testuale. Fra l’altro, il dio del Περὶ κόσμου non è mai esplicitamente indicato come νοῦς. Cfr. VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo* cit., p. 35 nota 22.

⁸¹ Così sarà, per esempio, in Filone di Alessandria e in Alessandro di Afrodisia, per i quali cfr. rispettivamente C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Roma 2000; P. DONINI, *Θεῖα δύναμις in Alessandro di Afrodisia*, in M. BONAZZI (ed.), *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin - New York 2011, pp. 125-138 (già in F. ROMANO - L. CARDULLO, a cura, *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze, 1996, pp. 11-30).

⁸² PLAT. *Ion*. 533 D 1-4; 534 C 6. Diversa è invece l’accezione di *Leg.* III, 691 E 2, dove si riferisce alla facoltà.

⁸³ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 7, 1072 b 3; THEOPHR. *Metaph.* 5 a 2-3. Al proposito, cfr. BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo* cit., pp. 312 ss.

⁸⁴ ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 a 29-33.

⁸⁵ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 108.

la caratterizza con tratti di eccellenza e pertinenti al divino. Riflettendo sull'esistenza di un'altra sostanza anteriore e superiore a quella empirica, Teofrasto si domanda anche se la οὐσία è una sola oppure se sono molte, sostenendo che tale questione deve essere indagata «sia per analogia sia per qualche altra somiglianza»⁸⁶. In tale prospettiva, egli spiega che è forse necessario assumere che la οὐσία sia dotata «di una qualche potenza e superiorità» (δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ), «come se fosse il dio» (ὥσπερ ἂν εἶ τὸν θεόν). Secondo Teofrasto, infatti, «è divino il principio di tutte le cose (θεία γὰρ ἡ πάντων ἀρχή), per mezzo del quale tutte le cose sono e permangono» (δι' ἧς ἅπαντα καὶ ἔστιν καὶ διαμένει)⁸⁷.

La sostanza possiede dunque una potenza, in un qualche modo divina, poiché la δύναμις e la ὑπεροχή sono “come” il dio. Del resto, il principio di tutte le cose grazie al quale esse sono e permangono è una θεία ἀρχή, ossia un principio divino. Teofrasto precisa l'opportunità di ritenere il principio (ἀρχή) in connessione con le cose sensibili: il mondo della natura è «in movimento» (ἐν κινήσει)⁸⁸, mentre il principio è «causa del movimento» (αἰτία τῆς κινήσεως)⁸⁹. Rimane il problema di come esso possa essere causa, giacché è immobile. Ora, poiché si deve escludere che il principio sia causa degli enti naturali per il fatto di essere mosso, resta soltanto che sia causa immobile del movimento «per una qualche altra potenza superiore e precedente» (ἄλλη τινὶ δυνάμει κρείττονι καὶ πρότερα)⁹⁰. Il ruolo della potenza, dunque, è eminentemente cinetico ed essa è superiore e prima poiché riguarda quella sostanza che egli aveva indicato proprio come πρότερα καὶ

⁸⁶ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 13-14.

⁸⁷ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 14-16.

⁸⁸ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 20.

⁸⁹ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 21-22.

⁹⁰ THEOPHR. *Metaph.* 5 a 1-2.

κρείττων⁹¹.

Per quanto concerne Aristobulo, si sono conservati solo cinque frammenti della sua opera, tutti trasmessi da Eusebio di Cesarea. La testimonianza relativa a questo filosofo è importante poiché, secondo alcuni interpreti, rivelerebbe la possibilità che il *Περὶ κόσμου* sia stato il testo di riferimento di Aristobulo⁹². Questi ritiene che il dominio di tutte le cose spetta alla divina potenza (*διακρατεῖσθαι θεία δύναμει τὰ πάντα*)⁹³, ovunque diffusa (*διὰ πάντων ἐστίν*)⁹⁴, la cui onnipotenza è rappresentata attraverso l'immagine della mano destra di Dio protesa fino ai confini dell'Oceano⁹⁵. In questa visione Dio sovrasta ogni cosa (*καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν*)⁹⁶: egli, stando erto sul proprio trono celeste, «dalla sommità esercita il dominio dappertutto secondo un unico ordine» (*ἐξ ὑπάτου κραίνει περὶ πάντ' ἐνὶ τάξει*)⁹⁷.

⁹¹ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 6.

⁹² Su questi aspetti, cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo cit., passim*; RADICE, *Osservazioni sul frammento 4 di Aristobulo cit., passim*. Premesso che la dottrina teologica del *Περὶ κόσμου* nel complesso non è compatibile con quella biblica, secondo Radice Aristobulo tuttavia mostra di condividere con l'autore del trattato diversi aspetti, i quali mostrerebbero la dipendenza dell'esegeta alessandrino da questa opera. Anzitutto, entrambi condividerebbero il valore assiologico del rapporto fra cosmologia/astronomia e teologia. Poi, in entrambi i testi è conservato il fr. 168 Kern, contenente il cosiddetto discorso sacro dello pseudo-Orfeo. Inoltre, Aristobulo accetta le considerazioni e denominazioni di Dio quale “generatore di ogni realtà”, “fortissimo”, “bellissimo”, “immortale”, “uno”, “primo”, già proprie del θεός del *Περὶ κόσμου*, che egli ha cura di reinterpretare in funzione biblica e in chiave allegorica. Così è anche il caso di κύριος, che in Aristobulo indica il “Signore”. Guardando a tali epiteti, ogni esegeta giudaico alessandrino avrebbe potuto riconoscere i tratti del Dio della tradizione Veterotestamentaria, laddove invece nel *Περὶ κόσμου* il θεός non è Dio, ma il dio.

⁹³ ARISTOB. fr. 4, 12, 4.

⁹⁴ ARISTOB. fr. 4, 7.

⁹⁵ ARISTOB. fr. 4, vv. 31-32: «ha disteso la mano destra fino ai confini dell'Oceano» (*χεῖρα δὲ δεξιτερῆν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο | ἐκτέτακεν*), a cui si lega l'espressione del v. 19: «la mano robusta del dio potente» (*χεῖρα στιβαρῆν κρατεροῖο θεοῖο*). Cfr. ARISTOB. fr. 2, 10, 8 che stabilisce la natura del rapporto fra “mani” e “potenza di dio”: «Con tutto ciò è manifesto che le mani hanno a che vedere con la potenza di Dio (ὥστε δηλοῦσθαι τὰς χεῖρας ἐπὶ δυνάμει εἶναι θεοῦ)».

⁹⁶ ARISTOB. fr. 5, 51. Cfr. ARISTOB. fr. 1, 82.

⁹⁷ ARISTOB. fr. 4, v. 39.

Benché manchi un'esplicita dichiarazione della differenza fra οὐσία e δύναμις, è soprattutto la nozione di potenza ad essere funzionale al “giudaismo aristotelico” di Aristobulo. La δύναμις θεοῦ, intesa come potenza che emana da Dio, diviene uno dei mezzi per esprimere l'onnipotenza di Dio⁹⁸. Tramite questa dottrina (δύναμις θεοῦ o θεία δύναμις) Aristobulo concilia trascendenza divina e creazionismo, aggirando così il rischio di incorrere nell'immanentismo stoico⁹⁹, in modo analogo al *Περὶ κόσμου* dove fornisce una chiave filosofica del rapporto fra il dio e il mondo.

3. Il rapporto fra οὐσία e δύναμις

3.1. I fondamenti aristotelici

Accanto ai problemi suscitati dalle diverse interpretazioni delle singole definizioni di sostanza e potenza, è stata ampiamente rilevata dagli studiosi la difficoltà di

⁹⁸ In Aristobulo l'onnipotenza del Dio è espressa anche dal fatto che Egli è detto «l'inizio, il mezzo e la fine» (ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην ἡδὲ τελευτήν), secondo un'espressione presente anche in *Περὶ κόσμου* 7, 401 a 29: Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.

⁹⁹ Ciò non vale nel caso del *Περὶ κόσμου*, come ha rilevato MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 166-167, il quale ha negato che la distinzione fra οὐσία e δύναμις del dio possa essere un tentativo di riconciliazione fra lo stoicismo e l'aristotelismo. Secondo lo studioso anche in Aristotele è presente una nozione di potenza che pervade il cosmo, la quale ha più o meno potere a seconda della distanza dalla fonte. Tuttavia, secondo Maguire, se la distinzione fra οὐσία e δύναμις del dio non fosse un'elaborazione dell'originaria dottrina di Aristotele ad opera di un peripatetico, allora non si dovrebbe cercarla fra gli Stoici, ma piuttosto nella «Hellenistic mystic literature». D'altro canto, A. MAGRIS, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008, p. 215, ha ritenuto che «la fisica stoica [...] non è affatto un ritorno al “materialismo” nel senso inteso da molti critici moderni», giacché essa «delinea piuttosto un dinamismo energetico secondo cui la realtà è un complesso di azioni e reazioni determinate da rapporti di forza, che solo enti provvisti di corpo sono in grado di esercitare. [...] La forza non può che apparire fisicamente, come materia e nella materia, pur non essendo essa stessa materiale».

spiegare il nesso *οὐσία* e *δύναμις*. Basti pensare che è stato sostenuto che nel *Περὶ κόσμου* «la forza divina viene separata dall'essenza divina in una maniera in cui in precedenza non si era ancora verificata, al punto che si può quasi pensare ad una ipostasi della prima»¹⁰⁰.

Come si è visto, secondo l'autore esiste un'antichissima dottrina (*λόγος*), secondo la quale tutte le cose traggono la loro esistenza dal dio (*ἐκ θεοῦ*) e per mezzo del dio (*διὰ θεόν*)¹⁰¹. In ragione di questo ruolo causale del dio, nessuna sostanza naturale è di per se stessa autosufficiente, ossia nessuna è autarchica (*καθ'ἑαυτήν ... αὐτάρκης*), se privata della conservazione che da questo deriva¹⁰². Il dio, al contrario, è autarchico ed è causa della conservazione. Questo *λόγος* ha indotto alcuni degli antichi a ritenere che tutto ciò che pertiene al mondo fenomenico, ossia quanto è possibile cogliere attraverso gli occhi, l'ascolto e tutti gli altri sensi, è "pieno di dèi". Una siffatta dottrina, però, si addice soltanto alla divina potenza (*τῆ ... θεία δύναμις*), ma di certo non alla sostanza (*τῆ ... οὐσία*)¹⁰³.

Posta quest'ultima distinzione, che è ritenuta una peculiarità del *Περὶ κόσμου*¹⁰⁴, le prime riflessioni da svolgere concernono le possibili ragioni che

¹⁰⁰ HEINZE, *Die Lehre vom Logos* cit., p. 174: «Es wird nämlich hier in einer Weise, wie es früher, so viel mir bekannt, noch nicht vorgekommen, die göttliche Kraft von dem göttlichen Wesen getrennt, so dass man beinahe an eine Hypostase der ersteren denken könnte».

¹⁰¹ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 14-15.

¹⁰² *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 15-16.

¹⁰³ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 16-20. A proposito della ripartizione dell'esterno che viene gradualmente ad istituirsi in una zona inattingibile e in un'altra attingibile per mezzo dei procedimenti della ricerca naturalistica, FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 14, ha riferito che essa costituisce un'indubbia novità, tanto è vero che nella tradizione religiosa, prima dei secc. VI e V a.C., gli dèi erano diffusi sia in cielo che nella terra: «la dualità celeste-terrestre era ben presente nel mito e nella sapienza sacra, dove però, assieme a un numero indefinito di altre dualità, organizzava un divino che restava onnipervasivo».

¹⁰⁴ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/2: *L'aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 208, e B. CENTRONE, *Gli pseudopythagorica e Filone di Alessandria. Alcuni paralleli teologici*, in M. MARASSI - R. RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Milano 2015, pp. 53-63, in part. p. 54, hanno visto un'affinità con la

hanno condotto l'autore a fare questa precisazione. A tal proposito, può essere utile osservare che, se la dottrina è esplicitata in questo trattato, alcuni presupposti che la fondano si trovano nelle opere di Aristotele.

Nel libro *Lambda* della *Metafisica*, dedicato anzitutto alla prosecuzione dell'indagine (il θεωρεῖν) sulla sostanza (οὐσία)¹⁰⁵, Aristotele precisa che tre sono le οὐσίαι: quella sensibile, che si distingue in eterna e in corruttibile, e quella immobile e separata, che è oggetto di una scienza diversa dalla fisica. Qui Aristotele afferma che se una realtà è sempre la medesima, allora è necessario che qualcosa permanga sempre agente così. Invece, se è necessario che ci siano generazione e corruzione, bisogna che esista qualcos'altro che agisca in modo

distinzione che si legge nel Περὶ θεοῦ καὶ θείου di pseudo-Onata. Cfr. STOB. *Ecl.* I 1, 39, p. 48, 8-12 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 5-8 Thesleff: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεός ἐστιν νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ· τᾶ δὲ δυνάμεις αὐτῷ τἀλήθεια, ὧν οἶμαι νομεῖς, τὰ τῆρα καὶ τᾶ πράξεις καὶ τᾶ κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπιστροφώσεις. In realtà, pseudo-Onata non distingue in modo esplicito fra sostanza e potenza, come invece è nel Περὶ κόσμου, ma riconosce da un lato il dio stesso (αὐτὸς ... ὁ θεός), che è al contempo intelletto, anima ed egemonico dell'intero cosmo, e dall'altro le sue potenze (τᾶ ... δυνάμεις), visibili e pervasive del cosmo. Quella del pitagorico è una soluzione che, se influenzata da quella del Περὶ κόσμου, risente della temperie culturale medioplatonica.

¹⁰⁵ Cfr. C. NATALI, *Cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essai sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 29-50, in part. pp. 40-41. Secondo lo studioso, nel libro *Lambda* Aristotele non intenderebbe fornire una spiegazione generale della teologia e dell'astronomia aristoteliche. Così anche NATORP, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele* cit., pp. 75-76 e 91-92, secondo il quale nel libro *Lambda* Aristotele avrebbe dedotto e determinato il θεός come sostanza prima («si tratta certamente della sostanza più eminente, ma, dal punto di vista concettuale, è sostanza allo stesso titolo delle altre»), ma non si sarebbe occupato di contenuti teologici: «sin dall'inizio esso è pensato soltanto come “uno” dei compiti, e non come “il” compito della scienza filosofica fondamentale, vale a dire non come quello che determina il concetto di questa stessa scienza». Cfr. anche M. BASTIT, *Étiologie et théologie*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 51-68, in part. p. 61, ove lo studioso afferma che affinché le cause siano cause dell'essere e del movimento, è necessario che intervenga anche in *Lambda*, come nella *Fisica*, un primo motore, che «ne doit prendre dès à présent de valeur théologique». In questo senso, secondo Bastit, «la théologie n'est que le point d'aboutissement ultime de la recherche des causes», anche se «la théologie est loin d'être le tout de la recherche des cause de l'être». Lo studioso ha ritenuto, infatti, che «la philosophie première s'articule à la théologie comme à sa fin. Celle précisément où elle est le plus acte» (*ivi* p. 67).

sempre diverso¹⁰⁶. Con queste parole lo Stagirita fa riferimento alla forma e alla materia, come risulta confermato dalle affermazioni secondo cui la forma è «causa dell'essere sempre così» (αἴτιον ... τοῦ ἀεὶ ὡσαύτως), la materia è causa «dell'essere diverso» (τοῦ δ'ἄλλως), mentre ambedue, ossia il sinolo, lo sono «dell'essere sempre diverso» (τοῦ δ'ἀεὶ ἄλλως)¹⁰⁷. Vi sono dunque diversi tipi di causalità: quella propria della forma, che rimanda al permanere sempre nello stesso *status*, e quella della materia, la quale è causa del mutare ed è dunque connessa alla generazione e alla corruzione. La materia, infatti, è «in potenza»¹⁰⁸, sia nel senso che possiede la capacità di divenire entrambi i contrari, sia nel senso che è strettamente congiunta al movimento e al mutamento.

Riferendosi al dio come pensiero di pensiero, lo Stagirita spiega che la νόησις pensa se stessa, perché essa pensa «ciò che è più divino e degno di onore» (τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον) e poi perché l'oggetto del suo pensiero «non muta» (ὁὐ μεταβάλλει)¹⁰⁹. Ciò si spiega, secondo Aristotele, alla luce del fatto che «il mutamento è sempre verso il peggio» (εἰς χεῖρον γὰρ ἢ μεταβολή)¹¹⁰, e che il primo significato di potenza (δύναμις) è «il principio di movimento (ἢ ἀρχὴ κινήσεως) o di mutamento (ἢ μεταβολῆς) che si trova in un'altra cosa oppure in una stessa in quanto altra»¹¹¹. Per tali ragioni, siccome il mutamento è un tipo di movimento e la δύναμις ne è il principio, e siccome al dio devono essere estranei qualsiasi κίνησις e μεταβολή, tanto più che egli è immobile, allora si comprende la

¹⁰⁶ ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1072 a 9-12.

¹⁰⁷ ARISTOT. *Metaph.* Λ 6, 1072 a 15-17.

¹⁰⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 10-11.

¹⁰⁹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 26.

¹¹⁰ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 26-27.

¹¹¹ ARISTOT. *Metaph.* Δ 12, 1019 a 15 ss. Cfr. ARISTOT. *Phys.* VIII 4, 255 a 30 ss., dove asserisce che «in potenza» si dice in molti modi» (τὸ δυνάμει πλεοναχῶς λέγεται), e distingue una potenzialità di primo livello, intesa come la capacità di assumere un *habitus*, ed una di secondo, consistente nel metterla in atto. Al proposito, cfr. RADICE, in ARISTOTELE, *Fisica* cit., pp. 931-932 nota 81. Cfr. anche ARISTOT. *Phys.* III 3, 202 a 13 ss.

precisazione dell'autore del *Περὶ κόσμου*, che ritiene doveroso distinguere la οὐσία dalla δύναμις.

A fronte di questa nozione aristotelica di potenza e delle caratterizzazioni della sostanza immobile descritte nel libro *Lambda*, la scelta dell'autore di tenere disgiunte la οὐσία dalla δύναμις sembra la sola percorribile in un'ottica di tipo metafisico. Diviene chiaro, allora, per quale motivo la dottrina che sostiene la presenza del divino nella natura può addirsi soltanto alla divina potenza, e non alla sostanza. Poiché la nozione di οὐσία a cui l'autore si riferisce possiede le caratteristiche dell'aristotelica «sostanza prima» (ἡ πρώτη οὐσία), non sarebbe ammissibile che essa, fra le sue caratteristiche definitorie, perda la propria separatezza, pena il venir meno delle condizioni che determinano l'οὐσία stessa.

Ciò trova conferma nel fatto che il dio-οὐσία, «essendo collocato nell'immobile (ἐν ἀκινήτῳ), per mezzo della potenza (δυνάμει) muove e fa muovere circolarmente ogni cosa»¹¹². Parimenti, «in conformità alla capacità che per sua natura il divino (τὸ θεῖον) possiede di penetrare dappertutto»¹¹³, egli ritiene che sia più dignitoso e conveniente che il dio risieda nelle più elevate regioni; la potenza, invece, attraversando l'intero cosmo (διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν), muove (κινεῖ) il sole e la luna, fa ruotare (περιάγειν) tutto il cielo ed è causa della conservazione (αἴτιον ... σωτηρίας) degli esseri sulla terra¹¹⁴. Eppure, come si è visto, ciò non significa che la potenza sia immanente, poiché la θεία δύναμις ha in realtà la propria sede nel cielo, benché questa trasmetta il movimento agli enti e gli effetti si propaghino in tutto il cosmo.

Si può aggiungere che questa distinzione di competenze fra οὐσία e δύναμις in relazione alla sostanza prima è presente anche in Aristotele. Sempre nel libro

¹¹² *Περὶ κόσμου* 6, 400 b 12.

¹¹³ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 1-6.

¹¹⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 6-10.

Lambda Aristotele connota la πρώτη οὐσία, sul piano ontologico e noetico, come “centripeta” o “autoreferenziale”, nel senso che in virtù del suo essere «pensiero di pensiero» (νοήσις νοήσεως), la πρώτη οὐσία pensa soltanto ciò che è divino e degno d'onore in sommo grado¹¹⁵. Così l'intelligenza pensa se stessa cogliendosi come intellegibile¹¹⁶. Del resto, se l'intelligenza pensasse qualcosa di superiore a lei, «la sua sostanza non sarebbe pensiero, ma potenza» (οὐ ... ἡ οὐσία νόησις, ἀλλὰ δύναμις) e non potrebbe essere ἡ ἀρίστη οὐσία¹¹⁷. Lo stesso Aristotele, dunque, afferma la necessità di distinguere la sostanza dalla potenza, poiché la δύναμις in un qualche modo impedirebbe alla sostanza di essere “prima”.

Così, se tale è la natura della sostanza prima per Aristotele, essa possiede anche un preciso carattere causativo nel senso che «il Principio e il primo degli enti, immobile sia per sé che per accidente, mette in moto (κινεῖν) il primo movimento, eterno e uno»¹¹⁸. Tuttavia, come il Motore non è equipollente al movimento, così il Principio-Causa non coincide con la δύναμις. Il verbo κινέω, infatti, significa “mettere in movimento”, non “essere movimento”¹¹⁹.

A sostegno di quest'interpretazione si può ricordare quanto Aristotele afferma nel capitolo settimo di *Lambda*, proprio alla fine della dimostrazione di una οὐσία soprasensibile. Lo Stagirita spiega che «questa sostanza non può avere alcuna grandezza (ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχειν ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν), ma che essa è senza parti e indivisibile» (ἀλλ' ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός). Questi caratteri non la allontanano del tutto dal movimento: «essa muove, infatti, per un tempo infinito (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον), e nulla di ciò che è finito possiede una potenza

¹¹⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 25-26.

¹¹⁶ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 19-20.

¹¹⁷ ARISTOT. *Metaph.* Λ 9, 1074 b 18-21.

¹¹⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 8, 1073 a 23-24.

¹¹⁹ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 332 nota 277: «Dio [...] non produce ex nihilo, ma semplicemente muove queste cose, e, muovendole, le ordina».

infinita (οὐδὲν δ'ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον)»¹²⁰.

La precisazione di Aristotele è importante, poiché, nell'asserire che l'οὐσία (eterna, immobile e separata) muove per un tempo infinito e che ciò che è finito non possiede una potenza infinita, *de facto* afferma anche che la πρώτη οὐσία possiede (ἔχει) una «potenza infinita» (δύναμιν ἄπειρον). In quest'affermazione si può leggere una possibile teorizzazione da parte dello Stagirita della distinzione filosofica tra οὐσία e δύναμις nel dio, giacché il θεός non è δύναμις, ma «possiede» la δύναμις. Tale potenza, poi, è connessa al dio come causa cinetica, poiché esprime il fatto che il dio è causa di un movimento continuo¹²¹.

A questo punto, stanti le affinità riscontrare fra *Lambda* ed il *Περὶ κόσμου*, ci sono buone ragioni per avallare la possibilità che l'autore abbia avuto presente questo libro della *Metafisica* nella formulazione della propria dottrina.

I punti di contatto con le opere aristoteliche non sono ristretti alla *Metafisica*, giacché di questa potenza esclusivamente cinetica e che non coinvolge direttamente la οὐσία del Motore si possono trovare alcune affinità anche in alcune affermazioni di carattere fisico-cosmologico dello Stagirita. Come nel sopracitato passo di *Lambda* si legge che la sostanza è finita, ma possiede una potenza cinetica temporalmente infinita, che non sminuisce la sua determinazione ontologica, così anche nel *De caelo* Aristotele fa convivere le nozioni di infinito e finitezza. Nel *De caelo*, infatti, il cosmo si muove di traslazione circolare semplice ed eterna, cioè secondo una κίνησις temporalmente infinita¹²², eppure questa sua dinamicità non implica la negazione ontologica della sua finitezza¹²³. Aristotele ne

¹²⁰ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1073 a 6-8.

¹²¹ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 119 e p. 332 nota 277, in cui si precisa che «la potenza di Dio non è creatrice ma solamente cinetica [...] esattamente come in Aristotele».

¹²² ARISTOT. *De caelo* II 6, 289 a 8-10.

¹²³ ARISTOT. *De caelo* I 7, 276 a 16-17.

fornisce spiegazione attraverso un'argomentazione dialettica tesa a negare che il «corpo dell'universo» (σῶμα τοῦ παντός) è infinito (ἄπειρον)¹²⁴, sostenendo che l'infinito comporta l'immobilità, la quale non può essere attribuita al cosmo, perché ciò contraddirebbe all'evidenza fenomenica. Egli sostiene che, se si ponesse *per absurdum* che il cosmo fosse infinito, allora sarebbe necessario un motore infinito, e ciò in base al principio espresso «nei trattati sul movimento» secondo cui «nulla che è finito possiede una potenza infinita, e nulla di infinito [possiede una potenza] finita»¹²⁵. Tuttavia, se tale motore fosse immanente, cioè se il cosmo (infinito) fosse semovente, si cadrebbe comunque nell'assurdo, poiché si darebbe il caso di un «essere vivente infinito»¹²⁶ e «animato»¹²⁷. Ne risulterebbe qualcosa di analogo all'anima del mondo di Platone. Se invece il motore (infinito) fosse altro dal cosmo (infinito), secondo Aristotele ci sarebbero due infiniti, «il motore e il mosso, differenti per forma e potenza (διαφέροντα τὴν μορφήν καὶ τὴν δύναμιν)»¹²⁸, il che sembra comunque da escludersi. La ragione di ciò sembra risiedere nel fatto che il fattore di distinzione fra il motore e il mosso non si baserebbe sul nesso agire-patire, ma coinvolgerebbe la forma e la potenza, ossia la dimensione ontologica e quella cinetica.

Fra le osservazioni che si possono desumere da quanto finora esaminato, si osserva che anche nel *De caelo* lo Stagirita indica nella forma e nella potenza due elementi fra loro distinti e capaci di essere a loro volta distintivi. In un qualche modo questo può anticipare, in modo allusivo, la distinzione fra οὐσία e δύναμις

¹²⁴ ARISTOT. *De caelo* I 7, 276 a 17.

¹²⁵ ARISTOT. *De caelo* I 7, 275 b 21-23: λόγος δ' ἐν τοῖς περὶ κινήσεως ὅτι οὐθὲν ἔχει ἄπειρον δύναμιν τῶν πεπερασμένων, οὐδὲ τῶν ἀπείρων πεπερασμένην. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1073 a 6-8.

¹²⁶ ARISTOT. *De caelo* I 7, 275 b 26.

¹²⁷ ARISTOT. *De caelo* I 7, 275 b 27.

¹²⁸ ARISTOT. *De caelo* I 7, 275 b 28-29: δύο ἔσται ἄπειρα, τό τε κινούν καὶ τὸ κινούμενον, διαφέροντα τὴν μορφήν καὶ τὴν δύναμιν.

presente nel *Περὶ κόσμου*. Poi, benché Aristotele neghi in modo reciso il carattere infinito del mosso, la tesi della natura infinita del motore sembrerebbe stroncata solo in quanto tale motore è relazionato con un mosso infinito, non di per se stesso.

Se poi si guarda all'ottavo libro della *Fisica*, si nota che Aristotele sostiene che «basta un solo motore eterno, il primo dei motori immobili», il quale «dovrà essere principio di movimento per tutti gli altri»¹²⁹. Qui lo Stagirita precisa che tre sono gli elementi necessari perché si dia il movimento, ossia «il mosso (τὸ ... κινούμενον), il motore (τὸ κινῶν) e il mezzo con cui si muove (τὸ ὃ κινεῖ)»¹³⁰, ragion per cui si tratta di ricercare quale sia il terzo elemento oltre al mosso e al motore. Esso potrebbe essere proprio la δύναμις. In effetti, sia nella *Fisica* che nel *Περὶ κόσμου* la δύναμις costituisce il mezzo tramite cui si realizza il movimento del mosso da parte del motore.

Si può vedere un'affinità fra i tratti con cui è descritto il motore infinito del *De caelo*, dotato di «una forza motrice infinita (ἄπειρον ... τὴν κινῶσαν ἰσχύς)»¹³¹, i caratteri della sostanza di *Metafisica Lambda*¹³², e quelli del *Περὶ κόσμου*, ove l'autore, con richiami anche lessicali, afferma che «Dio è fortissimo per potenza» (θεοῦ ... δυνάμει ... ὄντος ἰσχυροτάτου)¹³³, ossia con un'espressione che potrebbe interpretarsi nel senso che il dio-οὐσία possiede la somma potenza motrice, divina ed infinita quale è appunto la θεία δύναμις.

Infine, a supporto di quanto detto si può anticipare un aspetto, utile per mostrare come nel *Περὶ κόσμου* le singole funzioni di οὐσία e di δύναμις

¹²⁹ ARISTOT. *Phys.* VIII 8, 258 b 12-13.

¹³⁰ ARISTOT. *Phys.* VIII 5, 256 b 14-15.

¹³¹ ARISTOT. *De caelo* I 7, 275 b 19-20.

¹³² ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1073 a 6-8.

¹³³ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 20.

posseggono un ruolo strutturale nel trattato, giacché si conservano tali anche quando l'autore parla del cosmo nel suo complesso, fornendone le definizioni. Il κόσμος non è soltanto «un sistema (σύστημα) composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in esso contenute»¹³⁴, ma è una sorta di sinolo, nel quale agisce la causalità del dio. L'ordine e la disposizione di tutti gli enti è conservata «a causa del dio» (ὑπὸ θεοῦ) e «per mezzo del dio» (διὰ θεόν)¹³⁵, altrimenti espressa nella forma che «tutte le cose derivano dal dio e sono tenute insieme dal dio» (ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεόν συνέστηκεν)¹³⁶. Proprio le espressioni ὑπὸ θεοῦ e διὰ θεόν, al pari di ἐκ θεοῦ e διὰ θεόν, possono essere lette come un'ulteriore affermazione della distinzione fra οὐσία e δύναμις, dato che in esse si riscontra l'intenzione, formulata anche linguisticamente, di valorizzare la duplicità della funzione di dio come causa efficiente¹³⁷, che agisce provvedendo alla conservazione e alla sistemazione della totalità delle cose. Tale causalità efficiente di dio è d'aspetto duplice, poiché agisce tanto come derivazione metafisica (ὑπό e ἐκ) quanto come processo meccanico e/o cinetico (διὰ), ontologicamente statica la prima (pertinente alla οὐσία), mentre dinamica e connessa alla materia la seconda (riferita alla δύναμις).

¹³⁴ Περὶ κόσμου 2, 391 b 9-10.

¹³⁵ Περὶ κόσμου 2, 391 b 9-12. Per una diversa interpretazione, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., dove i due studiosi traducono: «conservata ad opera di Dio e in funzione di Dio». La scelta di tradurre “in funzione” è indicativa del tentativo dei due studiosi di giustapporre in un'unica e sintetica espressione entrambi i valori del Motore immobile-dio aristotelico presenti nel libro *Lambda* della *Metafisica*, ossia quello di causa efficiente e causa finale, come essi stessi spiegano a p. 334 nota 284 (cfr. anche p. 254 nota 35). Il testo, tuttavia, in questo punto non sembra supportare la loro interpretazione. Piuttosto, come del resto gli stessi studiosi rilevano, il finalismo è esplicitato nell'espressione εἰς ἔν in Περὶ κόσμου 6, 399 a 13. Per un'altra proposta, cfr. THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit. e THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 113 nota 30: «by god and because of god».

¹³⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 14-15.

¹³⁷ Sulla trattazione della causalità efficiente del Motore immobile in Aristotele rimando a E. BERTI, *La causalità del Motore immobile secondo Aristotele*, «Gregorianum», 83, 2002, pp. 637-654, in part. pp. 639-641.

Le affinità e le corrispondenze con *Lambda* e il *De caelo* mostrano un quadro coerente con quello del *Περὶ κόσμου*. Esse avvalorano la possibilità che la distinzione filosofica fra οὐσία e δύνამις, esplicitata con forza e chiarezza nel *Περὶ κόσμου*, non costituisca una novità assoluta, perché è facilmente inquadrabile nel contesto storico-filosofico dell'epoca. Tuttavia, è indubbio che nel trattato essa è sfruttata al meglio e che i suoi presupposti ermeneutici sono rinvenibili in altri testi del *Corpus aristotelicum*.

3.2. L'immagine del Gran Re

Esemplificativa della relazione fra la sostanza e la potenza del θεός è l'immagine del Gran Re e dell'apparato imperiale, ben articolata nel sesto capitolo del *Περὶ κόσμου*, dove funge da spiegazione del modo in cui il dio regge il cosmo¹³⁸. Essa, infatti, mette in luce il ruolo del dio, mostrandone le caratteristiche peculiari. Occorre ricordare che per quanto l'immagine del μέγας βασιλεύς fosse già in uso a Platone, seppur in contesti differenti¹³⁹, fu con l'Ellenismo che l'esemplificazione assunse un nuovo significato e, in particolare, furono i Pitagorici a dare risalto alla nozione filosofica di regalità¹⁴⁰. Ne è un esempio la fioritura di opere intitolate

¹³⁸ Cfr. *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 6 - b 19. Invece, secondo I. KUPREEVA, *Stoic Themes in Peripatetic Sources?*, in R. SALLES (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, pp. 135-170, in part. pp. 146-147, quest'immagine esemplifica il modo in cui una «diminished providence» agisce nel mondo sublunare.

¹³⁹ Cfr., ad esempio, PLAT. *Apol.* 40 D 8; *Soph.* 230 E 1; *Charm.* 158 A 4; *Euthyd.* 274 A 7; *Gorg.* 470 E 4, 524 E 3; *Men.* 78 D 3; *Leg.* III, 685 C 6.

¹⁴⁰ L'esemplificazione ebbe grande fortuna in età ellenistica ed imperiale, soprattutto nella letteratura pitagorica e medioplatonica. Cfr. E.R. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship*, «Yale Classical Studies», 1, 1928, pp. 55-102; B. CENTRONE, *Platonism and Pythagoreanism in the Early Empire*, in C. ROWE - M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, pp. 559-584, in part. pp. 567-575.

Περὶ βασιλείας, attribuite allo pseudo-Ecfanto, a Diotogene e a Stenida¹⁴¹.

Fra i tratti salienti dell'esemplificazione, così com'è formulata nel Περὶ κόσμου, vi sono la grandezza del dominio e la potenza del regno, che si esprimono anzitutto nell'estensione dell'apparato imperiale da Oriente ad Occidente, dall'Ellesponto all'Indo, e nel fatto che esso è ordinato in modo da essere conforme «all'elevatezza della maestà e della superiorità» (εἰς σεμνότητος καὶ ὑπεροχῆς ὕψους)¹⁴². In ragione di ciò la dimora del sovrano non poteva essere altro che la magnificente reggia di Susa o Ecbatana, ed «un recinto, baluginante di oro, di ambra e di avorio»¹⁴³, caratterizzati da un susseguirsi di imponenti opere edilizie e architettoniche, come per esempio grandi mura e porte bronzee. Tale estensione è efficacemente espressa anche attraverso la dichiarazione della necessaria presenza di segnali luminosi atti a permettere la comunicazione da un confine all'altro dell'impero fino alle città di Susa e Ecbatana, al cui corretto funzionamento erano preposti precisi ufficiali, chiamati «sentinelle dei segnali luminosi»¹⁴⁴.

La grandezza del dominio persiano, che è declinata anche in ambito assiologico¹⁴⁵, emerge in due aspetti della regalità del sovrano. L'autore sottolinea

¹⁴¹ Al proposito, cfr. L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sténéidas*, Liège-Paris 1942; SARRI, *Il problema del rapporto tra il De mundo attribuito ad Aristotele e la letteratura pitagorica dell'età ellenistica* cit., pp. 299-300; A. SQUILLONI, *Il concetto di "regno" nel pensiero dello Ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati Περὶ βασιλείας*, Firenze 1991; L. BERTELLI, "Peri Basileias": *i trattati sulla regalità dal IV secolo a.C. agli apocrifi pitagorici*, in P. BETTILOLO - G. FILORAMO (a cura), *Il Dio mortale. Teologie politiche fra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 17-61, in part. pp. 43 ss.; S. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2008, pp. 208-211.

¹⁴² Περὶ κόσμου 398 a 12. Cfr. STOB. *Ant.* IV 7, 62, p. 270, 3-5 Hense = [DIOTOG.] *De regn.* fr. 2, p. 75, 9-11 Thesleff: ὁ κρατέων πάντων Ζεύς· καὶ γὰρ οὗτος σεμνὸς μὲν ἐντι καὶ τίμιος διὰ τε τὰν ὑπεροχὰν καὶ τὸ μέγεθος τᾶς ἀρετᾶς.

¹⁴³ Περὶ κόσμου 398 a 15-16.

¹⁴⁴ Περὶ κόσμου 6, 398 a 32-35.

¹⁴⁵ Fra i Pitagorici, la superiorità assiologica del sovrano si colora di una sfumatura morale, come si evince da STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 273, 10-14 Hense = [ECPHANT.] *De reg.* fr. 2, p. 80, 13-17 Thesleff, che definisce la regalità una «cosa pura e incorruttibile» (χρῆμα εἰλικρινές τε καὶ

la «superiorità del Gran Re» (τὴν τοῦ μεγάλου βασιλέως ὑπεροχὴν)¹⁴⁶, che è tale da ricevere l'obbedienza dei sudditi¹⁴⁷, per quanto essa resti comunque inferiore a quella del dio. Si deve infatti ritenere che «la superiorità del Gran Re nei confronti del dio che regge il cosmo sia tanto inferiore quanto rispetto a questi lo è la [condizione] del vivente più umile e più debole»¹⁴⁸. Ciò non sminuisce l'eminenza del sovrano, che è precisata anche nella forma della maggiore dignità e convenienza (σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον) del *locus proprius* del dio, del quale è necessario ritenere che risieda nelle regioni più alte¹⁴⁹.

L'immagine del Gran Re ha la sua più efficace espressione a livello teologico, per quegli aspetti del divino pertinenti all'indagine meta-fisica sulla sostanza soprasensibile. Una volta dichiarata da parte dell'autore l'esistenza di una qualche analogia fra il Gran Re e il dio, comunque non esente da dissomiglianze¹⁵⁰, il primo segnale della metafisicità del dio è espresso attraverso l'immobilità. Il sovrano risiede stabile nella sua reggia ad Ecbatane, in modo perfettamente corrispondente al θεός, che è «collocato nell'immobile» (ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρύμενος) ed è restando

ἀδιάφθορον), e «purissima e luminosissima» (καθαρώτατόν τε ... καὶ διαυγέστατον) «la natura» (τὰν φύσιν) di colui che aspiri a divenire sovrano. Cfr. STOB. *Ant.* IV 7, 61, p. 265, 4 ss. Hense = [DIOTOG.] *De regn.* fr. 1, p. 72, 18-20 Thesleff, dove Diotogene stende un confronto fra la superiorità del dio, che è ἄριστος fra tutti gli enti che sono per natura i più degni di onore, e quella del re, che è il migliore fra gli uomini più degni d'onore: «Fra tutti gli esseri che sono per natura i più degni di onore (τῶν μὲν οὖν τιμιωτάτων) migliore è il dio (ἄριστον ὁ θεός), mentre fra quelli [che sono i più degni di onore] sulla terra e fra gli uomini (τῶν δὲ περὶ γᾶν καὶ τὼς ἀνθρώπως) il re (ὁ βασιλεύς). E come il dio sta al cosmo [così sta] il re alla città (ἔχει δὲ καὶ ὡς θεός ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν); e come la città sta al cosmo [così sta] il re al dio (καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν)».

¹⁴⁶ Περὶ κόσμου 6, 398 b 1.

¹⁴⁷ Cfr. Περὶ κόσμου 6, 398 b 29-30: στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ βασιλεῖς, δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως.

¹⁴⁸ Περὶ κόσμου 6, 398 b 1-3.

¹⁴⁹ Περὶ κόσμου 6, 398 b 6-7.

¹⁵⁰ Cfr. Περὶ κόσμου 6, 398 a 10-11: «ma [al dio] si addice piuttosto quello che è attestato del Gran Re» (ἀλλ'οἶον ἐπὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱστορεῖται); 398 a 22-23: ὁ βασιλεὺς αὐτός, δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος. Per gli elementi che distinguono il dio dal re, cfr. Περὶ κόσμου 6, 398 b 1-3; 398 b 10 ss.

in tale *status* che muove tutte le cose per mezzo della propria potenza (δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει)¹⁵¹. Del resto, è soltanto la sua potenza (δύναμις) che muove il cielo e attraversa l'universo, mentre nel complesso il dio risiede nelle regioni più alte¹⁵². A supportare la proprietà dell'immobilità del sovrano e del dio è la metafora del dio come legge, la quale "esercita" il potere restando appunto immobile¹⁵³.

All'immobilità si associa un tipo di invisibilità, espressa nella forma che il Gran Re risiedeva a Susa o Ecbatana «invisibile a tutti» (παντὶ ἀόρατος)¹⁵⁴. Tale descrizione del sovrano persiano corrisponde a quanto si dice del dio, che è «invisibile ad altro tranne che al ragionamento» (ἀόρατος ... ἄλλῳ πλὴν λογισμῶ)¹⁵⁵ ed «invisibile ai mortali» (πάσῃ θνητῇ φύσει ἀθεώρητος), ma «visibile attraverso le sue opere» (ἀπ'αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται)¹⁵⁶.

Accanto a queste caratteristiche, l'immagine del Gran Re esprime in modo efficace l'autarchia del dio e il suo essere causa della conservazione per gli altri enti. In tal senso, come il sovrano è causa dell'esistenza e dell'ordine vigente nel proprio impero sia per quanto attiene ai luoghi che lo costituiscono sia per quanto concerne la disposizione ordinata e graduale dei sudditi¹⁵⁷, così il dio è «causa della

¹⁵¹ Περὶ κόσμου 6, 400 b 11-12.

¹⁵² Περὶ κόσμου 6, 398 b 6 ss. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 a 19 ss.

¹⁵³ Περὶ κόσμου 6, 400 b 6-8; 400 b 28. La metafora della legge riferita al sovrano è anche in Diotogene, per il quale il βασιλεύς è «legge vivente» (νόμος ἔμψυχος), oppure «un capo conforme alla legge» (νόμιμος ἄρχων), come attestato da STOB. *Ant.* IV 7, 61, p. 263 Hense = [DIOTOG.] *De regn.* fr. 1, p. 71, 22 Thesleff. Tuttavia, a differenza che nel Περὶ κόσμου, Diotogene non lega il νόμος all'immobilità. L'importanza della nozione di νόμος come *imago* del dio sarà approfondita nel prosieguo della ricerca.

¹⁵⁴ Περὶ κόσμου 6, 398 a 14.

¹⁵⁵ Περὶ κόσμου 6, 399 a 31.

¹⁵⁶ Περὶ κόσμου 6, 399 a 22. Cfr. XENOPH. *Mem.* IV 3, 13 ss. Anche per l'approfondimento di quest'aspetto si rinvia alle successive analisi.

¹⁵⁷ Περὶ κόσμου 6, 398 a 18-35.

conservazione» (αἴτιος ... σωτηρίας) di tutti gli enti¹⁵⁸.

Inoltre, il modo in cui si dà la disposizione fra i collaboratori del potere, ossia dapprima gli uomini più insigni, anch'essi gerarchicamente disposti, e a seguire gli altri, trova corrispondenza nell'ordinata disposizione degli enti nel cosmo stesso, ossia in quella τάξις e διακόσμησις che costituiscono il fondamento filosofico della nozione di κόσμος¹⁵⁹. Nella metafora del Gran Re tale disposizione degli enti costituisce una sorta di "vista" del sovrano, nel senso che il complesso di tutti i collaboratori opera in modo tale che, nel risultato, è «come se il Re stesso» (ὡς ἂν ὁ βασιλεὺς αὐτός), «chiamato "sovrano" (δεσπότης) e "dio" (θεός), tutto vedesse e tutto udisse (πάντα μὲν βλέποι, πάντα δὲ ἀκούοι)»¹⁶⁰.

¹⁵⁸ Περὶ κόσμου 6, 398 a 4. Cfr. *ivi*, 6, 399 b 9-10; 400 a 3-4: τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεός ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν.

¹⁵⁹ Cfr. Περὶ κόσμου 2, 391 b 10-12.

¹⁶⁰ Περὶ κόσμου 6, 398 a 22-23.

LA NATURA DEL DIO E DEL DIVINO

1. Le proprietà del dio

Il primo passo da svolgere per delineare la natura del dio nel *Περὶ κόσμου* consiste nel prendere in considerazione le proprietà a lui attribuite. Si possono individuare, sparse qua e là nel trattato, alcune precise ed esplicite indicazioni fornite dall'autore, il quale talora le presenta nella veste di un elogio del θεός.

La stessa distinzione fra sostanza e divina potenza è indicativa di quali siano le proprietà del dio. Come si è visto, all'inizio del sesto capitolo l'autore ha preso in esame, seppur in modo non analitico, ma conveniente ad ottenere una prima impronta di conoscenza¹, ciò che è in assoluto supremo nel cosmo (τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον)² e, a tale scopo, egli ha distinto la sostanza dalla potenza divina, di ciascuna delle quali ha precisato le caratteristiche. In particolare, la descrizione della relazione fra la οὐσία e la δύναμις, anche grazie all'esemplificazione dell'immagine del Gran Re, ha messo in rilievo la grandiosità del dio, che si esprime come autarchica e stabile trascendenza, al contempo dotata di un dinamismo diffusivo, ossia i cui effetti si diffondono anche a livello immanente. Ciò consente all'autore di affermare che τὸ θειότατον è un agire caratterizzato da facilità e semplice movimento³, come si dà nel caso del moto dei cieli. Di tale tipo, infatti, è il movimento semplice del primo cielo, per tramite del quale la natura divina (ἡ θεία φύσις) elargisce la propria potenza agli enti che seguono.

¹ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 11-12.

² *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 12-13.

³ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 13-14.

Oltre all'esempio fornito dal caso della sostanza e della potenza, nell'analisi della natura del dio nel *Περὶ κόσμου* il principale ostacolo è costituito dalla modalità assertoria delle dichiarazioni dell'autore, giacché egli non argomenta le ragioni per cui al dio possono essere riferite alcune proprietà. Si tratta di un taglio espositivo che favorisce l'interpretazione di quanti sostengono che l'opera possiede una natura "divulgativa", nel senso nobile del termine, per cui essa sarebbe stata destinata al vasto pubblico e non ad una fruizione interna alla scuola, come si conviene ai trattati scientifici⁴. Ad ogni modo, un'analisi delle proprietà divine è possibile, così come una ricerca delle ragioni filosofiche ad esse sottese.

A tale fine può essere utile cominciare da un passo in cui si trovano riunite le principali caratterizzazioni attributive del dio. Nella seconda parte del capitolo sesto, alla sopramenzionata distinzione fra sostanza e potenza segue l'affermazione che uno è il principio da cui deriva (ἐξ ἑνός) e a cui tende (εἰς ἓν) l'armonia⁵, nozione sulla quale l'autore aveva già argomentato nel quinto capitolo⁶. Questo principio è indicato anche con altri nomi, per esempio "reggitore del cosmo", "corifeo", "dio", "causa prima", a cui si deve aggiungere l'affermazione che alla base di un cosmo armonico vi è un unico peso (μία ῥοπή), grazie alla cui sollecitazione tutte le cose compiono ciò che è loro proprio (τὰ οἰκεῖα)⁷.

L'invisibilità caratterizza questa causa, anche se l'essere invisibile (ἀόρατος) e nascosta (ἀφανής) non impedisce a noi di credere in essa né costituisce per questa un ostacolo all'azione (τὸ δρᾶν), proprio perché anche l'anima, pur essendo

⁴ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 48-57.

⁵ *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 13.

⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 396 b 23 - 397 a 5.

⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 11.

invisibile, esiste ed è manifesta dalle proprie opere⁸: «l'intero ordinamento della vita» (παῖς ... ὁ τοῦ βίου διακόσμος), spiega l'autore, «da questa è stato scoperto, mantenuto in ordine e conservato» (ὕπὸ ταύτης εὔρηται καὶ διατέτακται καὶ συνέχεται)⁹. Quale che sia in questa frase l'agente (ὕπὸ ταύτης), se soltanto l'anima o soltanto la causa, oppure se la causa in quanto anima¹⁰, il soggetto presenta alcune significative attribuzioni, fra cui l'invisibilità, una causalità efficiente rispetto alla vita (δι' ἧν ζῶμεν) e poietica rispetto alle opere visibili prodotte, ed una funzione tassiarchica e conservativa, nel senso che esso provvede alla disposizione e al mantenimento dell'ordine.

A questo punto, l'autore pone le basi di una comparazione di ampio respiro, affermando che è necessario che quanto è stato detto, evidentemente in riferimento alla causa del cosmo, deve essere pensato «anche» (καί) del dio:

È necessario pensare queste cose anche del dio (ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι), il quale per potenza è fortissimo (δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου), per bellezza sommamente ben distinto (κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου), per vita immortale (ζωῆ δὲ ἀθανάτου) e per virtù potentissimo (ἀρετῇ δὲ κρατίστου), giacché, pur essendo invisibile ad ogni natura mortale, è visibile dalle sue opere (διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται)¹¹.

Il dio risulta così connotato da quattro proprietà: la forza fisica, la potenza e/o potestà, la bellezza e la vita immortale.

⁸ Περὶ κόσμου 6, 399 b 12-15.

⁹ Περὶ κόσμου 6, 399 b 15-16.

¹⁰ Il valore dell'interpretazione di questo passo, importante per la definizione della causalità del dio, verrà discusso in seguito.

¹¹ Περὶ κόσμου 6, 399 b 19-22: ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι, δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ζωῆ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου, διότι πάσῃ θνητῇ φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.

1.1. Immortalità e vita

Fra le proprietà del dio vi è anzitutto l'immortalità della vita. Se l'ἀθανασία come caratteristica distintiva del divino è una nozione ampiamente condivisa dal mondo ellenico, l'analisi della nozione di vita consente alcune precisazioni di tipo filosofico utili per meglio circoscrivere il punto di vista dell'autore del Περὶ κόσμου.

Nel trattato l'autore afferma che il dio è ζωῆ ἀθάνατος¹², cioè “quanto alla vita” esso è immortale. La delimitazione di pertinenza insita nella circostanzialità del complemento “quanto alla vita” non soltanto esprime che l'autore attribuisce al θεός l'immortalità, ma precisa anche che la vita appartiene al dio. L'espressione «immortale per vita», tuttavia, non può ritenersi equipollente a quella di “vivente immortale”¹³. Benché un essere a cui la vita appartiene sia propriamente un “vivente”¹⁴, essere “vita” ed essere “vivente” non è esattamente lo stesso.

È noto che con Platone la “vita” diviene un concetto filosoficamente rilevante, specie grazie all'individuazione dell'anima come principio di automovimento¹⁵. Di qui egli applica la nozione di vita al divino, affermando che il θεός è un essere vivente immortale, dotato al pari del cosmo¹⁶ sia di anima che di corpo¹⁷, e descrive altresì l'ottima vita iperurania degli dèi, indicandola come

¹² Περὶ κόσμου 6, 399 b 21.

¹³ Cfr. [PLAT.] *Def.* 411 A 3: θεὸς ζωὸν ἀθάνατον, αὐταρχὲς πρὸς εὐδαιμονίαν· οὐσία αἰδίου, τῆς τὰγαθοῦ φύσεως αἰτία.

¹⁴ Cfr. ARISTOT. *Phys.* VIII 1, 250 b 14, dove lo Stagirita afferma che una qualche vita appartiene a tutti gli enti naturali (ζωὴ τις οἷσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν).

¹⁵ Cfr. F. VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme “zoé”* (*Met.* A 7, 1072 b 26-30), «Les études philosophique», 3, 1991, pp. 369-387, in part. p. 373.

¹⁶ In PLAT. *Tim.* 92 C 6, dove “vivente” è detto anche il cosmo, che è dio sensibile. Cfr. *ivi* 30 B 7-8, dove il cosmo è detto «vivente animato ed intelligente» (ζωὸν ἔμψυχον ἔννοον). Aristotele, invece, non definisce il cosmo un essere vivente come Platone, ma tutt'al più, in *De caelo* II 2, 285 b 29-30, egli parla di «cielo animato» (οὐρανὸς ἔμψυχος), anche se con tale espressione lo Stagirita pone attenzione all'aspetto del principio del movimento, non al fatto che il cielo sia uno ζωὸν.

¹⁷ Sulla distinzione fra vivente mortale e immortale, cfr. PLAT. *Phaedr.* 246 B 5 ss., in particolare D 1, dove il dio è indicato come «un essere vivente immortale, avente un'anima, avente

un'eterna beata visione dell'Essere che veramente è¹⁸. La vita appartiene agli dèi, giacché essi sono ἀθάνατα ζῶα e, in quanto ζῶα, possessori di anima e di corpo. La vita, però, appartiene al dio anche in un altro modo, ossia in quanto esso ne è la causa. È questo ciò che si ricava dalla paretimologia del *Cratilo*, dove Platone spiega l'espressione unica "Zeus e Dia" come «colui grazie al quale viviamo»¹⁹. Siccome il dio è la causa per cui gli esseri vivono, si può dire che il dio è anch'esso vita, proprio perché ne è la causa.

In Platone permane l'assenza di un'esplicita affermazione del ruolo del θεός come vita. Se ne può avere conferma guardando alla descrizione degli ἀίδιοι θεοί nel *Timeo*, ossia di quegli "dèi eterni"²⁰ di cui Platone si serve per denominare le idee intellegibili, che fungono da modello al Demiurgo nella plasmazione del cosmo. Se nel παντελῶς ὄν («essere nella sua totalità») del *Sofista*, al quale sono attribuiti, fra gli altri, anche "movimento" (κίνησις) e "vita" (ζωή)²¹, si riconoscesse il mondo delle idee²², ne conseguirebbe che alle Idee-dèi appartiene la vita²³. Tuttavia, anche nell'eventualità di accettare quest'interpretazione²⁴, il testo

un corpo, che è a lui eternamente connaturato» (θεόν, ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψυχὴν, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεὶ δὲ χρόνον ταῦτα συμπεφυκότα).

¹⁸ Cfr. PLAT. *Phaedr.* 247 B - 248 A.

¹⁹ PLAT. *Crat.* 395 E 5 - 396 B 3.

²⁰ PLAT. *Tim.* 37 C 6.

²¹ PLAT. *Soph.* 248 E 8 ss.

²² Cfr., per esempio, B. CENTRONE, in PLATONE, *Sofista*, traduzione e commento di B.C., Torino 2008, p. XXXIX.

²³ Cfr. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino* cit., p. 216 e riferimenti bibliografici cit. a p. 388 nota 20. Sulla questione, cfr. anche M. MIGLIORI, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I: *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Brescia 2103, pp. 692-695, in part. p. 693.

²⁴ A mio avviso, infatti, è preferibile l'interpretazione di M. MIGLIORI, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. II: *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia 2013, p. 770, secondo cui Platone si starebbe riferendo alla «realtà che è in senso pieno». Cfr. anche M. MIGLIORI, *Il Sofista di Platone. Valori e limiti dell'ontologia*, Brescia 2006. A favorire quest'interpretazione v'è che Senocrate non avrebbe accettato che il mondo delle idee non possiede vita, come mostrerebbe la polemica di ARISTOT. *Eth. Eud.* I 4, 1218 a 24-30. Cfr. VOLPI, *La*

dice soltanto che la vita è un attributo del dio, non che il dio è vita. Inoltre, in Platone il concetto di vivente implica la vita e il movimento, così come il possesso di un'anima e del corpo. Parimenti dicasi per la vita (ζωή) conferita dal filosofo agli dèi, la quale è sempre legata alla nozione di κίνησις, un movimento o automovimento che l'anima determina ed influenza.

È significativo che nel *Περὶ κόσμου* il dio non è mai definito ζῶον, cioè con il termine comunemente usato per indicare il “vivente”. Piuttosto, il dio è indicato come la causa efficiente della vita per tutti gli altri enti. Sulla scorta del *Cratilo* di Platone, nel settimo capitolo l'autore richiama la paretimologia di “Zeus-Dia”, secondo la quale il dio è «colui grazie al quale viviamo» (δι'ὅν ζῶμεν)²⁵. Nel trattato, dunque, il θεός è vita, poiché possiede la vita non come “semplice” vivente, ma nel modo in cui si può dire che la vita “appartiene” a colui che ne è la causa²⁶.

Sotto questo profilo, nel *Περὶ κόσμου* l'autore aderisce al pensiero platonico, benché nel complesso la nozione di “vita” che egli mostra di possedere appare diversa tanto da quella di Platone, quanto da quella biologica o psicologica di Aristotele. Nel secondo libro del *De anima* lo Stagirita definisce la ζωή come la capacità di nutrirsi (τροφή), crescere (αὔξησις) e diminuire (φθίσις) da se stessa (δι'αὐτοῦ); inoltre, posto che “vivente” si dice in molti sensi, è sufficiente che un soggetto possieda una delle menzionate capacità per potersi dire tale²⁷. Poiché però crescita e diminuzione sono mutamenti secondo la quantità, e partecipano del movimento, allora anche questa nozione aristotelica di “vita” e di “vivente” è

détermination aristotélicienne du principe divin comme “zoé” cit., pp. 376-377.

²⁵ *Περὶ κόσμου* 7, 401 a 15. Cfr. PLAT. *Crat.* 395 E 5 - 396 B 3, e le considerazioni svolte nel prosieguo di questa ricerca. Tale tipo di causalità sarà poi sviluppata dal neoplatonismo, come si osserva, per esempio, da PLOT. *Enn.* I 6, 7 (ζωῆς ... αἴτιος) e VI 9, 9 (πηγή ... ζωῆς).

²⁶ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, p. 92.

²⁷ ARISTOT. *De an.* II 1, 412 a 14-16.

dinamica. Del resto, Aristotele precisa che, affinché si dia il “vivente”, basta la presenza di un movimento, o di una percezione, o dell’intelligenza²⁸.

Sia la posizione platonica che quella aristotelica sembrano spiegare solo in parte il senso della nozione nel *Περὶ κόσμου*, benché l’autore non espliciti in che cosa di preciso consista la vita del dio. Tuttavia, si è visto che è soltanto la δύναμις del dio a partecipare del movimento, mentre la sua sostanza risiede stabile e in quiete. Sotto questo profilo, nel trattato la vita del dio è di altro tipo sia rispetto a quella di Platone sia rispetto a quella delineata dallo Stagirita nel *De anima*. Inoltre, nel *Περὶ κόσμου* il dio non possiede né facoltà percettiva né l’intelligenza, né è esso stesso intelligenza²⁹, come invece in Aristotele³⁰, né intelligenza o anima, come negli Stoici³¹. In quest’ottica si può chiarire per quale ragione l’autore del *Περὶ κόσμου* ha accuratamente evitato di indicare il dio come ζῶον, anche se ciò non esclude che al dio sia attribuita la vita, nel senso che il θεός è la causa.

L’autore poteva far riferimento ad una nozione di ζωή “statica” o “adynamica”, cioè in atto, la cui accezione, delineata da Aristotele, rappresenta il punto culminante dell’argomentazione sul dio condotta nel libro *Lambda* della *Metafisica*. Fin dal periodo giovanile Aristotele si è interessato della ricerca di un essere trascendente che è vita, e non soltanto vivente, motivato forse da una

²⁸ ARISTOT. *De an.* II 2, 413 a 22-25: νοῦς, αἴσθησις, κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τὸν τόπον, ἔτι κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξεισις. Cfr. VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme “zoé”* cit., pp. 371-372.

²⁹ Questo aspetto è stato rilevato anche da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 91.

³⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1074 b 31-35, in part. 34-35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις; CIC. *Nat. deor.* I 13, 33 = ARISTOT. *De philos.* fr. 26 Ross: «modo enim menti tribuit omnem divinitatem»; SIMPL. *in Aristot. De caelo* p. 485, 19-22 Heiberg = ARISTOT. *Περὶ εὐχῆς* fr. 1 Ross: ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ. Cfr. anche BERTI, *La filosofia del “primo” Aristotele* cit., pp. 315-319.

³¹ Cfr. *SVF* I 532.

discussione critica interna all'Accademia a proposito dell'affermazione $\delta \epsilon \sigma \tau \iota \zeta \omega \nu$ riferita nel *Timeo* al dio-intelletto di Platone³². L'esistenza di un dibattito pare emergere con maggiore vividezza se si fa riferimento a quanto le fonti attestano di Senocrate, il quale non avrebbe esitato a definire $\zeta \omega \nu$ il dio-demiurgo³³.

In *Lambda* la ricerca di quale sia la vita del dio, e in che senso il $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ sia precisamente vita, è complicata dalle divergenze interpretative che concernono la natura della "teologia" aristotelica, cioè se la figura del $\theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ debba essere letta in relazione al motore immobile oppure se sia da intendersi nel senso tradizionale di "vivente immortale"³⁴. Poiché nei capitoli sesto e settimo l'autore del *Περὶ κόσμου* fa uso della nozione di $\zeta \omega \eta$ in un contesto esclusivamente filosofico³⁵, il confronto con la posizione aristotelica è possibile sulla base della prima prospettiva interpretativa, quella cioè di chi ritiene che in Aristotele sia possibile parlare del

³² PLAT. *Tim.* 39 E 8. Cfr. VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoé"* cit., p. 375, il quale, a proposito del riferimento al *De philosophia* contenuto in ARISTOT. *De an.* I 2, 404 b 18-21, ha sostenuto che «si on peut supposer que par là il se réfère à sa discussion critique du *Timée* [...], il est cependant important dans notre contexte de retenir que c'est déjà à l'occasion de cette discussion qu'il s'occupe d'un être transcendant qui est vie».

³³ Secondo VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoé"* cit., pp. 376-377, la molto probabile presenza già nel giovane Aristotele del concetto di vita come predicato del principio divino può essere letta come testimonianza «de l'existence d'une analogie structurelle, d'une continuité e d'une connexion avec les discussion internes de l'Academie sur la nature de la transcendance, se référant en particulier au *Timée* de Platon et à la conception de Xénocrate».

³⁴ Per quest'ultima interpretazione, secondo cui la teologia di Aristotele sarebbe da ricercare nella concezione tradizionale ellenica, dunque anche religiosa, del dio come "essere vivente immortale", cfr. R. BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivant immortels*, St. Laurent (Québec) 1992; R. BODÉÛS, *En marge de la théologie d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 73, 1975, pp. 5-33; R. BODÉÛS, *Théologie, cosmologique et philosophie première*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 69-82, in part. pp. 70-71, dove secondo lo studioso si dovrebbe dire che il dio, inteso come specie, non è soltanto un vivente, ma un "animale", se non temesse che quest'espressione possa apparire eccessivamente provocante.

³⁵ Come si vedrà, il fatto che la paretimologia del nome "Zeus-Dia" come «colui per il quale viviamo» ($\delta \iota \acute{\omicron} \nu \zeta \omega \mu \epsilon \nu$) sia inserita all'interno di un catalogo di teonimi non costituisce un problema, poiché l'interesse dell'autore non è né letterario né compilativo, ma è volto a fornire un dettagliato approfondimento della natura del dio.

“dio” e di “teologia”³⁶, e che questa sia connessa all’indagine svolta dallo Stagirita in ambito di filosofia prima, con riferimento specialmente ai contenuti del libro *Lambda* della *Metafisica*, per tradizione considerato il “libro teologico” dello Stagirita³⁷.

³⁶ Cfr. E. BERTI, *Il dio di Aristotele*, in M. MIGLIORI - A. FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca*, «Humanitas», 60, 2005, pp. 732-750.

³⁷ Tale è stato considerato, per esempio, da W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, pp. 122-128; W. JAEGER, *Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, tr. it. Firenze 1935 (or. Berlin 1923), p. 206; W.D. ROSS, in *ARISTOTLE’S Metaphysics* cit., vol. I, pp. CXXX-CLIV; G. REALE, *Il concetto di “filosofia prima” e l’unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 2008⁷ (1961¹), p. 259. Tuttavia, se è vero che per tradizione, fin dagli antichi commentatori – si pensi a Temistio e allo pseudo-Alessandro – si è ricercato nel libro *Lambda* della *Metafisica* la “teologia” di Aristotele, e se è vero che nella seconda parte si parla effettivamente di θεός e di θεοί, è però altrettanto vero che questo libro si presenta come una prosecuzione dell’indagine sulla sostanza, come le stesse parole dello Stagirita chiariscono. Non solo si tratta di una περί τῆς οὐσίας ἢ θεωρία, ma in esso sono ricercati i principi e le cause di tali sostanze (*Metaph.* Λ 1, 1069 a 18-19), poiché, in ultima istanza, i principi delle sostanze sono i principi degli enti. Sotto questo rispetto, allora, come ha osservato BERTI, *Il dio di Aristotele* cit., p. 739, il libro *Lambda* è più una “protologia”, in quanto teoria dei principi, piuttosto che una “teologia”.

Tuttavia, non è unanime da parte degli studiosi il giudizio circa la natura e l’oggetto della scienza di *Lambda*, poiché essa si concentra soprattutto sulle sostanze immobili, eterne e incorruttibili, ma presenta anche, all’inizio, indicazioni riguardanti i principi delle sostanze mobili. Vi è chi si è mostrato scettico sulla presenza di una riflessione “metafisica”, per di più “teologica”. In tal senso, il principale ostacolo è costituito dal fatto che sono assenti sia i termini θεολογία e θεολογική sia l’espressione πρώτη φιλοσοφία. In *Lambda*, infatti, sono utilizzati i lemmi φιλοσοφία (8, 1073 b 4) e σοφία (10, 1075 b 20). Si comprende dunque perché P. DONINI, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, in M. BONAZZI (ed.), *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin - New York 2011, pp. 17-35 (già in «Rivista di storia della filosofia», 57, 2002, pp. 181-199), ha ritenuto che Aristotele non fosse ancora pervenuto all’individuazione di una scienza “metafisica”, cioè prima rispetto alla fisica, come poi egli teorizzerà in *Metaph.* E 1, 1026 a 10-32. Secondo lo studioso, in *Lambda* Aristotele si muoverebbe ancora in un orizzonte prettamente fisico. D’altro canto, invece, secondo BERTI, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica* cit., pp. 479-480, come s’è ricordato, la scienza oggetto di *Lambda* è al contempo fisica e metafisica. Inoltre, BERTI, *Il dio di Aristotele* cit., p. 742, ha precisato che, posto che «la filosofia prima di Aristotele non è una teologia, ma una ricerca dei principi primi», comunque «sotto un certo rispetto essa può essere considerata anche una scienza teologica, perché tra i principi primi ve ne sono alcuni che meritano l’appellativo di divini», e il libro *Lambda* è quello in cui tale aspetto è maggiormente esaminato. Opposta all’interpretazione di Donini, ma distinta anche da quella di Berti, è la posizione di M. FREDE, *Introduction* e M. FREDE, *Metaphysics Λ 1*, in FREDE-CHARLES (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda* cit., pp. 1-52 e pp. 53-80, secondo il quale il libro *Lambda* può essere letto

Dopo aver svolto nel capitolo sesto la dimostrazione dell'esistenza della sostanza soprasensibile, immobile, eterna e in atto quale principio motore e/o efficiente³⁸, e dopo aver sostenuto in che senso l'atto è anteriore alla potenza, nel settimo capitolo Aristotele ha preso in esame la natura e la perfezione di tale οὐσία divina, rilevando la necessità di un primo motore immobile, eterno e in atto che giustifichi il movimento. Secondo lo Stagirita, il primo motore immobile muove senza essere mosso e questo suo "agire" è analogo a quello dell'oggetto del desiderio e dell'intelligenza, poiché sia τὸ ὀρεκτόν che τὸ νοητόν muovono restando immobili³⁹. Per questo motivo il primo motore «muove *come* ciò che è amato (κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον), mentre le altre cose muovono essendo mosse (κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ)»⁴⁰.

A questo punto Aristotele ha introdotto il primo riferimento alla vita del principio (ἀρχή), dal quale dipendono sia il cielo che la natura. La διαγωγή del principio, vale a dire il modo in cui esso "conduce" (< vrb. ἄγειν) la propria vita, è assolutamente la migliore⁴¹. Anzi, la condizione eccellente (ἀρίστη) in cui il dio si trova è duratura ed eterna (ἀεί), a differenza di quella degli uomini, circoscritta ad un «piccolo tempo» (μικρὸν χρόνον)⁴².

alla luce di *Epsilon* e *Gamma*. Sul problema, cfr. anche H.S. LANG, *The Structure and Subject of Metaphysics A*, «Phronesis», 38, 1993, pp. 257-280.

³⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 6, 1071 b 12 (εἰ ἔστι κινητικὸν ἢ ποιητικόν), e 10, 1075 b 31, dove l'espressione κινητικὸν καὶ ποιητικόν è diretta ai principi primi di Platone, per sostenere che né l'Uno né il suo contrario, la Diade, possono essere cause efficienti, ma solo formali.

³⁹ ARISTOT. *Metaph.* A 7, 1072 a 26.

⁴⁰ ARISTOT. *Metaph.* A 7, 1072 b 4-5.

⁴¹ L'importanza del vocabolo διαγωγή, «terme énigmatique», come elemento cardine dell'argomentazione aristotelica è stata messa in rilievo da R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris 2001² (1988¹), pp. 437-441, per il quale la διαγωγή, intesa al contempo come «le train que mène dieu, sa disposition, son humeur», evoca il fenomeno della *Stimmung* («tonalité affective»), ma in un modo paradossale. Sicché, secondo Brague, «la *diagôgè* du Premier Moteur est à la fois semblable à la plus excellente de celles que nous pouvons connaître, et différente d'elle au dernier point».

⁴² ARISTOT. *Metaph.* A 7, 1072 b 13-15.

Aristotele spiega le ragioni dell'eccellenza e felicità del principio, asserendo che questo prova piacere nel condurre tale vita⁴³. Ciò è possibile perché la speculazione è quanto di più piacevole e migliore esista⁴⁴ e poi perché la θεωρία è attività peculiare del principio. Esso è «intelligenza che pensa se stessa cogliendosi come intelligibile»⁴⁵ e il fattore che più di tutti rende «divino» (θεῖον) il principio-intelligenza è essere intelligenza in atto, poiché questa possiede (ἔχων) l'intelligibile e la sostanza e non si limita soltanto a coglierli⁴⁶.

A queste considerazioni Aristotele fa seguire una seconda indicazione sulla vita del dio. Se in un primo momento egli ha descritto come ottima e felice la natura della διαγωγή del principio, ora lo Stagirita parla più precisamente di “vita” (ζωή) del dio, giungendo ad affermare, in conclusione di argomentazione, che il dio è vita⁴⁷:

Se, dunque, il dio sta sempre così bene (εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ... ὁ θεὸς ἀεί), come noi stiamo talvolta (ὡς ἡμεῖς ποτέ), è meraviglioso (θαυμαστόν); se poi ancora di più, è ancora più meraviglioso. Ed è questa la sua condizione (ἔχει δὲ ὥδε)⁴⁸. Ma egli è anche vita (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει)⁴⁹, giacché l'attività

⁴³ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 16: ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τούτου.

⁴⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 24: ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον.

⁴⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 19-20: αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετὰληψιν τοῦ νοητοῦ.

⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 22-23: τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν.

⁴⁷ Fin dall'antichità il passo è al centro dell'attenzione degli studiosi per quanto concerne più di una questione interpretativa. A complicare la situazione è la mancanza di unanimità nella lettura del testo, che tende ad oscillare non soltanto fra le varie lezioni dei manoscritti – da un lato, quelli più antichi, il *Parisinus* (ms. E) e il *Vindobonensis* (ms. J), e dall'altro A^b –, ma anche sulla base delle correzioni formulate dagli editori a partire dalle proposte dei commentatori antichi o delle traduzioni in altre lingue.

⁴⁸ Sostiene BERTI, *Il dio di Aristotele* cit., p. 744, che il soggetto di questa frase non è il dio, ma il motore immobile, pena altrimenti una mera ripetizione di quanto già affermato.

⁴⁹ La traduzione non è unanime in ragione della diversa interpretazione del verbo ὑπάρχειν. Da un lato, può essere inteso in senso assoluto, come sostituto di εἶμί. Dall'altro, può sottintendere

dell'intelligenza è vita, e quello è attività (ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια). E l'attività per sé di quello è vita ottima ed eterna (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ'αυτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος). Ma⁵⁰ noi diciamo che il dio è vivente, eterno e ottimo (φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον); cosicché la vita e un tempo continuo ed eterno appartiene al dio (ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ). Questo, infatti, è il dio (τοῦτο γὰρ ὁ θεός)⁵¹.

L'ottima condizione in cui il dio si trova è l'esito del suo essere una felice intelligenza auto-intelligente, che ha in se stessa la finalità della propria esistenza. Il dio non è soltanto «vivente, eterno e ottimo» (ζῶον αἰδῖον ἄριστον), per il fatto che possiede sempre la vita migliore, ma è esso stesso «vita» (ζωή), dove per vita – spiega Aristotele – deve intendersi «l'attività dell'intelligenza» (ἡ νοῦ ἐνέργεια).

una forma del tipo τῷ αὐτῷ, sulla base della corrispondenza con il seguente ὑπάρχει τῷ θεῷ, ed essere dunque parte di una costruzione col dativo di possesso. Cfr., per esempio, BERTI, *Il dio di Aristotele* cit., p. 744: «e del resto esso possiede anche vita»; VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoé"* cit., p. 383: «Et la vie aussi lui appartient».

⁵⁰ Leggo δὲ, conservato dalla tradizione manoscritta, in luogo di δῆ, che è correzione degli editori. Congettato da Bonitz sulla base dell'*igitur* del commento di Temistio, l'emendamento δῆ fu poi accolto nelle edizioni di Jaeger e di Ross. L'importanza della *lectio* δὲ è stata avvertita da BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivants immortels* cit., pp. 44-45, il quale ha osservato che questo passo di *Lambda* è il primo luogo in cui lo Stagirita ha associato al motore immobile la nozione del dio, qualificato secondo gli attributi tradizionali (vivente eterno e ottimo), e poi che, in conseguenza, il ragionamento esige una particella avversativa, non conclusiva. Dello stesso avviso di Bodéüs, sono VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoé"* cit., pp. 384-385; BERTI, *Il dio di Aristotele* cit., p. 745. Nella sua recente edizione, S. ALEXANDRU, in *ARISTOTLE'S Metaphysics Lambda*, Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources, by S.A., Leiden-Boston 2014, p. 101, conserva il δῆ correzione di Temistio, che è *lectio* supportata anche da altre tradizioni, fra cui una araba risalente ad Eustasio ed una ebraica che afferma di rifarsi ad Alessandro (cfr. *app. cr. ad loc.*). Cfr. anche L. ELDERS, *Aristotle's Theology. A commentary on Book Λ of the Metaphysics*, Assen - Van Gorcum 1972, p. 199.

⁵¹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 24-30: εἰ οὖν οὕτως εἶ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἡ καθ'αυτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδῖον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός.

Siccome il dio è quell'intelligenza che coglie se stessa come intelligibile ed è in atto (ἐνεργεῖ), allora è anche vita⁵². Del resto, di questa concezione si un equivalente parallelo nel secondo libro del *De caelo*, dove lo Stagirita afferma che «l'atto del dio è l'immortalità e questo è vita eterna» (θεοῦ δ'ἐνέργεια ἀθανασία· τοῦτο δ'ἔστι ζωὴ αἰδίου)⁵³.

In riferimento al θεός, dunque, la nozione platonica di ζωὴ differisce da quella aristotelica. Mentre in Platone la vita appartiene al dio insieme al movimento, all'anima e all'intelligenza, e dunque si tratta dell'aspetto "mobile" della vita, in Aristotele la vita del dio o il dio come vita sono considerati in quanto immobili e in atto. Secondo lo Stagirita, infatti, la vita è ἡ νοῦ ἐνέργεια e l'immortalità è θεοῦ δ'ἐνέργεια, da cui si evince una nozione "metafisica" di vita esclude ogni tipo di mobilità, la quale potrebbe derivare al dio solo in conseguenza del possedere un'anima o una qualche potenzialità. Per esprimersi in termini aristotelici, la vita del dio è una ἐνέργεια ἀκινήσιας, ossia quella precisa "attività dell'immobilità" che sola può connotare la perfezione della vita del primo motore

⁵² L'importanza dell'affermazione che il dio è vita, secondo VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoé"* cit., pp. 385-386, consiste nel fatto che attraverso questa nozione Aristotele lega la propria concezione sul divino sia alla tradizione filosofica professata nell'Accademia che all'opinione comune, nota attraverso i μῦθοι περὶ τῶν θεῶν, conferendole una nuova veste grazie ai concetti di ἐνέργεια e di νόησις νοήσεως. Invece, secondo BOTTER, *Dio e divino in Aristotele* cit., p. 37, l'affermazione secondo cui il dio è vita sarebbe indicativa del fatto che nel libro *Lambda* lo Stagirita ha voluto offrire non tanto una formulazione teologica del dio, quanto piuttosto una della vita migliore. Del resto la studiosa sostiene il cosiddetto "principio del *malista*" (*ivi* pp. 30-36), in base al quale con le nozioni di dio e di divino Aristotele avrebbe indicato la sostanza che più di tutte le altre possiede "in sommo grado" determinate proprietà. In questa prospettiva, il dio e il divino, assumendo una funzione predicativa, sono ontologicamente depotenziati a proprietà di una sostanza e non più essi stessi sostanza, eterna immobile ed incorruttibile. Essi, dunque, sono una modalità di essere, come Botter ha ribadito anche in «*Se dio è incorporeo non è saggio, se dio è corporeo non è beato, quindi dio non è*», in MIGLIORI-FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca* cit., pp. 751-785, in part. p. 761.

⁵³ ARISTOT. *De caelo* II 3, 286 a 9. Cfr. *ivi* I 9, 279 a 20-30.

immobile⁵⁴.

Nel *Περὶ κόσμου* si rinvencono elementi propri sia della prospettiva platonica che di quella aristotelica, per la quale sembra propendere l'inclinazione dell'autore. Egli, infatti, riprende l'espressione del *Cratilo* per affermare che il dio è la causa della vita, ma non menziona mai il dio in termini di ζῶον. Piuttosto, nel trattato l'aspetto della vita detiene un interesse maggiore rispetto a quello del "vivente", sicché nell'affermazione che il dio è «immortale per vita» può leggersi una privilegiata sottolineatura per l'aspetto della vita. D'altro canto, la formula ζῶν ἀθάνατος del *Περὶ κόσμου*, nella sua concisione, rivela maggiore affinità con *Lambda*, per quanto concerne sia l'argomentazione che il contesto, nonché con il dibattito accademico sotteso, ma di per sé non è sufficiente per attribuire all'autore un'inclinazione assoluta per la prospettiva filosofica aristotelica. Nel *Περὶ κόσμου*, infatti, la dottrina non è *in toto* sovrapponibile a quella di *Lambda*, se non altro poiché in questo libro Aristotele aggancia strettamente la nozione di vita a quella di atto (ἐνέργεια), un termine di cui invece l'autore del trattato fa uso una sola volta, in un contesto difficile e con un'accezione di discussa interpretazione⁵⁵. Tuttavia, se si richiama la distinzione fra la οὐσία e la δύναμις divina del capitolo sesto, dove la prima è immobile e stabile, mentre la seconda penetra e si aggira (διήκουσα καὶ φοιτῶσα) nel mondo sensibile⁵⁶, si potrebbe ricondurre la nozione di ζῶν più verosimilmente alla dottrina aristotelica espressa

⁵⁴ ARISTOT. *Eth. Nic.* VII 14, 1154 b 26-28. Al proposito, VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoé"* cit., p. 380 ss., ha messo in luce che Aristotele configura la nozione di "vita" in connessione con quella di ἐνέργεια, piuttosto che con quella di δύναμις, anche in altre sue opere, come nel caso del *Protreptico*, della *Etica Eudemia* e dell'*Etica Nicomachea*.

⁵⁵ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 16. Per quanto concerne la nozione di ἐνέργεια nel *Περὶ κόσμου* si rinvia alle considerazioni svolte nel capitolo precedente.

⁵⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 5. Cfr. *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 28-29; 6, 397 b 16-20; 397 b 24 - 398 a 6; 398 b 6-10.

in *Lambda*. In tal caso, allora, come sinolo di sostanza e potenza, il dio possiede la proprietà di essere immortale. Se però si guarda al fatto che la vita del dio è ἡ νοῦ ἐνέργεια, come si dice in *Lambda*, oppure θεοῦ δ'ἐνέργεια ἀθανασία, come si legge nel *De caelo*, ed in ambedue i casi si tratta di una condizione di atto ed immobilità, allora nel *Περὶ κόσμου* la vita si addice anzitutto alla οὐσία del dio.

Infine, la vita eterna ed immortale del dio ha un riflesso nel cosmo, che risente delle sue proprietà. Secondo l'autore, il cosmo è «senza vecchiaia e incorruttibile» (ἀγήρωσ τε καὶ ἄφθαρτος), ed è tale «per potenza» (δυνάμει)⁵⁷. Sotto questo profilo, tuttavia, a differenza di Aristotele, che riferisce al cosmo «un qualche tipo di vita» (ζωή τις), consistente nelle rivoluzioni eterne compiute dai corpi celesti⁵⁸, l'autore del *Περὶ κόσμου* privilegia l'aspetto dell'immortalità del cosmo, in connessione con la sua incorruttibilità, ma non menziona esplicitamente né la vita del cosmo né un cosmo vivente⁵⁹.

1.2. Forza: vigore e potestà

Il dio è fortissimo (ἰσχυρότατος), e tale è «per potenza» (δυνάμει)⁶⁰. Ciò significa, anzitutto, che il fattore che produce la sua forza è la δύναμις, e poi che potenza e forza sono due nozioni correlate, ma distinte⁶¹.

I termini ἰσχύς e δύναμις precisano che il tipo di fortezza a cui si fa riferimento è di tipo fisico, giacché ἰσχύς indica la forza nel senso di “vigore”

⁵⁷ *Περὶ κόσμου* 5, 397 a 16-17.

⁵⁸ ARISTOT. *Phys.* VIII 1, 250 b 11-15; VIII 6, 259 b 25-26.

⁵⁹ Cfr. però *Περὶ κόσμου* 6, 397 a 19, dove si afferma che tutti i viventi hanno dal cosmo vita ed anima.

⁶⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 20.

⁶¹ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. δύναμις: «se distingue de ἰσχύς et ῥώμη».

corporeo⁶², e δύναμις è quella “potenza” con cui l’autore ha indicato l’aspetto cinetico della causalità divina.

Che la forza debba essere intesa in tal senso sembra trovare conferma nella corrispondente descrizione del cosmo, che è detto «velocissimo per movimento» (κινήσει ὀξύτατος)⁶³, dove la velocità, che è una manifestazione della forza, è prodotta appunto dal movimento.

Inoltre, l’essere ἰσχυρότατος «per potenza» (δυνάμει) si giustifica alla luce della dichiarazione che il dio è esente da fatica⁶⁴, e per questa ragione «esercita la propria superiorità (περιγίνεται)»⁶⁵ anche su quelle cose che sembrano lontane «per mezzo» (δι’ἧς)⁶⁶ della potenza divina, la quale si caratterizza per non essere mai logora⁶⁷. Da ciò si desume, da un lato, che la fatica è un onere della δύναμις, alla quale compete l’esercizio cinetico e meccanico del movimento del cosmo che segue alla messa in moto da parte del dio, e dall’altro, che è grazie alla δύναμις che il dio esercita la propria superiorità ed è “fortissimo”.

Accanto all’aspetto meccanico della forza, l’autore indica anche quello della potenza intesa come potestà, ossia come autorità che compete al dio in conseguenza dell’esercizio del suo potere e delle funzioni. Al proposito, l’autore si avvale di termini legati all’area semantica del κράτος, cioè della forza intesa

⁶² Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. ἰσχύς: «force du corps, force physique, force. [...] Adj. usuel ἰσχυρός “fort”, employé notamment dans le vocabulaire militaire». Inoltre, come ha evidenziato P. CHANTRAINE, *À propos d’un nom grec de la force: ischus*, «Emerita», 19, 1951, pp. 134-143, fra i molti termini esprimenti la nozione di forza (ad es. μένος, βίη, κίχυς, ἴς, κράτος, ἀλκή), il sostantivo ἰσχύς e l’aggettivo ἰσχυρός indicano la forza dei corpi: «D’une manière générale ἰσχύς et ἰσχυρός se sont prêtés à exprimer la force physique sous tous ses aspect» (*ivi* p. 139). In tal senso, Platone lo oppone a θυμοειδές che esprime invece la “forza morale”, come per esempio in *Resp.* III, 410 B.

⁶³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 15.

⁶⁴ Περὶ κόσμου 6, 397 b 22-23: οὐ μὴν ἀτυροργῶ καὶ ἐπιπόνου ζῶου κάματον ὑπομένων.

⁶⁵ Περὶ κόσμου 6, 397 b 24.

⁶⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 24.

⁶⁷ Περὶ κόσμου 6, 397 b 23: δυνάμει χρώμενος ἀτρώτῳ.

soprattutto come “potere” e “sovranità”, e non soltanto come vigore fisico⁶⁸. La nozione del lemma κράτος, infatti, non è ristretta a quella di “forza” fisica, che pure esprime al pari di ἰσχύς, ma indica una superiore potenza, quella per esempio che permette di dominare il proprio avversario. Indica una potenza assiologica, in quanto derivante dal possesso di autorità ed autorevolezza⁶⁹, non la potenza cinetica espressa dalla δύναμις.

Secondo l'autore, il dio è «potentissimo per virtù» (ἀρετῆς κράτιστος)⁷⁰, il che significa che è il suo valore a renderlo eminente sopra ogni altro ente. Tale aspetto della forza, come sommo potere di esercitare il dominio sul cosmo, è confermato dalle ripetute connotazioni regali del dio, atte ad esemplificarne la sovranità, come nel caso dell'immagine del Gran Re⁷¹.

Nel Περὶ κόσμου, il superlativo κράτιστος, etimologicamente legato a κράτος, lungi dal significare soltanto “migliore”, nel senso generico del termine, sembra piuttosto precisare la superiorità di chi è “più forte”, perché “più potente”, ossia di colui che è dotato di una maggiore potestà⁷².

In modo analogo ai casi precedenti, si può avere conferma di questa accezione di κράτιστος, in modo analogico, dall'uso di κρείττων a proposito del cosmo. Subito dopo aver messo a tema i concetti di armonia e di accordo, l'autore domanda: «E quale natura (φύσις) potrebbe essere più potente (κρείττων) di

⁶⁸ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. κράτος: «le mot [...] signifie “force”, notamment force physique qui permet de triompher, d'où “victoire, pouvoir, souveraineté”».

⁶⁹ Cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, tr. it. Torino 1976 (or. Paris 1969¹), pp. 337-346.

⁷⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 b 21.

⁷¹ Περὶ κόσμου 6, 398 a 1 - b 19.

⁷² Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. κράτος: «ce comparatif signifie “plus fort”, donc “qui vaut mieux” et fonctionne comme l'un des comparatifs de ἀγαθός [...] Superl. κράτιστος [...] “être le plus fort, l'emporter”».

questo [*sc.* del cosmo]?»⁷³. Con questa domanda retorica egli intesse il passaggio fra la constatazione della concordia cosmica⁷⁴ e l'elogio della bellezza del cosmo. La potenza del cosmo qui indicata non è affatto di tipo cinetico, ossia come δύναμις che caratterizza il cosmo fisico. Il contesto, piuttosto, chiarisce che si tratta di una valenza assiologica della potenza, la quale ben si adatta alla nozione filosofica di κόσμος, inteso come espressione di bellezza ed ordine.

Del resto, il dio è potentissimo per virtù, ossia per la propria ἀρετή. In che senso deve essere intesa questa nozione? Si esclude l'ambito etico, poiché nel Περὶ κόσμου l'autore non si mostra mai interessato agli aspetti morali. Non si parla mai, infatti, della virtuosità del dio in tale accezione⁷⁵. Tutt'al più, l'autore menziona la dignità del dio, che però non è propriamente una virtù, quanto piuttosto un'ulteriore caratterizzazione della superiorità non meramente fisica del dio.

Il termine ἀρετή, allora, è da intendersi nel significato più antico e tradizionale, ossia come riferito al “valore” del dio, a ciò che meglio ne esprime l'essenza, intesa come compiuta realizzazione delle proprie potenzialità⁷⁶. Il dio non è potentissimo per “virtù”, poiché egli è, per esempio, buono o magnanimo o *similia*, se non altro perché nell'opera sono assenti tali connotazioni, così come

⁷³ Περὶ κόσμου 6, 397 a 5-6: τίς γὰρ ἂν εἶη φύσις τοῦδε κρείττων;

⁷⁴ Su questo preciso aspetto e sul significato dell'espressione ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετήρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου rinvio all'analisi dettagliata del capitolo quinto.

⁷⁵ Se ne rinviene un'affinità in ARISTOT. *Eth. Nic.* VII, 1145 a 25-27, dove lo Stagirita spiega che non si può parlare di “virtù del dio”, perché il dio è «più stimabile della virtù» (τιμιώτερον ἀρετής). Cfr. *Mag. Mor.* II, 1200 b 14-16. La “virtù”, infatti, è un metro di misura prettamente umano. Come ha osservato NATALI, *Cosmo e divinità* cit., pp. 178, «l'abisso tra uomo e Dio rende inapplicabili i concetti etici alla trascendenza», tanto più che «Dio sfugge ad ogni tipo di valutazione morale», proprio perché trascende l'orizzonte sensibile e dell'umano. Cfr. A. FERMANI, *Presenza di Dio e condizione umana*, in MIGLIORI-FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca* cit., pp. 876-807.

⁷⁶ Cfr., per esempio, ARISTOT. *Eth. Nic.* I 5, 1106 a 17, dove la virtù dell'occhio non è affatto un atteggiamento morale dell'occhio, ma la sua predisposizione e capacità di vedere bene.

qualsiasi riferimento al Bene o alla bontà del principio.

L'espressione ἀρετῆ δὲ κράτιστος, allora, può essere tradotta «potentissimo per virtù», ma a patto che per virtù si intenda il “valore” del dio, cioè la sua superiorità complessivamente intesa, la quale non è meramente fisica, ma si caratterizza per eccellenza nella capacità di comando e dominio sul cosmo. Del resto, fin dall'antichità omerica, per un Greco l'accezione basilare e prima di ἀρετή era il valore militare, ossia la capacità mostrata in guerra dal guerriero e dall'eroe⁷⁷.

Anche da questo punto di vista si rinvergono affinità con la descrizione del dio come sovrano. Ora, per esprimere l'aspetto della potenza e potestà (κράτος) del dio, la cui superiorità è data dal valore (ἀρετή), l'autore si avvale del confronto fra il dio e il gran Re. Tale immagine è presente e sviluppata con dovizia di particolari dai filosofi mediopitagorici e trova la sua massima espressione nella letteratura dei trattati *Sulla regalità* (Περὶ βασιλείας)⁷⁸.

Per questi autori la regalità è paragonabile alla sovranità del dio sulla base delle qualità morali del re stesso, grazie alle quali il sovrano è l'essere umano più affine al divino⁷⁹. Tali trattati pitagorici, dunque, differiscono dal Περὶ κόσμου

⁷⁷ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. ἀρετή: «excellence, valeur», surtout, chez Hom., en parlant de l'homme, du guerrier, qualités du corps ou de coeur».

⁷⁸ Questo ha dato adito all'interpretazione dell'origine pitagorica o pitagoricheggiante del Περὶ κόσμου. Cfr. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate* cit., pp. 90 ss.; MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 109-167, il quale ha pensato che l'anonimo autore sia un eclettico, di base peripatetico, ma fortemente influenzato dalla letteratura pitagorica ellenistica, in particolare dallo pseudo-Filolao e Ocello. Di contro, secondo SARRI, *Il problema del rapporto tra il De mundo attribuito ad Aristotele e la letteratura pitagorica dell'età ellenistica* cit., esisterebbero i presupposti per sostenere che una parte della produzione ellenistica pitagorica risente dell'influenza del Περὶ κόσμου.

⁷⁹ Come ha spiegato A. SQUILLONI, *Il concetto di “regno” del pensiero dello ps. Ecfanto* cit., p. 22, «il ritratto del re che prende forma in questi testi – nei quali il contenuto morale, tratteggiato con linee decise, è dedotto da principi metafisici e cosmologici – risulta dall'intreccio e dalla sovrapposizione, su uno sfondo di base platonico, di motivi accolti da quello stoicismo che, a

anzitutto per la nozione di ἀρετή, che nei primi inclina verso un'accezione etica.

Ciò è quanto si ricava dallo pseudo-Ecfanto, il quale ritiene che la regalità è una «cosa pura» (χρῆμα εἰλικρινές), «incorruttibile» (ἀδιάφθορον) e «difficile da raggiungere per l'uomo (δυσέφικτον ἀνθρώπῳ) a causa dell'eccesso di divinità (δι'ὑπερβολὰν θειότατος)»⁸⁰. A causa di tali intrinseche caratteristiche, colui che voglia aspirare a divenire sovrano deve possedere una «natura purissima e luminosissima» (τὴν καθαρώτατον τε ... καὶ διαυγέστατον τὰν φύσιν)⁸¹, e partecipare addirittura di una natura incontaminata (φύσιός τε ἀχράντω δεῖ μετέχειν)⁸².

Una posizione analoga presenta anche Diotogene, che accentua ancora di più l'enfasi verso la necessaria predisposizione morale del sovrano. A proposito della superiorità (ὑπεροχή) del re, secondo Diotogene «è necessario che il dio sia superiore per virtù» (δεῖ δὲ καθυπερέχειν τὼς ἄλλως ἀρετῶν); anzi, è proprio in ragione della sua virtù che il sovrano è ritenuto degno di comandare⁸³.

Se alla base del confronto è l'affinità fra il re e il dio, e se il re si distingue per le proprie virtù, che sono ciò che lo rendono affine al dio, allora le virtù stesse in un qualche modo devono appartenere anche al dio, pena altrimenti il venir meno dell'affinità. Al riguardo, lo pseudo-Ecfanto dichiara che il re sulla terra non può essere inferiore al re del cielo, ossia il dio, per alcuna virtù. Se, infatti, il dio si distingue dal sovrano poiché quest'ultimo è «uno straniero giunto dall'alto fra gli

partire dall'Accademia tardo ellenistica, penetra sincretisticamente nella filosofia platonica». Infatti, prosegue Squilloni, «l'elemento comune che affiora da questi tre trattati è l'idea dell'armonia universale e del rapporto analogico fra il dio cosmico e il sovrano: come l'armonia e il corretto governo del cosmo sono resi possibili dalle virtù divine, così l'armonia nella città terrena è attuata attraverso le qualità del re, riflesso e specchio di quelle del dio».

⁸⁰ STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 273 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 80, 13-14 Thesleff.

⁸¹ STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 273 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 80, 15-16 Thesleff.

⁸² STOB. *Ant.* IV 7, 64, pp. 273-274 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 80, 18 ss. Thesleff.

⁸³ STOB. *Ant.* IV 7, 62, p. 265 Hense = [DIOTOG.] *De regn.* fr. 2, p. 73, 1-3 Thesleff.

uomini»⁸⁴, ma pur sempre un essere mortale, secondo lo pseudo-Ecfanto è lecito ritenere che le stesse virtù del re sono opera del dio, nel senso che il sovrano le possiede in seconda istanza come derivate dal θεός⁸⁵. Perciò si dice “re” (βασιλεύς) chi governa in modo conforme alla virtù (κατ’ἀρετάν), vale a dire in accordo a quella del dio⁸⁶. Per le medesime ragioni si spiega che il re, governando per mezzo della ragione propria, vale a dire tramite quella del dio, che è «la saggezza del cosmo» (ἀ τῷ κόσμῳ φρόνασις), acquisisce nobili virtù, fra cui la giustizia, la temperanza e la concordia⁸⁷.

Come lo pseudo-Ecfanto, anche Diotogene si muove in questa prospettiva, poiché egli sostiene che Zeus, che è il detentore del comando supremo (ὁ κρατέων πάντα), «è venerabile (σεμνός) e degno di onore (τίμιος) per la superiorità e la grandezza della sua virtù» (διὰ τε τὰν ὑπεροχὰν καὶ τὸ μέγεθος τᾶς ἀρετᾶς)⁸⁸.

Nei Pitagorici d’età ellenistica la nozione di virtù applicata al dio e al sovrano è da intendersi in chiave etica. Di quest’aspetto, tuttavia, l’autore del *Περὶ κόσμου* non si mostra affatto interessato, come si evince dal fatto che egli non attribuisce al dio predisposizioni o inclinazioni morali di alcun tipo.

L’assenza di tali indicazioni favorisce l’interpretazione che il termine ἀρετή è utilizzato nel suo significato etimologico primo, ossia come “valore”. A ciò si aggiunge che è l’autore stesso a spiegare in che cosa consista la sua ἀρετή. Egli

⁸⁴ STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 275 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 81, 11 Thesleff: ξένος ἐκεῖθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπως.

⁸⁵ STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 275 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 81, 10-13 Thesleff: ἀλλ’ὥσπερ αὐτὸς ἀπόδαμόν τι ἐντὶ χρῆμα καὶ ξένον ἐκεῖθεν ἀφιγμένον πρὸς ἀνθρώπως, καὶ τὰς ἀρετὰς ἂν τις αὐτῷ ἔργα ὑπολάβοι τῷ θεῷ καὶ δι’ἐκεῖνον αὐτῷ.

⁸⁶ STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 276 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 81, 26 - 82, 1 Thesleff.

⁸⁷ STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 279 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 4, p. 81, 26 - 82, 1 Thesleff.

⁸⁸ STOB. *Ant.* IV 7, 62, p. 270 Hense = [DIOTOG.] *De regn.* fr. 2, p. 75, 9-11 Thesleff. Cfr. STOB. *Ant.* IV 7, 63, p. 271 Hense = [STHEN.] *De regn.* fr. 1, p. 188, 4 ss. Thesleff.

afferma che il dio è potentissimo (κράτιστος) grazie alla propria virtù, che consiste nell'essere invisibile, ma visibile attraverso le proprie opere (πάσῃ θνητῇ φύσει γινόμενος ἀθεώρητος ἀπ'αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται)⁸⁹. Il διότι che introduce la subordinata causale, e lega le due proposizioni, può essere letto come una precisazione dello stesso autore a chiarimento dell'affermazione ἀρετῆ δὲ κράτιστος.

La letteratura mediopitagorica conserva la medesima immagine del Περὶ κόσμου, ma applicata a una diversa impostazione di pensiero filosofico. Lo scarto che si delinea sembra assumere i tratti di un'evoluzione rispetto al Περὶ κόσμου, portando l'immagine ad un successivo stadio di avanzamento, fra l'altro perfettamente in linea con le esigenze culturali e filosofiche dell'ellenismo, fra cui l'incremento di attenzione nei confronti dei temi etici. Benché non possa escludersi una terza fonte comune, nella sua sinteticità espressiva l'immagine del Περὶ κόσμου sembra in tutto e per tutto il punto di riferimento di quelle pitagoriche.

Qualche ulteriore indicazione atta a precisare l'aspetto della forza come altro dalla potenza motrice si ricava dalla testimonianza di Simplicio, il quale fa riferimento alla concezione sul divino espressa da Aristotele nel dialogo essoterico *Sulla filosofia*. Secondo il commentatore neoplatonico, proprio al fine di spiegare l'immutabilità del dio, che è un carattere necessario del divino affinché questo possa dirsi eterno, Aristotele avrebbe asserito che è impossibile che il dio subisca un qualche movimento, sia che esso avvenga a causa di un agente esterno oppure per opera di se stesso. Se esistesse un agente esterno capace di modificare il divino, questo sarebbe più forte e più divino, il che è impossibile e, dunque, da escludersi:

⁸⁹ Περὶ κόσμου 6, 399 b 21-22.

«il divino non possiede nulla di più forte di lui (τὸ δὲ θεῖον οὐτε κρεῖττον τι ἔχει ἑαυτοῦ), dal quale possa subire un mutamento (ὕφ' οὗ μεταβληθήσεται), giacché quello sarebbe più divino (ἐκεῖνο γὰρ ἂν ᾗν θειότερον)»⁹⁰.

Il medesimo concetto è espresso da Aristotele nel *De caelo*. Nel suo commento Simplicio si sarebbe limitato ad interpretare gli ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, di cui parla lo Stagirita, come un riferimento, fra gli studi essoterici, al Περὶ φιλοσοφίας⁹¹:

Come accade nelle opere filosofiche di carattere divulgativo (ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι) in cui si tratta delle divinità (περὶ τὰ θεῖα), si manifesta spesso nei ragionamenti l'idea che l'essere divino (τὸ θεῖον), essendo primo e supremo (τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον), deve essere immutabile nella sua totalità (ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν), e il fatto che le cose stiano così, attesta la verità di quel che si è detto. Infatti, non vi è un essere superiore che lo possa muovere (οὐτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὃ τι κινήσει), giacché un tale essere sarebbe più divino di lui (ἐκεῖνο γὰρ ἂν αἴη θειότερον), né egli ha qualcosa di difettoso, o manca di alcuna delle perfezioni che gli sono proprie⁹².

⁹⁰ Cfr. SIMPL. in Aristot. *De caelo*, pp. 288, 28 - 289, 15 Heiberg = ARISTOT. *De philos.* fr. 16 Ross.

⁹¹ L'espressione ἐγκύκλια φιλοσοφήματα, come anche ἐγκύκλιοι λόγοι, è solitamente intesa come indicante i dialoghi ed altre opere perdute dello Stagirita. Cfr., per esempio, BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit.; E. BERTI, *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, pp. 65-72, dove lo studioso ha precisato il significato di ἐξωτερικοὶ λόγοι come "esterni" (ἔξω) non alla scuola, ma alla particolare scienza esaminata. Di tutt'altro avviso è BOS, *Teologia cosmica e metacosmica* cit., pp. 132-136, il quale ha proposto di leggere l'aggettivo ἐγκύκλιος non come riferito agli studi "generali", ma a quelli che concernono le realtà incluse all'interno della più esterna sfera celeste («all that is enclosed within the circle of the furthest celestial sphere»). In tale caso, l'accezione di ἐγκύκλιος avrebbe l'unico vantaggio di non del tutto estranea a quella che essa possiede nel caso dell'etere, che in ARISTOT. *De caelo* II 3, 286 a 11 è detto τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, cioè «corpo circolare».

⁹² ARISTOT. *De caelo* I 279 a 30-35 (trad. it. di A. Jori, in ARISTOTELE, *Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati di A.J., Milano 2002, modif.).

Nel *Περὶ κόσμου*, dunque, la nozione di forza come attributo del dio possiede una duplice valenza. Di essa si distinguono un aspetto fisico, rappresentato dalla *δύναμις*, ed uno legato agli aspetti filosofici della superiorità del dio, in termini di essenza dignità.

Resta il problema di come intendere questa “forza”, se come espressione peculiare di un indirizzo filosofico oppure se rientra nel patrimonio di competenze generalmente caratterizzanti la divinità. Nonostante l’esiguità di riferimenti, si osserva l’affinità con la posizione aristotelica, e lo scarto sia con quella stoica che con quella pitagorica. Vi è chi ha rinvenuto in quest’indicazione della forza un chiaro indizio di stoicismo, e l’ha giustificata sulla base di una tesi fondamentale della dottrina cosmologica stoica: la ben salda credenza nell’automovimento del cosmo, basata «sur l’impossibilité qu’existe hors du monde un moteur plus puissant que lui»⁹³. Tuttavia, come i passi del *De caelo* mostrano, se è vero che l’argomento è diffuso fra gli stoici, è ancor prima aristotelico.

Qualche ulteriore indicazione della distanza fra il *Περὶ κόσμου* e la letteratura pitagorica si può trarre da un passo del *Περὶ θεοῦ καὶ θείου* di pseudo-Onata⁹⁴, opera dagli studiosi ritenuta spuria e collocata fra i secc. I e II d.C. Fra le prerogative che l’autore attribuisce al dio vi è proprio la grandezza:

Mi sembra che il dio non sia uno solo (μη εἷς εἶμεν ὁ θεός), ma da un lato, l’Uno (ἀλλ’εἷς μὲν), quello grandissimo e più elevato e che domina l’universo (ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ

⁹³ PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* cit., p. 198 nota 2. Di tale forza del cosmo, secondo Pépin, si avrebbe riscontro, oltre che in questo passo del *Περὶ κόσμου*, anche in *CIC. Nat. deor.* II 11, 31 («quid potest esse mundo valentius, quod pellat atque moveat...?») e in *Acad.* I 7, 28 («nihil enim valentius esse a quo intereat»).

⁹⁴ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 155; MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci*, vol. II/2: *L’Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, trad. it. Milano 2000 (or. Berlin - New York 1984), pp. 207 ss.

κρατέων τῷ παντός), e dall'altro i molti altri (τοὶ δ'ἄλλοι πολλοὶ),
che sono differenti per potenza (διαφέροντες κατὰ δύναμιν)⁹⁵.

Il contesto dell'opera di pseudo-Onata differisce da quello del trattato anzitutto per il fatto che la grandezza del dio non è data come un valore assoluto della divinità, come è nel *Περὶ κόσμου*, ma come un elemento interno alla comparazione teologica, su base pluralista, fra il dio che è Uno e i molti dèi. È l'aspetto della regalità del primo dio nei confronti della moltitudine di altre divinità ad essere sottolineato da pseudo-Onata⁹⁶, il quale ritiene che la massima grandezza del dio, inclusa la sua trascendenza, trovano espressione nel fatto che egli regna sugli altri dèi, rispetto ai quali l'ὁ θεός è superiore e più forte⁹⁷.

1.3. Invisibilità vs visibilità

Altra peculiarità del dio del *Περὶ κόσμου* è essere visibile/conoscibile dalle proprie opere (ἀπ'αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται), pur essendo egli invisibile/inconoscibile (ἀθεώρητος) ad ogni natura mortale (πάση θνητῇ φύσει)⁹⁸.

⁹⁵ STOB. *Ecl.* I 1, 39, pp. 48, 15 - 49, 1 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 11-13 Thesleff: δοκέει δέ μοι καὶ μὴ εἶς εἶμεν ὁ θεός, ἀλλ'εἶς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ κρατέων τῷ παντός, τοὶ δ'ἄλλοι πολλοὶ διαφέροντες κατὰ δύναμιν. Secondo CENTRONE, *Gli pseudopythagorica e Filone di Alessandria. Alcuni paralleli teologici* cit., p. 54, la basilare difesa del politeismo di pseudo-Onata «sembra presupporre un monoteismo alquanto rigido e può dunque far pensare che il giudaismo costituisca il principale termine di confronto».

⁹⁶ STOB. *Ecl.* I 1, 39, p. 49, 1-2 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 13-14 Thesleff: βασιλεύει δὲ πάντων αὐτῶν ὁ καὶ κράτει καὶ μεγέθει καὶ ἀρετῇ μέζων.

⁹⁷ STOB. *Ecl.* I 1, 39, 9, p. 49, 8-9 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 19-20 Thesleff: λέγω δὴ τὸ ἄρχεν καὶ καθαγέεσθαι τῶν ὁμοίων καὶ κράτιστον καὶ καθυπέρτερον εἶμεν τῶν ἄλλων.

⁹⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 21-22. Per quanto concerne l'espressione «ogni natura mortale» (πάση θνητῇ φύσει), essa ha dato adito a interpretazioni tendenziose come quella di ADRIANI, *Note sul trattato perὶ κόσμου* cit., p. 215 ss., che ha ritenuto di leggere in questo passo il «“farsi natura mortale”» del dio, con un'evidente inclinazione religiosa: «come non avvertire in questa κοσμολογία appuntata nella θεολογία, ed in una θεολογία così sensibile all'idea del μέσον, il presentimento del cristianesimo?». La disamina di questa posizione è stata condotta da REALE-BOS, *Il trattato Sul*

In questa proprietà, che potrebbe essere letto come spiegazione della ἀρετή del dio, si sono voluti riconoscere elementi di diversa provenienza filosofica, in particolare desunti dal pitagorismo e dal platonismo, alla luce di alcuni confronti testuali particolarmente rilevanti. Tuttavia, non sono mancate le osservazioni di quanti hanno messo in relazione l'espressione con le istanze teologico-religiose del giudaismo e del cristianesimo⁹⁹.

Chi ha spiegato il testo alla luce di Platone ha opportunamente rilevato che nel *Fedone* il binomio visibile-invisibile è affermato in modo esplicito¹⁰⁰. All'interno della seconda dimostrazione dell'immortalità dell'anima, poste le differenze fra intelligibile e sensibile, Socrate discorre con Cebete a proposito dell'affinità dell'anima con il primo ordine di realtà, quelle intelligibili, di modo che essa risulta distinta dal corpo, di natura invece sensibile. L'argomentazione che conduce a questa dimostrazione è basata proprio sulla coppia visibile-invisibile (ὄρατός-ἀόρατος): l'anima è detta affine, fra le forme di essere, all'invisibile, poiché «per la natura degli uomini» (τῆ τῶν ἀνθρώπων) essa è «non visibile» (οὐχ ὄρατόν)¹⁰¹.

cosmo per Alessandro cit., pp. 111-113 e p. 337 nota 304.

⁹⁹ Fra questi, cfr. LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne* cit., p. 211 nota 3; VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit., p. 132, che fa riferimento a *Rom.* 1, 19-20 di Paolo (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε αἰδῖος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης). Quest'ultima interpretazione è stata di recente nuovamente sostenuta da THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 64 nota 109. Ciò collima con l'interpretazione di base dello studioso, secondo cui il trattato deve essere datato verosimilmente all'epoca tardo ellenistica. Infatti, J.C. THOM, *Introduction*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 3-17, in part. p. 7, ha affermato che «a date around the turn of the era seems reasonable». Su questa datazione, cfr. anche MANSFELD, *Περὶ κόσμου. A note on the History of a Title* cit., p. 400.

¹⁰⁰ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 113 nota 117 e p. 337 nota 303.

¹⁰¹ Cfr. PLAT. *Phaed.* 79 B, in part. B 9-14: «Ebbene, noi stiamo parlando delle cose visibili e di quelle non visibili alla natura degli uomini (ἀλλὰ μὴν ἡμεῖς γε τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ μὴ τῆ τῶν ἀνθρώπων φύσει ἐλέγομεν); oppure tu pensi ad una qualche altra [*sc.* natura]?» - «Alla [*sc.* natura]

Chi invece ha intravisto nell'espressione indizi di pitagorismo si è attenuto alle affinità con alcuni testi ellenistici d'ambito pitagorico, i quali presentano anch'essi l'opposizione visibile-invisibile¹⁰². Contro tale interpretazione, però, v'è che tali testi associano tutti il dio all'intelletto, secondo una caratterizzazione del dio che è estranea a quella presente nel *Περὶ κόσμου*, dove non si fa cenno al θεός in termini noetici¹⁰³.

Nel sostenere che per gli uomini il dio è invisibile (ἀθεώρητος), ma che si rende visibile dalle proprie opere (ἀπ'αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται), due sono gli elementi rilevanti. Ciò che caratterizza il dio è anzitutto il binomio visibilità-invisibilità, nel senso che egli non si distingue per uno soltanto dei due aspetti, cioè solo per la visibilità o solo per l'invisibilità. Più precisamente, al dio si addice l'aspetto dialettico della dinamica visibile-invisibile, giacché esso è invisibile agli esseri viventi mortali, ma visibile dalle proprie opere¹⁰⁴.

degli uomini" (τῆ τῶν ἀνθρώπων) - "Dunque, che cosa diciamo riguardo all'anima? Che è visibile o invisibile? (ὄρατὸν ἢ ἀόρατον εἶναι)" - "Non visibile" (οὐχ ὄρατόν) - "Dunque, invisibile" (ἀιδέσ ἄρα)».

¹⁰² MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 155, ha ritenuto che le fonti più prossime all'immagine del *Περὶ κόσμου* siano TIM. LOCR. *FGP* II, p. 40: θεὸν ... νόος ὁρῆ μόνος; CRIT. *ap.* STOB. *Ecl.* II 8, 24, p. 158, 8 ss. Wachsmuth: τὸν νόον ᾧ τὸν θεὸν ὀφείτῃται ... οὐτ'ἄνευ νόω (ῆν) ἰδέειν τὸν θεὸν αὐτὸν.

¹⁰³ Quest'aspetto è stato rilevato anche da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 91-92, anche se i due studiosi sono convinti che l'autore abbia comunque posseduto la nozione del dio come intelletto. Essa sarebbe implicitamente presupposta da due affermazioni: anzitutto dal fatto che il dio è vita (*Περὶ κόσμου* 6, 399 b 21) e, trattandosi del θεός, «deve essere una forma di vita quale è la più alta in noi, cioè vita che è legata al puro pensare»; inoltre, dalla concezione secondo cui l'intelletto è la parte più elevata dell'anima, che è detta affine al divino (*ivi* 1, 391 a 12) e dunque «non par possibile leggere in tale "affinità" [...] se non appunto quell'affinità che l'immateriale *nous* umano ha con l'immateriale *nous* divino». Al proposito, una decisa presa di posizione nei confronti della caratterizzazione noetica del dio è stata assunta da BOS, *The divine monarchy and the System of World-government in Aristotle's De mundo* cit., p. 59, dove lo studioso ha affermato che «it is the metacosmic Intellect that rules and governs the entire cosmos through his power!».

¹⁰⁴ Com'è stato osservato da STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., pp. 335 e 345, e poi ampiamente ripreso da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 114-117, il passo che presenta maggiori affinità con quello del *Περὶ κόσμου* è XENOPH. *Mem.* IV 3, 13 ss. Cfr.

Né l'invisibilità né la visibilità sono proprietà ontologiche del dio. L'autore non fornisce indicazioni per sostenere che il dio è sostanza visibile e/o invisibile, ma la dialettica visibile-invisibile "appartiene" al dio da un punto di vista epistemologico, giacché concerne le dinamiche della conoscibilità del dio da parte degli esseri mortali.

In secondo luogo, l'uso dei termini ἀθεώρητος e θεωρεῖται farebbe pensare a quel tipo di "visione" connessa con la θεωρία, ossia alla conoscenza speculativa. Da questo punto di vista, l'autore non ricalca la posizione platonica (ὄρατός-ἀόρατος), ma pare piuttosto servirsene come elemento di partenza per sviluppare l'opposizione visibilità-invisibilità, da intendersi nel senso di conoscibilità e inconoscibilità del dio.

In questa prospettiva si pone anche l'affermazione che il dio è «invisibile ad altro tranne che al ragionamento» (ἀόρατος ... ἄλλω πλὴν λογισμῶ)¹⁰⁵, che utilizza il lessico della visibilità (ἀόρατος < vrb. ὀράω) in funzione gnoseologica, come indica la menzione della facoltà razionale (λογισμός). Anche quest'affermazione ha un corrispettivo in Platone¹⁰⁶. Nel *Fedro*, all'interno del grande discorso su Eros,

anche SCHÖNBERGER, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 38. Nel brano dei *Memorabili* si fa riferimento al fatto che è sufficiente guardare alle opere degli dèi (τὰ ἔργα αὐτῶν [sc. θεῶν]) per potergli rendere onore, e poi che il dio manifesta se stesso compiendo azioni grandiose, benché nel governare egli resti celato. L'idea che il dio si rende visibile da ogni parte, attraverso i segni che manifesta, è presente anche in ARAT. *Phaen.* 769-772: «Ché non tutto ciò che viene da Zeus (ἐκ Διός) noi uomini conosciamo, ma molte ancora ci stanno celate (πολλὰ | κέκρυπται) delle cose che Zeus, se lo vorrà, in avvenire ancora ci rivelerà: giacché Zeus benefica palesemente la schiatta degli uomini, rendendosi visibile da ogni parte (πάντοθεν εἰδόμενος), e da ogni parte appunto mostrando i suoi segni (πάντη δ'ὅ γε σήματα φαίνων)» (trad. it. di Franco Repellini, in FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 230).

¹⁰⁵ Περὶ κόσμου 6, 399 a 31.

¹⁰⁶ Cfr., per esempio, REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 337 note 303 e 304. Anche in questo caso non sono mancati riferimenti ad altri contesti filosofici. Al proposito, cfr., per esempio, MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 155, il quale ha ritenuto che fra le fonti più prossime all'immagine del Περὶ κόσμου vi sia anche SEN. *Nat. quaest.* VII 30, 3: «effugit oculos, cogitatione videndus est».

riferendosi alla vita degli dèi e alla visione che le anime hanno dei luoghi iperurani, Socrate afferma che tale regione è la sede dell'«essere che veramente è (οὐσία ὄντως οὐσα), senza colore, privo di figura e invisibile (ἀναφής), visibile soltanto all'intelletto, guida dell'anima (ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ), intorno a cui [verte] il genere della vera conoscenza»¹⁰⁷.

Nel *Περὶ κόσμου* il dio, pur invisibile agli uomini, è visibile in due modi: attraverso le proprie opere oppure per mezzo del ragionamento. Le due affermazioni costituiscono due modalità applicative del modo di darsi della conoscibilità del dio. In un caso, la conoscibilità è data da un elemento estrinseco, agganciato alla visibilità sensibile del fenomeno prodotto, cioè il cosmo fenomenico¹⁰⁸; nell'altro, si tratta di una conoscibilità *ab interiore*, prodotta dal soggetto conoscente stesso, che in ragione delle proprie capacità intellettive risulta in grado di cogliere il dio, altrimenti a lui invisibile. Per quanto concerne queste due modalità, non si può escludere che si tratti di due aspetti di un unico processo, come a dire che la conoscenza del dio è resa possibile all'uomo, al pari di ogni altro essere vivente, dall'esercizio delle proprie facoltà intellettive, le quali si applicano precisamente all'aspetto visibile del reale, giacché questo è il solo immediatamente disponibile all'uomo nella sua dimensione mortale. Il dualismo dialettico che ne risulta non deve stupire, poiché l'autore del *Περὶ κόσμου* mostra di farne uso

¹⁰⁷ PLAT. *Phaedr.* 247 C 6-9.

¹⁰⁸ Cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* VII 140 e APPEND. *Prov.* 4, 50 = ANASS. fr. 59 B 21a DK: «Le cose che si vedono [sono] la vista di quelle invisibili» (ὄψεις ἀδῆλων τὰ φαινόμενα). Come spiega G. REALE, *Il pensiero dei Presocratici alle radici del pensiero europeo*, in I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini e A. Tonelli, Milano 2008² (2006¹), pp. VII-LVIII, in part. p. LVIII: «I fenomeni non si risolvono in ciò che immediatamente vediamo, ma rimandano tutti a qualcosa di ulteriore che non si vede, ma dal quale derivano e del quale provano l'esistenza. E questo esprime molto bene ciò che significa fare filosofia nel senso più forte, ossia cercare appunto *ciò che sta oltre il fenomeno* per spiegare i fenomeni stessi, e questo vale per ogni filosofare, alle origini così come ora, e così varrà anche per tutti i tempi».

ripetutamente¹⁰⁹.

A questo punto può essere utile soffermarsi su un ulteriore aspetto. L'ultima affermazione, quella secondo cui il dio è «invisibile ad altro tranne che al ragionamento»¹¹⁰, è stata interpretata come la spiegazione che l'autore avrebbe dato come prova dell'esistenza del dio¹¹¹. In realtà, non sembra affatto che qui sia a tema la questione dell'esistenza del dio. L'approccio dell'autore è di tipo gnoseologico e non coinvolge la questione né della sostanza né dell'essenza del dio, né ancor prima della sua esistenza.

Ad ogni modo, l'osservazione consente di approfondire la questione della dimostrazione dell'esistenza del dio e quella della sua conoscibilità. Tali problemi, nella misura in cui riflettono un "comune" o "condiviso" sentire nel far filosofia, possono essere di ausilio ad una collocazione cronologica del *Περὶ κόσμου*. L'attenzione per alcuni interrogativi, se non giustifica la paternità di un'opera, è però indicativa di una direzione degli interessi filosofici del singolo, e in tal senso può aiutare a circoscrivere il contesto al quale l'autore afferisce.

Nel caso in questione, il problema dell'esistenza del dio subentra soltanto nella filosofia tardoantica¹¹². Per i Greci l'esistenza degli dèi era un qualcosa di indubitabile, tanto da essere manifesta con evidenza anche nella realtà, da essi ritenuta, appunto, «piena di dèi»¹¹³. Il problema non è se gli dèi esistano, ma chi

¹⁰⁹ Si pensi, per esempio, alla duplice nozione di cosmo (*Περὶ κόσμου* 2, 391 b 9-12), oppure alla polivocità del dio, che ha molti nomi, pur essendo uno quanto a sostanza (*Περὶ κόσμου* 7, 401 a 12 ss). Del resto, la stessa opposizione fra *οὐσία* e *δύναμις* di *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 19-20 può essere considerata parte di questo gioco dialettico.

¹¹⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 31.

¹¹¹ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 155.

¹¹² Come ha sostenuto M. FATTAL, *Existence et identité chez Plotin*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 83-102, in part. pp. 83-84, la nozione di *existentia* è tarda, giacché «elle remonte précisément aux spéculations théologiques de Marius Victorinus (IVe siècle)».

¹¹³ Basti ricordare che ARISTOT. *De anima* I 5, 411 a 7 attribuisce questa concezione a

essi siano e in che modo portino a compimento la propria natura.

In Aristotele non si trova un'esplicita dimostrazione dell'esistenza del dio e del divino, cosa che, invece, nel medioevo la Scolastica svolgerà con dovizia. A quel livello di filosofia prima volta all'indagine del divino, Aristotele si "limita" ad affermare che cosa è il dio, come per esempio in *Metafisica Lambda*, dove giunge ad affermare che «questo è il dio» (τοῦτο γὰρ ὁ θεός)¹¹⁴. In *Lambda* il discorso sul dio consegue alle argomentazioni svolte a proposito dell'esistenza delle sostanze immobili, eterne ed incorruttibili, delle quali pure, secondo lo Stagirita, non è necessaria una dimostrazione, poiché la loro esistenza è «evidente» (φανερόν)¹¹⁵.

Si può qui parlare di "prova" soltanto *e contrario*, ossia di quella che si realizza nel momento in cui dall'evidenza del fenomeno si risale alla causa che ha prodotto il fenomeno stesso. Tuttavia, resta sempre il fatto che si tratta di una dichiarazione dell'esistenza conseguente ad un'evidenza empirica. Questo è l'unico

Talete (= fr. 11 A 22 DK), benché essa sia valida come *endoxon* nel mondo greco.

¹¹⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 30. Secondo BOTTER, «*Se dio è incorporeo non è saggio, se dio è corporeo non è beato, quindi dio non è*» cit., p. 762, in Aristotele «decidere dell'esistenza di dio si risolve [...] nel verificare la pertinenza di una predicazione».

¹¹⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1073 a 3-5; Λ 8, 1073 b 1-3. Del resto, in ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 10-11, e a 20, lo Stagirita pone le domande εἰ δὲ τί ἐστὶν ἀττόν καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν e εἴ ποῦ τὸ θεῖον ὑπάρχει, ma esse sono chiaramente retoriche. Cfr. ARISTOT. *De caelo* 270 b 10: εἴπερ οὖν ἔστι τὸ θεῖον, ὥσπερ ἔστι. A questo proposito, un'efficace osservazione, relativa a sostanze immobili ed eterne quali sono gli enti matematici è svolta da F. FRANCO REPELLINI, *L'esistenza e la conservazione dell'identità del vivente in Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 127-138, in part. pp. 127-130, dove lo studioso ha messo in luce che per Aristotele «la forma di tali questioni non è per lui tanto se entità, la cui importanza nella scienza e nella metafisica è pari a quelle citate [*sc.* gli enti matematici, appunto], esistono o no, quanto piuttosto *in che modo* esistono». Al proposito, cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 1, 1076 a 26, 32-37, soprattutto per il valore del πῶς εἰσίν e dell'ὥστε. In riferimento a quest'ultimo, FRANCO REPELLINI, *L'esistenza e la conservazione dell'identità del vivente in Aristotele* cit., p. 128, ha precisato che «Aristotele, pur avendo generato con il suo procedimento la tesi dell'inesistenza, la scarta senza discuterla e presenta questo scarto come una conseguenza: «Pertanto (ὥστε) la nostra discussione verterà non sulla loro esistenza, ma sul 'modo' della loro esistenza»».

senso ammesso nel mondo greco e romano¹¹⁶.

Parimenti, anche il problema dell'inconoscibilità del dio non è messo a tema né in Platone né in Aristotele né nel primo periodo delle filosofie ellenistiche fino a Filone di Alessandria¹¹⁷. Per fare qui riferimento al solo caso di Platone¹¹⁸, che sostiene la conoscibilità del dio e del divino, si pensi al noto passo del *Timeo*, in cui Platone afferma che il Fattore e il Padre di tutte le cose è difficile da trovare e, una volta trovato, è impossibile parlarne a tutti. Il fatto che il dio non possa essere comunicato *a tutti*, infatti, non significa che negare che esso possa essere conosciuto e comunicato¹¹⁹.

¹¹⁶ Cfr. R. RADICE, *I prodromi della "esistenza"*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 79-81, in part. p. 79: «Il sostantivo "esistenza" e i suoi derivati non fanno parte del bagaglio tecnico della filosofia greco-romana».

¹¹⁷ Secondo H.A. WOLFON, *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 56-57, 1947, pp. 233-249, in part. pp. 241-249, la distinzione fra conoscibilità dell'esistenza del dio e inconoscibilità dell'essenza del dio è stata introdotta da Filone di Alessandria in *Spec.* 16, 32. Oltre che in Platone, l'inconoscibilità del dio è assente anche nelle opere dello Stagirita, fedele anche in campo teologico al principio formulato negli *Analitici posteriori* (II 8, 93 a 28-29), in base a cui quando si ha conoscenza del "che" (ὅτι ἔσται), allora si ha anche conoscenza del "che cosa" (τὸ τί ἔσται), ossia della sua essenza. L'eventualità di una non conoscenza del dio sembra sia da escludersi anche per gli Stoici, giacché nello stoicismo il dio s'identifica con il cosmo fisico, ossia con quell'aspetto del reale che è costantemente alla portata delle percezioni umane e, dunque, conoscibile. Cfr. anche CENTRONE, *Gli pseudopythagorica e Filone di Alessandria. Alcuni paralleli teologici* cit., pp. 56-57, dove lo studioso ha ricordato che, secondo PHIL. *Spec.* I 36 ss., l'uomo possiede una nozione (ἐννοία) di Dio, ma che la sua οὐσία è difficile da afferrare. Al proposito, Centrone ha sottolineato un nesso con la dottrina dello pseudo-Ecfanto (STOB. *Ant.* IV 6, 22, p. 244, 17-19 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 1, p. 79, 5-7 Thesleff), secondo il quale la piena visione del dio (θεάσασθαι), pur essendo inattuabile per l'uomo, è in qualche misura possibile per il re, per il tramite dell'ispirazione divina (θεομοιρῆς ἐμπνοίης).

¹¹⁸ La circoscrizione dell'ambito è dovuta al fatto che, come s'è visto, è ai dialoghi di Platone che l'autore del *Περὶ κόσμου* mostra di essersi ispirato nella formulazione della dialettica fra invisibilità e visibilità.

¹¹⁹ Cfr. WOLFON, *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle* cit., pp. 238-239. Come rilevato dallo studioso, «it is only later, in Christianity, after the Church Fathers had adopted from Philo the view with regard to the ineffability of God, that this statement of Plato gave rise to the question whether it was meant to assert the ineffability of God». Questo dell'ineffabilità, in effetti, sarà uno dei temi fortunati nel medioplatonismo. Al proposito, cfr., per esempio, ALC. *Didask.* 10, 1 (τὸν λόγον, ἦν μικροῦ δεῖν καὶ ἄρρητον ἡγεῖται ὁ Πλάτων); 10, 3 (ὁ

Il problema è estraneo anche al Περὶ κόσμου, dove, affermando che il dio è ἀόρατος ... ἄλλω πλὴν λογισμῶ)¹²⁰, l'autore non formula la sua inconoscibilità. Al contrario, si afferma che il dio è conoscibile e che la conoscibilità si ottiene tramite l'esercizio della parte intellettuale, precisamente per mezzo del λογισμός. A questo stesso riguardo, quando egli fa uso dei termini ἀθεώρητος e θεωρεῖται, non è in questione l'inconoscibilità del dio, poiché l'elemento primo che emerge da quell'opposizione è un dualismo dialettico fra due aspetti antitetici. Lungi dall'affermare la non conoscibilità del dio, la dialettica ἀθεώρητος e θεωρεῖται ne esprime la visibilità e precisa il modo in cui essa è possibile.

Inoltre, considerata la presenza di Eraclito nel Περὶ κόσμου, può essere interessante anticipare un confronto con una testimonianza trasmessa sotto il nome dell'esegeta e teologo tardoantico Ippolito di Roma (secc. II-III d.C.), ma probabilmente spuria¹²¹. Nella sua opera *Refutatio omnium haeresium* Ippolito riferisce che, secondo Eraclito, «l'armonia invisibile [è] più potente di quella visibile» (ἀρμονία ἀφανῆς φανερέης κρείττων)¹²². Il riferimento è a quel superiore grado di armonia che, pur restando invisibile, sublima l'armonia fisica risultante dagli elementi contrari, che invece è manifesta nel mondo sensibile. Nella testimonianza eraclitea di Ippolito, così come nel Περὶ κόσμου, l'invisibilità non rappresenta una *diminutio*, ma, al contrario, è indice di una superiorità intesa come forza e potestà maggiori. In Eraclito, l'armonia invisibile è κρείττων rispetto a quella visibile; parimenti, il dio del Περὶ κόσμου, garante dell'armonia, è

πρῶτος θεὸς ἀϊδιὸς ἐστίν, ἄρρητος...); 10, 4 (ἄρρητος δ'ἐστὶ καὶ νῶ μόνῳ ληπτὸς); CELS. *ap.* ORIG. *Contra Celsum* VII 42 e 45; CLEM. ALEX. *Strom.* V 12. Sul tema, si veda F. CALABI (a cura), Arrhetos Theos. *L'ineffabilità del Primo Principio nel Medio Platonismo*, Pisa 2002.

¹²⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 a 31.

¹²¹ Per altri aspetti del confronto fra il Περὶ κόσμου e questa testimonianza eraclitea, si rinvia alla trattazione nel capitolo quinto.

¹²² HYPOL. *Refut.* IX 9 = HERACL. fr. 22 B 54 DK.

κράτιστος ed è invisibile, seppur sia visibile o attraverso le sue opere o attraverso il ragionamento. Forse, allora, se si accetta come veritiera la testimonianza che fa risalire ad Eraclito questa concezione dell'armonia, non si può escludere un'influenza eraclitea anche su questo precisa caratterizzazione del θεός.

Infine, di questo aspetto esiste un parallelo alquanto stretto con il seguente passo del Περὶ θεοῦ καὶ θείου del pitagorico pseudo-Onata:

Il dio stesso non è né visibile né sensibile (ὁ μὲν ὧν θεός αὐτός οὔτε ὄρατός οὔτε αἰσθητός), ma è conoscibile soltanto per mezzo della ragione e dell'intelligenza (ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός); le sue opere, tuttavia, e le sue azioni sono evidenti e percepibili a tutti gli uomini (τὰ δ'ἔργα αὐτῷ καὶ τὰ πράξεις ἐναργέες τε καὶ αἰσθητὰ ἔντι πάντεσσι ἀνθρώποις)¹²³.

Per quanto concerne la coppia visibile-invisibile, se l'affinità tra i due testi è difficilmente negabile, sono le differenze di prospettive ad emergere in primo piano. Nel Περὶ κόσμου, per esempio, le due formulazioni sul modo di darsi della visibilità rimangono distinte: da un lato, l'essere visibile dalle proprie opere (ἀπ'αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται), pur essendo invisibile (ἀθεώρητος) ad ogni natura mortale (πάσῃ θνητῇ φύσει)¹²⁴, dall'altro l'essere «invisibile ad altro tranne che al ragionamento» (ἀόρατος ... ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ)¹²⁵. Nel Περὶ θεοῦ καὶ θείου, invece, esse sono giustapposte l'una accanto dell'altra e fra loro connesse. In pseudo-Onata, poi, la dialettica non è più fra visibile ed invisibile, ma fra visibile e sensibile, tanto che scompare il riferimento alla invisibilità, cui non si

¹²³ STOB. *Ecl.* I 1, 39, p. 48, 12-15 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 9-11 Thesleff. Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 155; MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/2: *L'aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 207 ss.

¹²⁴ Περὶ κόσμου 6, 399 b 21-22.

¹²⁵ Περὶ κόσμου 6, 399 a 31.

accenna.

Rispetto al *Περὶ κόσμου*, pseudo-Onata sembra modificare l'uso di *θεωρατός*, termine che esprime una visibilità anche speculativa, in quanto rivolta alla *θεωρία*. Platone aveva parlato semplicemente d'invisibilità all'interno dell'opposizione fra *ὄρατος* e *ἀόρατος*, mentre l'autore del *Περὶ κόσμου* aveva utilizzato il lessico della *θεωρία*, conservando per esso un significato oscillante fra visibilità e conoscibilità. Così, mentre nel *Περὶ κόσμου* l'autore ha sostenuto che il dio è *ἀόρατος* a tutto ad esclusione del ragionamento (*λογισμός*), pseudo-Onata ha precisato che esso è *θεωρατός* soltanto alla ragione (*λόγος*) e all'intelletto (*νοῦς*). In altre parole, sia in Platone sia nel *Περὶ κόσμου* la questione della visibilità-invisibilità è inserita in una cornice che oppone il sensibile al soprasensibile, e non tocca la questione della conoscibilità del dio. In pseudo-Onata, invece, si verifica l'esatto opposto, poiché, se il dio non è «né visibile né sensibile» (*οὔτε ὄρατος οὔτε αἰσθητός*), esso è conoscibile (*θεωρατός*) alla facoltà razionale, intesa come binomio di *λόγος* e *νοῦς*. Le affinità fra i testi, ma soprattutto le divergenze, contenutistiche e strutturali, devolvono a favore di un'azione di ripresa o di commento da parte del pitagorico¹²⁶.

1.4. Bellezza

Posto che il dio è al contempo invisibile e visibile, in che senso deve essere intesa la bellezza del dio? In tutto il trattato la natura del dio è precisata secondo i tratti della bellezza una sola volta, nel passo sopra citato, in cui la divinità è detta *εὐπρεπέστατος* «per bellezza» (*κάλλει*)¹²⁷. Quanto a bellezza, e grazie alla bellezza, il dio possiede il più elevato grado di *εὐπρέπεια*.

¹²⁶ Cfr. SARRI, *Il problema del rapporto tra il De mundo attribuito ad Aristotele e la letteratura pitagorica dell'età ellenistica* cit., pp. 297-299.

¹²⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 20.

L'affermazione cela alcune difficoltà interpretative, anzitutto quale sia il significato di εὐπρεπέστατος e di che tipo sia la natura della bellezza del dio. L'aggettivo εὐπρεπέστατος è costituito da un elemento positivo, dato dal prefisso εὐ-, e possiede una nozione di distinzione, espressa dal verbo πρέπω¹²⁸. Nel suo complesso, dunque, εὐπρεπέστατος dovrebbe indicare il carattere "sommamente ben distinto" del dio rispetto agli altri enti, ma in che cosa consiste questo fattore di distinzione? Nel Περὶ κόσμου il significato dell'aggettivo εὐπρεπής sembra esclusivamente di tipo filosofico, non legato alla forma esteriore e visibile del dio, se non altro perché egli è invisibile. Come si spiega allora tale senso filosofico, considerato che il termine, quando non esprime le nozioni di "convenienza" o "appropriatezza"¹²⁹, indica la bellezza esteriore?

L'uso prevalente dell'aggettivo εὐπρεπής è quello volto ad esprimere la bellezza visibile «nel corpo» (ἐν σώματι), com'è indicato nelle *Divisioni aristoteliche*¹³⁰, dove la εὐπρέπεια è definita «una bella disposizione» (εὐταξία)

¹²⁸ La valenza di "distinzione" risulta quella originaria, come ha rilevato CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. πρέπω, affermando che «le sens de πρέπω est passé de "se distinguer" à celui de "convenir", etc.». Del resto, nel Περὶ κόσμου la nozione di "convenienza" non darebbe alcun senso.

¹²⁹ Così è in Platone, sia per l'aggettivo εὐπρεπής che per il sostantivo εὐπρέπεια. Cfr., per esempio, PLAT. *Soph.* 227 C 2.

¹³⁰ Sulla natura di quest'opera, inclusa nel *Corpus aristotelicum*, sono state proposte le più varie interpretazioni. Sostenitrice della tesi che le *Divisioni* sono un manuale scolastico contenente le dottrine di Aristotele per i corsi di dialettica e retorica da questi tenuti all'Accademia è C. ROSSITTO, in ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni*, introduzione, traduzione, note e apparati di C.R., nuova edizione riveduta, Milano 2005 (Padova 1984¹). A favore invece di una posizione più scettica, che sottolinea il non senso oppure l'impossibilità di una ricerca della paternità per un'opera come le *Divisioni*, si sono espressi, rispettivamente, J. MANSFELD, *Physikai doxai e Problemata physica da Aristotele ad Aezio (e oltre)*, in A.M. BATTEGAZZORE (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova 1993, pp. 311-382, e L. BRISSON, in DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, Intraduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunshwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcis, Paris 1999, pp. 379-384. Sul problema, cfr. anche T. DORANDI, *Ricerche sulla trasmissione delle Divisioni Aristoteliche*, in K.A. ALGRA - P.W. VAN DER HOST - D.T. RUNIA (eds.), *Polyhistor*.

delle parti fisiche, del freddo e del caldo, come del secco e dell'umido¹³¹. Il concetto di εὐταξία insito nella definizione di εὐπρέπεια ben si addice ad esprimere la bellezza anche di un'entità sovrasensibile quale è il dio, per la valenza filosofica di τάξις e per la predicabilità di questa alle realtà sia fisiche sia metafisiche. Questo si osserva anche in ambito accademico da parte della prospettiva platonica. Nelle pseudo-platoniche *Definizioni*, mentre la κοσμιότης è definita come la volontaria inclinazione o arrendevolezza al sommo bello visibile, la εὐταξία è la “bella disposizione” di un corpo in movimento, forse in riferimento alla relazione fra le parti che compongono l'organismo¹³².

In merito alla εὐταξία, sia nelle *Definizioni* che nelle *Divisioni* il termine denota un tipo di bellezza, non soltanto un'appropriatezza, il cui ambito di applicazione è fisico, poiché è legato al movimento o alla relazione degli elementi fra di loro. Del resto, fra i quattro significati di εὐταξία distinti nelle *Divisioni*, la bella disposizione nel corpo è definita appunto «bellezza» (κάλλος), a differenza di quelle che si realizzano nell'anima o nel movimento, che sono dette rispettivamente κοσμιότης e εὐρυθμία¹³³.

Tale significato di εὐπρέπεια, però, al pari di εὐταξία, non si addice al dio del *Περὶ κόσμου*, giacché esso non è una realtà fisica. Il termine εὐπρέπεια può esprimere un significato di bellezza altro da quello materiale? Si può ricercare una

Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday, Leiden - New York - Köln 1996, pp. 145-165. Per lo *status quaestionis*, si rinvia a C. ROSSITTO, *Introduzione*, in ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni* cit., pp. 27-71, in part. pp. 38-45.

¹³¹ *Aristot. Div.* 56, pp. 60, 19 - 61, 1 Mutschmann: καὶ πάλιν ἡ μὲν δικαιοσύνη ἐν ψυχῇ ἐστὶν ἡ καὶ αἰτία οὖσα τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν, ἡ δὲ εὐπρέπεια ἐν σώματι οὖσα εὐταξία τῶν τοῦ σώματος μερῶν, ψυχροῦ καὶ θερμοῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, ἡ δὲ εὐτύχια ἐκτὸς οὖσα εὐκαιρία τίς ἐστι πραγμάτων συμπτώσεως.

¹³² [PLAT.] *Def.* 412 D 8-9: κοσμιότης ὑπείξῃς ἐκουσία πρὸς τὸ φανὲν βέλτιστον· εὐταξία περὶ κίνησιν σώματος.

¹³³ *Aristot. Div.* 40, p. 54, 10-17 Mutschmann.

soluzione partendo dal termine εὐταξία.

In Platone, nonostante le scarse attestazioni del vocabolo¹³⁴, si riscontra un significato filosofico di τάξις. In particolare, nel *Gorgia* κόσμος e τάξις, vale a dire “ordine” e “disposizione”, sono le condizioni che determinano la virtù di qualcosa, come nel caso dell’anima ordinata e strutturata, la quale possiede la virtù che le è propria e, per questa ragione, è migliore¹³⁵.

Aristotele utilizza il termine εὐταξία per indicare una “buona disposizione”, i cui esiti si colgono oltre l’ambito del sensibile. Così è nel caso della *Politica*, dove lo Stagirita, riferendosi alla legislazione oligarchica, connette l’εὐταξία alla “conservazione” (σωτηρία) della città¹³⁶, ed afferma anche che, se la legge (νόμος) è ordine (τάξις), allora la “legalità” o una “buona legislazione” (εὐνομία) deve necessariamente essere “un buon ordine” (εὐταξία). Se questo si realizza, è opera di una divina potenza (θεία δύναμις)¹³⁷.

Osservando gli esempi di Platone e di Aristotele sembra di poter dire che se l’εὐταξία è un “buon ordinamento” che ha un effetto fisico o sensibile, tale non è la causa che li produce.

Analoghe considerazioni si ricavano dal termine τάξις, del quale Aristotele accentua la valenza filosofica. La nozione di “disposizione” (o “ordine”), insieme alla simmetria e alla definitezza, esprime il fondamento basilare della bellezza,

¹³⁴ La sola attestazione è in PLAT. *Alc. ma.* 122 C 6, a cui si devono aggiungere, nell’ambito accademico, le presenze nelle pseudo-platoniche *Definizioni*, dove il termine è impiegato per definire nozioni d’ambito etico e in riferimento all’anima. Al proposito, cfr. [PLAT.] *Def.* 411 D 8 - E 1: δικαιοσύνη ὁμόνοια τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτήν, καὶ εὐταξία τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν πρὸς ἄλληλά τε καὶ περὶ ἄλληλα; 411 E 6-8: σωφροσύνη ... εὐαρμοστία καὶ εὐταξία ψυχῆς πρὸς τὰς κατὰ φύσιν ἡδονὰς καὶ λύπας; 412 B 8-10: ἐπιείκεια ... εὐταξία ψυχῆς λογιστικῆς πρὸς τὰ καλὰ καὶ αἰσχροά.

¹³⁵ PLAT. *Gorg.* 506 E 1 ss.

¹³⁶ ARISTOT. *Pol.* VI 6, 1321 a 4.

¹³⁷ ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 a 29-33: ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστὶ, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως· θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμει εἶργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν.

oltre che negli esseri viventi corruttibili, anche negli enti immobili ed incorruttibili, quali sono il dio e gli enti matematici. Anzi, secondo lo Stagirita, è soprattutto in questi ultimi che la *τάξις* ha la propria migliore espressione¹³⁸.

Si dà dunque un uso filosofico dei termini *τάξις* ed *εὐταξία*, a partire da cui è possibile giustificare in senso filosofico anche l'aggettivo *εὐπρεπής* attribuito nel *Περὶ κόσμου* al dio, proprio perché la nozione accademica di *εὐπρέπεια* è definita sulla base di quella di *εὐταξία*. In questo senso, si può supporre che lo spunto per questa nozione di bellezza non legata esclusivamente alla forma esteriore di un corpo sensibile sia espresso *in nuce* proprio dalla *Divisione 56*¹³⁹. Definendo la *εὐπρέπεια* «una bella disposizione» delle parti fisiche, ossia del freddo e del caldo, così come del secco e dell'umido, benché la prospettiva sia sensibile, l'elemento che maggiormente risalta non è il semblante esteriore, ma quel tipo di “bellezza interiore” intesa come “giusta convenienza” fra le parti, che suole essere indicata “armonia”. Poiché il significato di *εὐπρέπεια* richiama allusivamente quello di armonia, che è un concetto dalla più elevata pregnanza filosofica, e poiché nel *Περὶ κόσμου* l'autore dedica ad esso un'attenta riflessione, allora non è forse ingiustificato ritenere che *εὐπρέπεια* possa esprimere una bellezza immateriale e, per tale ragione, maggiormente filosofica.

Del resto, per la sensibilità ellenica il “bello” poteva predicarsi di una forma o di un corpo, così come del nobile valore di un individuo, come denota l'ampio spettro semantico del termine *καλός*, veicolatore di una nozione di bellezza tanto

¹³⁸ In ARISTOT. *Metaph.* M 3, 1078 a 31 - b 6, si legge che «le forme maggiori del bello [sono] l'ordine, la simmetria e la definitezza» (τοῦ δὲ καλοῦ μέγιστα εἶδη τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὀρισμένον), le quali hanno nelle scienze matematiche la loro migliore espressione. Cfr. ARISTOT. *Protrep.* fr. 33 Düring; *Eth. Eud.* I 8, 1218 a 15-24. Cfr. L. BRESSAN, *Aristotele e il bello. Poiesis, Praxis, Theoria*, Lecce 2012, pp. 143 ss.

¹³⁹ Ciò è invece da escludersi in *Aristot. Div.* 62, p. 14 Mutschmann, nella quale la “bellezza” (*κάλλος*) degna di lode, cioè quella della prima specie, è la bellezza formale che si manifesta attraverso la vista (*ἢ διὰ τῆς ὀψεως εὐμορφία*).

esteriore quanto filosofica. In questo senso si spiega, nella cultura letteraria e filosofica greca, il termine *καλοκάγαθία*¹⁴⁰, oppure l'affermazione protologica di Platone per cui il bello è l'anticipazione del Bene¹⁴¹.

Pertanto, non può essere esclusa la possibilità che anche *εὐπρέπεια* avesse una duplice valenza. Una sfumatura del termine non esclusivamente esteriore risulta attestata anche altrove, seppur non con la pregnanza filosofica che essa possiede nel *Περὶ κόσμου*, dove l'aggettivo *εὐπρεπής* si predica del dio. In un'irriverente testimonianza contro gli Stoici, Plutarco riferisce che il saggio stoico era in sommo grado malvagio e vizioso, ma che ogni giorno egli era solito esercitarsi rivolgendosi alla virtù, riuscendo così a divenire «*εὐπρεπής, θεοειδής, καλλίμορφος*»¹⁴². Quella del saggio era una bellezza somma e veramente divina, ma essa non può ritenersi valida soltanto dal punto di vista formale ed esteriore, poiché egli, in qualità di saggio, doveva distinguersi anzitutto per il valore morale¹⁴³.

L'espressione *κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου* presente nel *Περὶ κόσμου*, inoltre, possiede un preciso corrispondente in uno scolio all'undicesimo libro dell'*Odissea*, dove è riferita alla giovane Però, figlia di Neleo, a sua volta figlio di Poseidone¹⁴⁴. In questo scolio, attribuito allo storiografo di sec. V a.C. Ferecide di Atene, attento interprete di mitografia e di etimologie, la figlia di Neleo è detta *κάλλει*

¹⁴⁰ Cfr. W. DONLAN, *The origin of Καλός κάγαθος*, «American Journal of Philosophy», 94, 1973, pp. 365-374; F. BOURRIOT, *Kalos kagathos - Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion social et philosophiques. Étude d'histoire athénienne*, Hildesheim - Zürich - New York 1995; BRESSAN, *Aristotele e il bello* cit., pp. 13 ss.

¹⁴¹ Cfr. PLAT. *Phil.* 64 E 5-7, contenente la celebre affermazione che «la potenza del bene si è rifugiata nella natura del bello» (νῦν δὲ καταπέφυγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν); 65 A 1-2.

¹⁴² PLUT. *Stoic. paradox.* 2 = AESCHYL. fr. 12 A 111, 10 Mette.

¹⁴³ Sulla *pulchritudo* del saggio, intesa come espressione della sua condotta morale, cfr. *SVF* III 591 e 592.

¹⁴⁴ *Schol. Hom. Odyss.* A 289 = PHEREC. *FHG* fr. 75, 2 Müller.

εὐπρεπεστάτην, ossia, *variatio* morfologica a parte, con il medesimo sintagma di cui fa uso l'autore del trattato. Questo parallelo mostra come l'espressione non sia di uso esclusivo dell'autore del Περὶ κόσμου, anche se ciò pone la difficile questione dell'eventuale rapporto fra i testi. A prescindere dalla veridicità della testimonianza, l'uso che dell'espressione sembrerebbe farne Ferecide di Atene è di tipo tradizionale, riferito cioè alla bellezza esteriore della giovine Però, mentre nel Περὶ κόσμου esso è di tipo figurato, orientato in direzione filosofica ad esprimere la bellezza del dio.

Qualche problema è determinato dalla natura della testimonianza, attribuita a Ferecide ma conservata in un manoscritto contenente, a detta degli studiosi, gli scoli dell'alessandrino Didimo Calcentero del sec. I a.C.¹⁴⁵. A seconda che si accolga o si rifiuti la testimonianza dello scolio, per la collocazione dell'espressione viene a stabilirsi uno scarto cronologico di circa mezzo secolo, relativo all'arco di tempo pressoché corrispondente al periodo che si estende tra Ferecide e Didimo. In conseguenza, si potrebbe ritenere che l'espressione sia caratteristica del tardo ellenismo, in ciò avallando anche una datazione tarda del Περὶ κόσμου. Tuttavia, occorre rilevare che nel trattato, se κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου corrisponde alla lettera a κάλλει εὐπρεπεστάτην, il differente significato di bellezza che le due espressioni veicolano induce a ritenere che l'uso attestato nel Περὶ κόσμου sia una rielaborazione semantica figurata della prima. Inoltre, la formula κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου è inserita in una struttura che ha una stretta affinità con un'opera del sec. IV a.C. In un passo del *De re equestri*, in riferimento alle parti anatomiche del cavallo, Senofonte giustappone uno all'altro, in un caso i comparativi

¹⁴⁵ Tale scolio è conservato nel manoscritto contenente la *lectio vulgata*, che gli studiosi ritengono conservi gli scoli del grammatico e filologo alessandrino del sec. I a.C. Didimo Calcentero.

ἰσχυρότερος e εὐπρεπέστερος¹⁴⁶, e nell'altro i sostantivi κάλλος e ἰσχύς¹⁴⁷. Nel *Περὶ κόσμου*, come s'è visto, il testo che esprime le qualità del dio comincia enucleando le proprietà della forza e della bellezza nel modo seguente: δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου, ossia con l'utilizzo di superlativi ἰσχυρότατος e εὐπρεπέστατος, relativi a ἰσχύς e a κάλλος, in modo analogo al precedente senofonteo.

Benché non esista alcuna affinità fra i referenti, ossia fra il cavallo e il dio, se non il fatto che entrambi sono specie del genere animale, non si può escludere da parte dell'autore del *Περὶ κόσμου* una conoscenza del passo senofonteo, del quale avrebbe potuto estrapolare i termini, e conferire loro un nuovo significato, funzionale al mutato contesto e al più elevato registro filosofico. Del resto, nel *Corpus aristotelicum* l'aggettivo εὐπρεπής compare una sola altra volta, ed è utilizzato per esprimere la bellezza esteriore proprio in campo biologico¹⁴⁸. Inoltre, le competenze che l'autore manifesta di possedere nell'elaborazione delle esemplificazioni militari presenti nell'opera potrebbero forse spiegare la conoscenza di un opuscolo tecnico-didascalico di ambito militare, quale è il *De re equestri* senofonteo.

Ora, ci sono elementi per sostenere che nel *Περὶ κόσμου* la descrizione della bellezza del dio, così come indicata nel trattato, rimanda a un particolare indirizzo filosofico, a cui l'autore avrebbe eventualmente potuto essersi ispirato? L'autore sembra coniugare in un'unica espressione elementi che, nella struttura concettuale e nell'espressione linguistica, attingono al periodo accademico, con l'aggiunta di

¹⁴⁶ XENOPH. *De re eq.* 1, 7: μηροὶ γε μέντοι οἱ ὑπὸ ταῖς ὠμοπλάταις ἦν παχεῖς ὣσιν, ἰσχυρότεροί τε καὶ εὐπρεπέστεροι ὥσπερ ἀνδρὸς φαίνονται.

¹⁴⁷ XENOPH. *De re eq.* 1, 7: καὶ μὴν στέρνα πλατύτερα ὄντα καὶ πρὸς κάλλος καὶ πρὸς ἰσχὺν καὶ πρὸς τὸ μὴ ἐπαλλάξ ἀλλὰ διὰ πολλοῦ τὰ σκέλη φέρειν εὐφυστέρα.

¹⁴⁸ Cfr. ARISTOT. *Hist. an.* IX 16, 616 b 16-18, in riferimento ad un uccello, lo γνάφαλος, che è detto possedere una bella voce, un bel colore e «un bell'aspetto» (το εἶδος εὐπρεπής).

una citazione, forse addotta a titolo di *auctoritas*, che risale alla tradizione mitografica di Ferecide di Atene. Stando ad Aristotele, sia i Pitagorici sia Speusippo negavano che il principio (ἀρχή) fosse anche il sommo bello e sommo bene (τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον)¹⁴⁹. Secondo lo scolarca dell'Accademia, infatti, il Bene e il Bello si manifestano soltanto ad un secondo grado della realtà, giacché «il bello e il perfetto» (τὸ καλὸν καὶ τέλειον) si trovano in ciò che dai principi deriva, non nei principi medesimi¹⁵⁰. Nel caso del *Περὶ κόσμου* il discorso non si svolge a livello protologico, poiché la bellezza è un predicato del dio e non s'identifica con esso, vale a dire che il Bene e il Bello non sono sullo stesso piano né del dio, come per Speusippo, né del divino, come per Platone, che nel *Fedro* aveva indicato nel θεῖον «il bello, il sapiente e il buono e tutto ciò che è di questo tipo»¹⁵¹. Tuttavia la bellezza, intesa come attributo ontologico del dio, è esplicitamente ammessa dall'autore del *Περὶ κόσμου*, che in questo condivide la prospettiva filosofica di Platone, per il quale la bellezza è un attributo del dio. Dal suo essere «bellissimo e migliore quanto più possibile» il dio deriva l'immutabilità della propria forma¹⁵².

Infine, la bellezza del θεός ha un corrispettivo in quella del cosmo, che ne rispecchia il πάθος mostrandosi «luminosissimo per splendore» (λαμπρότητι ...

¹⁴⁹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 30 - 1073 a 3, in part. 1072 b 30-34 = SPEUS. fr. 53 Isnardi Parente: ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσι, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι.

¹⁵⁰ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 a 29 - b 3 = SPEUS. fr. 58 Isnardi Parente; Λ 10, 1075 a 31-37 = SPEUS. fr. 66 Isnardi Parente; N 4, 1091 b 30-35 = SPEUS. fr. 64 Isnardi Parente; N 5, 1092 a 9-17 = SPEUS. fr. 57 Isnardi Parente.

¹⁵¹ PLAT. *Phaedr.* 246 D 9 - E 1: τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον.

¹⁵² PLAT. *Resp.* II, 381 C 8: κάλλιστος καὶ ἄριστος εἰς τὸ δυνατόν. Cfr. PLAT. *Symp.* 197 E 1-2, dove κάλλιστος καὶ ἄριστος si predica di Eros; PLAT. *Resp.* II, 381 C 1-2, ove si afferma che il dio non manca né di bellezza né di virtù (οὐ γὰρ που ἐνδεῖ γε φῆσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι).

εὐαυγέστατος)¹⁵³. Infatti, la luminosità del cosmo è l'esatto corrispettivo sensibile del carattere sommamente distinto del dio, giacché l'elemento che più caratterizza la "distinzione", o eccellenza, in cui consiste l'essere εὐπρεπής è proprio la nozione di lucentezza insita nel verbo πρέπω¹⁵⁴.

1.5. Dignità e purezza

Nel Περὶ κόσμου un'altra caratteristica del dio è la sua dignità. Lungi dall'essere un'indicazione di tipo morale, essa mette in risalto la superiorità non meramente fisica del dio, di preciso quella che esprime l'eccellenza della sua sovranità¹⁵⁵.

L'autore sembra indicare la dignità del dio servendosi di diversi gradi di convenienza. A spiegazione del fatto che a buon diritto gli antichi hanno sostenuto che «tutte queste cose sono piene di dèi» (πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν)¹⁵⁶ l'autore ha precisato che costoro hanno elaborato un «discorso che si addice» (πρέποντα ... λόγον) alla potenza divina, ma non alla sostanza. Questo, come si è visto, ha comportato una distinzione nel dio della sostanza rispetto alla potenza, la quale ultima esprime l'aspetto cinetico di contro alla stabile immobilità dell'οὐσία. A

¹⁵³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 15-16.

¹⁵⁴ CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. πρέπω, ha osservato che il verbo πρέπω, quando è in composizione con preverbi come δια- ἐκ- ἐμ- ἐπι- μετα-, assume una sfumatura di eccellenza intrinsecamente legata alla sfera della lucentezza.

¹⁵⁵ L'importanza della nozione di "dignità" per il dio del Περὶ κόσμου è stata ben messa in evidenza da RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., pp. 78-81. Secondo lo studioso il motivo della dignità divina è fondamentale nell'opera, poiché, nella prospettiva anti-anthropomorfa dell'esegeta, si lega così strettamente ai concetti di θεία δύναμις e θεία οὐσία da formare con essi «un nucleo compatto». In questo modo, ha sostenuto Radice, la dottrina della θεία δύναμις risulta articolata in tre parti – la οὐσία, la δύναμις e τὸ πρέπον –, e non più in due, come si è soliti ritenere. Inoltre, l'importanza della presenza di "ciò che è conveniente" (τὸ πρέπον o πρεπεώδης) consiste proprio nel fatto che questo elemento «orienta il discorso in senso esenzialmente trascendente e nella forma di una religiosità celeste che, comunque, separa il dio dal mondo».

¹⁵⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 17-18. Cfr. ARISTOT. *De an.* I 5, 411 a 7; PLAT. *Leg.* X, 899 B = THAL. fr. 11 A 22 DK.

questo livello, la convenienza concerne l'opportunità del discorso atto a definire la natura ontologica del θεός. Un λόγος che voglia dirsi πρέπων non potrà limitarsi ad affermare che tutte le cose sono piene di dèi, per il fatto che questo è ciò che risulta evidente alla vista, all'udito e agli altri sensi. Siccome la realtà ha in sé il germe del dinamismo, ciò che del dio si percepisce tramite i sensi è la potenza e gli effetti da questa prodotti, non la sostanza, che è invece immobile.

Del tipo di convenienza consistente nel fatto che soltanto la potenza abbia a che fare con il mondo fenomenico v'è una duplice conferma nel Περὶ κόσμου. La prima di queste si ricava dall'affermazione che il dio è invisibile, ma visibile tramite le proprie opere¹⁵⁷. Questo tipo di visibilità, potendo per analogia essere accostata alla mobilità della potenza, potrebbe favorire l'interpretazione secondo cui l'invisibilità è una caratteristica dell'οὐσία, mentre la visibilità lo è della δύναμις, dato che le opere manifeste nel cosmo derivano dall'esercizio di un'attività che implica l'aspetto cinetico della potenza. La seconda conferma viene dall'affermazione con cui si apre il capitolo settimo, dove l'autore sostiene che il dio è uno, ma possiede molti nomi, a lui derivati dai suoi numerosi πάθη diffusi nel cosmo¹⁵⁸. Anche in questo caso ciò che appare nel cosmo non è la sostanza del dio, ma il fenomeno (πάθος) che deriva dalla specifica affezione o predisposizione del dio (πάθος).

Dopo aver affermato che il dio occupa il posto più elevato nel cielo¹⁵⁹, l'autore dichiara che è in assoluto confacente (πρέπον ... καὶ ἀρμόζον) al dio il fatto che «la potenza che sta in cielo» (ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη) sia causa

¹⁵⁷ Περὶ κόσμου 6, 399 b 21-22.

¹⁵⁸ Περὶ κόσμου 7, 401 a 12-13.

¹⁵⁹ Περὶ κόσμου 6, 397 b 24-27: τὴν μὲν οὖν ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἔδραν αὐτὸς ἔλαχεν, “ὑπατός” τε διὰ τοῦτο ὠνομάσται, κατὰ τὸν ποιητὴν “ἀκροτάτῃ κορυφῇ” τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ.

della conservazione degli enti¹⁶⁰. A tale potenza-che-sta-in-cielo, che è da ritenersi equivalente alla *θεία δύναμις*, è attribuita una funzione sia causale sia conservativa, tanto più giustificata dal fatto che il *θεός* è il “conservatore” (*σωτήρ*) e il “generatore” (*γενέτωρ*) di tutte le cose¹⁶¹. Al proposito, vi è chi ha sostenuto che questo tipo di *δύναμις* sembrerebbe contraddire alla distinzione fra *οὐσία* e *δύναμις*, formulata dallo stesso autore¹⁶². Questa contraddizione, però, non sussiste, poiché la sostanza e la potenza sono diversi aspetti del *θεός*, e come sarebbe fuorviante ipostatizzarne la potenza¹⁶³, così in nessun luogo dell’opera l’autore afferma un’equipollenza netta del dio con la sola sostanza.

L’autore sembra piuttosto fornire una precisazione alle proprie stesse parole, come a dire che, se è vero che “tutto” il dio svolge la funzione di conservatore, tuttavia è più conveniente dire che causa di tale conservazione è la *δύναμις*¹⁶⁴. Questa, poi, non è una potenza qualsiasi, ma è quella *ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη*, risiedente nel luogo superiore del cosmo, che è l’appropriata sede del

¹⁶⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 1-4.

¹⁶¹ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 20-21.

¹⁶² Una contraddizione è stata notata da LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., p. 128 nota 1: «there is a formal contradiction between 398 a 1 ff. and 398 b 7 ff. on the modo of operation of the divine *δύναμις*»; FURLEY, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 387 nota a.

¹⁶³ Tentativi in tal senso sono stati svolti, invece, da HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* cit., pp. 174-176; VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit., p. 130. Del resto, a sostegno della non ipostatizzazione della *δύναμις* nel *Περὶ κόσμου*, si può aggiungere che anche nel peripatetico Aristobulo, di cui è stata dimostrata la dipendenza dal *Περὶ κόσμου*, la potenza non è intesa come una ipostasi del dio. Al proposito, cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 93.

¹⁶⁴ Anche REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 323 nota 256, hanno sostenuto che la contraddizione non sussiste. Secondo i due studiosi, però, la ragione consiste nel fatto che «è lecito chiamare *dynamis* colui che è la fonte stessa di ogni *dynamis*», sulla base dell’assunto, formulato dall’autore nel settimo capitolo, per cui il dio è qualificato dagli effetti che produce. Come Reale e Bos hanno rilevato, la vera contraddizione sarebbe «chiamare *θεός* la *dynamis* che è nel mondo, non viceversa».

dio¹⁶⁵. A sostegno di quest'interpretazione della potenza depone la distinzione operata dall'autore fra questa δύναμις e τὸ θεῖον, ossia "il divino" che possiede per sua propria natura la caratteristica di diffondersi ovunque¹⁶⁶, anche in luoghi dove non si trova alcunché né di bello (καλός) né di decoroso (εὐσχημος)¹⁶⁷. Ciò conferma, per converso, che tale δύναμις ha sede proprio in ciò che è bello e decoroso, ossia in quei luoghi convenienti che soli si addicono al dio.

Nel prosieguo dell'esposizione l'autore si avvale dell'immagine del Gran Re, esemplificativa del rapporto analogico fra il dio e il sovrano. Anche in questo caso, l'autore esprime una nozione di convenienza, affermando che al dio si addice quello che è detto del Gran Re¹⁶⁸. In tal senso, per il dio il sovrintendere (ἐφίστασθαι) ad ogni cosa nel cosmo si realizza non al modo di un qualsiasi umile servo, ma come il Μέγας βασιλεύς. Proprio come la bellezza riluce nell'apparato esteriore del regno persiano, che eccelle per l'elevatezza del decoro e della dignità¹⁶⁹, così accade anche nel caso di quel particolare "regno" che è il cosmo, di cui l'autore stende l'elogio della bellezza. Anche il cosmo, dunque, eccelle per decoro e dignità, e così facendo esso manifesta l'eccellenza del suo "sovrano", ossia il dio, che è visibile dalle proprie opere.

¹⁶⁵ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato* Sul cosmo per Alessandro cit., p. 323 nota 256. Sull'appropriatezza del cielo come sede degli dèi, cfr. FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche* cit., p. 13, il quale ha osservato che fra i secc. VI e V a.C. gli dèi abbandonano le città per avere sempre di più la propria sede in cielo, «dalla cui lontananza inattingibile, e sede di forze smisuratamente più grandi, continuano a esercitare il dominio sugli uomini, determinando per essi gli eventi principali».

¹⁶⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 33: ἐπὶ πᾶν δικνεῖσθαι πέφυκε τὸ θεῖον. Cfr. CLEM. ROM. *Homil.* v 18 = *SVF* II 1072.

¹⁶⁷ Περὶ κόσμου 6, 398 a 5. Come testimonia CLEM. ALEX. *Protrept.* p. 58 Pott = *SVF* I 159/2, secondo gli Stoici il divino (τὸ θεῖον) si diffonde in tutta la materia (διὰ πάσης ὕλης), anche in quella più infima (διὰ τῆς ἀτιμοτάτης). Inoltre, secondo SEXT. EMP. *Hypotyp.* III 218 = *SVF* I 159/3, tale capacità pervasiva, anche fra gli enti di peggior aspetto, è propria del πνεῦμα.

¹⁶⁸ Περὶ κόσμου 6, 398 a 10-11.

¹⁶⁹ Περὶ κόσμου 6, 398 a 11-13.

Al termine dell'immagine del Gran Re l'autore ricorre ancora una volta alla nozione di convenienza, per accentuare l'eccellenza del "sovrano" del cosmo. Mentre in precedenza egli aveva assimilato il dio al re, precisando che il confronto era possibile proprio perché il termine di paragone era il Μέγας βασιλεύς e non un uomo qualsiasi, ora si addentra ulteriormente nella spiegazione, puntualizzando che fra il dio e il re esiste una differenza di grado tale che il Gran Re è inferiore al dio, tanto quanto un qualsiasi umile suddito è inferiore rispetto al proprio sovrano¹⁷⁰. Per tale ragione, se già è sconveniente (ἄσεμνον)¹⁷¹ ritenere che Serse si occupi in prima persona di svolgere tutte le mansioni che l'esercizio della sua regalità gli impone, ciò sarà altrettanto e ancor più inappropriato nei confronti del dio, che per metafora è il "re" del cosmo.

A questo punto, l'autore afferma che «è più rispettabile e più conveniente» (σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον) che il dio risieda nella più alta regione, e che la potenza attraversi invece l'intero cosmo, muova le realtà celesti e sia causa della conservazione delle cose sulla terra¹⁷². Anche in questo caso si potrebbe vedere una difficoltà. In che modo, infatti, la potenza descritta come pervasiva del cosmo potrebbe accordarsi con la precedente indicazione, secondo cui la potenza che sta in cielo è causa della conservazione delle cose che sono sulla terra? In realtà, nel primo caso l'autore aveva detto che era conveniente (πρέπον) e ben si addiceva al dio il fatto che la potenza con sede nel cielo fosse causa conservativa degli enti, mentre che il θεῖον fosse pervasivo e relativo a ciò che riguarda la terra. In tal caso, l'opposizione era fra θεός e θεῖον, di cui era distinto l'ambito di

¹⁷⁰ Περὶ κόσμου 6, 398 b 1-3.

¹⁷¹ Περὶ κόσμου 6, 398 b 4. Secondo CHANDLER, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the Cosmos* cit., p. 80, la nozione di σεμνότης come «feeling of reverence and respect» ha conseguenze in ordine alle scelte stilistiche dell'autore, nel senso che essa sarebbe alla base, per esempio, della differenza fra λέγειν e θεολογεῖν, così come dell'uso di προφητεύειν.

¹⁷² Περὶ κόσμου 6, 398 b 6-10.

pertinenza: trascendente l'uno, sensibile l'altro. In questo secondo contesto, invece, l'autore non mette in dubbio ciò che è *πρέπον* per il *θεός*, e dunque anche per la *δύναμις* che è nel cielo, ma precisa ciò che è *σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον*, ossia ciò che è *più* rispettabile e *più* conveniente. Il maggior grado di approfondimento e la mutata prospettiva giustifica la puntualizzazione dell'autore: il dio risiede (immobile) nella regione più alta, mentre la potenza si muova, penetri per l'intero universo e sia causa della conservazione degli enti. Il confronto è fra la *δύναμις* e il *θεός*, non fra il *θεός* e lo *θεῖον*. Inoltre, il *quid* che determina lo scarto a favore di una maggiore convenienza è dato dal fatto che l'autore non soltanto non indica tale *δύναμις* come la potenza del dio (*αὐτοῦ ἡ δύναμις*)¹⁷³ oppure come quella collocata nel cielo (*ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη*)¹⁷⁴, ma parla “semplicemente” di *δύναμις* e spiega in che cosa esattamente consiste la sua azione.

In altre parole, non vi è contraddizione fra le affermazioni, perché nel primo caso l'autore aveva detto che da ritenersi sconveniente è il fatto che la *δύναμις* si aggiri in luoghi non decorosi né belli, per così dire, dappertutto indistintamente, come fa lo *θεῖον*, il quale penetra appunto *ἐπὶ πᾶν* e fa in modo che le cose più vicine al cielo meglio beneficino del dio, mentre quelle più distanti siano «deboli, prive di concordanza e piene di confusione» (*ἀσθενῆ καὶ ἀκατάλληλα ... καὶ πολλῆς μεστὰ ταραχῆς*)¹⁷⁵. Infatti, sotto il profilo dell'appropriatezza o della convenienza, non è la stessa cosa dirigersi *ἐπὶ πᾶν* e *διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου*. Anzitutto, che la potenza sia collocata nel cielo non esclude che essa possieda una natura “mobile”, tanto più che essa penetra *διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου*¹⁷⁶. Poiché

¹⁷³ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 27-28.

¹⁷⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 2-3.

¹⁷⁵ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 31-32.

¹⁷⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 8.

per l'autore il cosmo fisico è *κόσμος* anche in senso filosofico¹⁷⁷, dirigersi *διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου* evidentemente esclude luoghi non decorosi e non belli, giacché il cosmo è davvero *κόσμος*, cioè ciò che è bello ed ordinato¹⁷⁸. Del resto, tale potenza muove il sole e la luna, e fa ruotare il cielo. Essa agisce nel cielo, il che è il linea con l'affermazione *ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη*. In tal modo, stando nel cielo e agendo nel cielo la potenza muove ed è causa della conservazione degli enti sulla terra. La *δύναμις*, dunque, dirigendosi *διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου* non si addentra indistintamente dappertutto, bensì raggiunge ogni luogo del cosmo in conseguenza del meccanismo cinetico a catena che essa produce, e lo fa restando in cielo e muovendo i motori dei cieli.

Nel sottolineare la dignità del dio, espressa secondo gradi di maggiore convenienza (*πρέπον, πρεπωδέστερον*) consoni alla sua levatura, l'autore non prende in considerazione gli aspetti etici. Ciò può leggersi come indicativo del suo atteggiamento filosofico e della tipologia dell'opera, a maggior ragione se si pensa che il concetto di "convenienza" (*πρέπον*) si trova, in una forma rielaborata, in Aristobulo, che fruisce del termine *μεγαλεῖον*, e dei suoi derivati, per esprimere la "maestà divina" di Dio¹⁷⁹. Benché la corrispondenza sul piano delle funzioni sia pressoché la medesima, da un punto di vista semantico, il concetto di *μεγαλεῖον* non costituisce l'«esatto corrispettivo»¹⁸⁰ di *πρέπον*. La "grandiosità" che il Dio ebraico esprime attraverso le proprie opere si confà alla sola essenza trascendente di Dio, tanto che ciò implica «una riconduzione di tutte le attribuzioni fisiche alla

¹⁷⁷ Cfr. *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 9-12, dove è tematizzata la distinzione fra le "due" definizioni, per la cui esaustiva analisi rinvio al seguito di questa ricerca.

¹⁷⁸ Cfr. *Περὶ κόσμου* 6, 397 a 6-8: *τό τε καλὸν πᾶν ἐπώνυμόν ἐστι τοῦτου καὶ τὸ τεταγμένον, ἀπὸ τοῦ κόσμου λεγόμενον κεκοσμηθῆναι*.

¹⁷⁹ Cfr. ARISTOB. fr. 2, 10. Cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 83.

¹⁸⁰ RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 83.

δύναμις e non a Dio stesso»¹⁸¹. Il *μεγαλεῖον* di Aristobulo sembra indicare di per se stesso la maestà di Dio, la sua intima essenza, indipendentemente dalla *δύναμις* divina, benché tanto la *δύναμις* quanto la «maestà/*οὐσία*» siano comunque entrambe afferenti e riconducibili a Dio¹⁸². Nel *Περὶ κόσμου*, invece, la prospettiva è contraria, poiché la dignità del θεός si chiarisce grazie alla precisazione del ruolo della potenza, sicché il *πρέπον* si predica del dio, senza escludere il ruolo della potenza.

Il diverso approccio dei due autori si spiega sulla base della diversa impostazione di pensiero, giacché in Aristobulo il primario interesse nei confronti dell'ermeneutica biblica influisce sulle argomentazioni filosofiche, coinvolgendo la dimensione esegetica e religiosa, a cui invece l'autore del *Περὶ κόσμου*, nella sua prospettiva filosofica laica, è estraneo.

Secondo l'autore del *Περὶ κόσμου*, oltre che per dignità, la superiorità e l'eccellenza del dio assume anche i tratti della purezza. Il dio è “doppiamente” partecipe della purezza, ontologicamente e per collocazione, giacché esso è *καθαρός* (“puro”) e dimora ἐν *καθαροῦ χώρῳ* (“in un luogo puro”)¹⁸³, che è chiamato, con precisione etimologica (*ἐτύμως*), sia “cielo” (*οὐρανόν*) sia “Olimpo” (*Ὀλυμπον*). Senonché, la precisione etimologica invocata dall'autore, in realtà, è in entrambi i casi una paretimologia, probabilmente di sapore pitagorizzante¹⁸⁴:

¹⁸¹ RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 83.

¹⁸² RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., pp. 92-93.

¹⁸³ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 6.

¹⁸⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 6-8. Come riferito da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 338 nota 312 – che si richiamano, contro l'opinione di Capelle, alle osservazioni di STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 347 e di W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaften Studies zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962, p. 227 nota 35 – tale paretimologia richiama un uso presente fra i Pitagorici. Al proposito, addotti dagli stessi studiosi a sostegno della loro interpretazione, cfr. PLAT. *Epin.* 977 B e la testimonianza di STOB. *Ecl.* I 22, 1d, p. 196, 25-27 Wachsmuth = AET. *Plac.* II 7, 7, p. 337, 11-13 Diels = PHILOL. fr. 44 A 16 DK, secondo la quale Filolao avrebbe denominato “Olimpo” la parte più alta di ciò che

οὐρανός precisa che il cielo “è il confine superiore” del cosmo (ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τὸν ἄνω); Ὀλυμπος, invece, mette in rilievo il suo essere “tutto luce” (ὀλολαμπής).

Se questi due nomi, “cielo” ed “Olimpo”, sono addotti in quanto esprimono la purezza del luogo nel quale il dio si trova, dalla stessa presentazione delle paretimologie si può ricavare che, secondo l’autore, due sono gli elementi garanti della purezza, vale a dire la superiorità e la limpidezza. L’essere il confine, ossia l’estremità superiore del cosmo, e l’essere totalmente luminoso determinano entrambi la purezza del luogo celeste, tanto più che questo è «separato (κεχωρισμένον) da ogni oscurità e movimento disordinato (ἀτάκτου)»¹⁸⁵.

La scelta dei nomi οὐρανός ed Ὀλυμπος per indicare la dimora pura del dio sembrerebbe favorire l’ipotesi che il cielo e l’Olimpo siano assimilabili, giacché essi sono predicati, per ragioni differenti, dello stesso referente (la dimora del dio) ed entrambi addotti a spiegazione di un’unica proprietà (la purezza). Se così fosse vero, tale scelta sembrerebbe sottendere la credenza dell’autore che l’Olimpo sia il cielo. Questo è indicativo, poiché solo dal sec. V a.C. compare l’identificazione dell’Olimpo con il cielo¹⁸⁶, secondo un’associazione che risulta attestata nel pitagorico Filolao, e trova poi diffusione in Pindaro e nella poesia tragica di Sofocle ed Euripide. In precedenza, invece, nella letteratura omerica ed esiodea, con “Olimpo” si indicava il nome del monte della Tessaglia¹⁸⁷. L’autore del Περὶ

circonda, nella quale ha sede la purezza degli elementi (τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὀλυμπον καλεῖ). L’associazione, invece, sembra incerta in SIMPL. in *Aristot. De Caelo* p. 559, 20 Heiberg = PARM. fr. 28 B 11 DK. Di recente l’interpretazione di Capelle, secondo cui tali etimologie risentono di stoicismo, è stata ripresa da THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 64 nota 113.

¹⁸⁵ Περὶ κόσμου 6, 400 a 8-9.

¹⁸⁶ Cfr. F. SCHIRONI, *L’Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 136, 2001, pp. 11-21, in part. pp. 11-12.

¹⁸⁷ Cfr. per esempio, SOPH. *Oed. Col.* 1655; *Ant.* 758; EUR. *Phoen.* 1184; SCHIRONI, *L’Olimpo non è il cielo* cit., p. 12 nota 11.

κόσμου, dunque, potrebbe essersi ricollegato a questa tradizione filosofico-allegorica sul significato di Olimpo¹⁸⁸, tanto più che essa non era comunque la sola circolante¹⁸⁹, come mostra il caso del *Papiro di Derveni*, dove l'anonimo commentatore, verosimilmente intorno alla metà del sec. IV a.C., identifica l'Olimpo con il tempo¹⁹⁰.

1.6. Sapienza: la grande assente

Seppur *en passant*, si deve osservare che il dio del Περὶ κόσμου così come non assume alcun tipo di connotazione noetica né attributi di tipo etico, parimenti non è indicato nemmeno come “sapiente”. Nell'opera è presente una sola occorrenza dell'aggettivo σοφός, ma in tal caso il termine è predicato dell'uomo, il quale, con allusione al pensiero aristotelico per cui l'uomo è «per natura animale politico»¹⁹¹, è indicato come «il vivente sapiente» (τὸ σοφὸν ζῶον) a cui si deve la fondazione delle numerose città presenti sulla terra¹⁹².

Questo è significativo, poiché la sapienza è uno degli attributi tradizionali del

¹⁸⁸ Cfr. SCHIRONI, *L'Olimpo non è il cielo* cit., p. 14 nota 26. Sulla nascita dell'allegoria filosofica, cfr. R. RADICE, *Allegoria: evoluzione del concetto e del metodo nel pensiero greco*, in A. GHISALBERTI (a cura), *Mondo, Uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Milano 2010, pp. 303-326.

¹⁸⁹ Cfr. PLAT. *Tim.* 28 B 2-4: ὁ δὲ πᾶς οὐρανός – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα τὸν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω. Per quanto concerne le molte interpretazioni allegoriche di Ὀλυμπον, SCHIRONI, *L'Olimpo non è il cielo* cit., p. 12 nota 1, ha osservato che nel sec. III a.C. Apollonio Rodio soleva riferirsi sia alla concezione tradizionale omerica sia a quella in voga ai suoi tempi, com'è attestato da uno scolio al terzo libro delle *Argonautiche* (III 1358): Ὀλυμπον· εἶπεν ὁμοίως τοῖς νεωτέροις τὸν οὐρανόν.

¹⁹⁰ Cfr. *Pap. Derv.* col. XII 1-16, in part. 3. Secondo SCHIRONI, *L'Olimpo non è il cielo* cit., p. 11, il commentatore ha applicato all'interpretazione allegorica di Ὀλυμπον il principio espresso da Aristotele in *Top.* VII 1, 152 a 33. Pertanto, siccome il medesimo attributo μακρός si predica sia dell'Olimpo sia del tempo, allora si può anche affermare che Ὀλυμπ[ος καὶ χ]ρόνος τὸ αὐτόν.

¹⁹¹ ARISTOT. *Pol.* I 2, 1253 a 2-3: ἐκ τούτων οὖν φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἢ πόλις ἐστὶ, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον; III 6, 1278 b 19-20: ὅτι φύσει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος ζῶον πολιτικόν.

¹⁹² Περὶ κόσμου 3, 392 b 18-19.

dio, particolarmente sottolineato, a vario titolo, sia da Platone¹⁹³ sia da Aristotele¹⁹⁴ sia anche dagli Stoici¹⁹⁵. Il fatto che l'autore non la prenda in considerazione è una conferma che l'interesse filosofico dell'autore muove dalla fisica, ed è lontano da caratterizzazioni di tipo morale. Del resto, lo stesso invito protreptico al "far teologia" prendeva avvio dall'analisi su tre aspetti fisici, quali sono la "natura" (φύσις), la "posizione" (θέσις) e il "movimento" (κίνησις)¹⁹⁶.

2. I caratteri e le funzioni del dio

Per descrivere la natura del dio, accanto alla proprietà, l'autore del *Περὶ κόσμου* fa uso anche di epiteti e similitudini, in un modo e secondo accostamenti ritenuti problematici da alcuni studiosi¹⁹⁷. In questa sede saranno analizzati singolarmente, al fine di metterne in luce le peculiarità filosofiche, benché il più delle volte essi siano fra loro connessi da parte dell'autore stesso.

¹⁹³ Cfr., per esempio, PLAT. *Phaedr.* 246 D 9 - E 1; *Symp.* 204 A 1-2; 278 D 3-4; *Leg.* X, 900 C 7, 902 E 7-8.

¹⁹⁴ Cfr., per esempio, ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 a 4 - 11; *Mag. Mor.* I 34, 17.

¹⁹⁵ Cfr., per esempio, SEXT. EMP. *Adv. math.* IX 123 = *SVF* II 1017.

¹⁹⁶ *Περὶ κόσμου* 1, 391 b 3-5.

¹⁹⁷ MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 5, ha rilevato l'utilizzo da parte dell'autore del *Περὶ κόσμου* di elementi desunti tanto dal platonismo quanto dall'aristotelismo, fatto che ne rivelerebbe la natura eclettica e seriore: «Questo mostra a sufficienza come egli sappia perfezionare Aristotele con tratti platonici». Un esempio di questo si avrebbe, secondo Moraux, proprio nella descrizione del dio: «L'idea di Dio come autore, ordinatore e reggitore del cosmo, dev'essere riferita senz'altro più alla tradizione platonica che a quella autenticamente aristotelica» (*ivi* p. 54). Per la stessa posizione, cfr. anche *ivi* p. 34 nota 80, nonché p. 87: «in esso ci viene offerta un'interpretazione dell'Aristotelismo in cui momenti platonici sono utilizzati per l'ampliamento e la precisazione della dottrina». Secondo BÉNATOUIL, *L'"aporia" divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée* cit., p. 379 la concezione del dio che produce il mondo nei suoi minimi dettagli è una caratteristica dello stoicismo, comune sia al *Περὶ κόσμου* sia anche a Stratone.

2.1. Generatore (γενέτωρ, γενετήρ)

Un primo carattere del dio è quello di “generatore”, per esprimere il quale l’autore si avvale di due termini, rispettivamente γενέτωρ e γενετήρ, entrambi indicanti colui al quale compete la “generazione” (γένεσις). In realtà, che i termini in questione siano due, γενέτωρ e γενετήρ, non è opinione condivisa da parte degli studiosi, che sono usi riferire al dio soltanto il termine γενέτωρ, come si legge nel capitolo sesto.

Il problema legato all’apposizione γενετήρ è dato dal fatto che nel trattato questo vocabolo ricorre una volta soltanto¹⁹⁸, in un contesto problematico quanto a complessità dell’interpretazione filosofica, in cui, a pressoché comune giudizio degli interpreti, il riferimento non sarebbe il dio, ma il cosmo¹⁹⁹. In tal caso, si avrebbe un cosmo “generatore” (γενετήρ), sicché, essendo anche il dio “generatore” (γενέτωρ), ci si troverebbe dinanzi ad un bivio: in un caso, si avrebbero due diversi modi di essere generatore, pertinenti ad ambiti distinti o con funzioni diverse; nell’altro, accettando come unica l’accezione di “generatore”, si avallerebbe l’equipollenza fra i due termini e la sovrapposizione fra i referenti così da avere un’identificazione fra il cosmo e il dio. Questa seconda soluzione inclina fortemente verso un’interpretazione di tipo stoico o tardo accademica²⁰⁰ e, di per se stessa, è sufficiente a giustificare una buona parte dei fraintendimenti del Περὶ

¹⁹⁸ Περὶ κόσμου 5, 397 a 4.

¹⁹⁹ Il passo nel quale si trova la forma τοῦ γενετῆρος, genitivo di γενετήρ, è particolarmente importante per l’interpretazione filosofica complessiva del Περὶ κόσμου, poiché è inserito all’interno della presentazione delle nozioni di concordia e armonia. Per l’analisi puntuale del passo si rinvia al quinto capitolo.

²⁰⁰ L’equiparazione del dio al cosmo, comunemente indicata come dottrina tipica del pensiero stoico, sembra essere stata diffusa anche nella tarda Accademia. Si hanno precise indicazioni che di questa tesi fu sostenitore Polemone, il terzo scolarca dell’Accademia (314/313-270/269 a.C.) stando alle informazioni desunte da DIOG. LAERT. IV 14 e dal *Chronicon* di Eusebio. Cfr. STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 36, 5 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 7, 29, p. 303, 30-31 Diels = POLEM. fr. 121 Gigante: Πολέμων τὸν κόσμον θεὸν ἀπεφήνατο.

κόσμου dovuti ad un sovraccarico d'influenza da parte dello stoicismo.

Quale che sia il referente di γενετήρ, la difficoltà dell'interpretazione di questo sostantivo, oltre che filosofica, è anche di natura linguistica e può comportare alcune conseguenze in ordine alla collocazione del trattato. Come spiegare la presenza nell'opera di questa forma “tarda”²⁰¹? Se si esclude il Περὶ κόσμου, il termine γενετήρ è attestato nel *corpus* degli *Oracula sibyllina*, la cui datazione è incerta ed oscilla, a seconda dell'oracolo e dell'interpretazione proposta, in un arco temporale che si estende dal secc. II a.C. al IV d.C.²⁰². Eppure, in questo caso sia il contesto sia l'accezione differiscono dal senso che il lemma possiede nel Περὶ κόσμου. Negli *Oracula sibyllina* tre sono i significati del vocabolo: “genitore” in senso familiare, come termine equivalente alla coppia di relativi “padre”-“figlio”²⁰³; “genitore”, sempre in senso familiare, ma più precisamente come “antenato”²⁰⁴; “Genitore” o “Creatore”, in senso religioso giudaico-cristiano²⁰⁵. Nel Περὶ κόσμου, invece, l'autore non prende in esame

²⁰¹ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. γίγνομαι: «il est significatif que γεννητήρ soit un terme très tardif et rare, cf. l'opposition entre les fonction de -τήρ et de -τωρ chez Benveniste, *Noms d'agent* 46».

²⁰² Per esempio, M. MONACA, in *Oracoli sibillini*, introduzione, traduzione e note a cura di M.M., Roma 2008, p. 23, ha ricordato che il nucleo più antico della collezione è costituito dal libro III, di cui a sua volta sarebbe distinguibile una “stratificazione”, se si accetta la tesi di J.J. COLLINS, *The Development of the Sibylline Tradition*, in *ANRW*, II.20.1, 1987, pp. 421-459, in part. pp. 430-436. In esso la parte più antica, corrispondente ai vv. 97-349 e 489 ss., daterebbe prima del 140 a.C. Per quanto riguarda la provenienza, essa spazia, per esempio, da quella egiziana (libro V) a quella giudaico-cristiana (libro VIII). Cfr. MONACA, in *Oracoli sibillini* cit., pp. 26-28.

²⁰³ Cfr. *Orac. Syb.* II 276; V 391; XI 148.

²⁰⁴ Cfr. *Orac. Syb.* III 819; XI 250.

²⁰⁵ Cfr. *Orac. Syb.* III 274-279, in part. 277 ss.: «e, per paura, non hai voluto nemmeno onorare il Creatore immortale degli dèi e degli uomini, ma hai onorato gli idoli dei mortali»; III 296; III 726: «Venite, gettati a terra come conviene al popolo di Dio (θεοῦ κατὰ δῆμον), allietiamo con inni nelle case Dio padre (θεὸν γενετήρα)»; V 284: «essi confidarono in uno ed uno solo Dio creatore (εἰς ἓνα γὰρ γενετήρα θεὸν μόνον ἔξοχον ὄντα ἡλπισαν)»; V 360: «si deve onorare Dio, sapiente creatore, che sempre è» (δεῖ στέργειν γενετήρα θεὸν σοφὸν αἰὲν ἔόντα); V 406; V 498-500: «Convertiamo le anime, rivolgendo inni al Dio immortale, al Creatore stesso (αὐτὸν τὸν

nessuno di questi significati, ma si mostra piuttosto interessato alle nozioni di causa e generazione (γένεσις) in senso filosofico.

Se la sola analisi lessicologica non è dirimente per stabilire la cronologia di un'opera, si può altresì notare che la tradizione manoscritta non è affatto concorde nella trasmissione di questa *lectio*. Stobeo, per esempio, attesta la forma γεννήτορος, genitivo di γεννήτωρ, che avrebbe il vantaggio di essere di antica tradizione, essendo testimoniata sia nei tragici²⁰⁶ sia in Platone²⁰⁷. Benché vi sia chi ritiene γεννήτωρ equivalente sul piano semantico a γενέτωρ²⁰⁸, il primo termine privilegia l'aspetto della generazione in quanto correlato alla nozione di “dare alla nascita” (γεννάω), elficamente espresso dalle accezioni di “genitore” o di “antenato”²⁰⁹. Il lemma γενέτωρ, invece, accanto al significato etimologico, lascia spazio anche ad altre sfumature semantiche²¹⁰. A quest'ultimo caso farebbe

γενετήρα), all'Eterno, al Sovrano di tutte le cose, al Vero, al Re, al Nutritore d'anime, al Genitore (γενετήρα), a Dio grande che sempre è»; VIII 336.

²⁰⁶ Cfr. AESCHYL. *Suppl.* 206, con la menzione di “Zeus padre” (Ζεὺς δὲ γεννήτωρ ἴδοι); EUR. *Hypp.* 683. Cfr. anche EUR. *Iph. Taur.* 576; *Ion* 136.

²⁰⁷ Cfr. PLAT. *Symp.* 209 A 4 (οἱ ποιηταὶ πάντες γεννήτορες); *Menex.* 248 E 8 (παῖδας τε καὶ γεννήτορας); *Leg.* III, 681 B 2 (ὄντων τῶν γεννητόρων τε καὶ θρεψάντων); VII, 804 D 6; IX, 868 E 5 (ὁ γεννήτωρ ἢ ὁ γεννηθείς); *passim*.

²⁰⁸ *LSJ s.v.* γεννήτωρ.

²⁰⁹ In effetti, la radice etimologia γεν- è la medesima per entrambi i termini. Inoltre, come ha spiegato CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque cit., s.v.* γίγνομαι, il verbo γεννάω «a les apparences d'un dénominateur de γέννα». Inoltre, lo studioso ha precisato che tale verbo γεννάω ha «le sens “qui propage la race, qui engendre” surtout en parlant du père, cf. encore οἱ γεννήσαντες “les parents”», benché «s'emploie également au sens général de “produire”». Infatti, «le verbe fonctionne comme un factitif de γίγνομαι “naître”. Autour de ce verbe se groupent diverses formations nominales: [...] Noms d'agent γεννητής “celui qui engendre” substitutif de πατήρ ou de γονεῖς (S., Pl.), γεννήτωρ (Aesch., E., Pl.) “ancêtre, propagateur de la race”, attesté dans des contextes religieux [...] il est significatif que γεννητήρ soit un terme très tardif et rare [...]». Cfr. P. CHANTRAINE, *Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec*, «Revue des Études Grecques», 59, 1946, pp. 219-250, in part. p. 249.

²¹⁰ L'esistenza di una differenza è stata sottolineata da CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque cit., s.v.* γίγνομαι, il quale ha spiegato che, fra i nomi d'agente, fa parte anche «γενέτωρ “celui qui a engendré, ancêtre” (Hdt., E., IG V 1, 540, Laconie)», ma che, significativamente, «le mot n'est jamais un substitut pur et simple de πατήρ». Lo studioso ha altresì precisato che «γενητήρ est très rare (poètes tardif, etc.) cf. pour le suffixe Benveniste,

riferimento il senso di “generatore” in senso filosofico, quello cioè connesso alla γένεσις (“generazione”)²¹¹.

Le difficoltà relative al sostantivo γενετήρ si ridimensionano se si osserva che τοῦ πάντων γενετήρως è perfettamente corrispondente all’espressione ὁ τούδε τὸ πᾶν γεννήσας, usata da Platone nel *Timeo* per indicare il demiurgo²¹². Così, quasi con *variatio*, «colui che ha generato questo universo» nel *Timeo* diviene «il generatore di tutte le cose» nell’autore del *Περὶ κόσμου*. Il termine γενετήρ, dunque, appare giustificato dal precedente platonico, benché differisca da questo quanto alla nozione di generazione.

Malgrado su γενετήρ non vi sia accordo nel riferire il termine al dio, è certo che l’autore ha utilizzato il lemma γενέτωρ per indicare il θεός. Come nel caso di γενετήρ, anche il termine γενέτωρ non è utilizzato nel senso di “genitore”, ma indica piuttosto il “generatore”, là dove il significato del primo rimanda alla sfera familiare, mentre quello del secondo all’ambito scientifico²¹³. Per quanto entrambe le due distinte accezioni siano ammesse dal termine, l’accezione di “genitore” è corrispondente, seppur non del tutto sostituibile, a quella di “padre” e per tale ragione rimanda più da vicino alla visione cosmologica platonica, in cui il dio demiurgo è detto «padre ed artefice del tutto» (τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ

Noms d’agents 46».

²¹¹ Cfr. CHANTRAINE, *Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec* cit., p. 247, il quale ha affermato che non è certo che la forma γενετήρ sia quella “corretta” nel *Περὶ κόσμου*, e ha poi spiegato che si tratterebbe di un uso figurato del termine: «Si le pseudo-Aristote l’emploie, *De mundo* 397 a, c’est très nettement avec le sens figuré de créateur : τοῦ πάντων γενετήρως κόσμου». Tuttavia, a mio avviso, questo “senso figurato” non si addice al *Περὶ κόσμου*, poiché la nozione filosofica di “creazione” è estranea al testo.

²¹² PLAT. *Tim.* 41 A 5.

²¹³ Cfr. CHANTRAINE, *Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec* cit., p. 248: «Comme dans le cas de γενετήρ, l’autour du *De mundo* emploie le mot au figuré 397 : Σωτήρ ὄντως ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ».

παντός)²¹⁴. Nel *Timeo*, infatti, esso è padre che genera (ὁ γεννήσας πατήρ)²¹⁵ il cosmo a partire dalle idee, intese quali dèi eterni ed intellegibili. L'accezione di "generatore", invece, appare più neutra e meglio applicabile ad un contesto che argomenta in chiave filosofica contenuti di pertinenza fisica o scientifica, quale appunto è la "generazione" (γένεσις), ossia quel tipo di mutamento che, secondo Aristotele, si realizza secondo la sostanza ed ha come proprio corrispondente negativo la corruzione²¹⁶.

Ad indicare che nel *Περὶ κόσμου* il sostantivo γενέτωρ è da intendersi nel preciso senso filosofico di "generatore", e non di "genitore", sono i contesti nel quale il termine è inserito. Nel *Περὶ κόσμου* l'apposizione γενέτωρ ricorre due volte, entrambe nel sesto capitolo²¹⁷. In un primo caso essa è contenuta nelle parole che immediatamente seguono la distinzione nel dio fra la sostanza e la potenza divina, nel modo seguente:

«conservatore e generatore di tutte le cose (σωτήρ ... ὅπως ἀπάντων ἐστι καὶ γενέτωρ) che in qualsiasi modo si compiono in questo nostro cosmo (τῶν ὁπωσδήποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων)»²¹⁸.

L'autore introduce questa precisazione non tanto a spiegazione della distinzione fra la θεία δύναμις e l'οὐσία, quanto piuttosto a valorizzazione dell'eccellenza della sostanza, la quale non può essere diffusa nel mondo sensibile. Al contempo, egli giustifica la sua precedente affermazione per cui «tutte le cose derivano dal dio e

²¹⁴ PLAT. *Tim.* 28 c 3-4.

²¹⁵ PLAT. *Tim.* 37 c 7.

²¹⁶ Cfr. ARISTOT. *Cat.* 14, 15 a 13-14.

²¹⁷ In entrambi i passi, il termine non è isolato, ma è espresso in coppia con un altro, indicante un ulteriore aspetto del dio: nel primo caso σωτήρ; nel secondo ἡγεμών.

²¹⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 20-21.

sono tenute insieme dal dio» (ὥς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν)²¹⁹. A tema, dunque, è la spiegazione della causalità del dio.

Nel secondo caso, il termine γενέτωρ non è utilizzato propriamente come un'apposizione del dio. Dopo aver parlato dell'armonia e della causa dell'«unica armonia»²²⁰, dopo aver assimilato l'opera del corifeo nel coro a quella del dio nel cosmo, e dopo aver altresì indicato l'esistenza di «una causa prima e originaria»²²¹ per mezzo della quale si verificano i fenomeni atmosferici nella regione sublunare, l'autore menziona, come se fosse personificato, «il conduttore e generatore di tutte le cose» (ὁ πάντων ἡγεμὼν τε καὶ γενέτωρ)²²². A costui spetta il compito di dare il segnale del movimento, proprio come in un esercito, di modo che tutti i corpi prendano a muoversi e, di preciso, di moto circolare continuo. Anche qui, come nel primo caso, l'autore mostra interesse nei riguardi della spiegazione della causalità del dio.

L'epiteto γενέτωρ è stato per lo più ritenuto di difficile “gestione” all'interno dell'opera dagli parte degli studiosi, che ne hanno fornito diverse spiegazioni²²³. In

²¹⁹ Περὶ κόσμου 6, 397 b 14-15.

²²⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 a 14.

²²¹ Περὶ κόσμου 6, 399 a 26.

²²² Περὶ κόσμου 6, 399 a 30-31.

²²³ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 318 nota 243, hanno spiegato il fatto che il dio è “generatore” sulla base del principio del settimo capitolo, per cui il dio trae i nomi dagli effetti che produce, sicché egli è «la causa della generazione delle cose», dal momento che produce sia il movimento sia, in conseguenza, i fenomeni dell'universo. Secondo LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne* cit., p. 211, l'espressione πάντων γενέτωρ, da lui resa come «le Père de tout», allude invece alla creazione: «il se garde de parler de la création proprement dite dont Platon lui-même n'avait parlé qu'avec mystère». Ciò si spiega alla luce della sua interpretazione, secondo cui l'autore è un alessandrino giudaico anteriore di poco a Filone di Alessandria. D'altro canto, MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 5, ha sostenuto che la presenza nel testo di questa nozione del dio come generatore è indice di un autore «de facto eclettico». Tuttavia, a mio avviso, l'autore risente piuttosto di un atteggiamento “pluri-filosofico”, nel senso dell'ampiezza della sua cultura filosofica, non di eclettismo sistematico, poiché egli manifesta di essere guidato da una precisa linea argomentativa.

realtà, il fatto che il dio sia presentato come “generatore”, e non come “padre” o “demiurgo”, è significativo della posizione filosofica dell’autore e della coerenza alle dottrine espresse²²⁴, benché vi sia stato chi ha sostenuto che nel *Περὶ κόσμου* il γενέτωρ sia una reminiscenza del demiurgo platonico, strana se si considera il contesto peripatetico del trattato, ma spiegabile come mero linguaggio poetico²²⁵.

Il principale problema interpretativo consiste nel dar conto della convivenza di due nozioni “contrastanti”, quali sono quelle del dio generatore in un’opera che invece risulta ammettere, in senso aristotelico, l’eternità del cosmo. Del resto, a livello cosmologico la nozione di generazione è un carattere tipico del pensiero di Platone²²⁶, e condivisa poi anche dal primo platonismo e dai vari “platonismi”²²⁷. Ciò è chiaramente espresso nel *Timeo*, dove Platone, attraverso l’omonimo personaggio, spiega la generabilità del cosmo, la sua generazione, e la necessità che essa sia sostenuta da una causa:

Inoltre, ogni cosa che si genera, di necessità viene generata da

²²⁴ Ha sottolineato l’importanza di questa caratterizzazione BOS, *The divine monarchy and the System of World-government in Aristotle’s De mundo* cit., spiegando il termine γενέτωρ alla luce della distinzione fra la οὐσία e la δύναμις del dio.

²²⁵ Tale è l’interpretazione sostenuta di recente da THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 115: «God is at the same time called the “begetter” (γενέτωρ) of all things, which is reminiscent of Plato’s demiurge, although it is not clear what “begetter” means in a Peripatetic context which does not allow for a created cosmos. It is probably poetic language referring to god as a cause of everything in existence». Ma si veda anche J. OPSOMER, *Demiurges in Early Imperial Platonism*, in R. HIRSCH-LUIPOLD (hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlin - New York 2005, pp. 51-99, in part. p. 62, il quale, pur rilevando alcune connessioni del trattato con il *Timeo*, ha osservato che per il dio del *Περὶ κόσμου* «it is physically and metaphysically impossible to be a true demiurge».

²²⁶ Basti pensare che su questo principio è impostato l’intero preludio metafisico al discorso cosmologico in PLAT. *Tim.* 27 C ss., quando Timeo dichiara che sta per accingersi a discorre dell’universo (ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσθαι πη μέλλοντας), in particolare a verificare se questo sia generato oppure ingenerato (ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστίν).

²²⁷ Secondo M. BONAZZI, *Il platonismo*, Milano 2015, p. 4, è più corretto parlare di “platonismi” al plurale che non di “platonismo”, considerata la molteplicità di connotazioni che la dottrina di Platone viene ad assumere nel corso dei secoli successivi.

qualche causa (πᾶν δὲ οὖν τὸ γιγνόμενον ὑπ'αίτιου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι). Infatti, è impossibile che ogni causa abbia generazione, senza avere una causa (παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν). E quando l'Artefice (ὁ δημιουργός) di qualsivoglia cosa, guardando sempre a ciò che è allo stesso modo e servendosi come di esemplare ne porta in atto l'Idea e la potenza (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν), è necessario che in questo modo, riesca tutta quanta bella; quella cosa, invece, che l'Artefice porta in atto servendosi di un esemplare generato (γεννητῷ παραδείγματι), non sarà bella. Ora, per quanto concerne tutto il cielo (ὁ δὴ πᾶς οὐρανός) o il mondo (ἢ κόσμος), o se si trova qualche altro nome adeguato lo si chiami con questo (ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω), bisogna considerare ciò che fin da principio si deve esaminare riguardo a ogni cosa, ossia se fu sempre (πρότερον ἢ ἀεί), non avendo mai alcun principio di generazione (γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν), oppure se fu generato (ἢ γέγονεν), incominciando da un qualche principio (ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος). Esso fu generato (γέγονεν). Infatti è visibile e tangibile e ha un corpo (ὄρατος γὰρ ἄπτός τε ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων); ma tutte le cose di questo tipo sono sensibili, e le cose sensibili si apprendono con l'opinione mediante la sensazione, ed è risultato che sono generate e in divenire (γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη). E ciò che è generato abbiamo detto che è necessario che sia generato da una causa (ὑπ'αίτιου). Ma il Fattore e Padre di questo universo è molto difficile da trovare e, trovatolo, è impossibile parlarne a tutti. E questo si deve indagare dell'universo: guardando a quale degli esemplari chi ha fabbricato (ὁ τεκταινόμενος) l'universo lo abbia realizzato, se all'esemplare che è sempre nello stesso modo e identico o a quello che è generato²²⁸.

È noto, invece, che in ambito cosmologico Aristotele non condivide la nozione platonica di plasmazione, né fa sua l'idea una generazione *ex nihilo*, come

²²⁸ PLAT. *Tim.* 28 B 2 - 29 A 2 (trad. it. di G. Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2014⁷, 2000¹).

sarà poi quella della biblica della creazione. Secondo Aristotele, il cosmo è eterno, ed in quanto tale deve essere ingenerato ed incorruttibile, come egli ha cura di ripetere più volte nei libri del *De caelo*²²⁹. Dunque, non può esserci un “generatore” del cosmo.

Si pone allora la questione del possibile significato del termine “generatore” (γενέτωρ) riferito al dio, in un cosmo considerato eterno, dal momento che sono da escludersi i riferimenti tanto alla dottrina platonica, dove il cosmo è generato ma ad opera di un padre-demiurgo, quanto a quella aristotelica, poiché il cosmo è eterno e dunque non generato. Evidentemente, il significato di “generatore” utilizzato dall’autore del *Περὶ κόσμου* è di altro tipo.

Chi ha rilevato l’importanza del termine “generatore” ne ha spiegato l’utilizzo e la funzione all’interno del trattato alla luce della distinzione fra la sostanza e la potenza del dio²³⁰, unitamente alla metafora delle marionette, a corollario di quella del Gran Re, per cui il dio muove il cosmo con un semplice movimento del primo cielo, proprio come le marionette sono mosse dai burattinai con un solo tocco²³¹. Tale processo è stato ritenuto equivalente a quello biologico descritto da Aristotele nel *De generatione animalium*: come durante il coito il padre trasferisce la forma al mestruo femminile e il movimento è impresso dall’impulso (κίνησιν) che il seme possiede²³², così nel *Περὶ κόσμου* il meccanismo di generazione del cosmo sarebbe attivato dal dio – in realtà dalla sola οὐσία – e sarebbe poi messo in moto dalla potenza secondo un processo a catena.

²²⁹ Cfr., per esempio, l’ampia trattazione in ARISTOT. *De caelo* I 10, 279 b 4 ss.

²³⁰ Cfr. BOS, *The divine monarchy and the System of World-government in Aristotle’s De mundo* cit., pp. 56-59.

²³¹ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 16-19, su cui cfr. PLAT. *Leg.* I 644 E; ARISTOT. *De mot. an.* 7, 701 b 1 ss.; *De gen. an.* II 1, 734 b 9: τὰ αὐτόματα τῶν θαυμαίων; 5, 741 b 9. Cfr. anche [ARISTOT.] *Mechan.* 848 a.

²³² Aristot *De gen. an.* ii 1, 734 b.

Quest'interpretazione, se mostra l'affinità fra la metafora dei burattinai e la descrizione del tipo di meccanismo che muove il cosmo, non sembra però chiarire appieno il senso della figura del "generatore" applicata al dio. Infatti, se nel *Περὶ κόσμου* s'intende il generatore in senso biologico, come lo richiede il contesto del *De generatione animalium*, ciò significherebbe fare del cosmo un'animale, ma l'autore del *Περὶ κόσμου* non afferma mai esplicitamente che il cosmo è uno ζῷον, in questo distanziandosi dalla posizione sia di Platone che di Aristotele²³³. Egli, piuttosto, afferma che il cosmo è abitato da animali²³⁴ e che questi ultimi derivano da esso sia il soffio vitale (ἐμπνεῖ) sia l'anima (ψυχὴν ἴσχει)²³⁵. Ora, l'affermazione che fa del cosmo colui che impartisce il soffio vitale e l'anima agli animali, potrebbe indurre a ritenere che il cosmo stesso sia un'animale, per il fatto che questo è la causa del loro respiro e della loro anima, ma tale inferenza non è strettamente necessaria. Com'è stato osservato²³⁶, infatti, l'espressione πάντα

²³³ Cfr. PLAT. *Tim.* 30 B 6 - C 1; 92 C 6. Se in Aristotele il cosmo sia ζῷον è una questione difficile, perché egli non chiama con tale termine né il cosmo né il cielo. Del resto, in polemica con l'anima del mondo formulata da Platone nel *Timeo*, nel *De caelo* egli rifiuta la proposta di chi pone una «necessità animata» (ἀνάγκη ἔμψυχον: II 1, 984 a 23), così come ritiene che non sia ragionevole che il cosmo permanga eterno a causa della costrizione di un'anima (ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὐλογον ἀναγκαζούσης μένειν αἰδίων: II 1, 284 a 27-28). Sicché, mancando di anima, non si vede come possa essere vivente, se «l'anima è il principio degli animali» (ἔστι γὰρ οἷον ἀρχὴ τῶν ζῷων: *De anima* I 1, 402 a 6-7). Lo Stagiritica, però, afferma anche che il cosmo è animato (ἔμψυχος: *De caelo* II 2, 284 b 6 ss.), perché possiede una destra ed una sinistra, che sono affezioni proprie degli esseri viventi. Tuttavia, anche quest'affermazione può essere ridimensionata, se letta come una risposta dialettica al τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον di PLAT. *Tim.* 30 B 8. Al proposito, cfr. F. FRANCO REPELLINI, *Il De caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 99-126, in part. pp. 112-113.

²³⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 400 b 34; 7, 401 a 8.

²³⁵ *Περὶ κόσμου* 6, 397 a 18-19.

²³⁶ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 311 nota 216. Invece, secondo MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 37, il passo deve essere letto nel senso che «tutti i viventi hanno dal cosmo il loro respiro e la loro anima», con allusione alla dottrina dell'anima del mondo di PLAT. *Tim.* 41 C. Comunque, Moraux ha rilevato che l'autore non parla esplicitamente di universo animato e che, pertanto, si deve supporre che egli ha ridimensionato il portato filosofico della propria fonte, nella quale il cosmo dovette verosimilmente figurare come il vivente supremo.

ἐμπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῷα deve essere letta alla luce della precedente affermazione che il pneuma è una «sostanza animata e generatrice» (ἔμφυχος τε καὶ γόνιμος οὐσία), la quale è presente sia negli animali sia nelle piante e «penetra dappertutto» (διὰ πάντων διήκουσα)²³⁷. Se si tiene presente ciò, si può allora osservare che ad essere-dotato-di-anima (ἔμφυχος) è il pneuma, non il cosmo, tanto più che è proprio il pneuma a possedere anche la capacità generativa (γόνιμος). Tuttavia, il tipo di generazione che interessa il pneuma pertiene al livello biologico, sicché non è lo stesso di quello del dio²³⁸. Se infatti il dio fosse generatore (γενέτωρ) nel medesimo senso in cui lo è il pneuma (γόνιμος), non si capirebbe, fra le altre cose, per quale ragione nel *Περὶ κόσμου* l'autore insista così tanto nel porre il θεός in un luogo separato e disgiunto dal sensibile, quando la caratteristica del pneuma è il διήκειν διὰ πάντων. Inoltre, l'autore stesso precisa di non volersi occupare del pneuma «in questo momento», vale a dire nel corso di questa trattazione sul cosmo²³⁹, ragione per cui non sarebbe opportuno forzare la

²³⁷ *Περὶ κόσμου* 4, 394 b 9-12. Cfr. ARISTOT. *De motu an.* 10, 703 a 9 ss.: πάντα δὲ φαίνεται τὰ ζῷα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἴσχοντα τούτῳ.

²³⁸ Concordo con REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit., p. 226 nota 22 (cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 285 nota 132), nel ritenere che il significato di pneuma menzionato nel *Περὶ κόσμου* riguarda la sola valenza biologica, sicché si ricava che la pervasività διὰ πάντων è da riferirsi all'ambito fisiologico, mostrando dunque di essere pertinente alla sola sfera sublunare. Per la proposta di correzione del testo, con un'integrazione di <οὔσα>, cfr. HOLWERDA, *Textkritisches und Exegetisches zur pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ τοῦ κόσμου* cit., p. 50.

²³⁹ L'interpretazione del νῦν di *Περὶ κόσμου* 4, 394 b 11 è stata assai discussa, in quanto si è ricercato se “ora” sia da intendersi in riferimento al solo capitolo quarto oppure all'intera opera, tanto più a causa della perfetta corrispondenza dell'espressione διὰ πάντων διήκουσα, che potrebbe portare all'associazione analogica, sulla base della funzione pervasiva, fra il pneuma del capitolo quarto e la potenza del capitolo sesto. In tal caso, ne risulterebbe che il pneuma è una sostanza di cui partecipano anche gli enti eterni ed incorruttibili composti di etere. Tale è stata l'interpretazione di RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* cit., p. 245: «Évidemment, dans la pensée indéterminée du prétendu Aristote, elle [scil. la Puissance divine] se confond plutôt avec cet esprit de feu, cet éther, duquel il fait, comme les Stoïciens, provenir toutes les âmes, et qu'il appelle aussi une essence animée et génératrice qui circule en toutes choses». Accenni allo Stoicismo e al pensiero biblico, invece, sono stati visti, rispettivamente, da HEINZE, *Die Lehre vom*

sovrapposizione.

Esclusa questa possibilità, la convivenza della nozione di eternità del cosmo con la qualifica di generatore riferita al dio può trovare una giustificazione alla luce di quanto affermato da Aristotele in *Metafisica Zeta*. Nel libro *Zeta* lo Stagirita si occupa a fondo dei problemi della sostanza (οὐσία) e, nel settimo capitolo²⁴⁰, egli si occupa dell'analisi del divenire, indagando i diversi tipi di cose generate (τὰ γιγνομένα). Esse sono di tre tipi: quelle naturali (τὰ μὲν φύσει); quelle realizzate mediante l'arte (τὰ δὲ τέχνη); quelle spontanee (τὰ δὲ ἀπό ταύτομάτου)²⁴¹. Tutti gli enti generati, spiega Aristotele, sono tali «a causa di qualcosa» (ὑπό ... τινος) e «derivano da qualcosa» (ἐκ τινος)²⁴². Nelle generazioni naturali, cioè «quelle la cui generazione proviene dalla natura» (ὧν ἡ γένεσις ἐκ φύσεώς ἐστιν), l'ἐκ τινος è costituito dalla materia²⁴³, mentre l'ὑπό τινος dalla

Logos in der griechischen Philosophie cit., p. 176 nota 1, e da LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne* cit., p. 205 nota 3. Per lo status del dibattito, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 285-288 nota 132, con i quali concordo nel ritenere che sia difficile limitare il νῦν al solo capitolo quarto.

²⁴⁰ Sulla funzione del settimo capitolo nell'economia complessiva del libro *Zeta*, e in particolare sulla stretta unità tematica che esso ha coi seguenti capitoli 8 e 9, cfr. NATORP, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele* cit., pp. 118-120; ROSS, in ARISTOTLE'S *Metaphysics* cit., vol. II, Oxford 1970 (1924¹), p. 181, che della complessa tesi di Natorp conserva soltanto l'ipotesi che i capp. 7-9 facciano parte di un nucleo tematico a se stante; M. FREDE - G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, trad. it. Milano 2001 (or. München 1988), pp. 40, 49-50, 258, 303. Per una sintesi delle posizioni, cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica*, saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G.R., Milano 1995² (1993¹), p. 1028 nota 2.

²⁴¹ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 a 12-13.

²⁴² ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 a 13-14. Secondo REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 1028, l'ὑπό τινος indica la causa efficiente o motrice, mentre l'ἐκ τινος la materia o la causa materiale. Reale, poi, ha spiegato che «anche la causa efficiente, cioè il generante, è *natura*, nel senso che ha stessa *natura* o *forma* della cosa generata. Generante e generato sono sempre per forma identici; la forma del primo è la stessa forma del secondo (ovviamente in due distinti individui)» (*ivi* p. 130 nota 11).

²⁴³ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 a 20-22, in realtà, dice che l'ἐξ οὗ è la natura (φύσις), precisando che tutte le cose generate possiedono materia. Tuttavia, che l'ἐξ οὗ come φύσις sia la materia è giustificato da ARISTOT. *Metaph.* Δ 4, 1014 b 26-35, in part. b 26-32: «Inoltre, natura significa il principio materiale originario di cui è fatto o da cui deriva qualche oggetto naturale (ἐπι

forma. In realtà, Aristotele si esprime in modo ancor più preciso:

In generale, poi, ciò da cui (ἐξ οὗ) le cose si generano è natura (φύσις), e anche ciò secondo cui (καθ' ὃ) le cose si generano è natura (infatti, ciò che si genera ha una natura: per esempio la natura di pianta o di animale); e, ancora, ciò ad opera di cui (ὕφ' οὗ) le cose si generano è natura: natura intesa nel senso di forma (ἡ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις), della medesima specie (ἡ ὁμοειδής) rispetto al generato (ancorché risiedente in un altro individuo diverso): infatti, è sempre un uomo che genera un altro uomo (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ)²⁴⁴.

Il “ciò da cui” (ὕφ' οὗ) le cose si generano è natura intesa nel senso di forma (τὸ εἶδος) ed esso è ὁμοειδής rispetto al proprio generato. Ciò significa che generante e generato, ossia la causa e il prodotto, condividono la medesima forma, per quanto ciascuna sia peculiare di un singolo e determinato individuo. Il generante, infatti, ha in sé la forma che trasmette. Nell'esempio di Aristotele ciò è chiaro, poiché un uomo, nel generare un altro uomo, trasmette a quest'ultimo la propria forma, di modo che l'εἶδος trasmesso sia condiviso dal generante e dal generato, pur restando essi enti individuali.

La situazione diverge, secondo lo Stagirita, qualora non si abbia a che fare con le generazioni naturali, ma con tutte le altre, incluse quindi anche quelle realizzate mediante la τέχνη. Così si esprime lo Stagirita, nell'immediato

δὲ φύσις λέγεται ἐξ οὗ πρώτου ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται τι τῶν φύσει ὄντων), e che è privo di forma (ἀρρυθμίστου ὄντος) ed incapace di mutare (καὶ ἀμεταβλήτου) in virtù della sola potenza che gli è propria (ἐκ τῆς δυνάμεως τῆς αὐτοῦ). Per esempio, si dice che la natura di una statua o di un oggetto di bronzo è il bronzo, invece quella di legno si dice che è il legno; e così ripetasi anche per gli altri casi: infatti, ciascuno di questi oggetti è costituito da questi elementi, senza che si muti la materia prima (διασωζομένης τῆς πρώτης ὕλης) <di cui è costituito>» (trad. it. di REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit.).

²⁴⁴ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 a 22-25 (trad. it. di Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit.).

prosieguo dell'argomentazione:

In questo modo, dunque, ha luogo il processo di generazione delle cose che si generano secondo natura; gli altri processi di generazione, invece, si chiamano “produzioni” (αἱ δ'ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις). E tutte le produzioni (πᾶσαι ... αἱ ποιήσεις) hanno luogo o ad opera di un'arte (ἀπὸ τέχνης) o ad opera di una potenza (ἀπὸ δυνάμεως) o ad opera del pensiero (ἀπὸ διανοίας). [...] Ad opera dell'arte sono prodotte quelle cose la cui forma è presente nel pensiero dell'artefice (ἀπὸ τέχνης δὲ γίγνεται ὅσων τὸ εἶδος ἐν τῇ ψυχῇ). E per forma intendo l'essenza di ciascuna cosa (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ᾗν εἶναι ἐκάστου), ossia la sua sostanza prima (καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν). E perfino dei contrari, in un certo qual modo, la forma è la stessa (καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος): infatti, la sostanza della privazione (τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία) è la sostanza opposta (ἡ οὐσία ἢ ἀντικειμένη)²⁴⁵.

Aristotele teorizza in modo chiaro la distinzione fra generazioni (γενέσεις) e produzioni (ποιήσεις). Queste ultime possono realizzarsi per mezzo dell'intervento dell'arte o di una facoltà oppure del pensiero. Le produzioni ἀπὸ τέχνης, poi, si contraddistinguono ulteriormente per essere quelle nelle quali la forma (εἶδος) si trova nell'anima del produttore o artefice. Lo Stagirita precisa anche che la nozione di forma alla quale fa riferimento è quella di essenza (τὸ τί ᾗν εἶναι), a sua volta spiegata come πρώτη οὐσία, cioè «sostanza prima», e come οὐσία ἄνευ ὕλης, cioè «sostanza senza materia»²⁴⁶. Anzi, la forma è a tal punto “prima”, dal punto di vista ontologico, che la forma è la medesima anche fra i contrari. Infatti, se si

²⁴⁵ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 a 25 - b 3 (trad. it. di Reale, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., modif.).

²⁴⁶ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 b 13. Sulla equipollenza fra questi termini, cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., p. 1031 note 18 e 21.

osserva l'esempio addotto da Aristotele riguardante il medico e la salute²⁴⁷, si vedrà che la medesima forma (l'ἔϊδος-salute) presente nell'anima del medico è la causa del prodursi tanto della salute (contrario positivo) quanto del suo opposto, la malattia (contrario negativo). Sicché, secondo Aristotele, le attività di generazione e produzione si distinguono per il fatto che il produttore ha la forma nel pensiero, mentre il generatore ha in sé la forma che trasmette.

Ora, se si traspone questo a livello cosmologico, si osserva che il primo caso, quello del produttore che ha la forma nel pensiero, è avvicinabile, per funzione e modalità di azione, all'attività svolta dal demiurgo di tradizione platonica, per quanto la spiegazione di Aristotele non possa essere sovrapposta *in toto* al modo di agire del δημιουργός, così come descritto da Platone nel *Timeo*. Nel dialogo, infatti, egli spiega che il dio opera attraverso la mediazione degli enti matematici e in questo modo cala le idee nella materia, che da esse viene appunto informata. Platone non dice affatto che le idee sono nell'anima o nel pensiero dell'artefice²⁴⁸. Tale differenza, comunque, non sminuisce il carattere platonico dell'immagine, tanto che è indicativo che Platone denomina il dio «artefice e padre di questo universo»²⁴⁹, ma non dice mai che esso è generatore²⁵⁰. Il demiurgo è soltanto

²⁴⁷ ARISTOT. *Metaph.* Z 7, 1032 b 4 ss.

²⁴⁸ Questa sarà l'interpretazione medioplatonica delle idee come pensieri del dio, che sembra aver avuto la prima formulazione in Filone di Alessandria. Cfr. R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, pp. 227-320.

²⁴⁹ PLAT. *Tim.* 28 C 3-4: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός.

²⁵⁰ L'intera area semantica della "generazione" ha un utilizzo ben preciso nelle opere di Platone. Per quanto concerne la parte attiva della generazione, "generatore" è utilizzato da Platone nell'accezione genealogica di "capostipite" o in quella familiare di "genitore". Così è per il termine γεννήτωρ, in senso proprio, per esempio, in *Leg.* III, 681 B 2; VII, 804 D 5-6; IX, 868 E; in senso figurato, per esempio, in *Symp.* 209 A 4-5. Un'accezione familiare ha anche il termine γεννητής, per esempio, in *Crit.* 51 E 5-6; *Leg.* IV, 717 E 1; IX, 868 B 1-4; 878 D 6-8. La forma γενέτωρ, invece, non è attestata, al pari del lemma γενετήρ. Per quanto concerne invece l'altro aspetto della generazione, cioè quello del "generato", Platone fa uso dell'aggettivo γεννητός in contesto cosmologico, come in *Tim.* 28 C 1-2 (τὰ δ'αἰσθητά ... γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη) e in quello teologico, come in *Tim.* 40 D 4 (περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν).

artefice o produttore del cosmo, ma non generatore, giacché egli non genera la materia, non genera le idee, e non genera nemmeno gli enti matematici.

Il secondo caso, quello del generatore che ha in sé la forma che trasmette può avere una esemplificazione, in chiave cosmo-teologica, proprio nel *Περὶ κόσμου*. In quest'opera il dio, che è indicato come generatore (γενέτωρ), ha veramente in sé la forma che intende trasmettere, ed esso la possiede a pieno e nel senso più proprio, giacché il θεός non è soltanto οὐσία, cioè sostanza, ma soprattutto sostanza nel senso di forma.

Si potrebbe obiettare che tale tipo di generazione è valida soltanto per le generazioni naturali. Ma è esattamente questo il punto su cui, forse, avrebbe potuto far leva l'autore. Nel *Περὶ κόσμου*, infatti, l'orizzonte fisico e quello filosofico sono intrinsecamente connessi in modo indissolubile e dialettico. Del resto, nell'esame delle specificità del cosmo e del dio, se c'è una certezza in questa ricerca, questa è proprio che il cosmo è un ente di natura. In questo preciso senso, l'autore del *Περὶ κόσμου* mostra di inclinare per un'impostazione di pensiero di tipo aristotelico, quale emerge non soltanto dal confronto con alcune osservazioni di *Metafisica Zeta*, ma anche da altre considerazioni, desumibili per esempio dal libro *Lambda*²⁵¹.

A questo punto, se nel *Περὶ κόσμου* il dio è “generatore”, deve esserci un generato, e questo non può essere se non il cosmo. In che senso il cosmo può essere generato e al contempo eterno? Il dio è “generatore” nel senso che generatore e generato, pur restando due enti distinti, condividono la forma, quella che il dio in quanto οὐσία trasmette al cosmo per mezzo della δύναμις divina. Ma

²⁵¹ Il Primo Motore Immobile non è né creatore né produttore. Come ha rilevato DESTREE, *Le “dieu” d'Aristote est-il un étant* cit., p. 107, significherebbe fare di esso una causa produttrice, interpretazione del resto sostenuta da alcuni commentatori, ma questo ha l'inconveniente di rendere l'attività del primo motore uguale a quella degli enti naturali.

l'οὐσία del dio, che è «immortale per vita»²⁵², in che cos'altro potrebbe consistere se non nell'essere vita eterna? Infatti, se il dio trasmette al cosmo per mezzo della δύναμις divina la propria sostanza e forma (οὐσία), egli trasmette anzitutto la vita e il carattere eterno, di modo che il cosmo viene ad essere «senza vecchiaia e incorruttibile per potenza» (δυνάμει ... ἀγήρως τε καὶ ἄφθαρτος)²⁵³. Nella coppia generatore-generato, il cosmo è il generato, ma al contempo un ente di natura individuale ed eterno, poiché la sua eternità è la medesima che connota l'οὐσία del dio. La natura di ente “generato” del cosmo è *sui generis*, poiché è *ab aeterno*.

In conclusione, il dio è γενέτωρ del cosmo in senso tecnico, cioè come “generatore”, con riferimento all'ambito delle generazioni naturali, di cui, come Aristotele spiega, il generatore e il generato condividono la forma, pur restando due enti distinti. Tuttavia, poiché l'οὐσία del dio è anzitutto eternità e vita, è quest'essenza che il θεός trasmette al proprio “generato”, ossia al cosmo, che è però un “generato *ab aeterno*”. Del resto, lo stesso Aristotele, nel *De caelo*, spiega che il termine γενετόν, “generato” e “generabile”, si dice in molti sensi. Poiché la γένεσις non è soltanto, in senso forte, un passaggio dal non-essere all'essere, in un primo senso il lemma γενετόν si applica a ciò che, se prima non esiste, poi esiste, ma che può essere tale «sia per generazione sia senza generazione» (εἴτε γινόμενον εἴτ' ἄνευ τοῦ γίνεσθαι)²⁵⁴.

L'importanza della connotazione del dio come γενέτωρ risiede nel fatto che è può favorire tanto l'individuazione di un preciso ambiente culturale a cui l'autore avrebbe potuto fare riferimento, quanto una circoscrizione cronologica dell'opera.

²⁵² Περὶ κόσμου 6, 399 b 21.

²⁵³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 16-17.

²⁵⁴ ARISTOT. *De caelo* I 11, 280 b 14-16. Il valore ermeneutico di quest'interpretazione verrà discusso in seguito, in particolare alla luce dell'affermazione che Aristotele fa in *De caelo* II 3, 286 a 30 - b 9 circa l'ammissione dell'esistenza di un tipo di generazione del cielo, proprio dopo averne ammesso l'eternità.

Infatti, il dibattito intorno al tipo di generazione del cosmo è uno fra i più fecondi e si lega ad una delle questioni filosofiche sollevate, e lasciate in sospeso, nel *Timeo* di Platone. Attorno al testo e alla problematica interpretazione dell'aggettivo γενετός (“generato”)²⁵⁵ si era acceso una vera e propria *querelle*, la cui vivacità si riscontra fin dal primo periodo accademico, come attestano le testimonianze relative agli scolarchi Speusippo e Senocrate²⁵⁶, e a Crantore²⁵⁷. Si trattava di delineare il significato del verbo γίγνομαι, per comprendere se la generazione del cosmo dovesse essere intesa come reale oppure fittizia. Siccome a tale verbo fanno capo per etimologia tanto l'aggettivo γενετός quanto il sostantivo γενέτωρ, non si può escludere che l'autore del *Περὶ κόσμου*, avendo presente tale dibattito accademico, abbia spostato l'attenzione dal causato alla causa, indagando il “generatore”, invece che il “generato”. Inoltre, si trattava anche di stabilire se la generazione fosse da intendersi nel tempo oppure no, ossia se la plasmazione del cosmo da parte del demiurgo lasciasse in qualche modo spazio alla eternità del cosmo o se le due nozioni fossero fra loro incompatibili²⁵⁸. L'autore del *Περὶ*

²⁵⁵ PLAT. *Tim.* 28 B 7.

²⁵⁶ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 10, 279 b 32 ss. = SPEUS. fr. 94 Isnardi Parente = XENOCR. fr. 153; SIMPL. in *Aristot. De Caelo* p. 303, 34 - 304, 16 Heiberg = XENOCR. fr. 154 Isnardi Parente; *Schol. in Aristot. De Caelo* 489 a 9 ss. Brandis = SPEUS. fr. 95 Isnardi Parente = XENOCR. fr. 156 Isnardi Parente.

²⁵⁷ Cfr. PLUT. *De an. procr.* 3, 1013 A-B = XENOCR. fr. 158 Isnardi-Parente = fr. 54 Heinze: «Essi pensano che Platone (le stesse cose dette della generazione dell'anima) le applichi anche all'universo nel suo insieme: che cioè egli sa bene che l'universo è eterno e ingenerato, ma ha scelto questo metodo vedendo che non è facile capire in qual modo esso si ordini e si governi se non si ponga per ipotesi una qualche sua generazione e un qualche concorso originario di elementi generanti»; PROCL. in *Plat. Tim.* I, pp. 276-277 Diehl.

²⁵⁸ La questione, sorta in contesto accademico, si trascinò fino al tardo periodo ellenistico e poi a quello imperiale, quando ricevette interessanti e diversificate proposte di soluzione da parte dei medioplatonici. A favore della tesi, prevalente, del carattere simbolico e della funzione didascalica della cosmogenesi, cfr. EUD. fr. 6 Mazzarelli; ALB. fr. 12 T Gioè; SEV. 6-8 T Gioè; ALC. *Didask.* 14, 3. Sostenitori dell'interpretazione opposta, secondo cui la cosmogenesi deve essere intesa in senso cronologico, sono per esempio Attico ed Arpocrasione. Sul problema, cfr. E. VIMERCATI, *Introduzione*, in *MEDIOPLATONICI, Opere, frammenti, testimonianze* cit., pp. 9-63, in

κόσμου, formulando la proposta di un dio generatore che possiede la vita eterna come propria οὐσία, sembrerebbe offrire una soluzione originale proprio in ordine a tale questione.

2.2. Conservatore (σωτήρ)

Una seconda qualifica del dio è σωτήρ, indicante colui che apporta la σωτηρία, termine dalla nozione ampia, che può essere inteso principalmente in due sensi, come “salvezza” e come “conservazione”. L’epiteto σωτήρ ebbe grande diffusione in età ellenistica, anzi fu «quello maggiormente diffuso, esaltato nei documenti ufficiali e nelle iscrizioni celebrative», poiché segnala «la centralità che, in tempi di grande instabilità politica, acquisisce la protezione accordata dal re alle città»²⁵⁹. Per esempio, esso fu applicato alla sfera politica, come nel caso del re d’Egitto Tolomeo I (367-283 a.C.), che in precedenza fu uno dei più fidati collaboratori di Alessandro Magno, al quale fu assegnato l’epiteto onorifico σωτήρ per aver liberato gli abitanti dell’isola di Rodi dall’assedio di Demetrio Poliorcete²⁶⁰. Con l’avvento di tale periodo storico, e dunque con le radicali svolte prodotte sulla civiltà ellenica prima dalle conquiste e poi dalla morte del condottiero Macedone, uno dei grandi concetti ad essere introdotto è stato proprio quello di σωτήρ, inteso come “salvatore”, sembrerebbe su importazione orientale, giacché la nozione di sovrano come “salvatore” del proprio popolo era un tratto distintivo della monarchia orientale²⁶¹.

Tuttavia, se tale fu la fortuna del termine già dal primo ellenismo, l’uso di

part. pp. 42-46.

²⁵⁹ GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico* cit., p. 210.

²⁶⁰ Cfr. W.M. ELLIS, *Ptolemy of Egypt*, London 1994; R.A. HAZZARD, *Did Ptolemy I Get his Surname from the Rhodians in 304?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 93, 1992, pp. 52-56.

²⁶¹ Cfr. J. RIES, *Mito e rito*, vol. V/2: *Le costanti del sacro*, Milano 2008, p. 84.

σωτήρ in riferimento al divino è molto antico. Se ne ha riscontro fin dal sec. VI-V a.C., quando lo si trova predicato del padre degli dèi. Così, per esempio, è in Pindaro²⁶², a cui risulta risalire la prima attestazione. Parimenti è in Eschilo, il quale assegna quest'attributo sia a Zeus, nelle *Supplici* e nei *Sette contro Tebe*²⁶³, sia anche alla dea Sorte (Τύχη) nell'*Agamennone*²⁶⁴. Σωτήρ, dunque, si dice anche degli altri dèi o, genericamente, del dio (θεός), pur restando un epiteto anzitutto del padre degli dèi, indicato appunto quale “salvatore”. È rilevante che la sola occorrenza del termine σωτήρ negli scritti di Aristotele si trovi nell'unica opera essoterica conservata per tradizione diretta, cioè nella *Costituzione degli Ateniesi* (Ἀθηναίων πολιτεία), ove ad essere “salvatore” è proprio Zeus²⁶⁵.

Un uso di σωτήρ in parte differente mostra di farne Platone nel *Simposio* e nel *Timeo*, in riferimento, rispettivamente, ad Eros e al θεός. Nel *Simposio* Agatone stende un discorso che valorizza le qualità, le virtù e gli effetti benefici di Eros, al termine del quale, poco prima dell'intervento di Socrate, fra le altre cose, Agatone dirà che Eros

è pieno di cura per i buoni e trascura i malvagi. Nella fatica, nella paura, nella passione e nella parola è timoniere (κυβερνήτης), aiuto (ἐπιβάτης), sostenitore (παραστάτης), salvatore eccelso (σωτήρ ἄριστος). È ornamento (κόσμος) di tutti gli dèi e di tutti gli uomini. È guida bellissima e bravissima (ἡγεμῶν κάλλιστος

²⁶² PIND. *Olymp.* 5, 17: Σωτήρ ὑψινεφές Ζεῦ.

²⁶³ AESCHYL. *Suppl.* 24: καὶ Ζεὺς σωτήρ τρίτος; *Sept.* 520. Al proposito, cfr. P. BURIAN, *Zeus Σωτήρ τρίτος and Some Triads in Aeschylus' Oresteia*, «The American Journal of Philology», 107, 1986, pp. 332-342. Fra le numerose attestazioni nei secc. V-IV a.C., cfr. EUR. *Herc.* 48; ARISTOPH. *Thesm.* 1009; *Plut.* 1175, 1186, 1189; XENOPH. *Anab.* I 8, 17; IV 8, 25; VI 5, 25 (ἐκ τούτου σύνθημα παρήει Ζεὺς σωτήρ, Ἡρακλῆς ἡγεμῶν); *Cyrop.* VII 1, 10 (ξύνθημα παρεγγυήσας Ζεὺς σωτήρ καὶ ἡγεμῶν); PLAT. *Resp.* IX, 583 B 1-2 (τῷ σωτήρι τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί). Nei secoli seguenti è attestato con pari frequenza.

²⁶⁴ AESCHYL. *Agam.* 663.

²⁶⁵ ARISTOT. *Ἀθην. πολ.* 56, 5: τῷ Διί τῷ Σωτήρι.

καὶ ἄριστος), che tutti gli uomini devono seguire [...]²⁶⁶.

Nel *Timeo*, invece, il discorso sul principio “materiale” del cosmo come ricettacolo è preceduto dall’invocazione dell’aiuto del dio, affinché possa condurre sani e salvi fuori da questioni difficili:

Ed anche ora, al principio dei discorsi, dopo aver invocato il dio salvatore (θεόν ... σωτήρα ... ἐπικαλεσάμενοι), che ci conduca sani e salvi (διασώζειν ἡμᾶς) fuori da una strana ed insolita trattazione a nozioni probabili, cominciamo di nuovo a ragionare²⁶⁷.

In entrambi i passi la nozione di σωτηρία attribuita al dio è del primo tipo, giacché si tratta della “salvezza” che il θεός è in grado di portare agli uomini, e in entrambi i casi è espresso un senso figurato del termine: nel *Simposio* il sostantivo σωτήρ riferito a Eros sembra riassumere al grado più elevato le precedenti funzioni di guida ed aiuto del dio (timoniere, aiuto e sostenitore); nel *Timeo*, invece, il dio è “salvatore”, nel senso che mette in salvo Timeo personaggio dal cadere in discorsi privi di qualsiasi fondamento o logica.

Nel *Περὶ κόσμου* il termine ricorre per esprimere uno degli attributi di Zeus, ma a differenza che nei casi precedenti l’accezione è di tipo “scientifico” e filosofico²⁶⁸, anzitutto per la corrispondenza fra σωτήρ e la σωτηρία del cosmo,

²⁶⁶ PLAT. *Symp.* 197 D 7 - E 4 (trad. it. di Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*, modif.).

²⁶⁷ PLAT. *Tim.* 48 D 4 - E 1 (trad. it. di Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*, modif.).

²⁶⁸ Di altro avviso è VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo cit.*, p. 31, la quale ha affrontato la questione di «Dio σωτήρ universale» da una prospettiva platonica, intendendo tanto la qualifica di σωτήρ quanto la σωτηρία nel senso di una «azione “soterica” rivolta alla totalità degli esseri». Inoltre, secondo Valdevit, quest’esercizio della σωτηρία sarebbe in qualche modo connesso all’azione provvidenziale della divinità. Tuttavia, della provvidenza (πρόνοια) non vi è il minimo cenno nel *Περὶ κόσμου* né, al proposito, vale richiamare il fatto che APUL. *De mundo* 24, 343 traduca δύναμις con *providentia*.

della quale l'autore parla nel capitolo quinto nel preciso senso di "conservazione", e poi per il contesto, giacché egli ricorre al termine σωτήρ in concomitanza con l'utilizzo delle nozioni di "generazione" e di "conservazione" o "mantenimento":

conservatore e generatore di tutte le cose (σωτήρ ... ὄντως ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ) che in qualsiasi modo si compiono in questo nostro cosmo (τῶν ὁπωσδήποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων)²⁶⁹.

In questo passo, già analizzato a proposito di γενέτωρ, fra le connotazioni del dio vi è anche quella di σωτήρ ἀπάντων. A favorire l'interpretazione che il dio sia "conservatore" di tutte le cose, e non il loro "salvatore", è il contesto. Gli enti sono trattati sia nella prospettiva del divenire, visti in quanto partecipi di generazione e conservazione, sia in una teleologica, come si può leggere nella proposizione ἀπάντων ... τῶν ὁπωσδήποτε κατὰ τόνδε τὸν κόσμον συντελουμένων. Il verbo συντελέω, infatti, ben esprime l'aspetto teleologico degli enti del cosmo, giacché per etimologia esso possiede sia la nozione di τέλος che quella di "insieme" o "unione" (συν-), che necessariamente si richiedono alle realtà costituenti un cosmo²⁷⁰.

Inoltre, nel passo non è a tema nessuna questione etica né un interesse religioso che possa in un qualche modo giustificare di σωτήρ un'accezione socio-politica o soteriologica, pertinente cioè a quel tipo di ricerca della "salvezza" (σωτηρία) intesa come liberazione o redenzione. Nel Περὶ κόσμου, infatti, l'orizzonte di applicazione della nozione di σωτήρ è lungi dall'essere etico o

²⁶⁹ Περὶ κόσμου 6, 397 b 20-21.

²⁷⁰ Sulla teleologia, cfr. F.M.J. WAANDERS, *History of Telos and Teleo in Ancient Greek*, Amsterdam 1983; D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli 2005.

religioso.

In modo analogo all'epiteto σωτήρ, la cui accezione si chiarisce alla luce della σωτηρία del cosmo, le competenze "conservative" del dio sono espresse anche attraverso altre formulazioni, come nel caso in cui il θεός viene denominato συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν, cioè come «colui che mantiene l'armonia e la σωτηρία di tutte quante le cose»²⁷¹. Del resto, anche da questo punto di vista, il fatto che la σωτηρία sia "mantenuta" (συνέχειν) evidenzia che la nozione di σωτηρία adottata è quella scientifica e filosofica di "conservazione", e non quella mitica e religiosa di "salvezza". La conservazione è data dal perdurare di una data condizione, la quale, nel caso del cosmo, è costituita dall'eternità e dall'incorruttibilità.

Mentre la salvezza, intesa come risultato derivante da una causa esterna, necessita soltanto dell'intervento del dio, la conservazione implica il concorso attivo del conservatore e della cosa conservata. Nel caso del Περὶ κόσμου il dio interviene come causa, assicurando la conservazione e l'armonia, ma l'armonia è garantita anche dal concorso dei singoli elementi. In tal senso, il dio partecipa della conservazione al livello più alto, come causa di una conservazione²⁷² che già si mantiene, ad un livello più basso, grazie alla reciproca azione degli elementi²⁷³.

Benché il termine sia estraneo al vocabolario usuale di Aristotele e del *Corpus aristotelicum*²⁷⁴, l'accezione di σωτήρ, unitamente alla nozione di

²⁷¹ Περὶ κόσμου 6, 400 a 4.

²⁷² Περὶ κόσμου 6, 398 a 4: σύμπασιν αἴτιος γίνεται σωτηρίας.

²⁷³ In Περὶ κόσμου 6, 398 a 29-30 si dice che alla crescita, maturità e corruzione di tutte le cose concorre sia la causa prima ed originaria, sia anche la costituzione di ciascuna cosa (συμβαλλομένης πρὸς ταῦτα [scil. ἐκτροφαί, ἀκμαί, φθίσεις] καὶ τῆς ἐκάστου κατασκευῆς).

²⁷⁴ Tuttavia, stando a DIOG. LAERT. V 16, nel proprio testamento Aristotele avrebbe lasciato disposto che, se Nicanore, figlio di Prosseno, fosse sopravvissuto alla guerra, fossero erette a Stagira due statue di pietra di quattro cubiti ciascuno, dedicati a Zeus Salvatore e ad

σωτηρία, è di tipo tecnico. Con essi si indicano, rispettivamente, il “conservatore” e la “conservazione”, e non il “salvatore” e la “salvezza”. Quest’interpretazione può costituire un ausilio all’individuazione del possibile orizzonte filosofico dell’autore? Al proposito, vi è chi ha sostenuto che la nozione di σωτηρία non appartiene ad Aristotele, il quale non se ne servirebbe affatto al momento di dimostrare l’eternità del cosmo²⁷⁵. D’altro canto, però, è stato mostrato che Teofrasto avrebbe elaborato il motivo aristotelico dell’eternità del cosmo, sostenendo che essa è garantita non più da una sostanza trascendente ed immutabile, ma attraverso una conservazione della materia e delle forze, sulla base del principio scientifico del reciproco scambio²⁷⁶.

Eppure, non sembra del tutto esatto sostenere che la nozione del dio conservatore, o causa della conservazione, è estranea ad Aristotele. In effetti, se si guarda al *De caelo*, lo Stagirita non soltanto trae la propria conclusione sull’eternità del cosmo senza accennare alla conservazione, ma nella sola occasione in cui fa uso del termine σωτηρία del cosmo lo fa per negare la tesi degli antichi secondo cui il cielo avrebbe avuto bisogno del gigante Atlante per essere conservato²⁷⁷. Con ciò, però, Aristotele non nega *in toto* la σωτηρία, ma afferma semplicemente che essa non può derivare da una causa esterna quale è Atlante. Nel *De caelo*, poi, lo Stagirita dimostra ampiamente l’eternità e l’incorruttibilità del cosmo, ma sembra non spiegare quale sia l’altra causa della conservazione,

Atena Salvatrice (ἀναθεῖναι δὲ καὶ διὰ Νικάνορα σωθέντα, ἦν εὐχὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἠϋξάμεν, ζῶα λίθινα τετραπῆκη Διὶ σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾶ σωτείρᾳ ἐν Σταγείροις).

²⁷⁵ MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 34-35, ha osservato che il motivo della conservazione dell’universo come derivante dall’equilibrio delle forze degli elementi e dalla costrizione esercitata dalla sfera celeste è un motivo platonico (cfr. *Tim.* 32 C e 33 B), tanto più che «in Aristotele considerazioni simili non giocano assolutamente alcun ruolo nella discussione sull’eternità del cosmo».

²⁷⁶ Cfr. STEINMETZ, *Die Physik des Theophrastos von Eresos* cit., p. 167.

²⁷⁷ ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 19.

dato che Atlante non può esserlo. Tali aspetti pertengono al cosmo, o al cielo, che è ente eterno ed incorruttibile, ma pur sempre fisico. Aristotele, dunque, in riferimento alla *σωτηρία* non si occupa della causa, fisica o filosofica, ma descrive e dimostra uno stato di fatto, quello della “conservazione” intesa come illimitato perdurare dell’eternità e dell’incorruttibilità.

Se nel *De caelo* sembra mancare il riferimento alla causa, Aristotele ne offre la spiegazione tanto nel libro VIII della *Fisica* quanto in *Metafisica Lambda*. In entrambi i casi, però, la causa non è descritta con alcun attributo che rimandi ad una causalità conservativa. Il primo motore immobile non è esplicitamente denominato *σωτήρ*. Se però ci si volge alla protologia aristotelica si può osservare che lo Stagirita conferisce al principio, fra gli altri attributi, proprio la *σωτηρία*. In *Metafisica N 4*, all’interno di un’analisi tesa a chiarire quale sia il rapporto fra il Bene e l’Uno, in modo aporetico Aristotele si domanda se l’Uno sia il Bene in sé. Nel fornire la propria posizione, volta a negare recisamente che l’Uno numerico sia il principio, lo Stagirita precisa che sarebbe alquanto strano se a ciò che è primo (*τὸ πρῶτον*), eterno (*ἀίδιος*) e in sommo grado autosufficiente (*αὐταρκέστατος*) non appartenessero originariamente due proprietà, vale a dire l’autosufficienza (*τὸ αὐτάρκες*) e la conservazione (*ἡ σωτηρία*)²⁷⁸. Secondo Aristotele, infatti, il primo è autosufficiente ed incorruttibile in quanto è bene (*ὥς*

²⁷⁸ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 15-18. La nozione di autarchia degli enti collocati «fuori dal cielo» (*ἔξω τοῦ οὐρανοῦ*), è affermata anche in ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 18-22, dove lo Stagirita precisa la natura degli enti trascendenti, ossia quelli che non sono in nessun luogo, che il tempo non li fa invecchiare e che sono esenti da qualsiasi mutamento, sostenendo che essi sono inalterabili ed impassibili e che vivono la vita in assoluto più autarchica (*διόπερ οὐτ’ἐν τόπῳ τάκεῖ πέφυκεν, οὔτε χρόνος αὐτὰ ποιεῖ γηράσκειν, οὐδ’ἔστιν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολή τῶν ὑπὲρ τὴν ἔξωτάτω τεταγμένων φορὰν, ἀλλ’ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα*). Sulla nozione di autarchia del principio in Aristotele, cfr. S. GULLINO, *Aristotele e i sensi dell’autarchia*, Padova 2013, pp. 167-219.

ἀγαθόν)²⁷⁹ e poiché sta bene (διότι εἶ ἔχει)²⁸⁰, e tutto ciò significa dire il vero²⁸¹.

Ne conseguono l'equiparazione di conservazione ed incorruttibilità, e il fatto che l'autosufficienza e la σωτηρία appartengono al primo nel modo in cui appartengono alla causa, giacché τὸ πρῶτον è principio. Del resto, fra questa descrizione di τὸ πρῶτον e quella del dio o sostanza sovrasensibile di *Lambda* sussistono alcune affinità, riconoscibili nel fatto che ad entrambi i referenti sono attribuite la somma bellezza, la vita migliore e la totale autarchia. Una conferma di ciò può derivare dall'interpretazione di pseudo-Alessandro al passo di *Metafisica* N 4. Nel suo commentario egli ha spiegato che il principio è la causa prima e in sommo grado autosufficiente (autarchica), poiché essa ha l'essere da se stessa e non da altro²⁸², vale a dire poiché il principio è primo ed è esso stesso sostanza²⁸³.

Ebbene, il dio del *Περὶ κόσμου* è anzitutto οὐσία, e caratteristica di tale sostanza è l'assoluta autarchia. Benché l'autore non utilizzi esplicitamente i termini αὐτάρχεια o αὐτάρκες in riferimento al dio, egli conferisce al θεός questo predicato nel momento in cui precisa che un'antica dottrina riferiva che «nessuna natura è di per se stessa autosufficiente (αὐτάρκης), se privata della conservazione che da questo deriva (ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας)»²⁸⁴. Da quest'affermazione si evince che il dio, con la sua presenza e la sua causalità conservativa, è la condizione, e dunque la causa, dell'autarchia degli altri enti. Anch'esso deve essere autarchico ed è soltanto in grazia del suo essere in sommo

²⁷⁹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 17.

²⁸⁰ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 19.

²⁸¹ ARISTOT. *Metaph.* N 4, 1091 b 19-20.

²⁸² ALEX. APHROD. *in Aristot. Metaph.* p. 822, 13-14 Hayduck.

²⁸³ ALEX. APHROD. *in Aristot. Metaph.* p. 565, 8-9 Hayduck.

²⁸⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 15-16: οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ'ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας.

grado ἀυτάρκης che l'οὐσία del dio può risiedere ferma e stabile nelle regioni più elevate. Per queste ragioni, allora, nel Περὶ κόσμου la proposta di un dio σωτήρ e causa della σωτηρία è compatibile con il pensiero filosofico di Aristotele in ambito metafisico, che è l'orizzonte privilegiato a cui mira la “teologia” del Περὶ κόσμου.

A questo punto, si rileva che la coppia di nozioni σωτήρ e γενέτωρ ricorre anche in una testimonianza di Plutarco, che la attribuisce a Crisippo nel modo seguente:

di modo che nel terzo libro *Sugli dèi* (ἐν τῷ τρίτῳ περὶ θεῶν) egli scrive queste cose a proposito di Zeus, σωτήρ e γενέτωρ, padre di Dike, Eunomia e Irene: “Come le città, quando sono abbondanti [*sc.* di uomini], riversano la moltitudine nelle colonie e muovono guerra contro qualcuno, così il dio dà il principio della corruzione”²⁸⁵.

Come interpretare questa testimonianza? Quali sono le accezioni di σωτήρ e γενέτωρ a cui egli fa riferimento e che, in conseguenza, attribuisce allo stoico Crisippo? Ebbene, Plutarco non fornisce chiarificazioni in proposito, ragion per cui è opportuno procedere cautamente. La parte più chiara della testimonianza sembrerebbe l'affermazione secondo cui Zeus è padre di Dike, Eunomia e Irene²⁸⁶, e da questa si può partire per delineare il possibile significato della coppia di termini σωτήρ e γενέτωρ.

Nella sequenza σωτήρ, γενέτωρ e πατήρ, l'accostamento di πατήρ a γενέτωρ può far supporre il termine γενέτωρ non indichi il “generatore”, inteso in senso

²⁸⁵ PLUT. *de Stoic. repugn.* 32, 1049 A = SVF II 1177/1: ... ὥστε περὶ τοῦ Διός, τοῦ σωτήρος καὶ γενέτορος καὶ πατρὸς Δίκης καὶ Εὐνομίας καὶ Εἰρήνης ταῦτα γράφειν ἐν τῷ τρίτῳ περὶ θεῶν. “Ὡς δὲ αἱ πόλεις πλεονάσαι εἰς ἀποικίας ἀπαίρουσι τὰ πλήθη καὶ πολέμους ἐνίστανται πρὸς τινάς, οὕτως ὁ θεὸς φθορᾶς ἀρχὰς δίδωσι”.

²⁸⁶ Cfr. HES. *Theog.* 901 ss.

biologico, cioè come “genitore”, poiché in tale caso si avrebbe una ridondanza, alla quale si potrebbe in parte ovviare pensando che *καὶ πατὴρ Δίκης καὶ Εὐνομίας καὶ Εἰρήνης* sia una glossa esplicativa di *γενέτωρ*. Il valore del secondo *καὶ* sarebbe esplicativo (“cioè”) e non coordinativo (“e”). Il testo, tuttavia, sembra spiegarsi meglio se si considera strutturato in tre *κῶλα*, sicché risulta difficile conservare la coppia *γενέτωρ* e *πατήρ*, vuoi come endiadi o come mera ridondanza. Si fa allora strada la possibilità che il significato di *γενέτωρ* sia di altro tipo, per esempio nel senso filosofico forte di “generatore” inteso come responsabile della *γένεσις*. Quest’interpretazione parrebbe favorita dalle stesse parole di Crisippo, giacché, stando a Plutarco, egli afferma che il dio è l’artefice della corruzione (*φθορά*). E siccome la corruzione è il principio opposto alla generazione, il primo termine *γενέτωρ* potrebbe riferirsi proprio a questo aspetto, data la comunanza del genere.

Zeus, dunque, è indicato come padre di Dike, Eunomia e Irene, cioè è genitore di tre figlie che hanno tutte competenze in abito politico, giacché esse personificano rispettivamente la Giustizia, l’esercizio della Buona Legge e la Pace. Stando a questi tre elementi, il significato di *σωτήρ* oscilla fra quello di “salvatore” e “conservatore”, poiché la Giustizia, l’esercizio della Buona Legge e la Pace sono tutti elementi che concorrono a garantire la salvezza dello stato, che però è appunto la sua conservazione. Allora, poiché non si può escludere che *γενέτωρ* alluda alla *γένεσις* in quanto opposta alla *φθορά*, non si può escludere nemmeno che l’accezione di *σωτήρ* sia quella di “conservatore”, piuttosto che di “salvatore”. In tal caso, Plutarco potrebbe in qualche modo fare riferimento alla circolarità generazione-conservazione-corrruzione del cosmo di cui, secondo lo Stoicismo, il dio è la causa e il principio.

Nonostante le complicità testuali e difficoltà interpretative, si possono

rilevare alcune osservazioni che permettono di differenziare la posizione di Crisippo da quella dell'autore del *Περὶ κόσμου*. Anzitutto, Crisippo aggiunge alla coppia σωτήρ e γενέτωρ, anche il termine πατήρ, il quale, benché si riferisca ad un contesto mitologico tradizionale (padre di Dike, Eunomia e Irene), assume un significato allegorico. Da questo punto di vista, invece, l'autore del *Περὶ κόσμου* fa di tutto per distinguersi dalla tradizione platonica, non facendo mai uso del termine πατήρ. Inoltre, il brano del *De stoicorum repugnantibus* ha il vantaggio di fornire un'interessante testimonianza di carattere storiografico, poiché, se di presta fede a Plutarco, esso attesta la diffusione della coppia σωτήρ e γενέτωρ in riferimento al dio nel sec. III a.C., proprio perché da lui riferita a Crisippo. Tuttavia, ciò non implica di per sé che il *Περὶ κόσμου* risenta di un influsso crisippeo, poiché risulta difficile sovrapporre nei contenuti l'affermazione dell'autore del *Περὶ κόσμου* alla testimonianza plutarchea, se non altro perché in Crisippo il dio è detto σωτήρ e γενέτωρ, ma soprattutto causa della corruzione. Nel *Περὶ κόσμου*, invece, benché la corruzione sia un aspetto presente come parte del ciclo naturale dell'esistenza, il dio non è mai indicato come causa della corruzione. Si potrebbe pensare che Crisippo abbia potuto elaborare un termine già in uso, indicando con γενέτωρ il “generatore” come responsabile nel complesso della “generazione” e della “corruzione”, precisandone il significato in accordo alle proprie esigenze filosofiche.

2.3. Corifeo (κορυφαῖος) e conduttore (ἡγεμών)

Un terzo connotato con cui l'autore del *Περὶ κόσμου* caratterizza ripetutamente il dio è ἡγεμών. Il dio, in quanto “conduttore” e “guida”, esercita un duplice aspetto della medesima funzione, poiché egli è colui a cui spetta il comando e la direzione. La funzione che egli svolge, dunque, è sia causale sia tassiarchica, responsabile

cioè della τάξις.

Nel sesto capitolo, dopo aver affermato la distinzione fra sostanza e divina potenza, e dopo averne descritto gli effetti, l'autore riprende il tema dell'armonia del cosmo, già introdotto nel quinto capitolo, per affermare che l'intero universo può a buon diritto dirsi "cosmo", poiché esiste una «unica armonia» (μία ... ἄρμονία) che scaturisce dagli enti, e per lasciare intendere che la causa di tale armonia sia il dio:

L'armonia unica (μία ... ἄρμονία) che scaturisce da tutte le cose che insieme producono concerti e danzano per il cielo, è generata da uno e termina in uno (ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει), chiamando etimologicamente l'intero universo "cosmo" (κόσμον), e non "assenza-di-cosmo" (ἄκοσμίαν)²⁸⁷.

In questo passo la causa non è indicata come il dio, ma come uno (ἓν), il quale è al contempo principio "da cui" (ἐκ) le cose derivano e a cui teleologicamente tendono (εἰς)²⁸⁸. La causalità del dio si realizza in modo circolare, poiché nell'uno vengono a coincidere sia il principio (γίνεται) sia la fine (ἀπολήγει). Da tale circolarità conseguono tanto l'armonia quanto il cosmo.

La formulazione ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει possiede elevate affinità con la nota espressione di *Lambda* 10, per cui tutte le cose sono dette ordinate πρὸς ἓν, ossia «rivolte ad uno». Il testo di *Lambda* si spiega come una

²⁸⁷ Περὶ κόσμου 6, 399 a 12-14: μία δὲ ἐκ πάντων ἄρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει, κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἀλλ'οὐκ ἄκοσμίαν ὀνομάσασα.

²⁸⁸ Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 344 nota 284, l'espressione ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει è da intendersi come espressione della causalità efficiente, per quanto pertiene all'ἐξ ἑνός, mentre della causalità finale, per quanto concerne εἰς ἓν. Al proposito, in merito al finalismo, i due studiosi richiamano anche il διὰ θεὸν della definizione di "cosmo" (Περὶ κόσμου 2, 391 b 12).

relazione “ad uno”, nel senso di un rapporto di tipo ontologico da un principio, il motore immobile, il quale è la sostanza immobile da cui dipendono tanto le *οὐσίαι* eterne ed incorruttibili mobili (gli enti e i motori celesti) quanto quelle corruttibili del mondo sublunare²⁸⁹. In *Lambda* l’espressione spiega la connessione di sensibile e soprasensibile anche in riferimento alla nozione di “ordine”, come precisato dalla ripetuta presenza del verbo *συντάσσω* (“mettere in ordine”, “realizzare la τάξις”)²⁹⁰, e per tale aspetto può ritenersi affine ai concetti di armonia e cosmo di cui si parla nel passo del *Περὶ κόσμου*. In questo senso, il pensiero filosofico aristotelico è sufficiente a spiegare la formula *ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει*, senza dover ricorrere alle dottrine stoiche della palingenesi.

²⁸⁹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 18-19. L’espressione *πρὸς ἓν ... συντέτακται* ha ricevuto le più varie interpretazioni. Come espressione teleologica e in riferimento alla causa finale, cfr. per esempio G. REALE, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit., il quale ha tradotto in «tutte le cose, infatti, sono coordinate ad un fine unico». Come riferimento alla causa efficiente, cfr. per esempio E. BERTI, *La finalità del motore immobile tra Metafisica Α 7 e Α 10*, in FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive* cit., pp. 555-567, in part. p. 560, il quale ha spiegato che «questo “uno”, in relazione al quale tutte le cose sono coordinate, cioè sono in ordine, non è un fine, ma è la causa dell’ordine, cioè è il motore immobile del cielo, che è causa efficiente». Vi sono anche alcuni studiosi che hanno rinvenuto un possibile collegamento fra *Lambda* e *Gamma*, dove l’espressione *πρὸς ἓν* è introdotta a giustificare la scienza dell’essere in quanto essere. Cfr. per esempio H.S. LANG, *The Structure and Subject of Metaphysics Α*, «Phronesis», 38, 1993, pp. 257-280, in part. p. 262. La posizione di Lang è stata confutata da BERTI, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica* cit., pp. 478-480, dove lo studioso ha chiarito che in *Lambda* con la formula *πρὸς ἓν* «si allude [...] ad un ordinamento unitario di tipo ontologico, o naturale», mentre in *Gamma* la medesima espressione ha un significato logico, cioè di una priorità nella nozione. Al proposito, cfr. FREDE, *Introduction*, e FREDE, *Metaphysics Α 1*, in FREDE-CHARLES (eds.), *Aristotle’s Metaphysics Lambda* cit., pp. 1-52, e pp. 53-80. Infine, si veda anche l’interpretazione di M. GABRIEL, *God’s Transcendent Activity: Ontotheology in Metaphysics 12*, «The Review of Metaphysics», 63, 2009, pp. 385-414, il quale ha considerato il dio di Aristotele una «transcendent active oneness». Dal suo punto di vista, che per dichiarazione dello studioso è «inspired by the neoplatonic identification of the One and the Good», tutte le cose sono in relazione ad uno (*πρὸς ἓν*) nel senso che «the pure activity of being is an active oneness, which transcends even the most divine of all phaenomena, that is though thinking itself by thinking some intelligible» (*ivi* p. 387). Secondo Gabriel, inoltre, la relazione *πρὸς ἓν* è l’esatto corrispondente, anzi il sostitutivo, della teoria platonica della partecipazione, rifiutata da Aristotele.

²⁹⁰ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 13 (*τὴν τάξιν*); a 14 (*ἐν τῇ τάξει*); a 15 (*διὰ τὴν τάξιν*); a 16 (*συντέτακται*); a 19 (*συντέτακται*); a 21 (*τέτακται*).

Dal punto di vista formale, la costruzione presenta alcune affinità con due testimonianze di filosofi della natura, rispettivamente Senofane ed Eraclito. Aezio riferisce che Senofane, nella sua opera *Sulla natura*, avrebbe affermato che «dalla terra [...] tutte le cose e alla terra tutte hanno fine» (ἐκ γῆς ... τὰ πάντα καὶ εἰς γῆν τὰ πάντα τελευτᾷ)²⁹¹. In modo analogo, secondo il dossografo, Eraclito avrebbe sostenuto che «dal fuoco [...] tutte le cose e nel fuoco tutte hanno fine» (ἐκ πυρὸς ... πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ)²⁹². Tutte e tre le espressioni sono assimilabili, tanto più che, nel caso dei *Placita*, muta soltanto il termine “terra” o “fuoco”, ossia quello indicante l'*arché* individuata dal filosofo. Nel *Περὶ κόσμου* l'espressione ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει presenta il medesimo paradigma ἐξ “x” καὶ εἰς “x”, con la variante ἀπολήγει rispetto a τελευτᾷ ed un netto scarto filosofico in senso trascendente.

Le affinità fra questi testi sono tanto più interessanti se si pensa che nel trattato l'espressione è riferita alla nozione di unica armonia e che in precedenza, nel capitolo quinto, l'autore si era avvalso della dottrina eraclitea dell'armonia dei contrari. Ora, se sulla base dei dati disponibili è difficile stabilire la natura di queste coincidenze e dunque dei rapporti testuali, esse sembrano comunque favorire l'interpretazione che sottolinea l'erudizione filosofica e linguistica dell'autore, capace di elaborare le proprie originali soluzioni sulla base della tradizione a lui precedente.

L'ἓν, dunque, è indicato come il punto di riferimento, vale a dire come “causa ἐξ” e “causa εἰς”, secondo una modalità che in seguito sarà confermata da un

²⁹¹ STOB. *Ecl.* I 10, 12, p. 123, 11 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 3, 12, p. 284, 13-14 Diels. La *lectio* di Stobeeo è ἐκ γαίης ... πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ, attestata anche in SEXT. EMP. *Adv. math.* X 313, 7.

²⁹² STOB. *Ecl.* I 10, 7, p. 120, 9 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 3, 11, p. 284, 1 Diels.

verso dello pseudo-Orfeo in cui Zeus è detto principio, mezzo e fine²⁹³. Per meglio esprimere questo concetto, che fa del dio il principio e la causa del cosmo come ordine sia fisico sia filosofico, l'autore si avvale di un'efficace comparazione coreutica, in cui l'armonia cosmica è esemplificata su quella musicale:

E, proprio come nel coro (καθάπερ δὲ ἐν χορῷ), al segnale d'inizio del corifeo (κορυφαίου κατάρξαντος), tutto il coro degli uomini, talvolta anche di donne, canta insieme (συνεπηχεῖ), traendo un'unica melodiosa armonia dalla mescolanza di distinti suoni acuti e gravi (ἐν διαφόροις φωναῖς ὀξυτέραις καὶ βαρυτέραις μίαν ἀρμονίαν ἐμμελῆ κεραυνόντων), così avviene anche per il dio che regge l'intero universo (οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ τὸ σύμπαν διέποντος θεοῦ). Infatti, alla nota chiave data dall'alto (κατὰ γὰρ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον) da colui che propriamente potrebbe essere denominato "corifeo" (ὑπὸ τοῦ φερωνύμως ἄν κορυφαίου προσαγορευθέντος), si muovono eternamente (κινεῖται ... ἀεὶ) gli astri e tutto quanto il cielo, mentre l'omnilucente sole compie i suoi due viaggi, da un lato determinando il giorno e la notte con il sorgere e il tramontare, e dall'altro conducendo le quattro stagioni dell'anno col compiere il proprio corso in avanti verso settentrione e indietro verso meridione²⁹⁴.

In un coro, al segnale di avvio dato dal corifeo, tutti i componenti cominciano a cantare insieme e da tale unisono si produce un'armonia, che è in grado di trarre a melodiosa sintesi suoni fra loro anche molto distanti. Nello svolgere tale attività, il compito del corifeo è affine a quello di un comandante e di una guida. Egli è

²⁹³ Περὶ κόσμου 6, 401 a 29: Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἕκ πάντα τέτυκται.

²⁹⁴ Περὶ κόσμου 6, 399 a 14-24: καθάπερ δὲ ἐν χορῷ κορυφαίου κατάρξαντος συνεπηχεῖ πᾶς ὁ χορὸς ἀνδρῶν, ἔσθ' ὅτε καὶ γυναικῶν, ἐν διαφόροις φωναῖς ὀξυτέραις καὶ βαρυτέραις μίαν ἀρμονίαν ἐμμελῆ κεραυνόντων, οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ τὸ σύμπαν διέποντος θεοῦ· κατὰ γὰρ τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον ὑπὸ τοῦ φερωνύμως ἄν κορυφαίου προσαγορευθέντος κινεῖται μὲν τὰ ἄστρα ἀεὶ καὶ ὁ σύμπας οὐρανός, πορεύεται δὲ διττὰς πορείας ὁ παμφαῆς ἥλιος, τῆ μὲν ἡμέραν καὶ νύκτα διορίζων ἀνατολῆ καὶ δύσει, τῆ δὲ τὰς τέσσαρας ὥρας ἄγων τοῦ ἔτους, πρόσω τε βόρειος καὶ ὀπίσω νότιος διεξέρπων.

comandante, poiché è a lui spetta il compito di dare avvio al prodursi dell'armonia. È anche guida, poiché il coro necessita sempre di seguire le indicazioni del proprio corifeo, dal darsi dell'armonia fino al suo esaurirsi. Sennonché, a differenza di quanto avviene in un coro, in cui la melodia avrà presumibilmente un termine, nel cosmo la melodia non ha mai fine e l'armonia è eterna, proprio perché garantita dalla circolarità della causa, nella quale vengono a coincidenza il principio e la fine. Su questa base, è necessario e sufficiente che il corifeo del cosmo “dia il la” – la «nota chiave» (τὸ ἐνδόσιμον), per dirla con l'autore –, affinché si metta in moto l'intero meccanismo cosmico, in cui gli astri e il cielo nella sua interezza si «muovono eternamente» (κινεῖται ... ἀεὶ).

La figura del corifeo ricompare nella parte conclusiva del sesto capitolo, quando l'autore riepiloga alcune considerazioni espresse in precedenza circa la natura e le competenze del dio. Qui egli amplia la comparazione, avvalendosi quale supporto esemplificativo di altre figure assimilabili per funzione al corifeo:

In generale, ciò che il timoniere (κυβερνήτης) è nella nave, il cocchiere (ἡνίοχος) in un carro, il corifeo (κορυφαῖος) nel coro, la legge (νόμος) nella città, il comandante (ἡγεμών) nell'esercito, questo è il dio (θεός) nel cosmo²⁹⁵.

Timoniere, cocchiere, corifeo e comandante assolvono tutti alla medesima funzione

²⁹⁵ Περὶ κόσμου 6, 400 b 8: καθόλου δὲ ὅπερ ἐν νηϊ μὲν κυβερνήτης, ἐν ἄρματι δὲ ἡνίοχος, ἐν χορῷ δὲ κορυφαῖος, ἐν πόλει δὲ νόμος, ἐν στρατοπέδῳ δὲ ἡγεμών, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ. La presenza dei termini ἡνίοχος, κυβερνήτης ed ἡγεμών per indicare la guida divina è attestata anche in PHIL. *Mutat.* 16, dove è caricata in senso monistico. Il filosofo alessandrino spiega che, una volta smessa l'indagine sugli astri al modo dei Caldei, i quali ritenevano che nel mondo agissero come cause alcune δυνάμεις, gli uomini hanno compreso che il cosmo «era guidato e governato da un capo supremo» (ἡνιοχούμενον καὶ κυβερνώμενον αὐτὸν [scil. τὸν κόσμον] ὑπὸ ἡγεμόνος), del cui regno (ἀρχή) è possibile avere visione. È per questa ragione che Dio può essere detto κύριος, termine che rimanda all'aspetto della regalità e della sovranità.

dirigenziale, sia nella forma di comando che in quella di guida, ciascuno nel proprio specifico ambito, vale a dire, rispettivamente, nella nave, in un carro, nel coro e nell'esercito. Tuttavia, a differenza di costoro, che esercitano la propria competenza in un contesto umano e sensibile, soggetto alle leggi del tempo, della fatica e della corruzione, il dio è nel cosmo la guida stabile, eterna ed incorruttibile²⁹⁶.

Guardando da vicino le comparazioni, l'assimilazione del dio al timoniere è frequente nel periodo ellenistico è ben attestata in diversi ambienti culturali e filosofici. Ne fa menzione, per esempio, il commediografo Menandro in riferimento alla sorte e al destino, mostrando nei termini e nei concetti un'inclinazione a quelli che saranno i temi basilari dello stoicismo²⁹⁷. Tuttavia, benché la natura rapporto del commediografo con la filosofia fu oggetto di un acre dibattito²⁹⁸, non si può non ricordare che Menandro ebbe una formazione peripatetica e che, stando a Diogene Laerzio²⁹⁹, egli ebbe come maestro lo stesso Teofrasto. L'immagine del timoniere compare poi sia nello stoico Cleante, che lo riferisce a Zeus³⁰⁰, sia in Filone di Alessandria, che se ne avvale più volte a titolo di esemplificazione, anche in unione al termine ἡνίοχος, proprio come nel Περὶ κόσμου³⁰¹. In età imperiale,

²⁹⁶ Περὶ κόσμου 6, 400 b 8-11.

²⁹⁷ MEN. fr. 482-483 Kock: παύσασθε νοῦν λέγοντες· οὐδὲν γὰρ πλέον | ἀνθρώπινος νοῦς ἐστίν, ἀλλ'ὅ τῆς τύχης | (εἰτ'ἐστὶ τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς) | τοῦτ'ἐστὶ τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον | καὶ σῶζον, ἡ πρόνοια δ'ἡ θνητῆ καπνός | καὶ φλήναφος. Πείσθητε κοῦ μέμψεσθέ με | πανθ'ὅσα νοοῦμεν ἢ λέγομεν ἢ πράττομεν | τύχη 'στίν, ἡμεῖς δ'ἔσμὲν ἐπιγεγραμμένοι. | [...] | τύχη κυβερνᾷ πάντα· ταύτην καὶ φρένας | δεῖ καὶ πρόνοιαν τὴν θεὸν καλεῖν μόνην | εἰ μὴ τις ἄλλως ὀνόμασιν χαίρειν κενοῖς.

²⁹⁸ Al proposito, cfr. per esempio A. BARIGAZZI, *La formazione spirituale di Menandro*, Torino 1965; A. CASANOVA, *Menander and the Peripatos. New Insights into an Old Question*, in A.H. SOMMERSTEIN (ed.), *Menander in contexts*, New York - London 2014, pp. 127-151.

²⁹⁹ DIOG. LAERT. v 36.

³⁰⁰ CLEANTH. fr. 1, 2.

³⁰¹ Cfr. per esempio, PHIL. *Her.* 228: ἔστι δὲ ὄρος αὐτοῦ ὁ θεός, ἡνίοχος καὶ κυβερνήτης αὐτοῦ; *Spec.* I 224; *Conf. ling.* 98, 4: πρῶτον μὲν ἴν'ἐπιδείξει, ὅτι οὐκ ἐν τῷ γεγονότι τὸ πεποιηκὸς αἴτιον, ἔπειτα δ'ὕπερ τοῦ παραστῆσαι, ὅτι οὐδ'ὁ κόσμος ἅπας ἀφέτω καὶ ἀπελευθεριαζούση κινήσει

per esempio, ne fa uso Clemente Alessandrino, dove però la componente filosofica ravvisabile, di matrice platonica, è impregnata di un manifesto senso religioso³⁰².

Questi dati non sono sufficienti di per sé a fornire gli estremi cronologici l'opera, così come da essi non si ricava necessariamente l'ispirazione dell'autore del *Περὶ κόσμου* ad una fonte ellenistica contenente tale immagine, poiché i presupposti di questa metafora erano presenti, ancora una volta, già nella letteratura poetica del sec. V a.C. Al proposito, un'associazione del dio al ruolo per timoniere è svolta da Pindaro in due occasioni. Nella quarta *Pitica*, composta in occasione della vittoria riportata ai giochi del 462 a.C. dal re di Cirene, Arcesilao IV, Pindaro disse che, se era facile turbare una città, era invece un'impresa difficile renderla di nuovo stabile, salvo il caso in cui si desse l'intervento del dio come timoniere: «A meno che il dio non sia timoniere per le guide» (εἰ μὴ θεὸς ἀγεμόνεσσι κυβερνατῆρ γένηται)³⁰³. Pindaro, poi, nella quinta *Pitica* elabora la medesima immagine, riferendola però al «pensiero» o all'«intelletto di Zeus» (Διός ... νόος), non direttamente al θεός: «Davvero il grande intelletto di Zeus dirige (Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ) | il demone degli uomini [a lui] cari (δαίμων'ἀνδρῶν φίλων)»³⁰⁴.

κέχραται, ἀλλ'ἐπιβέβηκεν ὁ κυβερνήτης θεὸς τῶν ὅλων οἰακονομῶν καὶ πηδαλιουχῶν σωτηρίως τὰ σύμπαντα, οὔτε ποσὶν οὔτε χερσὶν οὔτε ἄλλω τῶν ἐν γενέσει κεχρημένους μέρει τὸ παράπαν οὐδενὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον...

³⁰² CLEM. ALEX. *Protrept.* 9, 88, 2-3: «Divenuti buoni (ἀγαθοεργούμενοι), cerchiamo di raggiungere in modo analogo l'unità (ἐνότητα), cercando la buona monade (τὴν ἀγαθὴν ... μονάδα). L'unione dei molti nell'uno (ἢ ... ἐκ πολλῶν ἕνωσις), che proviene dalla polifonia o dalla frammentazione (ἐκ πολυφωνίας καὶ διασπορᾶς), diviene un'unica sinfonia (μία ... συμφωνία), assumendo un'armonia divina (ἁρμονίαν λαβοῦσα θεϊκὴν). Noi seguiamo un solo corifeo e maestro (ἐνὶ χορηγῶ καὶ διδασκάλῳ), il *Logos* (τῷ λόγῳ), andando verso la medesima unità, e rimanendovi all'interno gridiamo "Abbà, Padre"». Cfr. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, p. 345.

³⁰³ PIND. *Pyth.* 4, 274. Cfr. PIND. *Olymp.* 9, 57: Ὀλύμπιος ἀγεμὼν.

³⁰⁴ PIND. *Pyth.* 5, 122. Cfr. «Il pensiero alto di Zeus guida | l'ispirazione di chi ha caro» (trad. it. di E. Mandruzzato, in PINDARO, *Tutte le opere. Olimpiche, Pitiche, Nemee, Istmiche, Frammenti*, introduzione, traduzione, note e apparati di E.M., Milano 2010).

Un altro caso è attestato nel *Simposio* di Platone. All'interno del discorso di Agatone su Eros, il poeta tragico spiega che chi ha avuto Eros come maestro è illustre in tutte le arti delle Muse, mentre gli altri restano oscuri. Anzi, secondo Agatone gli stessi dèi devono le proprie conoscenze ad Eros, giacché è grazie a questo dio che Apollo ha scoperto le arti medica, divinatoria e sagittaria, così come le Muse, Efesto ed Atena ciascuno nel proprio settore. Ne sarebbe soggetto perfino Zeus, la cui precipua competenza consiste nell'essere la guida degli dèi e degli uomini, come efficacemente espresso da Agatone con il seguente verso: «Zeus nel governare gli dèi e gli uomini» (Ζεὺς κυβερνᾷ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων)³⁰⁵. Anche in questo verso di un poeta non identificato, ma da ritenersi contemporaneo o precedente a Platone, l'azione del governo del padre degli dèi è collegata a quella di un timoniere. Dagli esempi addotti, dunque, si osserva che nel *Περὶ κόσμου* il paragone fra il dio e il timoniere non necessita di essere spiegato o contestualizzato alla luce della diffusione che l'immagine ha avuto nell'ellenismo, essendo essa attestata nel repertorio letterario del sec. V a.C.

Ora, nella comparazione del *Περὶ κόσμου* l'elemento che accomuna il corifeo e il cocchiere, così come il timoniere e il comandante, è l'azione di comando e di guida, che lo stesso dio esercita nei confronti del cosmo. L'autore ribadisce questa funzione del dio anche in altre parti dell'opera, tuttavia non più per mezzo di un confronto esemplificativo, ma attraverso alcune affermazioni che indicano il dio come «colui che guida (o governa) l'universo» (ἐπὶ τοῦ τὸ σύμπαν διέποντος θεοῦ)³⁰⁶ e come «colui che tiene (o dirige) il cosmo» (τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος θεοῦ³⁰⁷ e θεοῦ ... τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος³⁰⁸).

³⁰⁵ PLAT. *Symp.* 197 B 3.

³⁰⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 18.

³⁰⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 2.

³⁰⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 25.

La scelta di queste espressioni giustifica l'utilizzo dell'immagine del dio come ἡγεμών, giacché il compito primo del conduttore è proprio quello di “guidare” e “comandare” (ἡγέομαι). Tale esercizio può essere inteso sia in un senso *statico* che *cinetico*. Il dio, infatti, è doppiamente ἡγεμών, sia in quanto (a) “tiene” il cosmo, sia in quanto (b) “guida” o “dirige il cosmo [sc. i suoi movimenti]”. Vi sono cioè due aspetti, *statico* e *cinetico*, della medesima funzione dirigenziale, espressi mediante i verbi ἐπέχω e διέπω. Di questa distinzione si può trovare riscontro anche in altre espressioni contenute nel trattato. Per quanto concerne la dimensione *cinetica*, l'autore vi si riferisce indicando «il conduttore e generatore di tutte le cose» (ὁ πάντων ἡγεμών τε καὶ γενέτωρ)³⁰⁹ e sostenendo che «tutto è messo in moto da un unico segnale, in conformità al comando del conduttore che detiene il potere» (πάντα δὲ ὑφ'ἑνα σημάτων δονεῖται κατὰ προσταξίν τοῦ τὸ κράτος ἔχοντος ἡγεμόνος)³¹⁰. Queste due affermazioni aprono e chiudono, in modo circolare, l'esemplificazione relativa al modo in cui il dio agisce, essendo invisibile, ma rendendosi manifesto attraverso le proprie opere. L'elemento che ora importa sottolineare non è l'opposizione visibilità-invisibilità, ma il modo in cui da parte del dio si realizza l'esercizio del comando. Tale modalità è espressa mediante la sottolineatura del “segnale d'avvio” (σημάτων) che il dio, forte del proprio comando, impartisce agli enti del cosmo. È dunque l'aspetto *cinetico* del comando ad essere privilegiato in questa immagine, nel senso che mette in risalto la causalità efficiente del dio.

L'aspetto *statico*, invece, è quello privilegiato nel seguente passo:

³⁰⁹ Περὶ κόσμου 6, 399 a 30-31.

³¹⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 b 9-10. Cfr. Περὶ κόσμου 6, 398 b 1-2: Νομιστέον δὴ τὴν τοῦ μεγάλου βασιλέως ὑπεροχὴν πρὸς τὴν τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος θεοῦ ...

Grazie alla sua guida immobile e armonica (ἡγουμένου δὲ ἀκινήτως αὐτοῦ καὶ ἐμμελῶς) l'intero ordinamento (ὁ σύμπας ... διάκοσμος) del cielo e della terra riceve un'organizzazione (οἰκονομεῖται), per tutte le nature [*sc.* sostanze naturali] essendo ripartito, attraverso i semi loro propri, in piante e animali secondo i generi e le specie. [...] giacché «tutto ciò che striscia», come dice Eraclito³¹¹, «è condotto dalla sferza [del dio]³¹².

Rispetto ai brani precedenti, l'attenzione è incentrata più sul cosmo, che sul dio inteso come causa motrice. L'aspetto *statico* dell'essere guida è espresso dall'affermazione che il dio è una guida immobile e armonica, la quale conduce ad una dimensione ordinata ed organizzata. Del resto, anche l'organizzazione (οἰκονομεῖται) e l'intero ordinamento del cosmo (ὁ σύμπας ... διάκοσμος), qui messi in risalto, privilegiano la dimensione *statica*.

Ora, l'immagine del dio come ἡγεμών non risulta aristotelica, giacché non compare in nessuna opera dello Stagirita, che fa invece uso del termine di preferenza in altri contesti³¹³. Piuttosto, si hanno chiari riferimenti dell'utilizzo dell'immagine in ambiente sia accademico sia pitagorico. È stato infatti notato³¹⁴

³¹¹ HERACL. fr. 22 B 11 DK.

³¹² Περὶ κόσμου 6, 400 b 31: ἡγουμένου δὲ ἀκινήτως αὐτοῦ καὶ ἐμμελῶς ὁ σύμπας οἰκονομεῖται διάκοσμος οὐρανοῦ καὶ γῆς, μεμερισμένος κατὰ τὰς φύσεις πάσας, διὰ τῶν οἰκείων σπερμάτων εἰς τε φυτὰ καὶ ζῶα κατὰ γένη τε καὶ εἶδη· ... “πᾶν γὰρ ἐρπετὸν πληγῆ νέμεται”, ὡς φησιν Ἡράκλειτος.

³¹³ Oltre a mancare la denominazione come ἡγεμών sia del θεός sia di un dio particolare, come Zeus, si rileva che l'uso di ἡγεμών in Aristotele è alquanto particolare. Accanto all'accezione tradizionale di “comandante” di cui si ha riscontro, per esempio, nella *Costituzione degli Ateniesi* nella *Politica*, un notevole numero di occorrenze si ha in due opere biologiche di Aristotele, il *De generatione animalium* e la *Historia animalium*, dove il termine sta ad indicare “il capo” all'interno di un determinato genere. È il caso, per esempio, dell'ape regina (cfr. *Gen. an.* III 10, 760 a 12; *Hist. an.* IV 8, 533 a 25; 533 a 31; 553 b 14 ss.; *passim*) oppure del montone (cfr. *Hist. an.* VI 19, 573 b 24: οἱ ἡγεμόνες τῶν προβάτων; 573 b 26; 574 a 10) oppure del cavallo (cfr. *Hist. an.* VI 22, 577 a 15).

³¹⁴ LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., p. 115. Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 160, nota 102.

che le immagini di dio come “conduttore” e, analogamente, di “corifeo” possono entrambe trovare spiegazione in un celebre passo del *Fedro* di Platone:

Il grande conduttore nel cielo (ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ), Zeus (Ζεὺς), conducendo il carro alato (ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα), procede per primo (πρῶτος πορεύεται), ordinando tutte le cose e prendendosene cura (διακοσμῶν πάντα καὶ μελούμενος); a lui segue un esercito di dèi e di demoni (τῷ δ'ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων), ripartiti in undici parti (κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη). [...] L'invidia, in effetti, è estranea al coro divino (φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται)³¹⁵.

Nel testo sembrano esplicate le immagini che l'autore del *Περὶ κόσμου* avrebbe rielaborato ed espresso in forma sintetica, avvalendosi di precisi referenti di comparazione: la menzione del comandante, ossia di ὁ μέγας ἡγεμῶν nel *Fedro*, corrispondente nel trattato all'ἡγεμῶν ἐν στρατοπέδῳ; la guida del carro alato (ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα), da cui l'autore trarrebbe ἡνίοχος; l'essere al comando di un esercito (τῷ δ'ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων), che starebbe ad indicare, altrimenti espresso, il compito di στρατηγός; infine, l'espressione φθόνος γὰρ ἔξω θείου χοροῦ ἴσταται in Platone, che richiamerebbe il ruolo di κορυφαῖος di dio nel *Περὶ κόσμου*. Su queste basi, com'è stato proposto, non si può escludere che l'autore del trattato possa essersi ispirato alla descrizione che nel *Fedro* Platone fa del padre degli dèi intento a guidare il carro per i meandri del cielo. Nel *Περὶ κόσμου*, infatti, l'universo appare proprio come il carro guidato dal dio³¹⁶.

Se il *Fedro* offre interessanti spunti di confronto, alcune affermazioni del

³¹⁵ PLAT. *Phaedr.* 246 E.

³¹⁶ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 340-341 nota 321, i quali hanno anche fatto riferimento ad un'indicazione tratta dalla *Irrisio* 5 del commentatore Ermia, secondo cui Aristotele avrebbe rielaborato l'immagine del carro di Platone.

Simposio mettono meglio in risalto comparazione col *Περὶ κόσμου*:

Nella fatica, nella paura, nella passione e nella parola, guida (κυβερνήτης), aiuto (ἐπιβάτης), sostenitore (παραστάτης) e salvatore eccelso (σωτήρ ἄριστος). È ornamento (κόσμος) di tutti gli dèi e di tutti gli uomini (συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων). È guida bellissima e bravissima (ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος), che tutti gli uomini devono seguire (ᾧ χρὴ ἔπασθαι πάντα ἄνδρα), cantandolo in maniera bella (ἐφουνοῦντα καλῶς), partecipando all'ode che egli canta (ὠδῆς μετέχοντα ἦν ἄδει), incantando il pensiero di tutti gli dèi e di tutti gli uomini (θέλων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα)³¹⁷.

In questo passo, che fa parte della conclusione del discorso di Agatone su Eros, il poeta tragico descrive la natura del dio con immagini di elevata somiglianza con quelle presenti nel *Περὶ κόσμου*. Eros è κυβερνήτης, cioè “timoniere”, e dunque “guida”, come nel trattato. Il dio è anche ἐπιβάτης, termine che genericamente indica il soldato di marina, ma è utilizzato da Platone per denotare il combattente sul carro³¹⁸, sicché l’analogia con l’ἡνίοχος del *Περὶ κόσμου* è giustificata. Eros, inoltre, è detto da ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος, in modo analogo alla ripetuta definizione del dio come ἡγεμῶν nel trattato. Inoltre, come nel *Περὶ κόσμου* il dio è detto κορυφαῖος, la guida di cui Platone parla sembra a tutti gli effetti anche corifeo, giacché gli uomini devono intessere col canto le lodi del dio, partecipando al canto che egli stesso intona. Secondo questa interpretazione, il brano del *Simposio* contiene tutti e quattro i termini di confronto utilizzati nel *Περὶ κόσμου*,

³¹⁷ PLAT. *Symp.* 197 D-E. Cfr. PLAT. *Symp.* 193 B 2: ὡς ὁ Ἔρωσ ἡμῖν ἡγεμῶν καὶ στρατηγός.

³¹⁸ Cfr. PLAT. *Criti.* 119 B. Del resto, tale uso “terrestre” del termine è confermato da ARISTOT. *Eth. Nic.* II 6, 1106 a 20, che esprime con ἐπιβάτης il cavaliere.

vale a dire κυβερνήτης, ἡνίοχος, κορυφαῖος, ἡγεμών³¹⁹. A conferma della relazione non accidentale dei testi si può aggiungere che nel *Simposio* Eros è detto anche σωτήρ, con un connotato che l'autore del *Περὶ κόσμου* più volte attribuisce al dio, seppur con mutato significato.

Altri riferimenti si possono scorgere in Senofonte e nella *Lettera VI* di Platone, utili a evidenziare tanto che il lessico dell'autore del *Περὶ κόσμου* può essere ancorato al contesto storico filosofico del sec. V a.C. quanto il radicamento dell'immagine nel contesto accademico. In Senofonte l'uso di ἡγεμών in riferimento a un dio è attestato nella *Anabasi*, dove egli parla di Ἡρακλῆς ἡγεμών, proprio accanto a Ζεὺς σωτήρ³²⁰, nonché nella *Ciropedia*, dove ad essere detto σωτήρ καὶ ἡγεμών è lo stesso Ζεὺς³²¹. La *Lettera VI*, poi, ritenuta autentica, fu indirizzata da Platone dopo il 351 a.C. ad Ermia, tiranno di Atarneo, e ai platonici Erasto e Corisco, ai quali egli aveva donato un terreno ad Asso, affinché divenisse la sede di una scuola filosofica, dove, fra l'altro, si recò anche il giovane Aristotele. Nella chiusa di questa epistola Platone invita i tre uomini ad unire le loro forze in direzione di un comune intento filosofico e, al fine di suggellare tale comunanza di intenti, li prega di leggere insieme la sua lettera e giurare su di essa «in nome del dio che è conduttore di tutte le cose, sia presenti sia future» (τὸν τῶν πάντων θεὸν ἡγέμονα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων), nonché in nome del legittimo padre del conduttore e della causa (τοῦ τε ἡγεμόνος καὶ αἰτίου πατέρα κύριον)³²².

³¹⁹ Manca soltanto il νόμος, che, come si vedrà, esprime un diverso aspetto della funzione di guida.

³²⁰ XENOPH. *An.* VI 5, 25.

³²¹ XENOPH. *Cyr.* VII 1, 10. Cfr. XENOPH. *Cyr.* III 3, 58: Ζεὺς σύμμαχος καὶ ἡγεμών; VII 1, 1: Δία πατρῷον ἡγεμόνα εἶναι καὶ σύμμαχον.

³²² PLAT. *Ep.* VI, 323 D 2-4: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν. Cfr. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino* cit., p. 220,

Del resto, che la connotazione del dio come guida sia propriamente di matrice platonica lo si desume anche dalle differenti modalità con cui il termine ἡγεμών è stato utilizzato, per esempio, dai Pitagorici e dagli Stoici. Stando alla testimonianza di Filone, i Pitagorici avrebbero indicato il numero sette come «l'antico conduttore di tutte le cose» (τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων)³²³ e come «l'antico signore e conduttore» (ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμών)³²⁴ degli enti. Lo stesso Filolao, secondo Filone, avrebbe confermato questa dottrina:

Conferma il mio discorso anche Filolao, in questi [termini] (μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις): “Eso, infatti,” – egli dice – “è guida e signore di tutte le cose (ἔστι γὰρ ... ἡγεμών καὶ ἄρχων ἀπάντων), il dio (θεός), uno (εἷς), eterno (ἀεὶ ὢν), fermo (μόνιμος), immobile (ἀκίνητος), uguale a se stesso (αὐτὸς ἐαυτῷ ὅμοιος), diverso dagli altri (ἕτερος τῶν ἄλλων)”³²⁵.

In Filolao ciò che motiva la qualifica di ἄρχων καὶ ἡγεμών è il fatto che egli non genera né è generato, ma rimane immobile. Siccome la generazione comporta movimento e necessita sia di un motore che di un mosso, se si salva l'immobilità, viene meno la funzione di generatore. In ciò si coglie una differenza con l'autore del Περὶ κόσμου, giacché egli condivide l'idea che il dio è immobile, ma diversamente dai Pitagorici lo chiama anche γενέτωρ.

Sempre nell'alveo del Pitagorismo, ma di età ellenistica ed imperiale, sono attestate immagini in cui il dio è qualificato all'interno di comparazioni affini a quelle menzionate nel Περὶ κόσμου, come nel caso di pseudo-Archita e pseudo-

il quale ha ritenuto che il passo allude al Bene come “padre” e “signore” e al Demiurgo come “causa” e “guida del tutto”. Secondo Lavecchia, il vocabolo κύριος indica «l'assoluta *autorità*», vale a dire «l'assoluto punto di riferimento e la suprema *misura* di ogni azione».

³²³ PHIL. *Opif.* 100, 4-5 = PHILOL. fr. 44 B 20 DK.

³²⁴ PHIL. *Opif.* 100, 7 = PHILOL. fr. 44 B 20 DK.

³²⁵ PHIL. *Opif.* 100, 9-11 = PHILOL. fr. 44 B 20 DK.

Onata. Nello pseudo-Archita il dio è indicato come colui che guida il cosmo, al pari dello stratega (στρατηγός) per l'esercito, del timoniere (κυβερνάτας) per i marinai, dell'intelletto (νόος) per l'anima e della saggezza (φρόνασις) per la felicità³²⁶. Il caso del Περὶ θεοῦ καὶ θείου di pseudo-Onata, invece, più che un parallelo, ha i tratti di una rielaborazione dell'immagine del Περὶ κόσμου, giacché diviene funzionale alla comparazione teologica fra il primo dio e gli altri dèi. Rispetto alla schiera di divinità, infatti «il primo ed intellegibile dio» (τὸν πρῶτον θεὸν καὶ νοατὸν) ha un ruolo di supremazia e comando, quale è quello posseduto da un corifeo (κορυφαῖος), uno stratega (στραταγός), un tassiarco (ταξιάρχης) e un locago (λοχίτης) nei confronti, rispettivamente, del coro, dei soldati, delle truppe schierate e dei commilitoni del battaglione³²⁷. Del resto, secondo pseudo-Onata, il dio è al contempo “intelletto” (νόος), “anima” (ψυχά) e “guida” (ἀγεμονικόν) del cosmo intero³²⁸.

Nell'ambito dello stoicismo il termine ἡγεμών tende ad assumere una sfumatura etica, non presente nel Περὶ κόσμου. L'essere “guida”, infatti, diviene un connotato del saggio e, conseguentemente, anche del re, che esprime ed personifica la saggezza al grado più alto. Così Filone riferisce che «soltanto il

³²⁶ STOB. *Ant.* III 1, 112, p. 62, 17-20 Hense = [ARCHYT.] *De vir. bon.* fr. 6, p. 11, 18 Thesleff: στρατεύματος μὲν γὰρ ἀγείται στρατηγός, πλωτήρων δὲ κυβερνάτας, τῷ δὲ κόσμῳ θεός, τᾶς δὲ ψυχὰς νόος, τᾶς δὲ περὶ τὸν βίον εὐδαιμοσύνας φρόνασις. Questo parallelo, secondo LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., p. 39, potrebbe significare che il pitagorico Archita avrebbe fatto uso del Περὶ κόσμου. Invece, MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 118-119, ha ritenuto questa dipendenza incerta ed ha ipotizzato che entrambi si riferiscono ad una terza fonte in comune.

³²⁷ STOB. *Ecl.* I 1, 39, 9, p. 49, 9-13 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 20-23 Thesleff: τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ ποτὶ οὕτως ἔχοντι, ὥσπερ χορευταὶ ποτὶ κορυφαῖον καὶ στρατιῶται ποτὶ στραταγὸν καὶ λοχῖται καὶ ἐντεταγμένοι ποτὶ ταξιάρχην καὶ λοχαγέταν. Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 155; MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/2: *L'aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 207 ss.

³²⁸ STOB. *Ecl.* I 1, 39, p. 48, 8-9 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 5-7 Thesleff: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεός ἐστιν νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ.

saggio è re, giacché egli è davvero la saggia guida (ὁ ... φρόνιμος ἡγεμῶν) degli insensati»³²⁹. Lo stesso si coglie, per altri versi, in Crisippo, dove ἡγεμῶν indica sia legge³³⁰ che il λόγος³³¹. Anche nel Περὶ κόσμου l'immagine della legge non esprime la nozione di guida, ma è delegata ad esprimere l'immobilità del principio. Oppure, il termine ἡγεμῶν può essere usato anche con un significato materialistico, declinato in ambito epistemologico, dove è predicato della sensazione, intesa come il principio guida della conoscenza³³², oppure in ambito fisiologico, dove è detto del cuore, poiché è da quest'organo che consegue la formazione e il funzionamento di tutte le altre parti dell'organismo³³³. Di nessuna di queste accezioni v'è riscontro nel Περὶ κόσμου.

Se i casi finora esaminati trovano applicazione in riferimento alla natura del dio, nel Περὶ κόσμου l'autore mostra di possedere anche un altro significato filosofico del termine ἡγεμῶν, in più diretta connessione con l'ambito del trascendente. Nella sezione protrettica l'autore nobilita il ruolo della filosofia, sostenendo che è per suo tramite che l'anima, una volta spogliatasi del corpo, può volgersi alle realtà superne. A tale scopo, non è sufficiente l'assenza del corpo³³⁴, ma si rende necessario l'ausilio dell'intelletto, in quanto a lui compete la guida dell'anima, la quale «mediante la filosofia, prendendo l'intelletto come conduttore» (διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν)³³⁵, procede oltre il sensibile, avendo trovato una via che non stanca, e diviene così pronta a cogliere le realtà divine a

³²⁹ PHIL. *Mut.* 152-153 = *SVF* III 620.

³³⁰ Cfr. *SVF* III 314.

³³¹ Cfr. GAL. *Plac. Hipp. et Plat.* IV 2, 11 De Lacy = *SVF* III 462/1. Cfr. *SVF* III 476/2.

³³² Cfr. PLOT. *Enn.* VI 1, 28 = *SVF* II 319.

³³³ Cfr. GAL. *De foet.* IV 677 Kühn = *SVF* II 761/2.

³³⁴ È necessario che l'anima sia pura e libera dai vincoli corporei affinché si dia la possibilità di cogliere l'essere. Cfr., per esempio, PLAT. *Phaed.* 65 A ss., in part. 66 B ss.

³³⁵ Περὶ κόσμου 1, 391 a 12. Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 246-247 nota 13, in questa affermazione è teorizzata la distinzione fra anima e intelletto, già di origine platonica, ma fatta propria dal giovane Aristotele. Cfr. ARISTOT. *Protrept.* fr. 6 Ross.

lei congeneri³³⁶.

Quest'affermazione comporta alcune considerazioni. Anzitutto, si rileva che l'immagine è platonica. La funzione dell'intelletto conduttore è ben presente a Platone, che fa del νοῦς l'espressione di una guida verso le realtà che trascendono il sensibile. Al proposito, si è ritenuto che nel *Περὶ κόσμου* l'immagine sia «indubbiamente derivata»³³⁷ dal noto episodio della biga alata del *Fedro*, dove l'intelletto è descritto come l'auriga alla guida delle componenti irrazionali dell'anima³³⁸. Tuttavia, se l'immagine platonica corrisponde a quella del trattato per quanto concerne sia la nozione di guida svolta dall'intelletto che la visione delle realtà sopraccelsesti³³⁹, essa presenta una differenza di prospettiva e non trova conferma terminologica. Da un lato, il mutamento di prospettiva consiste nel diverso ruolo assegnato all'anima e all'intelletto. In *Fedro* la visione dell'essere-che-veramente-è è possibile soltanto grazie all'intelletto, che è il timoniere dell'anima. Il νοῦς, dunque, è la causa, il vero responsabile, delle possibilità che si dischiudono per l'anima, la quale accoglie il ruolo di guida dell'intelletto che la dirige. Nel *Περὶ κόσμου* si ha esattamente l'opposto, poiché l'anima “prende” (λαβὸσσα) l'intelletto come conduttore e, a tale scopo, sceglie di intraprendere la filosofia³⁴⁰. D'altro canto, per quanto concerne la scelta lessicale, a spiegazione della presenza nel *Περὶ κόσμου* del termine ἡγεμῶν al posto di κυβερνήτης del *Fedro* si potrebbe addurre a spiegazione il fatto che l'autore avrebbe avuto buon gioco nell'utilizzare ἡγεμῶν, perché i due termini sono equipollenti nella funzione, tanto più che l'autore stesso mostra di giustapporli in un'esemplificazione³⁴¹.

³³⁶ Per la nozione di συγγένεια, cfr. PLAT. *Phaed.* 79 A - 80 B.

³³⁷ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 246-247 nota 13.

³³⁸ PLAT. *Phaedr.* 247 C.

³³⁹ PLAT. *Phaedr.* 247 C 8: οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ.

³⁴⁰ PLAT. *Phaed.* 66 B 8.

³⁴¹ *Περὶ κόσμου* 6, 400 b 8.

Oppure si può supporre che la sostituzione di ἡγεμών a κυβερνήτης fosse funzionale a istituire un'analogia con gli altri referenti di ἡγεμών, cioè Alessandro e il dio. Del resto, è stato osservato che l'autore «sembra [...] voler istituire un'analogia tra il primato dell'intelletto sull'anima, e quello di Alessandro sulla società greca e quello di Dio sul cosmo»³⁴².

Se nel complesso l'affinità con l'immagine del *Fedro* è elevata, altri due riferimenti ai dialoghi platonici possono contribuire a spiegare la nozione di intelletto conduttore nel *Περὶ κόσμου*, per quanto attiene sia all'espressione che al contesto. Nel primo libro delle *Leggi*, a proposito della gerarchia di valori che ispira il legislatore, Platone sostiene che «di questi [*sc.* dei valori] quelli umani guardano a quelli divini (τούτων δὲ τὰ μὲν ἀνθρώπινα εἰς τὰ θεῖα), e quelli divini [guardano] tutti all'intelletto conduttore (τὰ δὲ θεῖα εἰς τὸν ἡγεμόνα νοῦν σύμπαντα βλέπειν)»³⁴³. Se questo passo delle *Leggi* può considerarsi la fonte dell'espressione usata dall'autore del *Περὶ κόσμου* – τὸν ἡγεμόνα νοῦν (Platone) *vs* ἡγεμόνα τὸν νοῦν (*Περὶ κόσμου*)³⁴⁴ –, lo stesso non può dirsi per quanto concerne il contesto, per la cui definizione può derivare un ausilio da alcuni riferimenti contenuti nel secondo mito escatologico del *Fedone*. Tanto nel *Fedone* quanto nel *Περὶ κόσμου* il contesto è quello della vita dell'anima senza il corpo, libera dai vincoli sensibili, benché in Platone la guida siano gli dèi, mentre nel trattato

³⁴² REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 246-247 nota 13. Cfr. *ivi* p. 251 nota 30. In *Περὶ κόσμου* 1, 391 b 6 l'autore si rivolge al proprio "interlocutore" apostrofandolo con l'espressione onorifica di «migliore fra i condottieri»: πρέπει δέ γε οἶμαι καὶ σοὶ, ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ.

³⁴³ PLAT. *Leg.* I, 631 D 4-6. Non si può escludere che, nel menzionare l'intelletto, Platone velasse anche un riferimento al dio-demiurgo (cfr., per esempio, PLAT. *Tim.* 28 C ss.; 30 A; 41 A 7), in quanto colui che realizza nel cosmo i valori divini.

³⁴⁴ A proposito del concetto insito nell'espressione ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 534, ha fatto riferimento a PHIL. *Opif.* 69; MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 118, che pure non ha sostenuto la tesi posidoniana di Capelle, ha rilevato che «the passage from Philo [...] is perhaps the closest extant parallel to *de Mundo*».

l'intelletto. Nel *Fedone*, affrontando il tema del destino della anime dopo la morte, Platone afferma che la ψυχή se ne va nell'Ade «non portando null'altro con sé se non la propria formazione spirituale» (πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς), il che significa che l'anima prosegue libera dal corpo, che a differenza sua è mortale. Sennonché, nell'Ade il viaggio è tutt'altro che agevole, giacché è disseminato di vie e di bivi, che rendono difficoltoso per l'anima intraprendere da sola tale percorso. L'assenza di una guida, però, è soltanto per quelle anime che si sono macchiate di qualche colpa e che, per tale onta, saranno fuggite da tutti e vagheranno nella solitudine, perché nessuno vorrà indirizzarle. Al contrario, le anime che in vita si sono comportate in modo saggio e temperato potranno avere una guida che possa condurle. Così, mentre le prime vivono in una condizione di travagliante incertezza fino al compiersi della necessità, l'anima, «che ha trascorso la vita in modo puro e misurato, avendo ottenuto gli dèi come compagni di viaggio e come guide (καὶ συνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα)»³⁴⁵, se ne va nel luogo che a lei meglio si addice. Tale luogo può essere inteso come un riferimento ai luoghi iperurani menzionati dal filosofo nel *Fedro*.

A questo punto ci si potrebbe domandare se questo l'intelletto-guida di cui nel *Περὶ κόσμου* l'autore parla in principio di opera sia il dio di cui disquisisce nella seconda parte, oppure se si tratti di due figure diverse. Al proposito, egli non fornisce alcuna indicazione a favore di una associazione fra il dio e la componente noetica³⁴⁶, sia questa denominata νοῦς, al pari di Platone, dei Pitagorici e dell'Aristotele per lo più essoterico³⁴⁷, oppure νόησις, secondo la nota posizione

³⁴⁵ PLAT. *Phaed.* 108 C 4.

³⁴⁶ Questo è stato rilevato anche da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 91-92.

³⁴⁷ Cfr. CIC. *Nat. deor.* I 13, 33 = ARISTOT. *De philos.* fr. 26 Ross: «modo enim menti tribuit omnem divinitatem»; SIMPL. *in Aristot. De caelo* p. 485, 19-22 Heiberg = ARISTOT. *περὶ εὐχῆς* fr. 1 Ross: ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινα τι τοῦ νοῦ; BERTI, *La filosofia del "primo"*

assunta dallo Stagirita nella *Metafisica*³⁴⁸, oppure λόγος, come per gli Stoici³⁴⁹.

2.4. La legge (νόμος)

Nel *Περὶ κόσμου* il θεός è detto anche “legge”, aspetto menzionato tre volte dall’autore, con riferimenti tutti contenuti nel sesto capitolo. Nel primo di questi la spiegazione è svolta sulla linea di un confronto, di un parallelo fra il dio e la città, di modo che «ciò che ... nella città è la legge ... questo è il dio nel cosmo» (ὅπερ ... ἐν πόλει δὲ νόμος ... τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ)³⁵⁰. Questo confronto è stato ritenuto problematico dallo stesso editore, tanto che egli ha suggerito di emendare il testo, proponendo due diverse correzioni³⁵¹. La prima soluzione, quella stampata a testo, consiste nell’integrare la lezione νόμος in νομο<θέτης>, di modo che dall’astratto

Aristotele cit., pp. 305-319. Cfr. anche IANBL. *Protr.* 8, p. 48, 9-21 Pistelli = ARISTOT. *Protr.* fr. 10 Ross. Comunque, l’importanza del νοῦς e del νοεῖν è ben presente anche nelle opere esoteriche, su cui cfr. ARISTOT. *De part. an.* IV 10, 686 a 29: ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν; *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 24-25. Invece, sul carattere divino dell’intelletto, cfr. per esempio ARISTOT. *De anima* I 4, 408 b 29; *Metaph.* Λ 7, 1072 b 23; 9, 1074 b 15-16; in riferimento al rapporto uomo-dio, cfr. per esempio *De gen. an.* II 3, 736 b 28; 737 a 9-10; *Eth. Nic.* X 7, 1177 a-b, *passim*.

³⁴⁸ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1074 b 31-35, in part. b 34-35: αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Non a caso, data l’importanza assegnata all’intelligenza, sia essa νοῦς o νόησις, J. PÉPIN, *La théologie d’Aristote. Évolution et structures*, in *L’attualità della problematica aristotelica*, atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967), Padova 1970, pp. 81-126, ha utilizzato per i capp. 7-9 del libro *Lambda* l’espressione «théologie noétique». Pur ritenendo che lo Stagirita non ebbe una concezione univoca della “teologia”, studioso ha sostenuto che il carattere noetico del dio fu un nucleo stabile della sua dottrina.

³⁴⁹ Cfr. per esempio LACT. *De vera sap.* 9, TERT. *Apol.* 21, MIN. FEL. 19, 10 = ZEN. *SVF* I 160; CIC. *Nat. deor.* I 37 = CLEANTH. *SVF* I 530; MIN. OCTAV. XIX 10 = CLEANTH. *SVF* I 532/3; ALEX. APHR. *De fato* 22, p. 191, 30 Bruns = CHRYS. *SVF* II 945; QUINT. *Inst. or.* III 6, 31 = ARCHED. TARS. *SVF* III 11. Se si guarda al *Corpus aristotelicum*, come si è detto, i due principali usi di ἡγεμών sono quello militare tradizionale oppure quelli declinati in contesto biologico. Tuttavia, nei *Magna moralia* (II 7, 30), opera intorno alla quale non è unanime il giudizio degli studiosi per quanto concerne l’autenticità, ad essere indicato come ἡγεμών è il λόγος. Esso, infatti, è «il principio e la guida» (ἀρχὴ καὶ ἡγεμών) della virtù, cioè l’elemento che, per quanto attiene ai comportamenti etici, assolve alla funzione di causa e di guida.

³⁵⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 400 b 7.

³⁵¹ LORIMER, Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle *De Mundo* cit., pp. 114-119.

“legge” si passa al personificato “legislatore”. A giudizio dell’editore ciò permetterebbe di superare la difficoltà di un confronto con un termine astratto, laddove invece tutti gli altri sono composti di figure umane. La seconda possibilità, più invasiva per il testo, sarebbe di integrare il manoscritto ottenendo come risultato <νομοθέτης ἐν οἴκῳ δὲ οἶκο>νόμος.

Tuttavia, entrambe le soluzioni sembrano non restituire la pregnanza filosofica della scelta dell’autore, giacché l’aspetto rilevante della comparazione è che il dio sia paragonato proprio alla legge, e non al legislatore. Mentre la metafora del legislatore può essere considerata un luogo comune della letteratura³⁵², l’immagine della legge in riferimento al dio è meno utilizzata e di altra natura. Ad un raffronto lemmatico di νόμος e θεός si osserva che in età classica il rapporto che lega i due termini o è di specificazione o di appartenenza (le “leggi *del* dio”), nella maggior parte dei casi, oppure di contrapposizione, come nelle *Eumenidi* di Eschilo, dove alle antiche leggi si contrappongono i più recenti dèi (iὼ θεοὶ νεώτεροι, παλαιούς νόμους)³⁵³. Questo non è però il senso in cui lo utilizza l’autore del *Περὶ κόσμου*. Inoltre, ciò che distingue legge e legislatore è la

³⁵² MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 159, ha osservato che la metafora del dio come legislatore è un luogo comune della letteratura ed ha aggiunto, a favore della propria tesi, che questa ha avuto una elevata diffusione a partire dall’influenza di nozioni pitagoriche, quali per esempio l’immagine di dio come “legislatore” in PLAT. *Pol.* 291 A ss. Allo stesso *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 159 ss. rimando per la segnalazione delle affinità che questa metafora del *Περὶ κόσμου* ha con la letteratura neopitagorica, che ovviamente egli non tratta come parte della storia della tradizione, ma come elemento di un confronto “quasi diretto”: «The solution in both cases [*scil.* Pseudo-Aristotle and Ecphantus] appears to lie in the fact that they are transcribing (unconsciously, no doubt, since otherwise a different problem arises in Ecphantus) the characteristically Pythagorean notion of ἔμφυχος νόμος; i.e. a king». D’altro canto, LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., p. 139, ha ritenuto che su questa immagine, così come su altre, abbia esercitato una qualche influenza il *Commentario al Timeo* di Posidonio. Invece, secondo ZELLER, *Über den Ursprung der Schrift von der Welt* cit., p. 401, gli autori neopitagorici che presentano un’immagine uguale o prossima a quella del *Περὶ κόσμου* avrebbero attinto al *Περὶ κόσμου*.

³⁵³ AESCHYL. *Eum.* 778, 808.

causalità, sicché il legislatore produce le leggi e dunque è la produzione ciò che caratterizza il suo modo di agire, mentre la legge è il prodotto o il causato. Neanche questo senso si adatta al *Περὶ κόσμου*, poiché ciò sarebbe in evidente conflitto con la descrizione del dio e con le sue altre caratterizzazioni. Infatti, se il dio fosse legge nel senso di prodotto, chi mai dovrebbe essere il produttore del dio? Si dovrebbe avere un produttore di un dio che è generatore, il che non soltanto porta a un regresso all'infinito, ma è anche inaccettabile sulla base degli asserti dell'autore.

Nel *Περὶ κόσμου* la legge, semplicemente, esiste e non viene fatto cenno alcuno al suo "produttore". Per un Greco una regola o una norma o una legge non era considerata come posta dal dio, ossia «il Dio per i Greci non era nomoteta», ma la legge o la regola era considerata come un punto di riferimento al quale lo stesso dio doveva attenersi³⁵⁴. La legge è gerarchicamente superiore allo stesso legislatore e, per tale ragione, ben esprime il più alto livello di causalità, poiché essa determina l'agire tanto divino quanto umano. Inoltre, non è secondario che Platone ponga risalto alla figura del legislatore, come per esempio nel *Cratilo*, dove il demiurgo è detto νομοθέτης³⁵⁵. Sicché, indicare il dio come legge può essere indicativo di una presa di distanze dall'immagine demiurgica platonica, in favore di un tipo di causalità esente da produzione.

Se nella comparazione ὅπερ ... ἐν πόλει δὲ νόμος ... τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ³⁵⁶ l'autore ha posto il confronto fra la legge e il dio senza precisare in che cosa

³⁵⁴ G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003²¹ (1987⁵, 1984¹), p. 537. Si tratta di una concezione, come ha rilevato Reale, che Platone ha estesamente adottato nei propri dialoghi, in particolare nella *Repubblica* e nel *Timeo*.

³⁵⁵ PLAT. *Crat.* 388 E 4 ss. Sul ruolo del νομοθέτης nel *Cratilo* di Platone, e sull'equivalenza semantica fra νομοθέτης e δημιουργός, cfr. M.L. GATTI, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel Cratilo di Platone*, Milano 2006, pp. 89-92 e 535.

³⁵⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 400 b 7.

consista il nesso, egli ne fornisce spiegazione poco oltre:

Essendo collocato nell'immobile (ἐν ἀκινήτῳ ... ἰδρύμενος), infatti, per mezzo della potenza (δυνάμει) tutte le cose muove e fa ruotare (πάντα κινεῖ καὶ περιάγει), nella direzione e nel modo in cui vuole (ὅπου βούλεται καὶ ὅπως), in forme e nature differenti (ἐν διαφόροις ἰδέαις τε καὶ φύσεσιν) proprio come anche la legge della città (ὥσπερ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς πόλεως νόμος), essendo immobile (ἀκίνητος ὢν) nelle anime di coloro che ne fruiscono (ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς), amministra (οἰκονομεῖ) tutte le cose che concernono la vita civica³⁵⁷.

In questo passo l'autore indica due importanti funzioni della legge (νόμος): l'essere immobile (ἀκίνητος); la funzione di garante dell'amministrazione civica, e dunque dell'ordine e dell'armonia. La caratteristica dell'immobilità favorisce un agevole collegamento con il pensiero aristotelico. Il fatto che la legge e il dio siano immobili richiama la descrizione del Primo Motore Immobile in *Metafisica Lambda*, sulla base del principio della necessità di un motore primo non mosso da altro³⁵⁸. Nel *Περὶ κόσμου* l'azione del νόμος è indicata nei termini di un οἰκονομεῖν, cioè di un "amministrare", là dove l'amministrazione è da intendersi come un compito regolativo ed ordinativo. In tale senso si potrebbe definire il ruolo del νόμος "tassiarchico", ossia "garante di τάξις", poiché all'interno di un'amministrazione tutte le cose ricevono collocazione nel rispetto della loro peculiare funzione. La legge, dunque, essendo immobile, assolve ad una funzione "regolativa", giacché impartisce alla città una determinata τάξις. In una città,

³⁵⁷ Περὶ κόσμου 6, 400 b 14: ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρύμενος δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως, ἐν διαφόροις ἰδέαις τε καὶ φύσεσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς πόλεως νόμος ἀκίνητος ὢν ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς πάντα οἰκονομεῖ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν.

³⁵⁸ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 28 - b 3; II 6, 288 a 27 ss.; *De gen. et corr.* II 10, 337 a 17 ss.; *De mot. an.* 6; *Phys.* VIII, *passim*; *Metaph.* Λ 6-9.

infatti, è seguendo la legge (ἐφεπόμενοι ... αὐτῷ) che i vari magistrati eseguono i loro uffici, come andare alla Boulé, all'Assemblea e al Pritaneo o, nel caso dei giudici, al tribunale. Sono sempre le leggi, poi, a regolare anche i banchetti pubblici³⁵⁹, i giochi, le onoranze, i sacrifici e le libagioni, rendendoli appunto «legittimi» (νόμιμοι)³⁶⁰.

Questo è esattamente ciò che si realizza nel cosmo, «la più grande delle città»³⁶¹, dove il dio, essendo immobile come la legge, conferisce quel particolare tipo di ordine “strutturato”, di cui il cosmo, tanto fisico quanto filosofico, per definizione non può fare a meno. Per tali ragioni nell'immediato seguito l'autore afferma che:

Per noi, infatti, il dio è una legge equilibratamente bilanciata (νόμος γὰρ ἡμῶν ἰσοκλινῆς ὁ θεός), giacché non richiede nessuna correzione o mutamento (οὐδεμίαν ἐπιδεχόμενος διόρθωσιν ἢ μετάθεσιν), nonché più forte (κρείττων δέ), credo, e più stabile (καὶ βεβαιότερος) delle leggi incise sulle tavole (τῶν ἐν ταῖς κύρβεσιν ἀναγεγραμμένων)³⁶².

L'aspetto “tassiarchico” del νόμος, cioè il modo in cui esso è garanzia di ordine e di armonia, si coglie nell'affermazione che il dio (ὁ θεός) è «una legge equilibratamente bilanciata» (νόμος ἰσοκλινῆς), dove l'aggettivo ἰσοκλινῆς indica lo stato di equilibrio che si realizza in conseguenza di un equo bilanciamento delle

³⁵⁹ Il termine δημοθινίαι, oltre che nel Περὶ κόσμου, dove indica i banchetti pubblici, è attestato da Filone di Alessandria. Ciò potrebbe essere ritenuto indizio della datazione seriore del Περὶ κόσμου al periodo tardo ellenistico a cavaliere fra i secc. I a.C. e I d.C., ma, come attesta il *DGE en línea*, s.v. δημοθινία, la forma dorica δαμοθινίαι è attestata in due iscrizioni a Delfi nel sec. II a.C. Parimenti dicasi per il verbo δημοθινιέω, presente in iscrizioni del sec. II a.C.

³⁶⁰ Περὶ κόσμου 6, 400 b 15-23.

³⁶¹ Περὶ κόσμου 6, 400 b 27.

³⁶² Περὶ κόσμου 6, 400 b 28-31: νόμος γὰρ ἡμῶν ἰσοκλινῆς ὁ θεός, οὐδεμίαν ἐπιδεχόμενος διόρθωσιν ἢ μετάθεσιν, κρείττων δέ, οἶμαι, καὶ βεβαιότερος τῶν ἐν ταῖς κύρβεσιν ἀναγεγραμμένων.

parti che concorrono a realizzare tale condizione di accordo. Si tratta di un equilibrio in cui l'inclinazione (-κλινής < vrb. κλίνω) di una parte non va a detrimento dell'altra, ma tutte cooperano nel far collimare i rispettivi giochi di forze fintanto da giungere a una condizione di equità ed equilibrio (ἴσο-).

Una riflessione sulla natura ontologica della legge deriva dalla precisazione dell'autore che la legge è ἰσοκλινής perché non richiede nessuna correzione (διόρθωσις) né alcun mutamento (μετάθεσις). Dal punto di vista concettuale, questa spiegazione corrisponde alla precedente affermazione che la legge è immobile (ἀκίνητος), laddove l'essere esente da mutamento (μετάθεσις) o l'immutabilità della legge sono indicative della perfezione e superiorità della legge, in modo coerente alle descrizioni relative all'eccellenza del dio. A questo proposito il dio non è una legge qualsiasi, ma quella perfettamente equilibrata e migliore, giacché è “più forte” (κρείττων) rispetto alle norme incise sulle tavole, secondo una caratterizzazione coerente con quella del θεός come “fortissimo” (κράτιστος) per il proprio valore. Quest'ultimo, come s'è detto, è espresso dall'autore con l'affermazione che il dio è visibile dalle proprie opere, pur essendo egli invisibile³⁶³. Proprio perché “più forte” (κρείττων) delle leggi incise sulle tavole, fra i diversi tipi di norme il θεός sembra corrispondere alla legge non scritta, la quale, rispetto alle “visibili” leggi scritte, è un νόμος “invisibile”, in modo coerente alla caratteristica dell'invisibilità-visibilità predicata del dio³⁶⁴. Inoltre, anche il fatto

³⁶³ L'aspetto della forza del νόμος è espresso anche in Eraclito, pensatore noto all'autore del Περὶ κόσμου. Cfr. STOB. *Ant.* III 1, 179, pp. 129, 15 - 130, 3 Hense = HERACL. fr. 22 B 114 DK: «È necessario che coloro che vogliono parlare con intelligenza traggano la forza (ἰσχυρίζεσθαι) da ciò che è comune a tutti (τῷ ξυνοῦ πάντων), come la città dalla legge (ὄκωσπερ νόμῳ πόλις), e con molto più forza (πολὸν ἰσχυροτέρως). Tutte le leggi umane, infatti, si alimentano dell'unica [legge] divina (τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου), giacché essa esercita il potere (κρατεῖ) quanto vuole e basta per tutte le cose (ἐξαρκεῖ πᾶσι) ed è superiore (περιγίνεται)».

³⁶⁴ Il modo in cui è indicato il νόμος sembra presupporre la distinzione fra legge scritta e legge non scritta, che ricorda, oltre a Platone, la *Divisione* 20 sulla legge, su cui cfr. DIOG. LAERT.

che la legge non richiede nessuna correzione (διόρθωσις) è indice tanto della sua perfezione costitutiva quanto dell'immobilità.

Il dio, dunque, non è una legge qualsiasi né è legge sensibile, ma è piuttosto quel particolare tipo di νόμος filosofico che trascende la contingenza. Se l'autore si distanzia dal platonismo per la scelta di privilegiare la legge rispetto al legislatore-demiurgo, col sottolineare l'aspetto della trascendenza del νόμος egli segnala lo scarto dallo Stoicismo, giacché la metafora della legge è in netto disaccordo con l'idea stoica di un dio immanente³⁶⁵.

Nel Περὶ κόσμου le caratteristiche filosofiche del νόμος hanno riscontro nel pensiero aristotelico. L'aspetto "tassiarchico" del νόμος, che l'autore esprime attraverso le nozioni veicolate dal verbo οἰκονομεῖν e dall'aggettivo ἰσοκλινής, è espressamente affermato da Aristotele, almeno in due circostanze. Nel terzo libro della *Politica*, occupandosi del fatto che la monarchia assoluta deve essere evitata, giacché non è giusto che nell'uguaglianza di diritto e di dignità dei cittadini soltanto un cittadino governi, lo Stagirita afferma che sarebbe giusto esercitare il potere secondo l'alternanza delle cariche:

Ma questo è già legge, giacché la legge è ordine (τοῦτο δ'ἤδη νόμος· ἢ γὰρ τάξις νόμος). Si deve preferire che governi la legge (τὸν ἄρα νόμον ἄρχειν αἰρετώτερον), piuttosto che uno qualsiasi dei cittadini, e secondo questo stesso ragionamento, anche se è

III 86. Ma cfr. anche ARISTOT. *Pol.* VI 5, 1319 b 33 - 1320 a 4, dove lo Stagirita, parlando dei compiti del legislatore, afferma che il primo dovere è assicurare la sopravvivenza della costituzione politica e, a tale proposito, le leggi, scritte o no che siano, devono «contenere soprattutto i mezzi di salvezza della costituzione» (τιθεμένων δὲ τοιούτους νόμους, καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους, οἱ περιλήψονται μάλιστα τὰ σῶζοντα τὰς πολιτείας). La legge non è soltanto immobile, ma possiede anche un compito "conservativo", essendo causa della σωτηρία del governo.

³⁶⁵ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 160 e p. 160 nota 104. Cfr. PLUT. *De defect. orac.* 29 = *SVF* II 1055, in cui si legge che gli Stoici considerano gli dèi che non sono «assoluti e liberi, come i guidatori di carro o i timonieri».

meglio che alcuni comandino, bisogna rendere questi custodi delle leggi e servi delle leggi. È necessario, infatti, che ci siano alcune magistrature, ma dicono che è giusto che non soltanto questo [governi], dato che tutti sono simili³⁶⁶.

Nel passo è affermata la superiorità della legge rispetto al sovrano, sicché essa è da ritenersi superiore al legislatore. Benché già Pindaro avesse sostenuto che «la legge [è] re di tutte le cose» (νόμος ὁ πάντων βασιλεύς)³⁶⁷, poiché essa unisce in modo universale uomini e dèi, la necessità del governo della legge, inteso come espressione del divino, è peculiare del pensiero aristotelico.

Sempre nel terzo libro della *Politica* lo Stagirita afferma che «chi pretende che sia soltanto la legge a governare vuole che il governo sia detenuto soltanto dal dio e dall'intelletto (*oppure* dal dio, cioè dall'intelletto)» (ὁ μὲν οὖν τὸν νόμον κελεύων ἄρχειν δοκεῖ κελεύειν ἄρχειν τὸν θεὸν καὶ τὸν νοῦν μόνους), mentre colui che assegna il compito di governare ad un uomo coinvolge anche l'animalità e la passione. La legge, invece, è intelletto senza appetito (ἄνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν)³⁶⁸. Secondo Aristotele, dunque, il dio e l'intelletto (o il dio in quanto intelletto) sono la legge, il principio garante dell'ordine, giacché la legge è ordine (ἡ γὰρ τάξις νόμος), come egli avrà modo di affermare anche nel settimo libro, precisando che l'ordine è mantenuto per mezzo di una θεία δύναμις esercitante una funzione connettiva, poiché “tiene insieme” (συνέχειν) l'universo:

³⁶⁶ ARISTOT. *Pol.* III 16, 1278 a 18-21.

³⁶⁷ PIND. fr. 169 Snell. Sulle varie interpretazioni di νόμος in questo frammento, nel significato di “costume” cfr., W. THEILER, Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς, «Museum Helveticum», 22, 1965, pp. 69-80; nel significato di “volere di Zeus”, M. GIGANTE, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ. *Con un'appendice*, Napoli 1993² (1956¹), pp. 76-102; H. LLOYD-JONES, *Pindar fr. 169*, «Harvard Studies in Classical Philology», 74, 1972, pp. 45-56.

³⁶⁸ ARISTOT. *Pol.* III 16, 1287 a 28-32.

E in effetti, la legge è un certo ordine (ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τις ἐστὶ), ed è necessario che la buona legge (τὴν εὐνομίαν) sia un buon ordine (εὐταξίαν); e il numero, quanto eccede troppo, non riesce a partecipare dell'ordine (οὐ δύναται μετέχειν τάξεως). Del resto, infatti, questo è opera di una potenza divina, proprio quella che pure tiene insieme l'universo (θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν)³⁶⁹.

Nel *Περὶ κόσμου* la scelta dell'immagine della legge non è meramente letteraria, ma possiede un preciso senso filosofico, ancorato ai principi della “teologia” aristotelica, la quale si appunta solidamente sulla componente noetica e la nozione d'immobilità. Il fatto che secondo Aristotele la legge è intelletto senza appetito può forse spiegare l'assenza nel *Περὶ κόσμου* di riferimenti a quegli aspetti della felicità della vita divina, che invece sono ben espressi nel libro *Lambda* della *Metafisica*. Nel *Περὶ κόσμου*, poi, il particolare tipo di νόμος che è il dio non richiede nessuna correzione (διόρθωσις) né alcun mutamento (μετάθεσις). Anche quest'aspetto della perfezione della legge trova riscontro nelle opere di Aristotele. Nell'*Etica Eudemia* Aristotele indica nell'autosufficienza, cioè nel fatto che egli non ha bisogno di nulla (ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται), la perfezione del dio. Tale affermazione è inserita in un contesto in cui lo Stagirita esprime le modalità con cui il dio governa:

Non impartendo ordini governa il dio (οὐ γὰρ ἐπιτακτικῶς ἄρχων ὁ θεός), ma la saggezza dà ordini avendo lui come fine (ἀλλ'οὗ ἔνεκα ἢ φρόνησις ἐπιτάττει) – e il fine è duplice, ma la distinzione è stata fatta in altri [*sc.* contesti] (διττὸν δὲ τὸ οὗ ἔνεκα· διώρισται δ'ἐν ἄλλοις) –, poiché egli non ha bisogno di nulla (ἐπεὶ κείνός γε οὐθενὸς δεῖται)³⁷⁰.

³⁶⁹ ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 a 29-33.

³⁷⁰ ARISTOT. *Eth. Eud.* VIII 3, 1249 b 13-16.

Il testo è utile poiché in esso, oltre ad affermare la condizione di superiorità ed autarchia del dio, Aristotele lascia trasparire, in modo implicito, l'indicazione che il dio non è legislatore, poiché l'ὁ θεός governa (ἄρχειν) senza impartire ordini (ὁὐ ... ἐπιτακτικῶς)³⁷¹. Per lo Stagirita il dio governa come la legge, in modo coerente all'affermazione del terzo libro della *Politica* secondo cui la legge è il dio e l'intelletto, confermando anche da questo punto di vista come aristotelica la matrice della nozione del θεός come νόμος sostenuta nel *Περὶ κόσμου*.

3. I modi della causalità del dio

Accanto agli attributi e alle caratterizzazioni, anche personificate, un elemento di primaria importanza nella delineazione della natura del dio è costituito dalla causalità, giacché attraverso la nozione di causa e di principio l'autore fornisce più precise indicazioni in merito al suo θεολογεῖν.

Sebbene l'autore non lo dica esplicitamente, non si mancherebbe di riguardo nei confronti della sua figura di pensatore affermando che la causalità si dice in molti modi. Il dio non soltanto è causa (αἰτία), ma lo è in modi diversi, dei quali l'autore dà conto con apposite espressioni, che possono essere rivelatrici della sua attitudine e sensibilità filosofica.

È stato osservato che, a differenza di Platone, la cui nozione di causa è «estremamente concreta», in quanto sta ad indicare un essere che fa qualche cosa, che realizza un risultato, in Aristotele essa è al contrario «estremamente astratta»

³⁷¹ Piuttosto, sostiene Aristotele in un modo a cui l'autore del *Περὶ κόσμου* mostra di non fare riferimento, l'azione legislatrice compete alla saggezza, la quale guarda al dio come proprio fine. In Aristotele, dunque, il tema è connesso alla causalità del dio, un problema a cui l'autore del *Περὶ κόσμου* non fa qui cenno.

ed αἰτία indica in generale una relazione irreversibile di dipendenza ontologica»³⁷². Secondo lo Stagirita, il termine αἴτιον si dice in molti sensi ed ogni essere può avere quattro specie di dipendenza causale – materiale, formale, efficiente/motrice e finale³⁷³ –, ma alla fine vi è sempre una causa prima³⁷⁴. Tipico dell'età ellenistica, invece, è una nozione univoca di causa, a cui si aggiunge l'idea di una catena continua ed infinita di cause (εἰρηδὸς αἰτιῶν), senza inizio e senza fine, e soprattutto l'assenza di una causa prima nell'ordine delle cause che funga da punto di arrivo³⁷⁵. Prevalle la nozione di cooperazione fra le cause, come i termini συναίτιον, συνεκτικὴ e συνεργός esprimono efficacemente (σύν-)³⁷⁶. In questo senso è significativo quanto Aristotele afferma nella *Fisica* a proposito della ricerca delle cause:

Di ciascuna cosa bisogna sempre cercare la causa più elevata (τὸ αἴτιον ... τὸ ἀκρότατον), come anche per le altre realtà (per esempio, l'uomo costruisce perché è costruttore, ma è costruttore in ragione dell'arte della costruzione; questa, dunque, è la causa che precede, e così [valga] per tutti i casi)³⁷⁷.

Il fatto che Aristotele afferma la necessità di ricercare la «causa più elevata», quella ἀκρότατον, non comporta vedere in ciò un esclusivo riferimento al dio, ma semplicemente il processo per cui si risale alla causa prima e ultima di un ente

³⁷² Cfr. NATALI, *Cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote* cit., p. 34: «Aitia indique en général, pour Aristote, une relation irréversible de dépendance ontologique».

³⁷³ Cfr., per esempio, ARISTOT. *Phys.* II 3, 194 b 16 ss.; *Metaph.* Δ 2, 1013 a 24 ss.

³⁷⁴ Cfr., per esempio, ARISTOT. *An. post.* II 89 b 14-15, con il passaggio dalle cause intermedie a quelle superiori.

³⁷⁵ Cfr. ALEX. APHROD. *De fato* 25, p. 196, 1 Bruns = *SVF* II 949. Cfr. NATALI, *Cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote* cit., p. 33.

³⁷⁶ Cfr. *SVF* II 336-356.

³⁷⁷ ARISTOT. *Phys.* II 3, 195 b 21 ss.

particolare³⁷⁸. Tuttavia, il riferimento al dio non può nemmeno essere escluso, se oggetto di ricerca è quello della causa prima degli esseri in atto³⁷⁹. Da questo punto di vista, allora, viene a cadere la presunta sensibilità stoica dell'autore³⁸⁰, se non altro poiché egli ripetutamente sottolinea la condizione “prima” della causa. Del resto, secondo Aristotele, è una convinzione condivisa da tutti che il dio sia causa e principio³⁸¹.

Nel sesto capitolo del *Περὶ κόσμου*, l'autore utilizza due indicative espressioni, a poca distanza l'una dall'altra. Egli parla rispettivamente di “causa prima e principale” e di “unico principio”. Nel primo caso, l'autore afferma che è ad opera della “causa prima e principale” (ἡ πρώτη καὶ ἀρχέγονος αἰτία)³⁸² che, al momento opportuno, hanno luogo i fenomeni atmosferici della regione sublunare, quali le piogge, i venti e le rugiade, e gli altri di cui aveva dettagliatamente fornito la spiegazione nei capitoli precedenti. Quest'affermazione segue l'importante passo, più volte menzionato, in cui l'autore sostiene che l'armonia unica scaturisce da uno e termina in uno e che, come in un coro, il dio corifeo muove eternamente tutti i corpi celesti, producendo l'avvicendamento del giorno e della notte, così come l'alternarsi delle stagioni.

³⁷⁸ Secondo BASTIT, *Étiologie et théologie* cit., p. 58, non si deve affatto dare una connotazione teologica a quest'affermazione, dal momento che «le contexte montre suffisamment qu'il s'agit de la cause principale dans un ordre de réalité donné».

³⁷⁹ BASTIT, *Étiologie et théologie* cit., p. 58, ha osservato che «il sera bien difficile d'éviter d'identifier la cause la plus élevée avec celle où les causes les plus élevées se trouvent pleinement en acte», citando a supporto *Phys.* II 7, 198 b 3, dove è menzionato il motore immobile.

³⁸⁰ Cfr. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 558 nota 2.

³⁸¹ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 983 a 8-9: ὁ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχή τις. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 335 nota 289. Invece, secondo NATORP, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele* cit., pp. 68-69, questa formula sarebbe una conferma alla sua interpretazione che, secondo lo Stagirita, la teologia occupa un posto minore rispetto all'ontologia. Secondo Natorp, infatti, la teologia è un genere particolare dell'essere, e non la πρώτη φιλοσοφία, e nel passo citato di *Metafisica Alpha* quest'aspetto sarebbe sottolineato appunto dal τις.

³⁸² *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 26: διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον αἰτίαν.

La consequenzialità dell'argomentazione consente di associare nell'unica figura del dio ἰεὺς da cui le cose hanno il principio e il termine³⁸³, la guida dell'universo³⁸⁴, il corifeo del cosmo³⁸⁵, e la causa prima e principale. L'insieme di queste caratterizzazioni valorizza la condizione "prima" del dio, che è ἰεὺς e πρῶτος sia in quanto principio sia in quanto causa. Da questo punto di vista, ἡ πρώτη καὶ ἀρχέγονος αἰτία indica con precisione tale tipo di causalità, nel senso che il dio è causa "prima" rispetto agli enti. L'espressione induce a ritenere che il dio sia "primo" anche come causa "ontologica originaria", interpretazione che è favorita dal termine ἀρχέγονος, che ha un significato più complesso di "principale", poiché contiene i riferimenti sia ad ἀρχή sia il radicale γον- che è lo stesso della generazione, nonché del sostantivo γενέτωρ, con cui l'autore indica il dio. Il dio è ἀρχέγονος come causa prima, essendo egli "principio della generazione". È proprio in quanto il dio è ἡ πρώτη καὶ ἀρχέγονος αἰτία che «si generano» (γίνονται) al momento opportuno alcuni fenomeni (πάθη) metereologici, così come la crescita delle piante, la maturazione dei frutti e le generazioni (γοναί) degli animali, ossia la crescita, maturazione e corruzione di tutte le cose³⁸⁶.

Nel prosieguito del discorso l'autore esordisce dicendo: «Quando, dunque (οὕτως), il conduttore e il generatore di tutte le cose». Il "dunque" segnala che l'argomentazione non è ancora conclusa e che sarà avvalorata da quanto è in procinto di dire, sicché con l'espressione «il conduttore e il generatore di tutte le cose» è possibile che egli si stia riferendo a quanto detto in precedenza. Così,

³⁸³ Περὶ κόσμου 6, 399 a 13.

³⁸⁴ Ciò è possibile poiché il θεός è «colui che guida (o governa) l'universo» (ἐπὶ τοῦ τὸ σύμπαν διέποντος θεοῦ), come si legge in Περὶ κόσμου 6, 399 a 18.

³⁸⁵ Περὶ κόσμου 6, 399 a 19.

³⁸⁶ Περὶ κόσμου 6, 399 a 28-29: ἐκτροφαὶ τε πάντων καὶ ἀκμαὶ καὶ φθίσεις. Secondo MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 43, si tratterebbe di crescita, maturazione e corruzione dei soli esseri viventi, poiché lo schema γένεσις, ἀκμή e φθίσις/φθορά è difficilmente trasferibile alle cose inanimate.

mentre il “conduttore” richiama l’immagine del corifeo, il “generatore” fa riferimento a quella di ἡ πρώτη καὶ ἀρχέγονος αἰτία.

Il dio, in questa sua funzione di ἡγεμῶν e γενέτωρ, invisibile e nascosto a tutto tranne che alla ragione³⁸⁷, assolve anche al ruolo di μία ἀρχή³⁸⁸, poiché egli dà il segnale (σημῆνῃ) a tutti gli enti di natura, quanti si estendono fra il cielo e la terra. Questi enti, in conseguenza del suo segnale, prendono a muoversi di moto continuo in modo regolare.

Fin qui la causalità del dio del Περὶ κόσμου è di tipo efficiente, ma si declina in modi diversi, dato che si distinguono un aspetto cinetico ed uno ontologico. Per quanto concerne il primo aspetto, consistente nell’essere causa motrice, l’autore lo esprime efficacemente, oltre che con εἷς ἀρχή, anche con l’espressione μία ῥοπή³⁸⁹. Il termine ῥοπή è solitamente reso come “causa determinante”, ma esso possiede anzitutto un significato meccanico: ῥοπή indica “l’inclinazione della bilancia” o “un peso”, che concorre a provocare un’inclinazione, oppure “la gravità” e in tale accezione scientifica è utilizzato sia da Aristotele che da Teofrasto. Così, mentre μία ἀρχή sottolinea il momento iniziale, nella duplice valenza fisico-filosofica, μία ῥοπή esprime l’aspetto meccanico. Tutti gli enti del cosmo sono “spinti” (ὄτρυνομένων ἀπάντων)³⁹⁰ da tale ῥοπή, che fornisce loro quell’iniziale impulso al movimento grazie a cui essi compiono ciò che è loro proprio (τὰ οἰκεῖα).

Anche la εἷς ῥοπή, proprio come la μία ἀρχή, è «invisibile e nascosta» (ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς)³⁹¹, e ciò conferma che entrambe afferiscono al dio, nella modalità della causalità cinetica. Comunque, il fatto di essere invisibile (ἀόρατος) e

³⁸⁷ Περὶ κόσμου 6, 399 a 31: ἀόρατος ... ἄλλω πλὴν λογισμῶ.

³⁸⁸ Περὶ κόσμου 6, 399 a 35: ἐκ μιᾶς ἀρχῆς.

³⁸⁹ Περὶ κόσμου 6, 399 b 11: ὑπό ... μιᾶς ῥοπῆς.

³⁹⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 b 11.

³⁹¹ Περὶ κόσμου 6, 399 b 12.

nascosta (ἀφανής) non impedisce né a quella di agire (τὸ δρᾶν) né a noi di credere in essa, perché anche l'anima è invisibile, e ciononostante essa esiste ed è manifesta dalle proprie opere³⁹².

Di qui l'autore afferma che «l'intero ordinamento della vita» (παῖς ... ὁ τοῦ βίου διάκοσμος) «da questa è stato scoperto, mantenuto in ordine e conservato» (ὕπὸ ταύτης εὑρηται καὶ διατέτακται καὶ συνέχεται)³⁹³. Ora, il passo è alquanto ambiguo, poiché non è evidente a chi debba riferirsi il ταύτη del complemento ὑπὸ ταύτης, ossia se l'ordinamento della vita derivi dall'anima del singolo o dalla ῥοπή, oppure se dalla ῥοπή in quanto anima. In quest'ultimo caso, la ῥοπή sembrerebbe una sorta di anima del mondo platonica, anche se di tipo fisico e meccanico. Tuttavia, quest'*impasse* ermeneutica potrebbe chiarirsi alla luce del fatto che nel passo il riferimento all'anima funge da parentesi esemplificativa e da punto di collegamento fra le due affermazioni relative alla causa:

μία ῥοπή (Π.κ. 6, 399 10-13)		anima (Π.κ. 6, 399 14-15)		(Π.κ. 6, 399 15-19)
esiste	=	esiste		
invisibile e nascosta	=	invisibile e nascosta		
agisce	≡	è visibile dalle sue opere (dunque "agisce")	≡	scopre, mantiene e conserva l'intero ordinamento della vita
		è ciò mediante cui viviamo		

Se le affermazioni di Περὶ κόσμου 6, 399 15-19 fossero riferite ancora alla vita, l'autore ripeterebbe quanto ha appena detto, mentre sembra più verosimile che dalle proprietà dell'anima di agire come causa della vita del singolo l'autore abbia tratto spunto per indicare l'esistenza di un intero ordinamento della vita (παῖς ... ὁ

³⁹² Περὶ κόσμου 6, 399 b 12-15.

³⁹³ Περὶ κόσμου 6, 399 b 15-16.

τοῦ βίου διάκοσμος), ossia di un'ordinata disposizione non più soltanto individuale, ma cosmica. Da questo punto di vista, la *μία ῥοπή* possiede una funzione tassiarchica e conservativa, nel senso che coordina quanto avviene mondo sensibile, sia esso legato alla natura, come nel caso delle seminagioni e delle piantagioni, oppure alle attività umane, politiche e sociali, come nel caso delle arti, dell'ordinamento della città oppure delle operazioni belliche. Quest'interpretazione è avvalorata dalla successiva affermazione che «l'intero ordinamento del cielo e della terra» (*ὁ σύμπας ... διάκοσμος*) è regolato dal dio, in quanto guida immobile ed armonica³⁹⁴. La *μία ῥοπή*, dunque, è da riferirsi al dio, e non all'anima, tanto più che il dio stesso non è anima, poiché è causa immobile.

Il dio è causa efficiente non soltanto perché realizza il movimento, ma anche perché è “generatore”, cioè realizza le sostanze. Il senso di questa causalità, come s'è detto, è diverso dal modo in cui si dice che il demiurgo è causa efficiente del cosmo, poiché il *δημιουργός* è artigiano che plasma ed informa il ricettacolo con l'ausilio delle idee, che sono altre da lui. Il generatore, invece, è tale poiché ha in sé la forma che trasmette e il dio del *Περὶ κόσμου*, che è anzitutto *οὐσία*, è *γενέτωρ* poiché genera enti che sono altri da lui, ma affini nelle proprietà. Per queste ragioni, un significato ontologico non deve essere escluso³⁹⁵, a patto di non intendere il rapporto di dipendenza degli enti dalla loro causa-generatore nel senso del creazionismo o della plasmazione demiurgica. Nel *Περὶ κόσμου* la causa è *πρώτη καὶ ἀρχέ-γονος*, cioè è “prima” e funge da “principio della generazione”. Essa, però, non struttura in modo totale l'ente, poiché l'autore ha cura di precisare che la costituzione di ciascuna cosa concorre (*συμβαλλομένης ... καὶ τῆς ἐκάστου*

³⁹⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 31-32.

³⁹⁵ Invece, secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 337 nota 305, gli enti dipendono dalla causa soltanto quanto all'ordine, non quanto all'essere.

κατασκευῆς) insieme alla causa al processo di crescita, maturità e corruzione³⁹⁶. In tal senso, si potrebbe dire che l'aspetto immanente della generazione è di competenza dei singoli enti, mentre quello trascendente è affidato al dio, in quanto causa "prima" (πρώτη) e "principio" (ἀρχέ-) "della generazione" (-γονος).

Anche in questo l'autore manifesta la propria aderenza alle dottrine aristoteliche. Basti pensare che fra le definizioni di principio contenute nel libro *Delta* della *Metafisica* lo Stagirita afferma che ἀρχή significa ciò che è primo e non immanente, ma da cui la cosa trae la propria esistenza (ἡ δὲ ὄθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος). Principio è ciò da cui anzitutto deriva il movimento e il mutamento, come nel caso del figlio che deriva dal padre e dalla madre³⁹⁷, che è il classico caso di generazione. Una conferma dell'aristotelismo del trattato si ha anche dal fatto che, stando ad Aezio, gli Stoici hanno ritenuto la causa prima un ente in moto³⁹⁸, mentre il dio del *Περὶ κόσμου* è immobile, come immobile è il Primo motore aristotelico.

Vi è poi il fatto che, secondo l'autore, l'elemento in assoluto più divino (τὸ θειότατον) è τὸ μετὰ ῥαστώνης καὶ ἀπλῆς κινήσεως παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, vale a dire «il portare a compimento forme di ogni tipo con facilità e con semplice movimento»³⁹⁹. Se la facilità e la semplicità di movimento sono un chiaro segno di aristotelismo, poiché richiamano le descrizioni del movimento celeste del libro *Lambda*, non si può non riconoscere nel sintagma ἀποτελεῖν ἰδέας una qualche ambiguità, tale da giustificare opposte interpretazioni, inclinanti ora al platonismo ora all'aristotelismo. Come s'è detto, il termine ἰδέα non indica qui la dottrina delle

³⁹⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 29-30.

³⁹⁷ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 1, 1013 a 7-10.

³⁹⁸ STOB. *Ecl.* I 13, 1d, p. 139, 12 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 11, 7, p. 310, 12-13 Diels = *SVF* II 338: <οί> Στωικοὶ τὸ πρῶτον αἴτιον ὤρισαντο κινητόν.

³⁹⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 13.

idee di Platone, fra l'altro mai menzionata nell'opera, ragion per cui si cadrebbe in errore ritenendo che ἀποτελεῖν ιδέας indichi che le idee iperuranie sono “realizzate”, ossia informano il cosmo, per il tramite del dio⁴⁰⁰. Piuttosto, in ἀποτελεῖν ιδέας si può interpretare come un'indicazione dell'attività del dio, dove ἡ ἀποτελεῖν ne precisa l'orientamento teleologico e le ιδέαι possono alludere alle forme realizzate nel cielo dagli astri.

Un altro modo con cui è espressa la causalità del dio è αἴτιος σωτηρίας⁴⁰¹. Di preciso, l'autore non afferma che il θεός è “causa della conservazione”, ma lo dice della potenza-che-sta-in-cielo. Ciò non fa ostacolo, poiché il dio, con espressioni equipollenti, è detto “conservatore”⁴⁰², e poiché il sintagma ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη non nega che il dio è σωτήρ né afferma che causa è la sola potenza, giacché il contesto in cui si colloca l'espressione è quello di una precisazione di ciò che più si confà al θεός. Vale a dire, se “tutto” il dio è conservatore, è comunque più conveniente che la causa di tale conservazione sia la sola δύναμις, quella collocata nel cielo, che è l'appropriata sede il dio⁴⁰³. Ancora una volta, questo tipo di causalità si connette al genere della causa efficiente, e conferisce un ruolo di primo piano all'elemento cinetico.

L'espressione αἴτιος σωτηρίας ha un duplice confronto in Aristotele, il quale in un passo, riportato sia nella *Fisica* che nella *Metafisica*, afferma che medesima è la causa dei contrari:

⁴⁰⁰ L'interpretazione platonica dell'affermazione e del termine ιδέα, sostenuta da ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate commentatio* cit., p. 91, è stata confutata da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 330 nota 269.

⁴⁰¹ Περὶ κόσμου 6, 398 a 4: σύμπασιν αἴτιος γίνεται σωτηρίας.

⁴⁰² Cfr. *supra* i casi di σωτήρ, nonché Περὶ κόσμου 399 b 15-17, e 400 a 3-4.

⁴⁰³ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 323 nota 256.

Inoltre, medesima è la causa dei contrari (ἔτι δὲ τὰ αὐτὰ τῶν ἐναντίων ἐστίν), giacché ciò che, quando è presente, è causa di qualcosa, quando esso è assente lo imputiamo talora causa del contrario, come nel caso dell'assenza del timoniere che è causa del naufragio (οἷον τὴν ἀπουσίαν τοῦ κυβερνήτου τῆς ἀνατροπῆς), la cui presenza è causa della salvezza (οὗ ἦν ἡ παρουσία αἰτία τῆς σωτηρίας) [sc. della nave] ⁴⁰⁴.

Nel passo il nesso αἰτία τῆς σωτηρίας non indica la “causa della conservazione” con la pregnanza filosofica, tanto cosmologica quanto teologica, che ha nel Περὶ κόσμου. Il passo, però, presenta affinità con il *modus cogitandi et exprimendi* dell'autore per quanto concerne la menzione dei contrari e quella del timoniere, dal momento che la dottrina dei contrari è ampiamente utilizzata come giustificativo dell'armonia sia nel capitolo quinto che sesto, e la figura del timoniere è una di quelle utilizzate per esprimere la funzione di guida che il dio ha nel cosmo.

L'espressione risulta in uso in senso filosofico già in ambito accademico e nel primo Peripato, dove se ne ritrova l'applicazione declinata in senso ontologico. Nelle pseudo-platoniche *Definizioni* si afferma che il bene (ἀγαθόν) è «causa di σωτηρία per gli enti» ⁴⁰⁵. Nell'ottica platonica ἀγαθόν è il Bene quale causa suprema, ossia quale è l'Uno protologico indicato nel sesto libro della *Repubblica* come superiore all'essenza per dignità e potenza, e ricordato da Aristotele nel primo libro della *Metafisica* ⁴⁰⁶. Per quanto concerne la prospettiva peripatetica, nel suo *Commentario alle Categorie* Simplicio testimonia che per Stratone di Lampsaco primo (πρῶτον) sia per tempo che per causa è ciò la cui opera (ἔργον) è

⁴⁰⁴ ARISTOT. *Phys.* II 3, 195 a 11-14; *Metaph.* Δ 2, 1013 b 11-15.

⁴⁰⁵ [PLAT.] *Def.* 414 E 9-10: ἀγαθὸν τὸ αἴτιον σωτηρίας τοῖς οὖσι. Cfr. STOB. *Ecl.* II 7, 19, p. 134, 9-11 Wachsmuth = AR. D.YD. p. 93, 2 Mullach. Per la menzione del passo, cfr. VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo* cit., p. 34.

⁴⁰⁶ PLAT. *Resp.* VI, 509 C; ARISTOT. *Metaph.* A 6, 988 a 14 ss.

antecedente, come il bene lo è rispetto al male. Il bene, dunque, deve ritenersi *πρότερον* per tempo e per causa rispetto al male. Secondo Stratone, l'uno, ossia il bene, «è causa della conservazione» (*τὸ μὲν γὰρ σωτηρίας*), mentre l'altro, ossia il male, è «causa della distruzione» (*τὸ δὲ φθορᾶς αἴτιον*), poiché l'essere (*τὸ εἶναι*) è primo rispetto alla distruzione sia per tempo che per valore⁴⁰⁷. Poiché l'essere è detto *πρότερον* rispetto alla distruzione, sembra che *τὸ εἶναι* sia descritto con le medesime prerogative del bene, il che implicherebbe il legame dell'essere con la conservazione e, dunque, che la *σωτηρία* di cui si tratta è di tipo ontologico. In Stratone, allora, *τὸ σωτηρίας αἴτιον* ha i tratti di una conservazione ontologica, vista nella dimensione fisica, come il parallelo *σωτηρία-φθορά* mette in evidenza.

Nel *Περὶ κόσμου* non si trova un analogo riferimento della *σωτηρία* al Bene, ma l'autore afferma che tutti i fenomeni che si verificano nel cosmo, anche quelli più distruttivi e nefasti, procurano la conservazione. Questi occupano un ruolo ben preciso nell'economia strutturale del "sistema" cosmo, dove ogni elemento esercita la funzione che è a lui propria (*τὰ οἰκεῖα*) e dove ciascun accadimento è volto al bene (*πρὸς ἀγαθοῦ*), che consiste appunto nell'essere conservato per l'eternità. In tal caso, il bene esprime il *τέλος* del singolo ente e del cosmo, non il principio primo della coppia Uno-Diade, sicché il dio del *Περὶ κόσμου* è causa della conservazione, ma non al modo in cui lo è l'Uno-Bene dei platonici. Piuttosto, la posizione dell'autore pare più vicina a quella aristotelica, se non altro per l'ancoramento del ragionamento alla dimensione fisica.

Altrettanto differente rispetto alla nozione di *αἴτιος σωτηρίας* descritta nel *Περὶ κόσμου* è quella del pitagorico pseudo-Ocello, il quale orienta in dimensione immanentistica la questione della causalità conservativa, affermando che il cosmo

⁴⁰⁷ SIMPL. *in Aristot. Cat.* p. 423, 2 ss. Kalbfleish = STRAT. fr. 27 Wehrli: *πρῶτον δὲ καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τῇ αἰτίᾳ, ὧν τὸ ἔργον πρότερον, οἷον τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ. Τὸ μὲν γὰρ σωτηρίας, τὸ δὲ φθορᾶς αἴτιον, πρῶτον δὲ τὸ εἶναι τοῦ φθείρεσθαι καὶ χρόνῳ καὶ ἀξίᾳ.*

è «causa dell'esistenza, della conservazione e della perfezione di tutte le cose» (αἰτιός ἐστι ... καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ σῶζεσθαι καὶ τοῦ ἀυτοτελεῖν εἶναι). Da ciò egli ricava che il cosmo è imperituro, in modo analogo al fatto che il cosmo è eterno perché è la causa della durata di tutte le cose. Del resto, secondo pseudo-Ocello ciò che è αἴτιον τῆς σωτηρίας καὶ διαμονῆς deve essere esso stesso ed anzitutto imperituro ed eterno⁴⁰⁸.

Un ulteriore aspetto pertinente alla modalità conservativa della causa è quello per cui il dio è “causa connettiva” (συνεκτικὴ αἰτία)⁴⁰⁹, giacché la connessione delle parti costitutive del cosmo è essa stessa garanzia della conservazione degli enti⁴¹⁰. La connessione è il modo della relazione degli enti nel sistema “cosmo”, i quali sono già fra loro connessi per natura, benché una causa intervenga a livello superiore a sancirne la condizione. Come per la causa conservativa, gli enti sono teleologicamente orientati alla conservazione di loro stessi e del cosmo, benché nella medesima direzione agisca anche una causa, che assolve alla stessa funzione intervenendo da una prospettiva non immanente.

Per quanto concerne il connubio della modalità conservativa e connettiva della causalità del dio, la nozione scientifico-filosofica di conservazione è espressa dall'autore con l'ausilio di due esemplificazioni desunte dal contesto architettonico ed artistico, ossia attraverso la metafora del dio come chiave di volta nelle

⁴⁰⁸ [OCCEL.] *De un. nat.* 1, 9.

⁴⁰⁹ Περὶ κόσμου 6, 397 b 9. Cfr. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 45 ss. Secondo RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., l'autore parla del medesimo concetto, cioè del legame che tiene insieme il mondo, in due funzioni diverse, «o meglio, attribuisce la medesima funzione di conservazione del mondo a due realtà formalmente diverse: ossia alla δύναμις cosmica e a Dio».

⁴¹⁰ La trattazione di quest'aspetto della causalità, e delle sue conseguenze filosofiche, sarà discussa nel prosieguo della ricerca, dedicato al rapporto fra il divino e il cosmo, per la migliore giustificazione che essa trae da tale contesto.

costruzioni ad arco e l'immagine dello scudo di Atena⁴¹¹. Nel sesto capitolo, dopo aver indicato gli attributi del dio nella forza, bellezza, vita e potere, l'autore afferma che il dio

assomiglia davvero (ἔοικε δὲ ὄντως), anche se è alquanto meschino mettere a confronto il cosmo⁴¹², ai cosiddetti “elementi centrali” (τοῖς ὀμφαλοῖς λεγομένοις) che ci sono nelle volte, le quali, essendo posti nel mezzo a modo di connessione con ciascuna delle due parti, conservano l'intera struttura della volta in armonia e in ordine, e immobile⁴¹³.

L'esempio chiarisce in modo ottimale⁴¹⁴ la causalità connettiva del dio, poiché i punti centrali della volte, quelli denominati con dizione moderna “chiavi di volta”, nel momento in cui indicano la connessione fra le parti di cui sono l'elemento centrale, implicano anche la nozione di conservazione dell'intero. Il dio, allora, proprio perché è elemento connettivo, è necessariamente anche immobile. Poco oltre l'autore precisa che l'esempio deve essere preso come tale, non alla lettera,

⁴¹¹ Anche VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo* cit., pp. 32-33 e p. 33 nota 15, ha rilevato che la σωτηρία è la nozione di riferimento di entrambe le immagini, ma la studiosa sembra aver inteso la σωτηρία secondo la valenza “soterica” e non “conservatrice”. Al proposito ella ha affermato che «la posizione del *de mundo* potrebbe essere sintetizzata nell'affermazione che tutte le cose arrivano ad avere parte in certa misura dell'aiuto divino, e che è però l'universo in quanto intero che viene privilegiato».

⁴¹² La precisazione è stata ritenuta di difficile esegesi, tanto da aver richiesto, secondo Lorimer, l'espunzione di τὸν κόσμον, poiché la chiave di volta si addice al dio e non al cosmo. Così ha ritenuto anche STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 346. Una soluzione è stata proposta da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 338 nota 308, nel senso che «è pur vero che il paragone si riferisce alla posizione di Dio nel sistema del mondo, ma l'autore può facilmente menzionare il fatto che qui c'è un enorme differenza tra la costruzione di un arco a volta e il sistema del cosmo». Infatti, il confronto di funzioni è fra il cosmo e l'arco, così come fra il dio e la chiave di volta.

⁴¹³ Περὶ κόσμου 6, 399 a 29-33: ἔοικε δὲ ὄντως, εἰ καὶ μικρότερον παραβαλεῖν, | τοῖς ὀμφαλοῖς λεγομένοις τοῖς ἐν ταῖς ψάλισιν [λίθοις], οἱ μέσοι κείμενοι κατὰ τὴν εἰς ἑκάτερον μέρος ἔνδεσιν ἐν ἀρμονίᾳ τηροῦσι καὶ ἐν τάξει τὸ πᾶν σχῆμα τῆς ψαλίδος καὶ ἀκίνητον.

⁴¹⁴ Su quest'aspetto concordo con REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 337-338 nota 308, e mi discosto da CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 559.

giacché non si può dire che il dio stia al centro (πλὴν οὔτε μέσος ὄν), come al centro sta la chiave di volta, per il fatto che il θεός è puro e risiede in quel luogo puro, che è denominato “cielo” o “Olimpo”.

Di questa immagine gli studiosi hanno fornito le più varie interpretazioni. Vi è chi ha fatto riferimento a Posidonio, sulla base della rarità del termine ὀμφαλός e di un passo in cui Seneca avrebbe usufruito della limitrofa immagine del *fornix*, seppur in contesto del tutto diverso⁴¹⁵. Vi è anche chi, sempre ritenendo che l'immagine sia tarda, ne ha rinvenuto la matrice nell'alveo culturale pitagorico piuttosto che in quello stoico. In tal senso, essa è stata spiegata alla luce di un passo del *Quis heres* di Filone di Alessandria, in cui il dio agisce dividendo i contrari e poi agglomerandoli insieme, con funzione di collante⁴¹⁶.

Se si proseguisse nella direzione di ricercare semplicemente un'immagine affine a quella dell'autore, se ne potrebbe trovare riscontro negli ambiti letterari e filosofici delle più diverse culture. Si potrebbe forse essere in errore affermando che essa possiede un corrispettivo in ambito biblico? Forse no, se si facesse riferimento al *Salmo* 118, dove l'immagine, benché non del tutto sovrapponibile, è affine per funzione: «Ti rendo grazie, perché mi hai risposto, | perché sei stato la mia salvezza. | La pietra scartata dai costruttori | è divenuta la pietra d'angolo»⁴¹⁷. Come spiegano gli esegeti biblici, la funzione della “pietra d'angolo”, nell'Antico testamento simbolo del popolo d'Israele salvato dal dio, è quella di unire due muri, assicurandone la stabilità. Esiste dunque un nesso analogico fra l'immagine del *Salmo* e quella del *Περὶ κόσμου*, in cui il dio, assicurando la

⁴¹⁵ SEN. *Epist.* 90, 32. Cfr. LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo* cit., p. 99.

⁴¹⁶ PHIL. *Her.* 215 ss. Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 156 nota 91.

⁴¹⁷ SAL. 118, 21-22.

conservazione, svolge la funzione che la chiave di volta ottempera nelle strutture ad arco.

Per queste ragioni, l'estensione dell'immagine ostacola la possibilità che essa sia un'indicazione dirimente per la collocazione dell'opera tanto sotto il profilo cronologico quanto sotto quello dell'area filosofica. Qualche indicazione si può comunque trarre. Anzitutto, l'autore parla semplicemente di "elemento centrale" della volta e lo chiama ὀμφαλός, ossia con un termine di antichissima tradizione, usato per indicare proprio l'elemento centrale. Basti pensare al celebre caso dell'ὀμφαλός presente nel tempio di Apollo a Delfi, considerato appunto il centro della terra⁴¹⁸. Che nel Περὶ κόσμου il vocabolo ὀμφαλός sia inteso come sinonimo di elemento centrale è favorito dalla precisazione che il dio non sta al centro del cosmo (πλὴν οὔτε μέσος ὄν). In secondo luogo, un'immagine simile è trasmessa da Clemente Alessandrino in una testimonianza solitamente ritenuta crisippea⁴¹⁹. Clemente riferisce che delle cose che sono fra loro in rapporto di reciprocità non esiste una causa, ma esse sono causa per se stesse. Così le virtù sono l'una causa dell'altra, perché non si separano, e così anche «le pietre della volta sono una causa dell'altra del predicato di rimanere immobili» (οἱ ἐπὶ τῆς ψαλίδος λίθοι ἀλλήλοις εἰσὶν αἴτιοι τοῦ μένειν κατηγορήματος), mentre della loro reciprocità non c'è causa. L'immagine ha un'evidente affinità di base con quella del Περὶ κόσμου, come si osserva dalla corrispondenza di οἱ ἐπὶ τῆς ψαλίδος λίθοι degli *Stromata* con τοῖς ὀμφαλοῖς λεγομένοις τοῖς ἐν ταῖς ψαλίσιν [λίθοι] del trattato. Vi è però anche una netta differenza. Stando a quanto Clemente riferisce, le pietre della volta sono *reciprocamente* causa una dell'altra per quanto concerne la conservazione dell'immobilità. Nel Περὶ κόσμου, invece, l'armonia e l'ordine non

⁴¹⁸ Cfr. PIND. *Pyth.* 74; BACCHIL. *Epin.* 4, 4; PLAT. *Resp.* IV, 427 C.

⁴¹⁹ CLEM. ALEX. *Strom.* VIII 9, 30, 2 = CHRYS. *SVF* II 349.

sono garantiti dalla reciprocità delle pietre, ma dalla priorità causale della pietra centrale sulle altre che costituiscono la volta. In un caso, dunque, è presente la dottrina stoica della reciprocità delle cause, mentre nell'altro si osserva l'aristotelica priorità della causa prima.

Il secondo esempio addotto dall'autore riguarda la statua della dea Atena realizzata da Fidia, che dell'artista ateniese reca impressa l'immagine del volto nello scudo:

Si dice inoltre che lo scultore Fidia, quando realizzò l'Atena [*scil.* la statua di Atena] sull'Acropoli, ha impresso il proprio volto nel mezzo dello scudo di questa (ἐν μέσῃ τῆ ταύτης ἀσπίδι), e che lo ha collegato (συνδῆσαι) alla statua per mezzo di una qualche invisibile opera (διὰ τινος ἀφανοῦς δημιουργίας), di modo che, necessariamente (ἐξ ἀνάγκης), se qualcuno avesse voluto toglierlo, avrebbe disfatto e demolito l'intera statua⁴²⁰.

Questo racconto è riferito, in modo quasi identico, nel *De mirabilibus auscultationibus*⁴²¹, opera inserita nel *Corpus aristotelicum*, ma anch'essa di controversa interpretazione⁴²². L'immagine funge da esemplificazione sotto un

⁴²⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 b 33 - 400 a 3: φασὶ δὲ καὶ τὸν ἀγαλματοποιὸν Φειδίαν κατασκευάζοντα τὴν ἐν ἀκροπόλει Ἀθηνᾶν ἐν μέσῃ τῆ ταύτης ἀσπίδι τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἐντυπώσασθαι, καὶ συνδῆσαι τῷ ἀγάλματι διὰ τινος ἀφανοῦς δημιουργίας, ὥστε ἐξ ἀνάγκης, εἴ τις βούλοιο αὐτὸ περιαιρεῖν, τὸ σύμπαν ἄγαλμα λύειν τε καὶ συγχεῖν.

⁴²¹ [ARISTOT.] *De mir. auscult.* 155, 846 a 17-21. Per il medesimo racconto, cfr. CIC. *De orat.* II 17, 73; *Or.* 71, 234-235; *Tusc.* I 15, 34. Cfr. anche GOHLKE, in ARISTOTELES *an König Alexandar über die Welt* cit., pp. 87-88 nota 28. La problematicità di questa corrispondenza testuale è ricordata anche da G. VANOTTI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Racconti meravigliosi*, introduzione, traduzione, note e apparati di G.V., Milano 2007, pp. 7-8, sulla base del fatto che i capitoli 154 e 155, oltre ad essere gravati da problemi esegetici, hanno «buone probabilità» di essere entrati a far parte della silloge soltanto nella tarda antichità.

⁴²² L'opera è stata ritenuta controversa nella cronologia, oscillante fra il sec. III-II a.C., al tempo in cui sorge l'interesse per la paradossografia, e il periodo imperiale. Sullo *status quaestionis*, cfr., per esempio, A. GIANNINI, in *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae* recognovit, brevis adnotatione critica instruxit latine reddidit A.G., Milano 1965, pp. 133-135;

duplice profilo, per quanto concerne la causalità connettiva del dio e in merito all'affermazione dell'invisibilità della causa, analoga all'invisibilità del congegno che assicura allo scudo di rimanere connesso al corpo della statua.

Finora si è prestato attenzione soprattutto all'aspetto della centralità del ritratto di Fidia, verificando se e in che misura l'aneddoto riferito sia attendibile o anacronistico⁴²³. Da un punto di vista filosofico, l'interesse dell'esemplificazione non è costituito dal fatto che il ritratto non è al centro, tanto più che l'autore stesso precisa che non è la nozione di centralità quella a cui egli fa riferimento nella comparazione con il dio e il cosmo, come espresso da *πλὴν οὔτε μέσος ὢν* in riferimento alla volta. Piuttosto, merita attenzione il fatto che la stabilità dell'intero (la statua) è condizionata da quella di una sua parte (lo scudo), anzi precisamente da quella in cui è presente la "firma" dell'artefice. È quest'aspetto che sottolinea la causalità prima del dio, poiché se nella statua viene a mancare lo scudo, cioè se si perde l'elemento che più di tutti manifesta il *signum* dell'artefice, allora viene meno anche tutta l'opera. Se il ritratto sia realmente esistito oppure no, e se esso sia stato oppure no al centro⁴²⁴, considerato il contesto del *Περὶ*

VANOTTI, *Introduzione*, in ARISTOTELE, *Racconti meravigliosi* cit., pp. 46-53;

⁴²³ Secondo MANSFELD, *Two attribution* cit., pp. 541-543, questo racconto è una elaborazione tarda, poiché le copie della statua mostrano che il ritratto di Fidia non si trova al centro dello scudo della dea, tanto più che ogni cittadino ateniese del sec. IV a.C. avrebbe potuto osservarlo. A questa osservazione critica – già avanzata da VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit. p. 132 –, REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 170-171, hanno osservato che l'espressione «nel mezzo dello scudo» non deve necessariamente essere intesa nel senso di «al centro» dello scudo, proprio come «nel mezzo del mare» (*ἐν μέσσοις πελάγεσιν*) di *Περὶ κόσμου* 4, 396 a 24 non significa «al centro» del mare. Sembra che il senso sia piuttosto quello figurato di «sullo scudo», «nel mare».

⁴²⁴ Come ha ricordato E. FALASCHI, *L'artista alla sbarra: il processo a Fidia. Distorsioni storiche, invenzioni letterarie*, in M. CASTIGLIONE - A. POGGIO (a cura), *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi*, Atti del convegno di studio tenuto a Pisa, Scuola Normale Superiore (25-27 Novembre 2010), Milano 2012, pp. 207-225, in part. pp. 210 ss., la questione è oggetto di forte dibattito fra gli studiosi, divisi fra la falsità e l'attendibilità della notizia. Per esempio, secondo F. PREISSHOFEN, *Phidias-Daedalus auf dem Schild der Athena*

κόσμου, può essere ritenuta una questione collaterale, tanto più che la menzione del centro dello scudo potrebbe essere derivata per analogia dalla precedente immagine architettonica. Del resto, fin dall'età omerica il centro dello scudo era chiamato proprio ὀμφαλός, ossia con lo stesso termine utilizzato dall'autore per indicare la pietra centrale nella metafora della volta.

Infine, per tentare di meglio definirne il contesto e la natura di questa esemplificazione, può essere di una qualche utilità ricordare che lo scudo è per tradizione immagine del cosmo⁴²⁵. In ambito filosofico, se ne è servito per esempio Senocrate in riferimento allo scudo di Agamennone, descritto in *Iliade* XI 38-40 come costituito di dieci cerchi di bronzo, col centro ornato da un serpente a tre teste⁴²⁶, forse allusive della triplice suddivisione del mondo in zone di pertinenza rispettivamente degli dèi, dei demoni e del genere umano⁴²⁷. Che il terzo scolarca dell'Accademia abbia fatto uso dello scudo come *altera imago* del cosmo è significativo della condivisione di un patrimonio esemplificativo da parte delle

Parthenos. Ampelius 8, 10, «Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts», 89, 1974, pp. 50-69, l'aneddoto potrebbe essersi sviluppato nel sec. III a.C. in concomitanza con l'interesse per le biografie dei personaggi illustri.

⁴²⁵ A tale proposito, nell'ambito culturale greco e latino, basti pensare alle interpretazioni fornite già nell'antichità per lo scudo di Achille, quale è descritto in *Il.* XVIII 468-616. Sullo scudo dell'eroe, infatti, è rappresentato il cosmo intero nei suoi elementi costitutivi, con la città in pace e quella in guerra, con le scene agresti e quelle di danza, tutte circondate, sul bordo esterno, dal fiume Oceano che circonda tutte le terre. Come ha sostenuto G. CERRI, *L'Oceano più arcaico: al di là del Bosforo e del Canale di Sicilia*, «Peitho. Examina Antiqua», 4, 2013, pp. 13-21, in part. p. 14, «lo Scudo di Achille si configura così, in certo senso, come il più antico mappamondo della nostra civiltà», da intendersi come «mappamondo del tutto generico, puramente cosmologico, senza la minima articolazione locale, che vada al di là della tripartizione “cielo, terre emerse, Oceano”».

⁴²⁶ *Schol. in Hom. Il.* XII 40, v, p. 381 Dindorf = XENOCR. fr. 160 Isnardi-Parente = fr. 55 Heinze: «Senocrate dice che questo scudo è l'immagine del cosmo».

⁴²⁷ Per quest'interpretazione, cfr. R. HEINZE, in XENOKRATES, *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* von R.H., Leipzig 1892, p. 76 nota 2. A proposito del passo, ISNARDI PARENTE, in SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M.I.P., Napoli 1982, p. 378, ha osservato che, indipendentemente dalle possibili interpretazioni, Senocrate guarda alla letteratura omerica come a un punto di riferimento per l'«esegesi simbolistica in senso cosmologico», proprio come sarà anche fra gli Stoici. Cfr. *SVF* I 549 e 535. Secondo la studiosa questo accentuerebbe i punti di contatto fra l'Accademia e l'Ellenismo.

scuole filosofiche del tempo, ancora vivo nel sec. II a.C. con l'allegorista pergameno Cratete di Mallo⁴²⁸.

4. La polinomia del dio

L'ultima parte del Περὶ κόσμου, corrispondente nelle moderne edizioni al capitolo settimo, esamina un altro tema relativo alla natura del dio, quello della sua polinomia, vale a dire i molti nomi attribuiti al θεός⁴²⁹. La polivocità del divino è un tema molto antico e che affonda le radici negli albori della Grecità⁴³⁰. Gli epiteti tributati al dio possono alludere alla nascita o origine, alle gesta, ai luoghi di culto, oppure alla sua sfera d'influenza o area di esercizio. Alla base, comunque, v'è la credenza nella complessità della natura del θεός e nell'ampiezza delle sue competenze. La polinomia divina è, per così dire, il riflesso di tale sentire e, al contempo, un modo per ricordare le τιμαί e le ἀρεταί del dio. Mediante la polinomia i Greci esprimevano la consapevolezza che il dio possiede molti aspetti,

⁴²⁸ Secondo quanto riporta EUST. in *Hom.* III 144, 828, 39-40 van der Valk = CRATET. MALL. fr. 12 Broggiato, anche l'erudito scienziato ed allegorista pergameno Cratete di Mallo avrebbe offerto un'interpretazione allegorica dello scudo di Agamennone, interpretato come μίμημα τοῦ κόσμου – come *imago mundi*, per dirla con OVID. *Met.* XIII 110-111 –, contenente riferimenti alle stagioni, ai paralleli, ai coluri, alla Via Lattea e allo Zodiaco, così come alle stelle. Al proposito, cfr. C. REINHARDT, *De graecorum theologia capita duo*, Berolini 1910, pp. 59-60; H. J. METTE, *Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936; PH. R. HARDIE, *Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles*, «Journal of Hellenic Studies», 105, 1985, pp. 1-31; I. RAMELLI - G. LUCCHETTA, *Allegoria*, vol. I: *L'età classica*, introduzione e cura di R. Radice, Milano 2004, p. 180 nota 139 e p. 347; M. BROGGIATO, in CRATETE DI MALLO, *I frammenti*, edizione, introduzione e note a cura di M.B., Roma 2006 (La Spezia 2001), pp. 158-163.

⁴²⁹ Per l'analisi complessiva del capitolo, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, pp. 74-75, 120-124, 343-353.

⁴³⁰ Basti pensare ai molti nomi attribuiti ad Afrodite da HES. *Theog.* 198 ss., vale a dire "Citerea", "Ciprogenea", "Afrogenea", "Filomeddea", tutti di natura aitiologica, ossia ad indicazione e spiegazione della provenienza geografica o della nascita o dei suoi attributi.

che sono da intendersi come un completamento della sua figura e non una perdita dell'identità, perché la pluralità nominale inerisce all'unità essenziale⁴³¹.

Da motivo elogiativo della divinità, nei suoi diversi aspetti e competenze, la polinomia è venuta acquisendo sempre più un significato ed un interesse filosofici. Questo doveva avere una propria consistenza almeno dal sec. V a.C., se, come sembra, esso traspare anche dalle parole di un pensatore che non è propriamente un filosofo. Eschilo, nel suo *Prometeo* attesta un esempio di polinomia divina d'impronta filosofica, affermando quanto segue: «Themis e Gaia, di molti nomi una sola forma» (Θέμις | καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία)⁴³². Nel dichiarare che alla forma unica (μορφὴ μία), che esprime l'essenza del dio, corrispondono molti nomi, l'opposizione non è soltanto fra unità e molteplicità, ma coinvolge il nesso fra l'οὐσία ed il λόγος. Non si può però escludere che la questione fosse latente già agli inizi della riflessione filosofica. Al proposito, negli *Stromata* Clemente di Alessandria riporta una testimonianza di Eraclito, menzionando la massima secondo cui «l'uno (ἓν), il solo sapiente (τὸ σοφὸν μόνον), non vuole e vuole essere chiamato Zeus (λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα)»⁴³³. Se l'alternanza fra volere e non volere richiama ovviamente sia il dinamismo che la dottrina dei contrari, non si può però fare a meno di domandarsi se il fatto che il padre degli dèi voglia e non-voglia essere chiamato con il nome “Zeus” significa, implicitamente, che egli ne possiede altri.

⁴³¹ In merito all'esperienza cultuale ellenica, J. RUDHARDT, *Quelques réflexions sur les Hymnes orphiques*, in PH. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de J. Rudhardt*, Genève 1991, pp. 263-289, in part. p. 270, ha sostenuto l'esistenza «d'une sorte de pluralité inhérente à l'unité d'un être divin». D'altro canto, G. RICCIARDELLI, in *Inni orfici*, a cura di G.R., Milano 2000, pp. XXXIII, ha messo in risalto l'aspetto cultuale e religioso, sostenendo che «chiamare per nome è il modo migliore per entrare in contatto con qualcuno», tanto più che «servirsi di molti nomi allontana il timore, comune ai Greci sin dall'antichità, di non chiamare il dio col nome a lui più gradito e quindi di non ottenere risposta».

⁴³² AESCHYL. *Prom.* 209-210.

⁴³³ CLEM. ALEX. *Strom.* V 116 = HERACL. 22 B 32 DK.

Da un punto di vista tanto letterario quanto filosofico, i casi esemplificati basterebbero a giustificare l'interesse filosofico per il tema della polinomia divina, in particolare nel senso di una dialettica uno-molti, in cui l'*uno* sta ad indicare la componente ontologica del dio, mentre la *molteplicità* è rappresentata dai molti nomi che esprimono la natura unica del dio. Tale interesse assume un ruolo sempre maggiore a partire dal *Cratilo* di Platone⁴³⁴, il testo che ha gettato le basi sia filosofiche sia “para-scientifiche”, in quanto pre-allegoriche, per le riflessioni svolte nei secoli a venire sul tema della polinomia filosofica del divino.

4.1. Il problema dei molti nomi

Prima di procedere all'esame dei singoli teonimi del *Περὶ κόσμου*, si rende opportuna una premessa. Guardando alla struttura del trattato, il tema dei molti nomi del dio sembrerebbe introdotto *ex abrupto* rispetto agli argomenti fin ora esaminati, apparentemente senza connessione con quanto finora affermato. In tal senso, non sono mancate le interpretazioni di quanti, fra gli studiosi, hanno ritenuto questo capitolo “a sé stante”. Tuttavia, il capitolo non è avulso dal contesto, ed il nesso con il resto dell'opera può essere rinvenuto nel concetto di molteplicità.

Nella parte conclusiva del sesto capitolo l'autore aveva sviluppato il confronto fra il cosmo e la città, e fra il dio e la legge, giungendo ad indicare il dio

⁴³⁴ Fra gli studi sul *Cratilo*, con attenzione alle questioni filosofiche relative ai nomi divini e alle etimologie, cfr., per esempio, GATTI, *Etimologia e filosofia* cit.; B. ANCESCHI, *Die Götternamen in Platons Kratylos. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*, Frankfurt 2007. Per altri aspetti filosofici della polinomia del *Cratilo*, cfr. R. BARNEY, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York - London 2001; D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2004; F. ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato. A commentary*, Cambridge 2011. Con una maggiore attenzione all'aspetto delle dinamiche filosofiche del linguaggio, cfr. A. SOULEZ, *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris 1991; F. ARONADIO, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Roma 2011.

come la «legge equilibrata» (νόμος ἰσοκλινής) che è a guida di tutto il cosmo⁴³⁵. Si tratta di un tipo di guida “unificante”, poiché è sotto la sua direzione che la molteplicità degli enti ottiene un’organizzazione ordinata. Dalla sua guida immobile e armonica, infatti, dipende l’ordinamento di tutto quanto il cielo e la terra, strutturato in modo tale che sia le piante che gli animali sono distinti secondo genere e specie. Questa guida è esattamente quella che si riscontra anche in una città, dove le attività esercitate, pur essendo molte e distinte anche nei modi diversi di realizzazione, fanno tutte riferimento «all’unico ordine e autorità della legge» (κατὰ μίαν πρόσταξιν ἢ νόμιμον ἐξουσίαν)⁴³⁶. Si ha così una doppia relazione di “uni-molteplicità”, quella della legge rispetto alle attività della città e quella del dio rispetto al cosmo. I molteplici enti in esso contenuti sono tutti diretti dal dio-legge o, per dirla con la citazione di Eraclito trasmessa nel Περὶ κόσμου, «“tutto ciò che striscia [...] è condotto dalla sferza [del dio]”»⁴³⁷.

Il discorso dell’autore non sottolinea soltanto l’aspetto della molteplicità degli enti del cosmo, il ruolo unificante del dio e il fatto che l’azione del dio si esercita come quella della legge. Sembra, infatti, che la legge possa svolgere questo ruolo di guida, poiché, pur essendo unica, possiede molte funzioni. Il che spiegherebbe l’applicabilità di una stessa legge a contesti diversi e, al contempo, la capacità di coordinare sotto la propria autorità attività distinte. Se quest’interpretazione avesse un qualche fondamento, allora risulterebbe forse meno difficile collocare nella struttura complessiva del Περὶ κόσμου il contenuto del capitolo settimo, il cui esordio stabilisce da subito e in modo chiaro l’“uni-molteplicità” del dio:

⁴³⁵ Περὶ κόσμου 6, 400 b 6 - 31.

⁴³⁶ Περὶ κόσμου 6, 400 b 23-24.

⁴³⁷ Περὶ κόσμου 6, 401 a 10-11. Cfr. HERACL. fr. 22 B 11 DK.

Pur essendo uno (εἷς δὲ ὢν), [il dio] ha molti nomi (πολυώνυμός ἐστι), di volta in volta ricevendo il nome da tutte le affezioni che egli introduce [nel cosmo] (κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ)⁴³⁸.

Che il dio sia uno e che, nonostante questo, possieda molti nomi, ossia sia – è detto, infatti, πολυώνυμος⁴³⁹–, risulta efficacemente espresso dall'autore, che dà forza all'opposizione uni-molteplice grazie all'avversativa δὲ. Un'affermazione simile è nel *Simposio* di Senofonte, dove Socrate, per spiegare la duplice natura di Afrodite Urania e Pandemia, afferma che «anche Zeus, che sembra [sempre] lo stesso, possiede molti nomi» (καὶ γὰρ Ζεὺς ὁ αὐτὸς δοκῶν εἶναι πολλαὶ ἐπωνυμίας ἔχει)⁴⁴⁰. Anche in Senofonte, come nel *Περὶ κόσμου* si registra la duplice opposizione fra essenza e parole, così come quella uno-molti, benché quest'ultima resti non esplicitata.

La seconda parte dell'affermazione, in cui l'autore spiega le ragioni che rendono possibile la polinomia, è di più difficile ermeneusi, come risulta dal fatto che gli studiosi hanno presentato differenti interpretazioni, tuttavia riservando ad

⁴³⁸ Περὶ κόσμου 7, 401 a 12-13: εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ.

⁴³⁹ Cfr., per esempio, *Hom. hymn. in Cer.* 18, 32; *in Apoll.* 82; PIND. *Isth.* v 1; STOB. *Ecl.* I 1, 12, p. 25, 3-5 Wachsmuth = CLEANTH. 537/2: κυδιστ'ἀθανάτων, πολυώνυμε, παγκρατὲς αἰεὶ, | Ζεῦ, ...; CALLIM. *in Dian.* 3, 7, dove Artemide domanda a Zeus di conferirle la polinomia (πολυωνυμία); *in Apoll.* 2, 70: πάντη δέ τοι ὄνομα πολυόν. Sull'analisi del termine in Cleante, cfr. M. PROTOPAPAS-MARNELI, *La théologie stoïcienne et l'Hymne à Zeus de Cleante*, «χώρα», 12, 2014, pp. 229-247. La polinomia del dio è esplicitamente riferita agli Stoici, fra gli altri, da DIOG. LAERT. VII 135 = SVF I 102/2 = SVF II 580: ἔν τε εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἰμαρμένην καὶ Δία πολλαῖς τε ἐτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι; *ivi* 147 = SVF II 1021; AET. *Plac.* I 7, 33, pp. 315, 15 - 316, 11 Diels e ATHENAG. *Leg.* 6, 4 = SVF II 1027; SERV. *ad Verg. Aen.* IV 638 e *ad Georg.* I 5 = SVF II 1070; STOB. *Ecl.* I 1, 12, p. 25, 3 ss. Wachsmuth = SVF I 537. I molti nomi del dio, comunque, sono ripetutamente testimoniati, come si osserva in SVF II 863/2, dove la vista è detta dio, oppure in SVF 945/1, dove εἰμαρμένη, φύσις e λόγος sono detti “θεός”, oppure ancora in SVF 1076, dove sono presentati i molti nomi di Zeus.

⁴⁴⁰ XENOPH. *Symp.* 8, 9.

essa poca attenzione. Un ausilio può venire da un approfondimento, *in primis* di natura lessicale e linguistica, relativo alle forme τοῖς πάθεσιν e νεοχμοῖ. Fra gli studiosi è opinione pressoché condivisa che con πάθη l'autore indichi gli “effetti” prodotti “in qualche modo” dal dio, poiché essi discordano sul significato del verbo νεοχμῶ. Sicché, dietro l'apparente linearità e semplicità di questo esordio si annidano in realtà due difficoltà filosofiche: che cosa siano i πάθη del dio e che cosa significa che il dio “νεοχμοῖ” tali πάθη.

Per quanto concerne il primo termine, il lemma πάθος, per etimologia legato al verbo πάσχειν, possiede una molteplicità di sensi⁴⁴¹, riconducibili alle valenze religiosa, etica, medica e fisica. Esso indica, generalmente, “ciò che è stato sperimentato”, sia esso in senso positivo o negativo⁴⁴². Questo significato, però, non si addice al dio del Περὶ κόσμου, in quanto il dio trarrebbe i propri nomi da “ciò che è stato [da lui] sperimentato”. L'attività del dio sarebbe una passività, ma ciò non è possibile essendo egli immobile quanto ad οὐσία e mobile quanto a δύναμις.

L'accezione di πάθος non può essere nemmeno quella psicologica di “passione” o “emozione”, poiché nel trattato non è affatto posta a tema la questione dell'anima del dio o del cosmo, e perché non si capisce in che modo il dio possa derivare i propri nomi dalle “passioni” che egli νεοχμοῖ se non immaginando che il dio *sia* o *possieda* un'anima in cui tali passioni possono avere luogo. Tuttavia, nel Περὶ κόσμου all'anima del dio non si accenna.

⁴⁴¹ Sul termine πάθος, cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. πάσχω: «“ce qui arrive à quelqu'un ou à quelque chose, expérience subie, malheur, émotion de l'âme, accident au sens philosophique du terme”, donc terme très général qui s'est prêté à un emploi philosophique». Sui significati della nozione di πάθος, cfr. anche AA.VV., *Il concetto di πάθος nella cultura antica*, Atti del Convegno tenuto a Taormina dall'1 al 4 giugno 1994, «Elenchos», 16, 1995; S. GULLINO, *Pathos*, Milano 2014.

⁴⁴² Cfr. *LSJ*, s.v. πάθος II: «*what one has experiences, good or bad, experience*». Cfr. PLAT. *Phaed.* 96 A (τὰ γ'ἐμὰ πάθη).

Si è anche pensato che i πάθη siano gli “effetti” o i “fenomeni” prodotti da dio⁴⁴³. Evidentemente, gli studiosi orientati verso questa scelta interpretativa si sono avvalsi di un'altra accezione del termine, cioè quello di “cambiamento” o “accadimento” che capita ad una cosa⁴⁴⁴. In effetti, questo è il significato che il termine πάθος possiede nel Περὶ κόσμου nell'ambito della trattazione di contenuto cosmologico o meteorologico. Così è nel caso dei fenomeni apparenti e luminosi che avvengono nell'aria, come quando afferma:

Spesso un grande [soffio (πνεῦμα)], che proviene dall'esterno, viene richiuso all'interno delle cavità di questa [sc. dalla terra] e, essendo serrato, la scuote con violenza, ricercando per se stesso una via d'uscita, e [così] si realizza questo fenomeno (πᾶθος), che noi siamo soliti chiamare “sisma”⁴⁴⁵.

La medesima accezione è usata da Platone nel *Fedone*, in riferimento agli “accadimenti celesti” (τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν πάθη), ossia i fenomeni⁴⁴⁶, oppure da Aristotele nella *Metafisica*, quando, riferendo le dottrine dei Pitagorici, dice che

quante concordanze (ὅσα ... ὁμολογούμενα) essi avevano nei numeri e nelle armonie (ἐν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἀρμονίαις) nei confronti dei fenomeni e delle parti del cielo (πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη) e dell'intera disposizione (πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν) [sc. del cosmo], essi, dopo averle raccolte, le sistemavano⁴⁴⁷.

⁴⁴³ Tali sono, rispettivamente, le proposte di REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 233, e di G. RICCIARDELLI, in *Inni orfici*, Milano 2000, p. XIII.

⁴⁴⁴ Cfr. *LSJ*, s.v. πάθος III 2: «*incidents of things, changes or happenings occurring in them*».

⁴⁴⁵ Περὶ κόσμου 4, 395 b 33-36.

⁴⁴⁶ PLAT. *Phaed.* 96 C. Cfr. PLAT. *Hip. ma.* 285 C.

⁴⁴⁷ ARISTOT. *Metaph.* A 5, 986 a 3-6.

Gli esempi citati, però, mostrano che quest'accezione di πάθος non è adeguata ad esprimere le competenze filosofiche del dio, poiché emerge la diversità di contesto rispetto a queste affermazioni metereologiche e cosmologiche, dunque prettamente scientifiche. Se l'autore avesse voluto dire che il dio trae i nomi dai fenomeni che in qualche modo egli "realizza", ciò potrebbe addirsi soltanto per alcuni degli esempi menzionati, ossia soltanto per quelli metereologici. Nel caso di un dio che è detto, per esempio, "Protettore dell'amicizia", "Purificatore" o "Vindice", quale sarebbe il fenomeno? In questi casi il πάθος non è un fenomeno, quanto piuttosto una passione o condizione emotiva. Ma, ancora una volta, in che modo e in che senso un dio, che è immobile e alla cui anima non si fa cenno, può avere tale tipo di passioni?

Nel libro *Delta* della *Metafisica* Aristotele riconosce che la parola πάθος è un πολλαχῶς λεγόμενον e, fra i suoi significati, egli anzitutto ricorda che πάθος indica una qualità (ποιότης), quella per cui una cosa può subire alterazione⁴⁴⁸. Anche in questo caso i πάθη del dio non sono di questo tipo, perché egli non si altera, ma permane uno.

A questo punto, si potrebbe pensare che con πάθη l'autore indichi le "proprietà" o le "funzioni" del dio. Aristotele utilizza il termine πάθος come equivalente di "accidente" (συμβεβηκός) di una sostanza, come per esempio nel *De anima*, dove indaga la natura e l'essenza dell'anima, ed anche i suoi accidenti, indicati anche come πάθη⁴⁴⁹. Aristotele, dunque, potrebbe riferirsi in modo generico alle "caratteristiche" o "proprietà". È questo senso di "proprietà" del dio

⁴⁴⁸ ARISTOT. *Metaph.* Δ 21, 1022 b 15 ss.

⁴⁴⁹ ARISTOT. *De an.* I 1, 402 a 7-10. Secondo C. ROSSITTO, *I πάθη τῆς ψυχῆς nel De anima di Aristotele*, «Elenchos», 16, 1995, pp. 153-178, in part. pp. 158-159, proprio a causa dell'identificazione con i συμβεβηκόμενα, non è sempre del tutto chiaro il significato da attribuire a πάθος.

che sembra meglio addirsi al passo del *Περὶ κόσμου*, giacché, in tale caso, si spiegherebbero le precisazioni sulle molteplici “proprietà” o “funzioni” (πάθη) del dio, pertinenti ma comunque distinte dalla sua οὐσία⁴⁵⁰, che egli in quale modo νεοχμοῖ nel cosmo e da cui trae i numerosi nomi, pur restando uno nella sostanza.

L'autore, forse, avrebbe potuto usare anche il termine δυνάμεις, invece che πάθη, per esprimere questo concetto. Nel capitolo secondo, infatti, per indicare la proprietà dell'etere l'autore ha utilizzato proprio il termine δύναμις⁴⁵¹ ed anche in Teofrasto si riscontra quest'uso⁴⁵². Senonché, nel contesto filosofico del *Περὶ κόσμου* tale scelta avrebbe rischiato di produrre fraintendimenti nel discorso, dato che nell'opera l'autore ha riservato al termine δύναμις l'accezione precisa di potenza del dio. Se ora, nell'esordio del settimo capitolo, egli avesse utilizzato il termine δυνάμεις, invece di πάθη, per indicare alcune proprietà del dio, avrebbero potuto crearsi dei fraintendimenti o dei non sensi, quali per esempio si avrebbero ipostatizzando la potenza del dio, dichiarando al contempo che il dio è “uno”. Di qui forse la possibile scelta del termine πάθος per indicare le proprietà del dio.

In aggiunta, le parole dell'autore indurrebbero a ritenere che egli allude alle proprietà del dio, intese in senso aristotelico, come distinte in proprietà essenziali e accidentali. Il catalogo di teonimi ed epiteti si conclude con l'affermazione che tutti i nomi del dio, sintetizzabili in “Uranio” e “Ctonio”, sono dovuti al fatto che egli li deriva da tutto ciò che accade sia per natura sia per caso (πάσης ἐπώνυμος

⁴⁵⁰ Cfr. *LSJ*, s.v. πάθος III 3: «*properties, qualities of things, opp. οὐσία*». Cfr. *PLAT. Euthyphr.* 11 A; *ARISTOT. Metaph.* Δ 21, 1022 b 15; *THEOPHR. Hist. Plant.* I 1, 1 (τῶν φυτῶν τὰ μέρη καὶ τὰ πάθη).

⁴⁵¹ *Περὶ κόσμου* 2, 392 a 5-9. Invece, secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, p. 107, qui il significato di δύναμις è equivalente a quello di οὐσία e φύσις.

⁴⁵² L'equivalenza in endiadi fra i due termini pare potersi desumere da *THEOPHR. Hist. Plant.* VIII 4, 2: καὶ ἔτι ταῖς δυνάμεσι καὶ τοῖς πάθεσι.

φύσεως ὧν καὶ τύχης), perché egli è la causa di tutte le cose⁴⁵³.

Per quanto concerne la forma νεοχμοῖ, il verbo νεοχμῶ è alquanto raro in età classica⁴⁵⁴ e ricompare soltanto nel sec. I a.C.⁴⁵⁵. Hanno un'attestazione antica anche altri termini appartenenti alla medesima famiglia lessicale. Il sostantivo νεοχμός ha il suo uso più cospicuo nella letteratura dei secc. VI-V a.C., presenta una drastica riduzione delle attestazioni in età ellenistica, per tornare poi con più frequenza dal sec. II d.C.⁴⁵⁶. La voce νεόχμωσις, invece, è presente nel quinto capitolo del Περὶ κόσμου⁴⁵⁷, dove è introdotto dall'autore per spiegare un tipo di "novità" cosmologiche, ossia alcuni "nuovi fenomeni". Ad esclusione del trattato, le altre attestazioni datano dal sec. II d.C.

I dati rilevati testimoniano non soltanto l'antico utilizzo di questi termini, ma soprattutto la loro circoscrizione a un preciso periodo storico. Sempre escludendo il Περὶ κόσμου, le attestazioni dei lemmi νεοχμῶ e νεόχμωσις risultano ripartite preferibilmente in due blocchi temporali: il primo, databile intorno al sec. V a.C., mentre il secondo all'età imperiale. Sicché, l'ipotesi che il Περὶ κόσμου risalga al tardo ellenismo, quand'anche non all'epoca imperiale, implicherebbe che le forme νεοχμοῖ (7, 401 a 13) e νεοχμώσεις (5, 397 a 20) siano testimonianza di un presunto "terzo blocco" ellenistico, intermedio ai precedenti due menzionati, al quale apparterebbero due occorrenze del lemma νεοχμῶ, rispettivamente in Teocrito e Diodoro Siculo. In tale caso, allora, le forme νεοχμοῖ e νεοχμώσεις del Περὶ κόσμου verrebbero a essere un caso raro nel panorama degli usi lessicali del tempo. A fronte di ciò, allora, questi dati possono essere interpretati in modo

⁴⁵³ Περὶ κόσμου 7, 401 a 25-27.

⁴⁵⁴ Cfr. THUC. I 12, 2, 2 (ἐνεόχμωσε); HER. IV 201, 14 (νεοχμοῖν).

⁴⁵⁵ Cfr. DION. HAL. I 89, 4, 1; V 74, 3, 4.

⁴⁵⁶ Cfr. THEOCR. *Idyl.* 24, 66; SEXT. EMP. *Adv. math.* II 20 = CRITOL. fr. 34 Wehrli; DIOD. SIC. XI 7, 2.

⁴⁵⁷ Περὶ κόσμου 5, 397 a 20.

duplice, o considerandoli un elemento a favore del fatto che l'opera possa appartenere a un periodo, anche ellenistico, ma non eccessivamente distante dall'età classica, oppure supponendo che l'autore, con volontà imitativa e retrospettiva, con indiscussa capacità letteraria e con grande disponibilità testuale, abbia composto il trattato ricalcando gli usi lessicali dell'epoca passata.

Fra le attestazioni, una presenta strettissime affinità con il *Περὶ κόσμου* sia per contenuto sia per scelte lessicali sia per contesto. Nel *Prometeo incatenato* Eschilo afferma: «ma Zeus con novelle leggi (νεοχμοῖς δὲ δὴ νόμοις Ζεὺς) | senza posizione regge (ἀθέτως κρατύνει)»⁴⁵⁸. Questi due versi di Eschilo presentano più di un'affinità con il trattato, tali da non escludere che l'autore avesse potuto averli presente⁴⁵⁹. Anzitutto, il soggetto è Zeus, laddove Zeus è il “protagonista” del settimo capitolo del *Περὶ κόσμου*. Poi, Eschilo afferma che Zeus *κρατύνει*, ossia “esercita/regge il potere”, vale a dire compie una funzione che ne mette in risalto la forza (*κράτος*), laddove la forza e il potere sono competenze espressamente attribuite anche al dio del *Περὶ κόσμου*. In terzo luogo, Eschilo afferma che Zeus esercita tale potere per mezzo di leggi, e che esse sono “nuove” (*νεοχμοῖς ... νόμοις*), laddove nel *Περὶ κόσμου* il dio è ripetutamente indicato come la legge. Anzi, sul confronto fra il dio e la legge si chiudeva il capitolo sesto, proprio prima del riferimento alla polionimia del dio dell'inizio del settimo. Eschilo, infine, sembra fornire indicazioni circa il modo in cui Zeus esercita il potere per mezzo di tali leggi nuove. Zeus “agisce” *ἀθέτως*. Tale avverbio, composto di *ἀ-* privativo e della radice del verbo *τίθημι* (“porre”), sembrerebbe doversi intendere, da un punto di vista etimologico, nel senso di “in modo non posto”. In che senso Zeus

⁴⁵⁸ AESCHYL. *Prom. vinct.* 149-150.

⁴⁵⁹ Cfr. ARISTOPH. *Thesm.* 700-701: «O venerande Moire, qual è questo novello orrore che vedo?» (ὦ πότνια Μοῖραι, τί τόδε δέρομαι | νεοχμὸν αἶ τέρας;), in cui sono menzionate le Moire, con un'analogia con *Περὶ κόσμου* 7, 401 b 12 ss.

regge “in modo non posto”? Solitamente il termine è inteso nel senso di “in modo dispotico, illegale”, complice forse il fatto che i codici trasmettono anche la *lectio* ἀθέσμως. Tuttavia, si dà la possibilità che “in modo non posto” (ἀθέτως) possa significare che Zeus regge il potere mediante leggi diverse da quelle degli uomini, cioè mediante leggi “non posizionate” fra gli uomini. Se questo fosse il senso dell’avverbio nel *Prometeo incatenato*, o almeno quello in cui potrebbe averlo inteso o reinterpretato l’autore del *Περὶ κόσμου*, allora non si potrebbe fare a meno di ritrovare un’affinità con quanto affermato dall’autore nell’ultima parte del capitolo sesto, quando egli dichiara che il dio è legge, ma non una legge qualsiasi, quanto piuttosto un νόμος «più forte» (κρείττων)⁴⁶⁰ e più sicuro di quello inciso sulle tavole, che, proprio in quanto incise, sono quelle “poste” fra gli uomini.

Per quanto concerne invece la forma νεοχμοῖ, resta da chiarire in che senso intendere l’accezione di “nuovo” insita nel verbo νεοχμῶω. In primo luogo, di νέο- si può distinguere un significato puntuale, cioè di ingresso, da uno che sottolinea la frequenza, dunque non la novità ma il rinnovamento. Ecco così che, per la forma νεοχμοῖ, sono state proposte più interpretazioni, fra le quali, per esempio, «il est l’origine»⁴⁶¹ o «inaugura»⁴⁶² o «perennemente rinnova»⁴⁶³. Tuttavia, tutte queste scelte interpretative danno adito ad alcune difficoltà.

Precisamente, se il dio del *Περὶ κόσμου* avesse più nomi, pur essendo uno, per il fatto di rinnovare perennemente i propri πάθη, la traduzione “perennemente

⁴⁶⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 29, dove κρείττων è legato alla famiglia lessicale di κράτος.

⁴⁶¹ Si tratta dell’interpretazione di TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit., il quale ha reso il testo nel modo seguente: «Tout en étant unique, DIEU a plusieurs noms, désignée qu’il est par tous les attributs dont il est l’origine».

⁴⁶² Tale è l’interpretazione che si ricava da G. RICCIARDELLI, in *Inni orfici*, Milano 2000, p. XIII, la quale ha sottolineato che «nel *de mundo* pseudo-aristotelico (7,401 a-b) si afferma che il dio, pur essendo uno, è πολυώνυμος, poiché è nominato secondo tutti gli avvenimenti che inaugura (κατανομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ), e vengono elencati trentasette epiteti di Zeus».

⁴⁶³ È la traduzione di REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 233.

rinnova” potrebbe ingenerare qualche fraintendimento, specie per l’affinità che il termine “rinnovamento” ha con la teoria cosmologica stoica dell’eterno ritorno⁴⁶⁴. Benché si possa intendere questo rinnovamento nel senso della continuità ininterrotta dell’azione del dio all’interno di un cosmo eterno, il termine non smetterebbe comunque di dar adito a reminiscenze stoiche. In tale caso, si avrebbe qui il riferimento a una dottrina che, invece, non trova spazio nel *Περὶ κόσμου*. Nel trattato, infatti, l’autore si sofferma più volte sulle nozioni di generazione e di conservazione, tanto in senso fisico quanto filosofico, riferite al cosmo naturale e al dio. La distruzione, invece, non concerne il dio, ma compare soltanto come tappa del ciclo naturale fisico, in riferimento al percorso di generazione e corruzione, o di nascita-crescita-morte dei singoli enti o parti (μέρη), ma mai del tutto. Anche in questi casi, del resto, l’accento non è sulla distruzione, ma sulla conservazione⁴⁶⁵.

D’altro canto, anche la proposta che il dio “sia l’origine” («il est l’origine») dei propri πάθη, dai quali trae le proprie denominazioni, forse fa sorgere più

⁴⁶⁴ Le parole εἷς δὲ ὢν πολυώνυμος ἐστὶ, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ sono state intese come espressione della dottrina stoica da FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., pp. 516-518, il quale ha sostenuto che questa dottrina ha giocato un grande ruolo nella religione ellenistica. D’altro canto, REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 344 nota 340, rifiutando la posizione di Festugière, così hanno giustificato la propria interpretazione: «Dio [...] può essere denominato con nomi desunti dai vari fenomeni che egli rinnova, ossia *perennemente produce* [...] appunto *perché il fenomeno non esisterebbe senza di lui*, e, dunque, in qualche modo (sia pure parzialmente), il fenomeno prodotto esprime Dio produttore. Se, come vedemmo, tutte le cose esistenti sono *opere* (ἔργα) di un artefice, non solo ci dicono, dell’artefice, *che è* ma anche qualche cosa di *ciò che egli è*».

⁴⁶⁵ Cfr. *Περὶ κόσμου* 4, 396 a 27-32: αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορᾶς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρον τε καὶ ἀγένητον φυλάττουσι; 5, 397 b 2: καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ ποτὲ μὲν κρατούντων, ποτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἀφθαρτον δι’ αἰῶνος; 6, 401 a 8-10: τῶν τε ζῶον τὰ τε ἄγρια καὶ ἡμέρα, τὰ τε ἐν ἕρῃ καὶ ἐπὶ γῆς καὶ ἐν ὕδατι βοσκόμενα, γίνεται καὶ ἀκμάζειν καὶ φθείρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς.

problemi di quanti ne risolva. Un dio che è origine dei propri πάθη implica un tipo di causalità che rimanda al pensiero filosofico-religioso giudaico e, per lo meno, alla nozione di creazionismo⁴⁶⁶, laddove nel Περὶ κόσμου non si parla affatto di creazione.

Infine, in che senso il dio può “inaugurare” i propri πάθη? Il verbo “inaugurare” è ambiguo, poiché, almeno per etimologia, designa l’azione di compiere il rituale religioso dell’augurio. Nel Περὶ κόσμου, però, l’interesse nei confronti delle nozioni del dio e del divino è filosofico, non religioso. Anche nel caso in cui si volessero rinvenire in quest’ultimo capitolo riferimenti di natura religiosa, si tratterebbe di religione ellenica, ufficiale o misterica, e non a quel tipo di consultazione del divino che il “prendere un augurio” solitamente comporta. Del resto, l’augurio è una consuetudine propria della tradizione religiosa latina, non greca.

Siccome nel Περὶ κόσμου l’autore utilizza il sostantivo νεόχμωσις per indicare quei “nuovi fenomeni” che, pur avvenendo inaspettatamente a livello meteorologico, sono introdotti nel panorama complessivo dei fenomeni, una possibile traduzione del verbo νεοχμώω è quella che sottolinea l’aspetto dell’ingresso. Il θεός è uno, ma al contempo possiede molti nomi, poiché *di volta in volta* (κατα-, in κατανομαζόμενος) il dio riceve questi nomi dai πάθη che *introduce*

⁴⁶⁶ La traduzione di TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suiví du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit., risente forse, nel suo complesso, dell’interpretazione dello studioso. Secondo Tricot, il Περὶ κόσμου risalirebbe alla prima metà del sec. II d.C. («elle ne paraît pas remonter au delà de la second moitié du premier siècle de l’ère chrétienne; elle est même, plus probablement, d’après Capelle, de la première moitié du second siècle») e, di preciso, sarebbe frutto dell’ambiente giudaico alessandrino («Peut-être l’auteur était-il un membre de la colonie juive d’Alexandrie», *ivi*, p. VIII). Del resto, che per Tricot il dio sia l’origine dei propri attributi, in conseguenza dei quali viene ad assumere nomi numerosi e diversi, è un’interpretazione coerente con la scelta di parlare di «DIEU», cioè del Dio di matrice giudaica piuttosto che della nozione ellenica del dio (θεός). L’interpretazione complessiva dello studioso sembra pertanto doversi escludere, se non altro perché, risentendo di nozioni estranee al testo, sposta arbitrariamente in avanti l’asse cronologico delle problematiche filosofiche del Περὶ κόσμου.

(νεοχμοῖ).

In che senso il dio *introduce* le proprie affezioni o funzioni? Nel *Περὶ κόσμου* il compito del dio non è produrre nuovi effetti, poiché non è un demiurgo. Piuttosto, al dio appartengono alcune proprietà, che egli, in quanto «causa di tutte le cose»⁴⁶⁷, introduce nel cosmo, rendendole manifeste. Per esempio, al dio appartiene il πάθος della vita, ossia la vita è una sua proprietà, anzi il dio è vita. Quando il θεός, esercitando la propria causalità efficiente, introdurrà il proprio πάθος nel cosmo, quest'ultimo ne riceverà la proprietà. D'altro canto, il dio assumerà un nome coerente con tale πάθος. Nel caso specifico, poiché il θεός ha introdotto il πάθος della vita nel cosmo è denominato “Dia e Zeus”, da intendersi come “colui grazie al quale viviamo”. Si potrebbe dire che i molti nomi del dio corrispondono alle sue proprietà, che egli, in quanto causa, introduce e rende efficienti nel cosmo. Tale interpretazione potrebbe essere avvalorata dal fatto che il dio è invisibile, ma se ne può avere visibilità mediante le sue opere, dove queste ultime sono l'attualizzazione delle funzioni del dio e l'espressione del suo essere causa efficiente.

In ciò si può leggere anche una presa di distanze dallo stoicismo, poiché questo, complice la visione immanentistica, sembra non distinguere fra il dio e gli effetti di cui è la causa⁴⁶⁸. Un esempio indicativo si ha in un passo del *De beneficiis* di Seneca⁴⁶⁹, che presenta affinità con l'esordio del capitolo settimo del *Περὶ κόσμου*, seppur con un'impronta filosofica differente. Seneca afferma l'equivalenza fra la natura e il dio, inteso come *divina ratio*, poiché sono una sola cosa e differiscono per funzione («idem est utrumque, distat officio»). In effetti, “natura” (*natura*), “fato” (*fatum*) e “fortuna” (*fortuna*) sono tutti nomi del dio, che in vario

⁴⁶⁷ *Περὶ κόσμου* 7, 401 a 26-27.

⁴⁶⁸ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 163.

⁴⁶⁹ SEN. *Ben.* IV 7-8.

modo si serve della sua potenza («omnia eiusdem dei nomina sunt varie utentis sua potestate») ⁴⁷⁰. La *potestas* di Seneca è l'esatto corrispondente del greco δύναμις, ma, se si richiamano le ragioni prima addotte a proposito dei motivi che possono aver giustificato la scelta da parte dell'autore del Περὶ κόσμου di utilizzare πάθος invece che δύναμις, si osserverà anche come i passi di Seneca e del Περὶ κόσμου si muovono su medesime nozioni – come nel caso della coppia essenza e funzione –, ma applicate secondo diverse prospettive, immanentistica la prima e trascendente la seconda. Mentre Seneca spiega che tutto è pieno del dio, perché egli riempie di sé la propria opera («opus suum ipse inplet»), nel Περὶ κόσμου l'autore precisa che il dio introduce i propri πάθη nel cosmo, ferma restando la differenza ontologica ineliminabile fra il dio e le proprie opere.

4.2. I molti nomi del dio

L'esistenza di una consequenzialità argomentativa fra i capitoli precedenti e il settimo può rendere più agevole l'analisi dei contenuti filosofici – l'interesse è filosofico, non religioso ⁴⁷¹ – di quel catalogo di teonimi che è considerato «la più ampia e la più sistematica» ⁴⁷² raccolta trasmessa dall'antichità.

Dopo aver affermato che il dio è uno, ma possiede molti nomi, ricevendoli di

⁴⁷⁰ In SEN. *Ben.* IV 7, 2, il filosofo spiega che qualunque sia il nome scelto, esso si adatterà perfettamente al dio («Quaecumque voles, illi nomina proprie aptabis»), a condizione che il nome contenga una qualche forza ed effetto delle realtà celesti («vim aliquam effectum que caelestium rerum continentia»). Secondo Seneca, infatti, i nomi del dio possono essere tanti quanti sono i suoi doni («tot adpellationes eius possunt esse quot munera»).

⁴⁷¹ Mi discosto da THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 65 nota 128, il quale, a spiegazione di πολωνύμοσ, ha affermato che il termine è caratteristico dello stile innico e che, in tal senso, devono essere letti anche gli epiteti seguenti, poiché «such an accumulation of names and epithets serves to glorify the god».

⁴⁷² REALE-BOS, *Il trattato* Sul cosmo per Alessandro cit., p. 120. Secondo MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 162, lo pseudo-Aristotele avrebbe introdotto nel settimo capitolo il catalogo dei molti nomi di dio secondo «una versione peripatetica della dottrina stoica». Un tale tipo di cataloghi, ha ricordato Maguire, erano i passatempo preferiti degli Stoici.

volta in volta da tutte le affezioni che egli introduce nel cosmo (κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ), l'autore procede ad elencare una serie di nomi, che altro non sono se non l'espressione delle proprietà che il dio, esercitando la propria funzione causale, ha introdotto nel cosmo:

Noi, infatti, lo chiamiamo sia "Zeus" sia "Dia" (καὶ Ζῆνα καὶ Δία), usufruendo dei nomi parallelamente⁴⁷³, come se dicessimo "colui per il quale viviamo" (δι' ὃν ζῶμεν).

È detto "figlio di Crono" (Κρόνου ... παῖς), cioè⁴⁷⁴ del tempo (χρόνου), poiché procede (διήκων) da un periodo sconfinato ad un altro periodo (ἔξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα).

È chiamato "Saettante" (ἀστραπαῖος), "Tonante" (βρονταῖος), "Rasserenante" (αἰθήριος), "Etereo" (αιθέριος), "Fulmineo" (κεραύνιος), "Pluvio" (ύέτιος) dalle piogge, dai fulmini e dalle altre [affezioni].

Ed inoltre è denominato "Fruttifero" (ἐπικάρπιος) dai frutti, mentre "Poliade" (πολιεύς) dalle città; "Genetlio" (γενέθλιος), "Difensore" (ἐρκειῖος), "Omogeneo" (ὁμόγνιος) e "Patrio" (πατρῶος) dalla comunanza nei confronti di queste cose; "Solidale" (ἑταιρεῖος), "Benevolo" (φίλιος), "Ospitale" (ξένιος), "Militare" (στράτιος), "Porta-trofei" (τροπαιοῦχος), "Purificatore" (καθάρσιος), "Vindice" (παλαμναῖος), "Supplice" (ικέσιος) e "Mellifluo" (μειλίχιος), come dicono i poeti; "Conservatore" (σωτήρ) e veramente "Liberatore" (ἐλευθέριος). Per dirla complessivamente, "Uranio" (οὐράνιος) e "Ctonio" (χθόνιος), essendo eponimo di ogni natura e di ogni sorte (πάσης ἐπόνυμος φύσεως ὧν καὶ τύχης), giacché egli è la causa di tutte le cose (ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὧν)⁴⁷⁵.

⁴⁷³ L'avverbio παραλλήλως si può forse intendere, in questo contesto, nel senso di "indifferentemente". Cfr. *LSJ*, s.v. παράλληλος 2.

⁴⁷⁴ Cfr. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit., p. 133; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 345 nota 342.

⁴⁷⁵ Περὶ κόσμου 7, 401 a 12-27: καλοῦμεν γὰρ αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία, παραλλήλως χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὡς κἂν εἰ λέγοιμεν δι' ὃν ζῶμεν. Κρόνου δὲ παῖς καὶ χρόνου λέγεται, διήκων ἔξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα· ἀστραπαῖός τε καὶ βρονταῖος καὶ αἰθήριος καὶ αιθέριος

Il brano è molto più che non un mero catalogo di nomi divini, sconnessi l'uno dall'altro. L'autore segue una logica precisa, in cui la sistematizzazione dei nomi del dio ripropone, nella forma della polinomia, le competenze fisiche, politiche, etiche e filosofiche attribuite al dio nel corso dell'intera trattazione.

a) I nomi dell'essenza: vita ed eternità

I primi due epiteti, rispettivamente la coppia “Zeus e Dia” e “figlio di Crono”, con il loro riferimento alla vita e al tempo, sembrano rimandare a due proprietà essenziali del dio, cioè la vita e l'eternità, che anche il cosmo viene a possedere in conseguenza.

Vi è chi ha sostenuto che l'utilizzo di questi due epiteti potrebbe destare il ricordo della cosiddetta “doppia teologia” che Aristotele avrebbe sostenuto nel *Περὶ φιλοσοφίας*, dove sarebbero distinguibili due distinte divinità: da un lato il dio in tutto trascendente, indicato come puro intelletto e personificato nella figura mitologica di Zeus; dall'altro, il padre di questi, Crono, al quale sono conferite caratteristiche affini a quelle dell'anima del mondo platonica e che, pertanto, risulta più in diretta relazione con il cosmo, visto che lo muove⁴⁷⁶.

Tuttavia, tale interpretazione non sembra addirsi al *Περὶ κόσμου*. Nel *Περὶ φιλοσοφίας* entrambi gli epiteti sono riferiti al solo dio trascendente, che è uno con molti nomi, mentre né in “Zeus e Dia” né in “figlio di Crono” è espressa una

κεραύνιος τε καὶ ὑέτιος ἀπὸ τῶν ὑετῶν καὶ κεραυνῶν καὶ τῶν ἄλλων καλεῖται. Καὶ μὴν ἐπικάρπιος μὲν ἀπὸ τῶν καρπῶν, πολιεὺς δὲ ἀπὸ τῶν πόλεων ὀνομάζεται, γενέθλιός τε καὶ ἐρκεῖος καὶ ὁμόγνιος καὶ πατρῷος ἀπὸ τῆς πρὸς ταῦτα κοινωνίας, ἐταιρεῖός τε καὶ φίλιος καὶ ξένιος καὶ στρατίος καὶ τροπαιοῦχος καθάρσιός τε καὶ παλαμναῖος καὶ ἰκέσιος καὶ μειλίγιος, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ λέγουσι, σωτήρ τε καὶ ἐλευθέριος ἐτύμως, ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν, οὐράνιος τε καὶ χθόνιος, πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὧν καὶ τύχης, ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὧν.

⁴⁷⁶ Cfr. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica* cit., pp. 311-332; BOS, *A Double Theology in Aristotle* cit.; in riferimento al dialogo Eudemo, BOS, *A “Dreaming Kronos” in a Lost Work by Aristotle* cit.

polarità di trascendente-immanente. In secondo luogo, nel *Περὶ κόσμου* Zeus non ha i caratteri dell'intelletto. Poi, il “figlio di Crono” è sempre Zeus, dunque non si tratta di due divinità distinte. Inoltre, nel *Περὶ κόσμου* l'interpretazione dell'espressione *Κρόνου παῖς* è connessa alla sfera della temporalità, non alla psicologia, giacché nel trattato non si parla di anima del dio né del cosmo.

Il primo fra i teonimi attribuiti al dio è la coppia «“Zeus” e “Dia”» (*καὶ Ζῆνα καὶ Δία*). Questi nomi possono essere usati in parallelo, poiché entrambi esprimono la medesima funzione, cioè sono espressione del *πάθος* della vita. Tramite spiegazione paretimologica, l'autore precisa che «“Zeus” e “Dia”» equivale a «“colui per il quale viviamo”» (*δι'ὃν ζῶμεν*).

L'autore si muove in un contesto totalmente ellenico, tanto per tradizione quanto per sensibilità. Ciò si coglie anche dal *De mundo* di Apuleio, dove il retore e filosofo di Madaura annienta la complessità della paretimologia greca e ne riduce il portato filosofico, omettendo completamente la coppia «“Zeus” e “Dia”». Apuleio, infatti, si limita a fornire il significato generale, complessivo, dell'espressione, affermando che Zeus è l'autore della nostra vita⁴⁷⁷.

Com'è stato rilevato⁴⁷⁸, la paretimologia proposta nel *Περὶ κόσμου* riprende quella fornita da Platone, che nel *Cratilo* così si era espresso a proposito del nome di Zeus:

E pare che anche a suo padre, che si dice sia Zeus (*Ζεύς*), il nome venga attribuito in modo del tutto conveniente (*παγκάλως*); tuttavia, non è facile capirlo. Il nome di “Dios” (*Διός*), infatti, è proprio come una proposizione: divisolo in due (*διελόντες ... αὐτὸ διχῆ*), ci serviamo, gli uni di una parte, gli altri dell'altra. Gli uni,

⁴⁷⁷ APUL. *Mund.* 37, 370: «Idem ab iuvando Iuppiter dios, quem Ζῆνα Graeci, quod vitae nostrae auctor sit, rectissime appellant».

⁴⁷⁸ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 122 e pp. 344-345 nota 341.

infatti, lo chiamano “Zena” (Ζῆνα), gli altri “Dia” (Δία): riunite insieme (συντιθέμενα δ’εἰς ἓν), esse mostrano la natura del dio (τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ), il che, come affermiamo, è proprio ciò che un nome deve essere in grado di fare. Non vi è, infatti, nessuno, sia per noi, sia per tutti gli altri, che sia maggiormente “causa del vivere” (αἴτιος ... τοῦ ζῆν), che il signore e re di tutte le cose (ῥᾶρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων). Risulta, pertanto, corretto che venga denominato dio questo, “grazie al quale il vivere” (δι’ὃν ζῆν) spetta sempre a tutti i viventi; ma il nome, come ripeto, è stato diviso in due (διείληπται ... δίχα), pur essendo uno, nel Δία e nello Ζηνί⁴⁷⁹.

Il padre degli dèi non è solo “Zeus” né solo “Dia”, ma entrambi contemporaneamente⁴⁸⁰. Soltanto la coppia di ambedue i nomi può davvero spiegare la natura (φύσις) del padre degli dèi, perché il dio è uno solo e perché il suo nome “completo” non è un semplice nome, ma piuttosto una proposizione (λόγος). Ora, siccome la funzione del dio è quella di essere colui “grazie al quale la vita” è disponibile per tutti gli esseri viventi, si potrebbe dire che il nome completo del dio è la proposizione δι’ὃν ζῆν. Si tratta di un nome costituito, in modo paretimologico, dalla giustapposizione di due forme flesse di Zeus, cioè rispettivamente Δίος e Ζῆνα. Seguendo la logica allegorica del discorso del *Cratilo*, per il nome del padre degli dèi si potrebbe immaginare qualcosa del tipo **Diwon-dyēus*, interpretato come proposizione δι’ὃν ζῆν, e successivamente scisso in due parti: da un lato **Diwos*, con le forme Δίος, Δία, e Δία; dall’altro **Dyēus*, con le forme Ζεύς e Ζῆνα. Eppure, il senso del nome del padre degli dèi è la proposizione δι’ὃν ζῆν, ossia colui “grazie al quale il vivere” è presente agli uomini.

⁴⁷⁹ PLAT. *Crat.* 395 E 5 - 396 B 3 (trad. it. di M.L. GATTI, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*, modif.).

⁴⁸⁰ Come ha spiegato CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque cit.*, s.v. Ζεύς, la flessione del nome è sul tema **dy-ēu*, da cui viene la forma Ζεύς, e dal tema **diw*, da cui viene Δίος e dunque Δίος.

Tale è esattamente il senso che ne dà l'autore del *Περὶ κόσμου*, quando afferma che noi chiamiamo il dio sia “Zeus” sia “Dia” (καὶ Ζῆνα καὶ Δία), usufruendo dei nomi parallelamente, come se dicessimo “colui per il quale viviamo” (δι’ὃν ζῶμεν)».

Non sono mancate le interpretazioni di quanti hanno voluto vedere in questa formula un influsso stoico⁴⁸¹. In effetti, un confronto con lo stoicismo è possibile, poiché dalle testimonianze in possesso risulta che gli Stoici, e Crisippo *in primis*, si sono avvalsi di questa paretimologia. Senonché, dall'analisi delle medesime si può osservare che l'utilizzo che ne fanno gli Stoici differisce da quello dell'autore del *Περὶ κόσμου*. Un primo esempio della ricezione della paretimologia si ha da parte dell'epicureo Filodemo di Gadara, il quale riferisce che

anche Crisippo nel primo libro su *Gli dèi* dice che Dia (Δία) è la ragione (λόγον) che organizza ogni realtà, l'anima del tutto (τὴν τοῦ ὅλου ψυχὴν), e che ogni cosa – anche le pietre – vive per partecipazione di lui (τῆι τούτου μετοχῆι): per questo [egli dice] che è chiamato anche “Zeus” (Ζῆνα), mentre “Dia” (Δία) perché di tutte le cose è causa e sovrano (πάντων αἴτιος καὶ κύριος)⁴⁸².

Filodemo riferisce l'esistenza della distinzione fra i due nomi del padre degli dèi, cioè Zeus e Dia, ma la spiegazione che egli fornisce valica le regole della pura paretimologia, di cui si conservano tracce soltanto in riferimento al nome “Zeus”, tanto più che essa si appunta sui singoli termini e non sulla proposizione. Anche secondo Filodemo, Zeus è detto così perché gli appartiene la vita (Ζεῦς < ζῶω “vivere”), di cui tutte le altre cose partecipano. La spiegazione del nome “Dia”,

⁴⁸¹ Fra quanti hanno visto un influsso stoico, cfr., per esempio, FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., p. 510 nota 3.

⁴⁸² PHILOD. *de pietate* 11 = SVF II 1076.

invece, prescinde dalla paretimologia. Non si accenna, come si desumeva dal *Cratilo*, al fatto che il suo nome è connesso al “mezzo” (διά) nell’esercizio di una determinata funzione. Stando a Filodemo, il dio si chiamerebbe “Dia” «perché di tutte le cose è causa e sovrano» (πάντων αἴτιος καὶ κύριος), spiegazione da cui si osserva come manchi completamente il nesso lessicale. La spiegazione di Filodemo richiama quella di Platone in base alla quale Zeus è «il signore e re di tutte le cose (ἦ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων)», ma il filosofo epicureo omette la paretimologia, cioè che Zeus è colui che più di ogni altro è «causa del vivere» (αἴτιος ... τοῦ ζῆν). Lo stesso si può dire per la sua prima affermazione, quando egli sostiene che Dia è la ragione che organizza tutte le realtà e l’anima del tutto. Nel complesso, dunque, il diminuito interesse nei confronti della paretimologia è tale da assecondare una spiegazione che non è più coerente con i presupposti linguistici e filosofici da cui la distinzione dei due nomi era emersa nel *Cratilo*.

Maggiore precisione ed aderenza alla spiegazione paretimologica è fornita da Diogene Laerzio, il quale la riconduce agli Stoici nel modo seguente:

[Gli Stoici dicono] che il dio è un essere vivente immortale, razionale, perfetto, oppure intelligenza nella felicità, esente da ogni male, espressione della provvidenza del cosmo e delle cose nel cosmo presenti; [dicono], comunque, che esso non ha forma umana. [Gli Stoici affermano] che è l’artefice dell’universo (τὸν ... δημιουργὸν τῶν ὅλων) e come il padre di tutte le cose (ὥσπερ πατέρα πάντων), sia in generale sia per la parte di lui che penetra dappertutto (κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων), la quale è denominata con molti nomi in base alle sue funzioni (ὁ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις). Infatti, lo dicono “Dia” (Δία) perché per mezzo suo (δι’ὅν) [avvengono] tutte le cose, mentre lo chiamano “Zeus” (Ζῆνα) in quanto è causa del vivere (τοῦ ζῆν αἴτιος) o per l’aver fatto spazio

al vivere (διὰ τοῦ ζῆν κελώρηκεν)⁴⁸³; invece, per quanto concerne l'estensione del suo egemonico sull'etere (εἰς αἰθέρα) [è detto] "Atena" (Ἀθηνᾶν), mentre per quanto concerne l'[estensione del suo egemonico] sull'aria (εἰς ἀέρα) "Era" (Ἑρα), mentre per quanto concerne l'[estensione del suo egemonico] sul fuoco artefice (εἰς τὸ τεχνικὸν πῦρ) "Efesto" (Ἑφαιστον), mentre per quanto concerne l'[estensione del suo egemonico] sull'umido (εἰς τὸ ὑγρὸν) "Poseidone" (Ποσειδῶνα) e per quanto concerne l'[estensione del suo egemonico] sulla terra (εἰς γῆν) "Demetra" (Δήμητραν). Parimenti, poi, [gli Stoici] conferiscono [al dio] anche altri nomi (τὰς ἄλλας προσηγορίας), attenendosi a un qualche [suo] carattere peculiare (τινος οἰκειότητος)⁴⁸⁴.

Nella presentazione della teologia stoica qui fornita da Diogene, del dio sono ricordati gli attributi ontologici fondamentali, cioè che il θεός è un essere vivente «immortale, razionale, perfetto», ai quali si aggiunge che egli è λόγος, νοητερόν e provvidenza. Poi, con richiamo alla dottrina platonica, il dio è detto «l'artefice dell'universo» (τὸν ... δημιουργὸν τῶν ὅλων) ed è paragonato (ὥσπερ) al «padre di tutte le cose» (πατέρα πάντων).

Sembrerebbe inoltre che, secondo gli Stoici, del dio si possa distinguere un "tutto" (nel senso del dio nel suo complesso) e delle "parti", le quali hanno la proprietà di potersi diffondere nel cosmo. Anzi, il dio assume un nome diverso proprio secondo la proprietà della parte che di volta in volta viene a diffondersi nel cosmo. Fin qui sembrerebbe di essere innanzi ad una nozione di dio come organismo, struttura, "sistema". Tuttavia, dal prosiegua della testimonianza di Diogene sembra invece che tali "parti" del dio non debbano essere intese in senso tecnico, cioè come parti del dio, giacché al momento di spiegare i criteri secondo i

⁴⁸³ Una diversa interpretazione di διὰ τοῦ ζῆν κελώρηκεν è fornita da RADICE, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti raccolti da H. von Arnim*, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R.R., Milano 2002, come si evince dalla sua traduzione «contiene la vita».

⁴⁸⁴ DIOG. LAERT. VII 147 = SVF II 1021.

quali avviene l'assegnazione dei nomi degli dèi, il biografo introduce la nozione di egemonico, che è la parte razionale dell'anima, a cui è affidato il compito di comando e guida. A questo punto, abbandonata la precedente spiegazione delle parti – «la parte di lui che penetra dappertutto (κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων)» –, la giustificazione dei molti nomi del dio viene fornita piuttosto attraverso la nozione di egemonico. È infatti a seconda della direzionalità che l'egemonico del dio viene ad assumere nel cosmo (ora l'etere, ora l'aria, ora il fuoco, e così via) che il dio assume un determinato nome (per esempio, Atena, Era, Efesto, e così via). Inoltre, l'associazione fra direzionalità dell'egemonico su un elemento del cosmo e il corrispondente nome del dio è svolta, ove possibile, in modo paretimologico, come nel caso di Atena e Era. Sembrerebbe di poter dire che, stando a Diogene, per gli Stoici non è il dio nel suo complesso ad assumere nomi diversi, né sono le singole parti del dio, ma piuttosto è l'egemonico del dio a essere “multifunzione”, e potersi applicare a più aspetti del reale⁴⁸⁵.

Il solo nome che, tra quelli divini, non richiede l'intervento dell'egemonico per essere spiegato è proprio quello della coppia Zeus-Dia, di cui Diogene fornisce una paretimologia che richiama direttamente il *Cratilo*. Per quanto concerne il nome “Zeus”, la spiegazione τοῦ ζῆν ἄϊτιος di Diogene corrisponde alla lettera αἰτιος ... τοῦ ζῆν di Platone, con l'aggiunta della precisazione che Zeus è tale «per l'aver fatto spazio al vivere» (διὰ τοῦ ζῆν κενώρηκεν). Nel caso del nome “Dia”, invece, Diogene spiega che gli Stoici chiamano il dio Δία «perché per mezzo suo (δι'ὄν) [avvengono] tutte le cose», cioè in virtù della sua funzione causale

⁴⁸⁵ PROTOPAPAS-MARNELI, *La théologie stoïcienne et l'Hymne à Zeus de Cleante* cit., p. 238, ha precisato che, all'interno di una visione immanentistica come quella stoica, il dio non può che essere πολυώνυμος. Inoltre, il fatto che esso muti il nome a seconda della natura che attraversa è il modo in cui «les Stoïciens monothéistes, dans un certain sens, révèlent les traits du polythéisme traditionnel par l'intermédiaire de la notion de *polyônymie*, en intégrant à celle-ci un panthéisme».

estesa su ogni aspetto della realtà.

Platone non si era soffermato sulla spiegazione del singolo nome “Dia”, ma questo era chiarito all’interno della coppia Zeus-Dia, nel senso che il dio è tale perché è colui “grazie al quale il vivere” (δι’δὸν ζῆν) è possibile. Inoltre, per Platone il significato del nome “Dia” è ristretto alla specifica competenza della vita. Così, da “mezzo” grazie al quale lo ζῆν si realizza, negli Stoici il nome Δία conserva la funzione di “mezzo”, ma estende l’orizzonte di competenza, venendo ad esprimere una causalità generica, in quanto relativa ad ogni ente, e non limitata al solo ζῆν⁴⁸⁶.

La situazione descritta da Diogene Laerzio non sembra potersi sovrapporre a quella del Περὶ κόσμου. Nel caso del Περὶ κόσμου il dio è uno solo (εἷς δὲ ὄν) e al contempo πολυώνυμος, poiché prende effettivamente il proprio nome, di volta in volta, da una sua affezione. Per gli Stoici, invece, stando a Diogene, non si tratta più né di πάθη né di δυνάμεις, ma della capacità “estensiva” e della “scelta direzionale” dell’egemonico. I nomi di “Atena”, “Era”, “Efesto”, e così via, infatti, non esprimono una proprietà del dio, ma circoscrivono l’area di competenza dell’egemonico del dio, cioè, l’etere nel caso di Atena e l’aria nel caso di Era. Questa differenza, tutt’altro che marginale, presuppone alla base una nozione diversa del dio. Nel caso degli Stoici, poiché si parla di egemonico del dio, il dio è un organismo vivente, dotato di anima⁴⁸⁷. Nel Περὶ κόσμου, invece, non si fa accenno né all’anima del dio, né alla sua parte razionale, sia essa il *logos* o l’egemonico, né al fatto che il dio è un essere vivente.

⁴⁸⁶ Che per gli Stoici il nome Δία avesse un significato ben più vasto di quello di Platone, nel senso che «sta ad indicare la causa di tutte le cose e non solo del vivere», era già stato notato da RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 60 nota 73.

⁴⁸⁷ Cfr., per esempio, CIC. *Nat. deor.* II 78 = *SVF* II 1127; SEXT. EMP. *Adv. math.* IX 88 = *SVF* I 529.

Inoltre, nel *Περὶ κόσμου* la spiegazione considera la coppia “Zeus e Dia”, che dev’essere interpretata tutt’una come «“colui per il quale viviamo”» (δι’ὅν ζῶμεν). Con tale scelta l’autore mostra di rifarsi al *Cratilo*, e non alle singole paretimologie sullo stesso argomento attribuite a Crisippo o agli Stoici in generale, le quali sono, evidentemente, esse stesse una rielaborazione di quella originaria platonica.

Oltre a Filodemo e Diogene Laerzio, la paretimologia della coppia Zeus e Dia è testimoniata anche da Stobeo, che la attribuisce anch’egli a Crisippo, come Filodemo:

Di Crisippo. “Zeus” (Ζεύς), dunque, manifesta di trarre il nome “dall’aver egli dato il vivere a tutti” (ἀπὸ τοῦ πᾶσι δεδωκέναι τὸ ζῆν). Ma lo chiamano “Dia” (Δία), perché “è la causa di tutte le cose” (πάντων ... αἴτιος) e tutte le cose [avvengono] “per mezzo suo” (δι’αὐτόν)⁴⁸⁸.

Tale testimonianza ripete quanto osservato a proposito del passo di Diogene Laerzio. Ancora una volta, l’etimo di Zeus è ricondotto alla nozione di vita, giacché il padre degli dèi ha dato la vita a tutti gli enti, proprio come per Platone esso era “causa del vivere” (αἴτιος ... τοῦ ζῆν) e per Diogene era “causa del vivere” (τοῦ ζῆν αἴτιος) o colui che ha fatto spazio al vivere (διὰ τοῦ ζῆν κενώρηκεν). Per quanto concerne invece il nome “Dia”, Stobeo sembra ricapitolare in un *unicum* quanto espresso da Filodemo e da Diogene. Così, se Filodemo aveva detto che il nome “Dia” è dovuto al fatto che tale dio «di tutte le

⁴⁸⁸ STOB. *Ecl.* I 1, 26, p. 31, 11-14 Wachsmuth = *SVF* II 1062. Cfr. *SVF* II 1063: «Cratete vuole che “Dia”, che è diffuso dappertutto, sia denominato “dal bagnare” (ἀπὸ τοῦ δαίνειν), nel senso di “rendere rigogliosa”, la terra. [...] Crisippo, invece, “per l’essere tutto fatto per mezzo suo” (διὰ τὸ δι’αὐτόν εἶναι τὰ πάντα)».

cose è causa e sovrano (πάντων αἴτιος καὶ κύριος)», parimenti Stobeeo afferma che Dia è πάντων ... αἴτιος, cioè la “causa di tutte le cose”. E se il Laerzio ha spiegato che per Crisippo il nome “Dia” è dovuto al fatto che «per mezzo suo (δι’ὄν) [avvengono] tutte le cose», Stobeeo ora precisa che tale nome è dovuto al fatto che è «“per mezzo suo”» (δι’αὐτόν) che tutte le cose avvengono.

Queste tre testimonianze stoiche sono accomunate dal fatto di approfondire le paretimologie dei nomi Zeus e Dia, ciascuno dei quali è preso in considerazione singolarmente. Per Platone, invece, la paretimologia era una sola, perché il “vero nome” del padre degli dèi è una proposizione, un λόγος, di cui sono stati poi separati i due nomi Zeus e Dia. L’importanza della paretimologia è rivolta alla coppia dei due nomi o, se si preferisce, alla proposizione, perché è soltanto nel momento in cui le due parti nominali «sono riunite insieme» (συντιθέμενα δ’εἰς ἓν) che esse sono in grado di mostrare «la natura del dio» (τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ).

Del resto, che gli Stoici avessero interpretato in altro modo la paretimologia del *Cratilo* sembrerebbe potersi desumere, oltre che dalle considerazioni svolte, anche dalla testimonianza alquanto pungente e palesemente antistoica di Plutarco. Nella sua opera *De defectu oraculorum* il filosofo afferma:

E a chi, in verità, non farebbero davvero paura le altre affermazioni degli Stoici, che si domandano “in che modo il destino e la provvidenza restano uno solo (πῶς εἰμαρμένη μία μένει καὶ πρόνοια), e non ci saranno [invece] molti Dia e Zeus (καὶ οὐ πολλοὶ Δίες καὶ Ζῆνες), dato che esistono molti cosmi (πλειόνων ὄντων κόσμων)?”. In primo luogo, infatti, se l’esistenza di molti Zeus (τὸ πολλοὺς εἶναι Δίας καὶ Ζῆνας) è assurda, di certo ci saranno cose ancor più assurde di queste, giacché negli infiniti cicli cosmici essi creano infiniti Soli, Lune, Apolli, Artemidi e Posidoni⁴⁸⁹.

⁴⁸⁹ PLUT. *Def. or.* 425 E 8 - F 2 = *SVF* II 632.

Plutarco fa intendere di non stupirsi nel caso in cui gli Stoici “inventassero” una moltiplicazione *ad infinitum* di uno stesso dio, nel senso che, assecondando il principio della molteplicità dei cosmi, da uno che il θεός è essi lo renderebbero molteplice. In questa considerazione ontologica molto seria sul divino – in questione, infatti, è l’esistenza (τὸ εἶναι) degli dèi –, è rilevante che Plutarco non ironizzi soltanto, per esempio, su Apollo o Artemide, che diventano Apolli e Artemidi, ma proprio su “Zeus e Dia”. Il modo in cui Plutarco utilizza questo λόγος indica chiaramente che anch’egli percepisce “Zeus e Dia” come un’unità, esattamente come per Platone, e a differenza degli Stoici.

Nel Περὶ κόσμου l’interesse dell’autore è analogo a quello di Platone, tanto che egli mostra di richiamarsi direttamente al *Cratilo*, a differenza delle testimonianze sugli Stoici che evidenziano piuttosto l’elaborazione svolta sulla paretimologia platonica. In effetti, non si può escludere che la paretimologia sull’unico ma duplice nome di Zeus, avente nel *Cratilo* la prima testimonianza certa, abbia poi avuto ampia diffusione fra più scuole filosofiche, che ne hanno fatto uso ciascuna nel modo a loro più funzionale. Se così fosse, allora il Περὶ κόσμου non soltanto sarebbe un testimone della fortuna della paretimologia del *Cratilo*, ma potrebbe forse indicare anche una fase più antica di tale diffusione, se non altro per la fedeltà di riproduzione del modello platonico e l’assenza di autonoma rielaborazione o rifunzionalizzazione del concetto.

Fra le occorrenze superstiti di “Zeus e Dia” oppure “Dia e Zeus”, accanto alle interpretazioni di matrice platonica e stoica, la tradizione attesta anche i filoni riconducibili al pensiero pitagorico e al giudaismo alessandrino. Per quanto concerne il primo filone, esistono due tarde testimonianze da cui traspare la possibilità di un’origine pitagorica dell’espressione. Nella *Vita di Pitagora* Porfirio racconta che il pensatore, dopo essere disceso nella grotta idea a Creta ed

essere rimasto lì per il tempo prescritto, sacrificò a Zeus e sulla tomba di questo dio egli incise un epigramma dal titolo “Pitagora a Zeus” (“Πυθαγόρας τῷ Διί”), il cui inizio è: ὧδε θανῶν κεῖται Ζᾶν, ὃν Δία κικλήσκουσιν, ossia «qui giace morto “Zan”, che [gli uomini] denominano “Dia”»⁴⁹⁰. Benché non si tratti della formula “Zeus e Dia”, così com’è nota da Platone, è comunque rilevante la presenza dei due nomi a indicazione del solo dio Zeus. Si potrebbe ipotizzare che Porfirio abbia “costruito” questa testimonianza, ricostruendone i contenuti e il dialetto, sulla base di una semplificazione della formula del *Cratilo*, o di quelle ad esso successive. Oppure, più verosimilmente si può supporre che un qualche fondamento pitagorico fosse davvero esistito, che questo avesse origini antiche e fosse noto a Platone, il quale avrebbe elaborato la formula paretimologica *Cratilo*, basandosi su precedenti attestazioni.

A favorire quest’ultima soluzione v’è che la testimonianza di Plutarco trova conferma, di lì a un secolo circa, nelle parole del teologo bizantino Giovanni Crisostomo, il quale nella *Epistola a Tito*, all’interno di un discorso relativo al paradosso del mentitore di Epimenide, riferisce che «i Cretesi possiedono una tomba in cui è scritta quest’epigrafe su Zeus (οἱ Κρηῆτες τάφον ἔχουσι τοῦ Διὸς ἐπιγραφέντα τοῦτο): “Qui giace Zan, che [gli uomini] denominano Dia” (ἐνταῦθα Ζᾶν κεῖται, ὃν Δία κικλήσκουσιν)»⁴⁹¹. La forma in cui essa è riferita dal Crisostomo sembra essere una *varia lectio* di quella di Porfirio, né a ciò fa ostacolo il fatto che il protagonista dell’episodio sia in un caso Pitagora, mentre nell’altro Epimenide, poiché la tradizione riferisce la discesa nell’antro ditteo ad entrambi⁴⁹².

⁴⁹⁰ PORPH. *Vita Pyth.* 17, 11. Cfr. ὧδε μέγας κεῖται Ζᾶν, ὃν Δία κικλήσκουσιν (*varia lectio*).

⁴⁹¹ JOAN. CHRYS. *Ep. ad Tit.*, vol. 62, p. 676, 56 Migne.

⁴⁹² Cfr. DIOG. LAERT. VIII 3; PORPH. *Vita Pyth.* 17. Inoltre, secondo IAMBL. *Vita Pyth.* 222, Epimenide fu un allievo di Pitagora. Sul tema, cfr. per esempio C. BRILLANTE, *Il sogno di Epimenide*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 77, 2004, pp. 11-39.

Non è soltanto questo episodio a far pensare che la coppia Zeus e Dia fosse in uso fra i Pitagorici. Anche Simplicio e Proclo, riferendo le dottrine sul cielo dei Pitagorici, affermano che essi parlano di destra e sinistra del cielo, e di un centro a cui assegnano nomi diversi⁴⁹³. Secondo Simplicio, il nome in uso presso i Pitagorici era Ζηνὸς πύργον (“rocca di Zeus”), mentre altri lo indicavano con altri termini, cioè con Διὸς φυλακὴ (“custodia di Zeus”) oppure con Διὸς θρόνον (“trono di Zeus”)⁴⁹⁴, oppure anche con Διὸς οἶκον (“casa di Zeus”)⁴⁹⁵. Secondo Proclo, invece, il nome dato dai Pitagorici al centro era Ζανὸς φυλακὴ (“custodia di Zeus”)⁴⁹⁶, oppure Ζανὸς πύργον (“rocca di Zeus”)⁴⁹⁷, come lo stesso Simplicio ha riferito. In questo caso, Ζανὸς e Διὸς potrebbero indicare semplicemente la doppia attestazione del genitivo, di cui la prima, com’è noto, è consueta nel linguaggio poetico. Tuttavia, è interessante che, in questo caso, l’oscillazione sia riferita al medesimo contesto (i Pitagorici), al medesimo oggetto (il centro del cosmo), quand’anche non alla medesima parola (come nel caso di φυλακὴ, che ora è unito al genitivo Διὸς ora a quello Ζανὸς). I due termini, dunque, sono del tutto intercambiabili. Sicché, sulla base del fatto che i Pitagorici chiamano “Zeus” il dio che gli uomini chiamano “Dia”, non si può escludere che la duplicità di forma per i Pitagorici possa aver avuto, accanto a quella linguistica, anche una ragione

⁴⁹³ Cfr. ARISTOT. fr. 204 Rose.

⁴⁹⁴ SIMPL. in *Aristot. De caelo* p. 512, 12 Heiberg.

⁴⁹⁵ Secondo STOB. *Ecl.* I 22, 1d, p. 196, 18-20 Wachsmuth = AET. *Plac.* II 7, 7, p. 336, 20 Diels, il pitagorico «Filolao pose il fuoco nel mezzo intorno al centro (Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον), che egli chiama focolare dell’universo e causa di Zeus e madre degli dèi (ὄπερ ἐστὶαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν), supporto, elemento connettivo e misura della natura (βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως)». È interessante che Damascio, nel commentare il passo del *Fedone* di Platone in cui è menzionata la presenza del fuoco all’interno della terra (cfr. PLAT. *Phaed.* 111 D 7 ss.), spieghi che il fuoco sta intorno al centro, proprio in risposta alla domanda su che cosa sia «la rocca di Zeus» (Ζανὸς ... πύργος). Si ha dunque una combinazione di platonismo e pitagorismo.

⁴⁹⁶ PROCL. in *Eucl.* p. 90, 17 Friedlein.

⁴⁹⁷ PROCL. in *Plat. Tim.* II, p. 106, 23 Diehl. Cfr. *ivi* III, p. 141, 11 Diehl.

di carattere filosofico, nel senso che alla duplicità lessicale corrisponde l'unità ontologica.

Dunque, a scanso di escludere che le testimonianze pitagoriche qui esaminate siano tutte una rielaborazione a posteriori del motivo del *Cratilo*, sembra si diano le condizioni per supporre che il primo pitagorismo abbia sviluppato in senso filosofico la duplicità già linguistica del nome del padre degli dei (Zeus-Dia). Se ciò fosse vero, allora non si potrebbe escludere che Platone, nell'elaborare il noto λόγος del *Cratilo*, possa essersi ispirato al Pitagorismo. Del resto, se si presta ascolto all'interpretazione di Plutarco sul nome "Zeus e Dia", sembrerebbero esserci ragioni per credere che la distinzione fra Dia e Zeus sia molto antica, risalente addirittura alla poesia epica. Anzi, tale distinzione, ben antecedente gli stessi Pitagorici, sarebbe stata utilizzata in senso filosofico già nella poesia omerica. Nell'opera *De audiendis poetis* (o *Quomodo adolescens poetas audire debeat*), disquisendo a proposito del padre degli dèi, Plutarco afferma:

Ebbene, dal momento che dicono così, è necessario sapere e ricordare che con il nome "Dia e Zeus" (τῷ τοῦ Διὸς καὶ Ζητῆος ὀνόματι) essi chiamano talora il dio (ποτέ μὲν τὸν θεόν), talaltra spesso la sorte e il destino (ποτέ δὲ τὴν τύχην πολλάκις δὲ τὴν εἰμαρμένην). Qualora infatti dicano: "O padre Zeus, protettore dell'Ida, gloriosissimo e grandissimo | concedi la vittoria ad Aiace"⁴⁹⁸, e "O Zeus, chi dice di essere più saggio di te?" essi chiamano proprio il dio (τὸν θεὸν αὐτὸν). Qualora invece alle cause di tutti gli enti (ταῖς αἰτίαις πάντων τῶν γιγνομένων) usino il nome "Dia" (ἐπονομάζωσι τὸν Δία) e dicono: "gettò nell'Ade molte anime forti | d'eroi, e di loro fece presa ai cani | e pasto agli uccelli, e si compiva il volere di Zeus (Διὸς δ'ἔτελείετο βουλή)"⁴⁹⁹. Il poeta, infatti, crede che non il dio (οὐ ... τὸν θεόν) ordisca mali

⁴⁹⁸ *Il.* VII 202-203.

⁴⁹⁹ *Il.* I 5.

per gli uomini, ma correttamente mostra la necessità dei fatti (τὴν τῶν πραγμάτων ἀνάγκην) [...] ⁵⁰⁰.

Stando a Plutarco, già nei poemi omerici sarebbe stata in uso la distinzione fra i due termini, riconducibili ciascuno a un preciso significato. Plutarco prende in analisi l'espressione "Dia e Zeus" come se fosse un solo nome (τῷ τοῦ Διὸς καὶ Ζηνὸς ὀνόματι), esattamente come per Platone si tratta di un unico λόγος. Tuttavia, mentre riconduce il termine "Dia" alla sorte e al destino, egli non spiega il nome Zeus alla luce della paretimologia Zeus-vita, ma si limita a dire che con tale termine era indicato il θεός.

Anche la paretimologia Zeus-vita è attestata prima di Platone. In Euripide, si trova una forma "primitiva" di questa paretimologia nella tragedia *Oreste*, messa in scena nel 408 a.C., ossia al tempo in cui Platone aveva vent'anni ⁵⁰¹. Così recitano i versi del tragediografo, in cui Apollo si rivolge a Menelao:

Io l'ho salvata [*sc.* Elena] e dalla tua spada
 l'ho sottratta, avendo ricevuto l'ordine da Zeus padre (Διὸς
[πατρός].
 È necessario, infatti, che ella, essendo figlia di Zeus (Ζηνὸς γὰρ
[οὔσαν]), viva una vita immortale (ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών)
 e nelle volute dell'etere insieme a Castore e Polluce
 siederà, salvezza per i naviganti (ναυτίλοις σωτηρίας) ⁵⁰².

Euripide spiega che Elena deve vivere in eterno perché è figlia di Zeus, e il complemento "di Zeus" è espresso con la forma di genitivo Ζηνός. Tale scelta non

⁵⁰⁰ PLUT. *Aud. poet.* 23 C 6 - D 13.

⁵⁰¹ Stando a DIOG. LAERT. III 6, fu proprio dall'età di vent'anni che Platone cominciò a dedicarsi alla filosofia, divenendo allievo di Socrate.

⁵⁰² EUR. *Or.* 1633-1637: ἐγὼ νιν ἐξέσωσα χυτὸ φασγάνου | τοῦ σοῦ κελευσθεῖς ἤρπασ'ἐκ Διὸς πατρός. | Ζηνὸς γὰρ οὔσαν ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών, | Κάστορί τε Πολυδεύκει τ'ἐν αἰθέρος πτυχαῖς | σύνθακος ἔσται, ναυτίλοις σωτήριος.

può essere né casuale né dovuta esclusivamente a ragioni di lingua poetica, perché proprio al verso precedente Euripide aveva usufruito, come genitivo di Ζεός, della forma Διός⁵⁰³. Del resto, la possibilità che si tratti di una *variatio* poetica può essere esclusa sulla base del verbo ζάω (“vivere”), la cui presenza mostra l’allusione euripidea al gioco paretimologico fra i termini Ζηνός (“Zeus”) e ζῆν (“vivere”) a giustificazione del fatto che Elena deve vivere una vita immortale perché è figlia di Zeus.

A questo punto, si tratterebbe di sapere se Euripide possa aver attinto o essersi ispirato a fonti precedenti, come quelle pitagoriche. Le testimonianze di Porfirio e Giovanni Crisostomo sui Pitagorici e quella di Plutarco sulla poesia epica testimoniano la coppia Zeus-Dia nel contesto dell’antico pitagorismo, ma non esplicitano il legame del nome Zeus con il verbo “vivere”, evidenziato da Euripide. Si potrebbe allora supporre che, per la paretimologia del *Cratilo*, Platone possa essersi ispirato a dottrine pitagoriche e alla spiegazione di Euripide. Altrimenti detto, Platone risulta aver elaborato la paretimologia nel suo complesso – cioè il λόγος “Zeus e Dia” inteso come colui “grazie al quale il vivere” (δι’ὃν ζῆν) si realizza –, ma non quella del singolo termine Zeus, che avrebbe potuto trarre da Euripide. Platone avrebbe potuto conoscere tali versi, giacché Diogene Laerzio riferisce che il filosofo, prima di dedicarsi alla filosofia, avrebbe esercitato altre arti e, in particolare, oltre a dedicarsi alla pittura, avrebbe scritto «poesie» (ποιήματα γράψαι), fra le quali «prima di tutto ditirambi, e poi anche poesie liriche e tragedie» (πρῶτον μὲν διθυράμβος, ἔπειτα καὶ μέλη καὶ τραγωδίας)⁵⁰⁴. Inoltre,

⁵⁰³ Una tale alternanza è anche in AESCHYL. *Niob.* fr. 162 Nauck, citato in PLAT. *Resp.* III, 391 E 7-9. Nello spazio di due versi sono utilizzate entrambe le forme di genitivo, rispettivamente <οί> Ζηνός ἐγγύς e Διός πατρός βωμός.

⁵⁰⁴ DIOG. LAERT. III 5. Cfr. APUL. *De Plat. et eius dogm.* I 2; OLIMPIOD. *Plat. vit.* 2-3; AEL. *Var. hist.* II 30.

sempre il Laerzio riferisce di una conoscenza diretta fra Platone ed Euripide, giacché quest'ultimo avrebbe accompagnato il primo in un viaggio in Egitto⁵⁰⁵.

In aggiunta, la paretimologia che lega Ζεύς a ζάω è attestata anche in ambiente stoico, ma in tal caso si afferma esplicitamente che Zeus-vita coincide con il cosmo⁵⁰⁶. Dopo aver riferito che per gli Stoici il dio è il cosmo e dopo aver sostenuto che tutti gli esseri viventi guardano agli dèi come al proprio fine, Ario Didimo afferma che «il dio che regge l'universo» provvede all'intera umanità, ragion per cui è chiamato Zeus: «Per questo al cosmo si dà anche il nome di Zeus (διὸ δὴ καὶ Ζεύς λέγεται ὁ κόσμος), perché è per noi causa di vita (ἐπειδὴ τοῦ ζῆν αἴτιος ἡμῖν ἐστί)»⁵⁰⁷. Nel *Περὶ κόσμου*, invece, in nessuna occasione si ha un'esplicita coincidenza del cosmo con il dio.

Un contributo alla contestualizzazione, sia tematica che cronologica, dell'espressione “Zeus e Dia” del *Περὶ κόσμου* può derivare dal filone giudaico e, in tal senso, è determinante la testimonianza del «peripatetico» Aristobulo⁵⁰⁸. Nel frammento 4 l'esegeta alessandrino cita dapprima i versi dello pseudo-Orfeo e poi, a conferma, i primi nove dei *Fenomeni* di Arato. In origine, nei primi versi del proemio, Arato aveva sostenuto la provenienza di tutte le cose da Zeus e la diffusione del divino in ogni realtà umana, in ottemperanza al principio greco che

⁵⁰⁵ DIOG. LAERT. III 6.

⁵⁰⁶ Per altre testimonianze, non stoiche, sulla paretimologia Zeus-vita, cfr. DIOD. SIC. III 61, 6, che presenta anche l'oscillazione fra Ζῆνα e Δία (*ivi* 61, 4); DIOD. SIC. V 72, 2: διόπερ αὐτὸν προσαγορευθῆναι Ζῆνα μὲν ἀπὸ τοῦ δοκεῖν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιον εἶναι τοῦ ζῆν.

⁵⁰⁷ EUS. *Praep. ev.* XV 15, p. 817 ss. = AR. DID. *Phys.* 29, 21 = *SVF* II 528.

⁵⁰⁸ CLEM. ALEX. *Strom.* I 15, 72, 4; EUS. *Praep. ev.* IX 6, 6; *ivi* XIII 12, 1. Cfr. anche EUS. *Praep. ev.* VIII 9, 38. Sull'intera questione, cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo cit.*, pp. 47-49, 57-62, 207-211. Oltre ad Aristobulo, simili confronti possono essere fatti anche con la *Lettera a Filocrate* III 16: «Costoro venerano il dio, guardiano e fondatore di tutte le cose, che proprio tutti [venerano], soltanto che noi, o re, lo chiamiamo nell'altro modo, cioè “Zeus e Dia”» (Τὸν γὰρ πάντων ἐπόπτην καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ, βασιλεῦ, προσονομάζοντες ἐτέρως Ζῆνα καὶ Δία).

«tutto è pieno di dèi»⁵⁰⁹:

Incominciamo da Zeus (ἐκ Διός), noi uomini non lasciamolo
affatto
innominato. Di Zeus (Διός) sono piene tutte le vie,
tutte le piazze degli uomini, pieni il mare
e i porti. Tutti dappertutto hanno bisogno di Zeus (Διός)⁵¹⁰.

Aristobulo si è avvalso di questi versi, così come di quelli immediatamente seguenti in cui Arato esprime la benevolenza divina e la necessità del lavoro umano, per «mostrare con chiarezza» (σαφῶς ... δεδεῖχθαι), dal suo punto di vista, che «la potenza di Dio» (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ) è diffusa «attraverso tutte le realtà» (διὰ πάντων)⁵¹¹. Nel fare questo, Aristobulo rielabora nel profondo la citazione di Arato, che viene ad assumere, nel frammento 4, la seguente forma:

Incominciamo da Dio (ἐκ θεοῦ), gli uomini non lo lascino affatto
innominato. Di Dio (θεοῦ) sono piene tutte le vie,
tutte le piazze degli uomini, pieni il mare
e i porti. Tutti dappertutto hanno bisogno di Dio (θεοῦ)⁵¹².

La sostituzione di Ζεὺς con θεός comporta un radicale cambio di prospettiva filosofica per quanto concerne la nozione di divino, in quanto è inevitabile che per il peripatetico Aristobulo, che era anzitutto un esegeta giudaico, il termine θεός

⁵⁰⁹ Cfr. ARISTOT. *De an.* I 5, 411 a 8 = THAL. fr. 11 B 22 DK.

⁵¹⁰ ARAT. *Phaen.* 1-4: ἐκ Διός ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῷμεν | ἄρρητον· μεστὰ δὲ Διός πᾶσαι μὲν ἀγυαί, | πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα | καὶ λιμένες· πάντα δὲ Διός κεχρήμεθα παντες.

⁵¹¹ ARISTOB. fr. 4, 7. Sull'interpretazione dell'espressione σαφῶς οἶομαι δεδεῖχθαι, cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., pp. 121-127.

⁵¹² ARISTOB. fr. 4, 6: ἐκ θεοῦ ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῷσιν | ἄρρητον· μεστὰ δὲ θεοῦ πᾶσαι μὲν ἀγυαί, | πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα | καὶ λιμένες· πάντα δὲ θεοῦ κεχρήμεθα παντες.

non indicasse “il dio” come genere, secondo l’accezione ellenica del termine, quanto piuttosto il “Dio” della rivelazione biblica.

Il problema si pone nel momento in cui Aristobulo motiva le ragioni della propria modifica, da lui ritenuta «necessaria» (καθὼς δὲ δεῖ). Egli spiega che è stato necessario «trarre il senso» (σεσημάγκαμεν) del discorso, ossia che la potenza di Dio è diffusa dappertutto, «togliendo l’[espressione] “Dia e Zeus” dai versi» (περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα)⁵¹³. Ebbene, sia nel frammento dello pseudo-Orfeo che in Arato la formula “Dia e Zeus” è assente, così come quella “Zeus e Dia”, sicché non è chiaro da dove Aristobulo possa averla tolta, vale a dire a quale o quali testi egli intenda riferirsi⁵¹⁴. Nel complesso le possibilità sono riconducibili a due posizioni. V’è chi ha sostenuto che l’inserito orfico dovesse contenere almeno una forma con la radice Δι- e dunque, in ragione della sua assenza, così com’è tramandato in Aristobulo l’inserito è da ritenersi spurio⁵¹⁵. Oppure, v’è chi ha ritenuto possibile che Aristobulo si sia sentito legittimato a tale affermazione, poiché secondo il *Cratilo* di Platone l’espressione può considerarsi unica, pur essendo poi stata divisa in due⁵¹⁶. Del resto, l’ordine

⁵¹³ ARISTOB. fr. 4, 7. Gli studiosi non sono del medesimo avviso su quale sia il riferimento dell’espressione διὰ τῶν ποιημάτων, cioè se con essa Aristobulo alluda soltanto ai versi di Arato, o ai versi di Arato e dello pseudo-Orfeo presi nel loro insieme. Per la trattazione del problema cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo cit.*, pp. 57 ss.

⁵¹⁴ N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlin 1964, pp. 110 ss., ha ritenuto che questo fosse un indizio dell’inautenticità dell’inserito pseudo-orfico presente nel frammento 4 di Aristobulo, in quanto quest’ultimo avrebbe dovuto contenere tale formula. Lo studioso ha inoltre ritenuto che nella formula Δία καὶ Ζῆνα il termine Δία alluda ad Arato, mentre Ζῆνα allo pseudo-Orfeo, nei quali i due termini rispettivamente compaiono. Secondo lo studioso, l’ordine inverso di citazione dei due termini sarebbe dovuto all’intenzione di Aristobulo di evidenziare maggiormente il contributo di Arato rispetto allo pseudo-Orfeo. Alla tesi di Walter si è opposto RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo cit.*, pp. 57 ss., in part. p. 61, il quale ha sostenuto che il solo riferimento della formula Δία καὶ Ζῆνα siano i versi di Arato.

⁵¹⁵ WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos cit.*, pp. 110 ss.

⁵¹⁶ RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo cit.*, pp. 57 ss.

dell'espressione in Aristobulo – “Dia e Zeus”, invece che “Zeus e Dia” del *Cratilo* – potrebbe essere stato determinato proprio dall'ordine in cui i due termini compaiono nella paretimologia platonica δι'δὸν ζῆν, cioè appunto Δία e Ζεύς⁵¹⁷. Aristobulo utilizza la formula del *Cratilo*, ma con essa si riferisce al Dio ebraico, non al θεός ellenico. L'autore del *Περὶ κόσμου*, invece, mostra di aderire a pieno alla versione di Platone, ponendosi nell'alveo di quella stessa tradizione.

Un altro elemento che evidenzia come nel *Περὶ κόσμου*, nella paretimologia del nome “Zeus e Dia”, l'autore si discosti dall'interpretazione stoica e si riallacci alla tradizione platonica, forse già intrisa di pitagorismo, è il fatto che dal sec. IV-III a.C. è attestata una paretimologia per il solo nome “Dia”, dal sapore stoico o, almeno, stoiceggiante. “Dia” sarebbe il nome del πνεῦμα. Così è riferito da Eudosso⁵¹⁸, che ne attribuisce la dottrina agli Egiziani, come anche da Ecateo⁵¹⁹, in entrambi i quali la paretimologia si fonda sull'accezione di moto per luogo della preposizione διὰ, evidentemente a significare che il pneuma è pervasivo della realtà⁵²⁰. Nel *Περὶ κόσμου*, però, come nel *Cratilo*, è la funzione causale di διὰ ad essere utilizzata.

Nel *Περὶ κόσμου* il secondo epiteto pertinente alla natura dell'essenza del dio è quello genealogico di Zeus, indicato in modo tradizionale come «“figlio di Crono”» (Κρόνου παῖς), dove il dio Κρόνος è interpretato, in chiave paretimologica, come il “Tempo” (Χρόνος).

Il paragone fra Crono e Chrono, cioè fra il dio Κρόνος (lat. *Saturnus*) e il

⁵¹⁷ RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo cit.*, p. 61.

⁵¹⁸ EUDOX. fr. 295 Lasserre.

⁵¹⁹ HECAT. fr. 73 B 7 DK.

⁵²⁰ Lo stesso ARISTOB. fr. 4, 7 sostituisce i Διός del proemio di Arato con θεοῦ, sentendosi legittimato a sostenere che «la potenza di Dio» (ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ) è diffusa «attraverso tutte le realtà» (διὰ πάντων). Anche Aristobulo sembra riferirsi alla relazione Διός e διὰ, benché nel suo caso non certo per spiegare la pervasività del πνεῦμα, ma quella della δύναμις τοῦ θεοῦ.

tempo (χρόνος), risulta diffuso nel mondo ellenico anche all'interno di contesti allegorici e allegoretici⁵²¹. Questo è quanto riferisce Plutarco, asserendo che i Greci interpretano allegoricamente (ἀλληγορεῖν) Crono come il tempo (χρόνος)⁵²². Sembrerebbe dunque che per i Greci tale associazione fosse una nozione diffusa, e non esclusiva di un'area culturale o di una scuola filosofica. Tuttavia, benché essa sia in uso in più ambienti, vi sono ragioni di ritenere che l'autore del *Περὶ κόσμου* si richiami ad una precisa tradizione.

Nell'utilizzo di questo epiteto, che fa di Zeus un ente non primo, giacché risulta figlio di un altro dio, cioè di Crono, si è voluta vedere una mancanza di coerenza da parte dell'autore, che altrove non esita ad indicare nel θεός la causa di tutte le cose⁵²³. Tale difficoltà, forse, fu avvertita già nell'antichità, giacché in proposito non vi è accordo dei testimoni manoscritti. D'altro canto, anche Apuleio glissa palesemente il problema, giacché nel *De mundo* egli non fa alcuna menzione del sintagma “figlio di Crono”, ma ricorda soltanto che Saturno è chiamato dai Greci col nome “Crono”, che è da intendersi «per così dire» come tempo⁵²⁴. Inoltre, il ms. F *Farnesinus* del sec. XIV di Stobeo, in cui è riportato il passo del *Περὶ κόσμου*, non parla di “figlio” (παῖς), ma piuttosto di “destino” (αἴσα), con una soluzione che però complica il quadro della situazione, fors'anche fraintendendolo⁵²⁵.

Una possibile spiegazione per quest'espressione si ricava dalle parole stesse dell'autore, quando questi spiega che Zeus è “figlio di Crono”, come se fosse

⁵²¹ Sulla distinzione fra allegoria e allegoresi, vale a dire “allegoria sistematica”, cfr. R. RADICE, *Allegoria: evoluzione del concetto e del metodo nel pensiero greco* cit., pp. 303-326.

⁵²² PLUT. *Is. et Os.* 363 D.

⁵²³ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 345 nota 343, i quali fanno riferimento a *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 26 e *ivi* 7, 401 a 27.

⁵²⁴ APUL. *Mund.* 37, 370-371: «Saturnum etiam illi Κρόνον quasi χρόνον quendam ... appellant».

⁵²⁵ STOB. *Ecl.* I 1, 36, p. 45, 12 Wachsmuth, *app. cr.*

“figlio del tempo”, «poiché procede (διήκων) da un periodo sconfinato ad un altro periodo (ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα)»⁵²⁶. La spiegazione mostra che l'autore non accenna a una condizione di subordinazione⁵²⁷, quale si avrebbe se Zeus fosse paragonato a un istante, che è parte del tempo, o a un preciso momento temporale (passato, presente o futuro), sottoposto alle leggi del tempo. Egli appare interessato all'aspetto dell'estensione temporale, come indicato dalla correlazione “da ... a” (ἐξ ... εἰς), anche se in essa si riscontra un'ambiguità per quanto concerne l'aspetto della durata, poiché essa pare alludere all'aspetto della ciclicità cosmica, complice forse il termine αἰών. L'espressione, però, non sembra doversi intendere in questo senso, se non altro perché egli non fa esplicita menzione della ciclicità cosmica, intesa in senso stoico, tanto più che la teoria presuppone la corruzione, di cui l'autore parla soltanto in riferimento agli enti singoli, prediligendo l'aspetto della conservazione, in quanto funzionale ad sottolineare l'eternità⁵²⁸. Da questo punto di vista, nella correlazione ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα l'aspetto del risultato sembra prevalere sul quello temporale del processo. L'autore non alluderebbe alla durata o alla ciclicità del tempo, ma sembrerebbe affermare che un tempo esteso per un'estensione illimitata

⁵²⁶ Περὶ κόσμου 7, 401 a 16.

⁵²⁷ L'interpretazione conclusiva di REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 345 nota 343, sembra non supportata dal testo. Dopo aver richiamato le nozioni elleniche di «totalità del tempo» ed eternità «come durata senza termine», i due studiosi così spiegano la paretimologia: «Dato quanto si dice in 401 a 13, la qualifica “figlio del tempo” non deve essere intesa come “sottoposto al tempo” (cfr. *De caelo* I 9, 279 a 18 ss.), ma come un nome che Dio ha in quanto è l'origine del tempo». Tuttavia, che il dio sia l'origine del tempo, non si trova affermato in alcun luogo del trattato. Tale interpretazione, che attribuisce al dio una funzione causale anche nei confronti del tempo, potrebbe in qualche misura essere stata influenzata dal tentativo di ricercare una soluzione alla contraddizione da loro rilevata fra un dio che è causa di tutte le cose, ma che qui è indicato come figlio, cioè come ente “secondo”.

⁵²⁸ Tale è l'interpretazione che traspare dalla traduzione di REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «da un periodo cosmico (interminabile) all'altro». Ma cfr. REALE, in ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro* cit.: «egli si estende senza termine da un'eternità all'altra eternità».

– uno dei due “confini”, infatti, è detto ἄτερμων –, equivale a un tempo infinito⁵²⁹.

Quest’interpretazione potrebbe essere avvalorata dall’utilizzo del termine αἰών, che indica anzitutto un lasso di tempo esteso, solitamente quello della vita⁵³⁰, quand’anche non l’eternità stessa⁵³¹. In tale ultima accezione Platone lo utilizza nel *Timeo*, in opposizione a χρόνος⁵³². Alcune utili indicazioni sono fornite anche da Aristotele, malgrado la riconosciuta complessità della nozione di αἰών nel suo pensiero⁵³³. Nel primo libro del *De caelo* lo Stagirita definisce αἰών il compimento che circonda e coinvolge il tempo della vita di ciascun ente⁵³⁴, secondo l’accezione tradizionale del termine, precisando che nel caso degli enti eterni ed incorruttibili

⁵²⁹ Ciò è confermato da H.M. KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of AIΩN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, Academisch proefschrift, Amsterdam 1999, p. 94, a proposito di una testimonianza relativa al pitagorico Filolao (cfr. STOB. *Ecl.* I 20, 2, p. 173, 5 Wachsmuth = PHILOL. fr. 44 B 21 DK = PHILOL. *de an.* fr. 1, p. 150, 15 Thesleff), che presenta la medesima correlazione ἐξ ... εἰς col termine αἰών: «there is no room for doubt that “from *aiōn* (and) for *aiōn*” is another way of saying “through the infinite *aiōn*” – i.e., ‘through all time’. [...] “from *aiōn*” (‘since ever’) and “for *aiōn*” (‘for ever’). The two phrases together aptly cover all time from past to future». La studiosa ha poi sostenuto che questo è proprio il significato della correlazione anche nel *Περὶ κόσμου*, dove ἐξ αἰῶνος ... εἰς ἔτερον αἰῶνα deve essere ritenuto equivalente a «“thorough *aiōn*”», per di più a causa dell’aggiunta della qualifica ἄτερμων.

⁵³⁰ Cfr., per esempio, HESYCH. α 2216, s.v. αἰών. Cfr. anche LSJ s.v. αἰών II. Per altre testimonianze lessicografiche, cfr. KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of AIΩN* cit., pp. 4 e 7-14. Secondo E. DEGANI, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961, pp. 17-18, il significato di αἰών come durata temporale è un’accezione postomerica, giacché nei poemi omerici il termine indicherebbe anzitutto la «forza vitale», la «vitalità».

⁵³¹ Il lemma *aeternitas*, infatti, è una contrazione di *aeviternitas*, il cui etimo *aevum* (it. evo) è l’esatto calco del greco αἰών. Cfr. R. AMERIO - G. FERRETTI, s.v. *Eternità*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Milano 2006, pp. 3766-3776.

⁵³² Cfr. PLAT. *Tim.* 37 D 5-7, dove si legge che il tempo (χρόνος) è prodotto dal Demiurgo come un’immagine dell’eternità (αἰών). Nel *Timeo*, infatti, si rendeva necessaria «un’immagine mobile dell’eternità», giacché l’eternità non poteva essere perfettamente applicata al generato. Una dettagliata analisi del passo, attenta anche alle testimonianze medioplatoniche, è in R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982, pp. 11-71, in part. pp. 27-31 e 43 ss.; KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of AIΩN* cit., pp. 66 ss. Al proposito, cfr. anche A. ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo. Aion Chronos Kairos*, Padova 2006, pp. 21-22.

⁵³³ Secondo DEGANI, *AIΩN da Omero ad Aristotele* cit., p. 84, in Aristotele la parola αἰών diviene «equivoca ed ambigua», tanto che egli sembrerebbe evitarla, prediligendo espressioni quali, per esempio, ἄπειρος χρόνος.

⁵³⁴ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 23-24: τὸ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἐκάστου ζωῆς χρόνον. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 345 nota 343.

l'αἰών è un ἀεὶ εἶναι, un “essere sempre”, ossia è espressione dell'eterno, inteso come «infinita durata temporale»⁵³⁵. In questo caso, l'αἰών non è una mera indicazione temporale, ma possiede una valenza ontologica, in quanto elemento definitorio dell'essenza della sostanza trascendente⁵³⁶. In effetti, ciò collima con il fatto che le realtà che trascendono il sensibile sono esenti da qualsiasi aspetto della temporalità, poiché, secondo Aristotele, «fuori del cielo non esistono né luogo, né vuoto, né tempo»⁵³⁷. Si tratta di quella nozione di eterno inteso come «trascendenza al tempo o extratemporalità» del dio, distinto dalla ciclicità infinita, ma comunque interna al tempo, che caratterizza il movimento degli enti nel cosmo⁵³⁸.

⁵³⁵ Al proposito, cfr. E. BERTI, *Tempo ed eternità*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, Antropologia, Metafisica*, Brescia 2005, pp. 95-113 (già in L. RUGGIU, a cura, *Filosofia del tempo*, Milano 1998, pp. 12-26), in part. p. 95-96. Secondo KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of ΑΙΩΝ* cit., p. 43, il termine αἰών sarebbe qui usato nello stesso significato di χρόνος, e non indicherebbe l'infinito proprio perché l'autore ha ritenuto necessario aggiungere, a precisazione, l'attributo ἄπειρος. Comunque, l'uso del vocabolo αἰών per indicare l'infinità sarebbe testimoniato da Aristotele anche nell'*Eudemo* (fr. 6 Ross = 44 Rose), dove lo Stagirita parla di un “tempo infinito” (τὸν ἄπειρον αἰῶνα).

⁵³⁶ Secondo E. MARTINEAU, *Aiôn chez Aristote*, *De caelo*, I, 9: *Théologie cosmique ou cosmo-théologie?*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 84, 1979, pp. 32-69, l'αἰών avrebbe un ruolo fondamentale per la determinazione della nozione aristotelica del dio, che è da intendersi come trascendente il cosmo, dunque distante sia da una teologia cosmica che da una teologia fisica del primo motore immobile. Al proposito, cfr. D. O'BRIEN, *Aristote et l'αἰών: enquête sur une critique récente. L'étymologie d'αἰών et l'article de M.E. Martineau*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 85, 1980, pp. 94-108; E. MARTINEAU, *Réponse à M. Denis O'Brien. (A propos d'Aristote*, *De caelo*, I, 9, «Revue de Métaphysique et de Morale», 85, 1980, pp. 519-528.

⁵³⁷ ARISTOT. *De caelo* I 9, 279 a 17-18. Di questo si ha conferma anche in ARISTOT. *De part. an.* I 5, 644 b 22-24, dove, in riferimento alle sostanze naturali, lo Stagirita precisa che alcune, quelle celesti, sono «ingenerate e incorruttibili per l'intero αἰών», mentre altre partecipano della generazione e della corruzione. Cfr. KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of ΑΙΩΝ* cit., pp. 81-82.

⁵³⁸ R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, p. 119. Richiama l'attenzione su questo aspetto anche E. BERTI, *Il tempo in Aristotele*, in E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, Antropologia, Metafisica*, Brescia 2005, pp. 69-93, in part. p. 92 (già in G. CASERTANO, a cura, *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli 1997, pp. 25-36) il quale ha osservato la distinzione fra «l'eternità del movimento del tempo», nel senso di una «durata infinita», e «l'eternità delle

La qualifica Κρόνου παῖς è antica e tradizionale⁵³⁹. Ora, se l'autore spiega che l'espressione “figlio di Crono” è da leggersi come “figlio di χρόνος”, può essere utile osservare che Χρόνου παῖς è un nesso assai raro, attestato in sole due occorrenze, entrambe datate al sec. V a.C. ed entrambe di Euripide. Mentre nell'*Antiope* il sintagma è riferito alla Giustizia (Δίκη)⁵⁴⁰, nelle *Eraclidi* il tragediografo realizza una personificazione di Αἰών che presenta punti di tangenza con il Περὶ κόσμου:

«molte cose, infatti, generano la Moira di compimento
apportatrice e l'Evo (Αἰών), figlio di Chrono (Χρόνου παῖς)»⁵⁴¹.

In questi versi Euripide menziona un “figlio di Chrono”, e il nome di tale figlio è “Evo” (Αἰών), cioè il “Periodo esteso di tempo”, che i Romani chiameranno *Aevum*⁵⁴². I riferimenti sono i medesimi di quelli del trattato. Ora, nel Περὶ κόσμου Zeus è figlio di Crono nel senso di Chrono, poiché si estende «da un periodo sconfinato (ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος) ad un altro periodo (εἰς ἕτερον αἰῶνα)». Siccome l'estensione di tempo che intercorre fra un αἰών infinito ed un altro αἰών è anch'essa un αἰών infinito⁵⁴³, allora indicare Zeus con l'appellativo di “figlio di Crono”, nel senso di “figlio di χρόνος”, equivale a dire che Zeus è un αἰών infinito.

sostanze immobili», propria dei motori dei cieli e che deve essere intesa come «assoluta immutabilità, cioè eternità extratemporale». Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot AIΩN: à propos d'Aristote De caelo* 19, in A.J. FESTUGIÈRE, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, pp. 254-271; BRESSAN, *Aristotele e il bello* cit., pp. 216-218.

⁵³⁹ Cfr., per esempio, *Il.* II 205, 319; VI 139; VIII 415; *Od.* XXI 415; PIND. *Olymp.* 1, 10; 4, 6; AESCHYL. *Prom.* 185; SOPH. *Philoct.* 679; *passim*.

⁵⁴⁰ EUR. *Antiope.* fr. 222 Nauck.

⁵⁴¹ EUR. *Heracl.* 899-900: πολλὰ γὰρ τίχτει Μοῖρα τελεεσιδῶ | τειρ'Αἰών τε Χρόνου παῖς. Cfr. KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of AIΩN* cit., pp. 33-34.

⁵⁴² Al contrario, PROCL. *in Plat. Remp.* II, p. 17, 10 Kroll, farà di χρόνος il figlio di αἰών.

⁵⁴³ Cfr. APUL. *Mund.* 37, 370-371: «Saturnum etiam illi Κρόνον quasi χρόνον quendam, incoeptum ab origine, interminum ad finem tempus, appellant».

In altre parole, Zeus è eterno, nel preciso senso di assenza di temporalità o extratemporalità, non come durata temporale infinita⁵⁴⁴.

Per paradosso il padre degli dèi è denominato secondo l'uso tradizionale “figlio di Crono” per indicare l'esatto opposto della condizione di figlio e subordinato, ossia che egli è eterno, giacché procede da un αἰών infinito all'altro αἰών⁵⁴⁵. L'autore mostra di attenersi alla genealogia tradizionale, ma l'interpretazione che egli dà di Crono/Chrono come principio *ab aeterno* vanifica la subordinazione teogonica del padre degli dèi, ponendo *de facto* Zeus e Crono/Chrono su uno stesso piano. L'accento non è più sul ruolo di figlio, e quindi sull'essere “secondo” a una causa a lui antecedente, ma sul fatto che il dio è eterno, in quanto “figlio” di un tempo eterno.

Si può supporre che, nel *Περὶ κόσμου*, alla base della proposta dell'autore abbia giocato un qualche ruolo la concezione euripidea di Αἰών come “figlio di Chrono” (Χρόνος). L'autore, in modo analogo al caso della coppia “Zeus e Dia”, avrebbe potuto combinare in un'unica paretimologia, avente alla base la nozione aristotelica di αἰών, due espressioni distinte, ossia quella tradizionale di “figlio di Crono” e quella euripidea di Αἰών come “figlio di Χρόνος”, giungendo così ad affermare che Zeus è figlio di Crono nel senso di Chrono, «poiché procede da un αἰών all'altro αἰών»⁵⁴⁶.

Da un punto di vista filosofico, tale proposta interpretativa trova conferma

⁵⁴⁴ Gli dèi si distinguono anzitutto per essere «coloro che sempre sono» (οἱ ἀεὶ ὄντες). Sulla relazione fra le nozioni di ἀεὶ (“sempre”) e di αἰών (“tempo eterno”), cfr. E. BENVENISTE, *Expression indo-européenne de l'éternité*, «Bulletin de la Société de linguistique», 38, 1937, pp. 103-113.

⁵⁴⁵ Cfr. ARISTOT. *Phys.* IV 12, 221 b 3-4, dove lo Stagirita afferma che «gli enti che sempre sono» (τὰ αἰεὶ ὄντα), proprio in quanto sono sempre, non sono nel tempo.

⁵⁴⁶ A favore di una conoscenza euripidea del passo da parte dell'autore del *Περὶ κόσμου*, si può aggiungere che l'aggettivo ἄτερμω, presente nel trattato, è un termine raro e appartenente al registro aulico della tragedia, dove è attestato soltanto due volte, rispettivamente in AESCH. *Eum.* 634 e in EUR. *Hec.* 926.

nel resto del trattato. Se si considera l'eternità un πάθος del dio, e se il dio introduce i propri πάθη nel cosmo, allora il dio dovrebbe rendere eterno il cosmo con l'introduzione del proprio πάθος nel cosmo. Quest'eternità del cosmo è proprio quella presente nel trattato, dove il termine αἰών compare ripetutamente nell'espressione δι'αἰῶνος a conferma dell'eternità del κόσμος⁵⁴⁷. Quindi, poiché il dio trae la propria denominazione dall'introduzione nel cosmo del proprio πάθος, nel caso dell'eternità il nome dovrebbe essere qualcosa del tipo “tempo eterno”. Questo è quanto avviene nel trattato, benché l'autore non utilizza il termine sintetico Αἰών, ma due circonlocuzioni paretimologiche, vale a dire “figlio di Crono” (nel senso di χρόνος) e «precedente (διήκων) da un periodo sconfinato all'altro periodo (ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα)».

Ad avvalorare la possibilità che l'autore abbia tratto ispirazione da antichi riferimenti letterari, rielaborati in modo funzionale alle proprie esigenze filosofiche, v'è il fatto che l'eternità di Zeus non è una elaborazione originale dell'autore del Περὶ κόσμου. Se ne ravvisano gli antecedenti nella letteratura filosofica del sec. VI a.C., in particolare in quella connessa, più o meno direttamente, con l'ambiente orfico. Questo è tanto più significativo se si tiene conto della presenza di contenuti orfici nel trattato, come nel caso della citazione del capitolo settimo⁵⁴⁸. Diogene Laerzio informa che nella *Teogonia* Ferecide di Siro avrebbe indicato tre principi coeterni: Zeus (Ζάς), Chrono (Χρόνος) e Ctonia (Χθονίη)⁵⁴⁹. Alcuni studiosi hanno evidenziato il problema testuale di un'eventuale

⁵⁴⁷ Περὶ κόσμου 2, 391, b 18-19: [οὐρανός] κινούμενος κίνησιν αἰδῖον, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναγορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστως δι'αἰῶνος; 5, 397 a 31: ταῦτα δὲ πάντα εἰσικεν αὐτῇ πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι'αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν; 5, 397 b 8: [μία σωτηρία] φύλαττει τὸ σύμπαν ἄφουαρτον δι'αἰῶνος.

⁵⁴⁸ Περὶ κόσμου 7, 401 a 27 - 401 b 7 = *Orph. fr.* 21 a Kern.

⁵⁴⁹ DIOG. LAERT. I 119 = PHEREC. fr. 7 B 1 DK: Ζάς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη... Cfr. DAMASC. *De princ.* 124 b = PHEREC. fr. 7 A 8 DK.

emendamento di Chrono in Crono, ma la correzione sembra ininfluyente⁵⁵⁰ a fronte di una testimonianza di Ermia, che presenta proprio la spiegazione paretimologica di Crono come Chrono⁵⁵¹.

D'altra parte, oltre a possibili influssi orfici circa la causalità cosmica originaria del tempo⁵⁵², nelle teorie cosmogoniche di Ferecide sono ravvisabili anche elementi di contatto con il pitagorismo. Ne dà mostra la forma Ζάς per indicare Zeus, confermata e precisata dalla testimonianza di Erodiano secondo cui in Ferecide si trovano, per il nome Zeus, le forme «Dis, Zen, Den e Zas secondo una loro propria declinazione»⁵⁵³.

L'autore del Περὶ κόσμου pare conoscere un'interpretazione paretimologica della coppia Crono-Chrono, la cui formulazione potrebbe verosimilmente risalire all'ambiente orfico e/o pitagorico. Le numerose testimonianze stoiche di questa paretimologia non sembrano inficiare l'interpretazione proposta, poiché l'interesse alla base delle loro spiegazioni allegoriche è volto al modo in cui avviene la regolazione ciclica dello spazio e del tempo, oppure alla corruzione degli enti, che il tempo inevitabilmente produce⁵⁵⁴. Nel Περὶ κόσμου, invece, ammessa pure una

⁵⁵⁰ Cfr. R. LUISELLI, *Cratino, fr. 258, 2 Kassel-Austin (= 240, 1 Kock): Χρόνος ο Κρόνος?*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., 36, 1990, pp. 85-99, in part. pp. 88-89.

⁵⁵¹ HERM. *Irr.* 12 = PHEREC. fr. 7 A 9 DK: Φερεκύδης μὲν ἀρχὰς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Χρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον· ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα.

⁵⁵² DAMASC. *De princ.* 123 = fr. 60 Kern, riferisce che gli Orfici avrebbero posto Chrono «in luogo del solo principio dell'universo» (ἀντὶ μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὅλων ἀρχῆς τὸν Χρόνον τιθέντες). Cfr. LUISELLI, *Cratino, fr. 258, 2 Kassel-Austin cit.*, pp. 89-93.

⁵⁵³ AEL. HEROD. π. μον. λέξι. p. 911, 8 = PHEREC. fr. 7 B 1 DK: καὶ γὰρ Δίς καὶ Ζῆν καὶ Δῆν καὶ Ζάς, καὶ Ζῆς παρὰ Φερεκύδει κατὰ κίνησιν ἰδίαν.

⁵⁵⁴ Per quanto concerne le testimonianze stoiche relative all'interpretazione paretimologica di Crono come Chronos, è interessante CIC. *nat. deor.* II 64 (= *SVF* II 1091), dove l'Arpinate riferisce, a proposito degli Stoici, la seguente dottrina: «Essi vollero che Saturno fosse colui che regola il corso e la conversione dello spazio e del tempo [*scil.* il moto spaziale e il ciclo del tempo], egli che è il dio che possiede in greco proprio tale nome. Infatti, è detto "Crono" (Κρόνος), che è lo stesso che "chronos" (χρόνος), cioè lo spazio di tempo». Inoltre, Cicerone adduce a spiegazione di

qualche ciclicità nell'espressione ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα, si tratta di una ciclicità *ab aeterno* e senza fine, volta a sottolineare il risultato, l'eternità, e non il processo.

b) Il dio e i πάθη della natura

La seconda parte del catalogo di teonimi è costituita dagli epiteti “metereologici” di Zeus, i quali sembrano introdotti a spiegazione, e a conferma, della causa del prodursi dei numerosi fenomeni atmosferici e sublunari descritti dall'autore nella prima parte del trattato.

Secondo l'autore, il dio è detto “Saettante” (ἀστραπαῖος), “Tonante” (βρονταῖος), “Rasserente” (αἰθήριος), “Etereo” (αιθέριος), “Fulmineo” (κεραύνιος) e “Pluvio” (ὕετιος). Egli ricava tali denominazioni dalle affezioni che si producono nel cielo, come per esempio dalle piogge nel caso di “Pluvio” e dai fulmini nel caso di “Fulmineo”. Per quanto concerne gli epiteti βρονταῖος, ἀστραπαῖος e κεραύνιος il riferimento è a quei fenomeni violenti derivanti da esalazione secca che hanno nome “tuono”, “lampo” e “fulmine”, descritti dall'autore nel capitolo quarto⁵⁵⁵. Se è vero che questi tre epiteti rinviano tutti alla folgore, che per tradizione si predica di Zeus in modo trasversale nel tempo e

tale nesso due esempi: il mito secondo cui Crono si ciba dei propri figli viene spiegato con l'immagine dell'«età che consuma gli spazi di tempo (consumit aetas temporum spatia)»; il mito per cui Crono è legato in catene dal figlio Zeus, invece, starebbe ad indicare che i cicli del tempo non sono irregolari, ma vincolati ai moti stellari. Cfr. anche CORNUTO, *Theol. comp.* 6 = *SVF* II 1087/2, il quale, riferendosi al dio Crono, afferma che «tale è anche il tempo, giacché le cose in lui generate da lui sono consumate» (καὶ ὁ χρόνος δὲ τοιοῦτόν τι ἐστὶ· δαπανᾶται γὰρ ὑπ' αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐν αὐτῷ). Quest'idea risulta confermata da uno scolio al v. 459 della *Teogonia* di Esiodo (*SVF* II 1087/1), in cui lo scoliasta spiega la credenza che Crono è figlio di Urano e di Gea, cioè del Cielo e della Terra, perché Chronos (il tempo), è scandito dal sorgere degli astri sopra e sotto la terra. Inoltre, aggiunge lo scoliasta, come Chronos divora tutto ciò che viene all'essere, allo stesso modo il dio Crono si è cibato dei suoi stessi figli.

⁵⁵⁵ Περὶ κόσμου 4, 395 a 11-28.

secondo dottrine filosofiche distinte⁵⁵⁶, è anche vero che nel *Περὶ κόσμου* l'autore si riferisce al θεός, non di preciso a Ζεύς. L'autore, infatti, fatti salvo i casi di “Zeus e Dia” e dell'inserito orfico, ha come proprio riferimento il θεός, il dio in senso filosofico.

L'epiteto αἶθριος sta ad indicare la capacità del dio di portare il sereno (αἶθρη) a livello atmosferico e, pertanto, significa “Rasserenante”⁵⁵⁷. Anche di quest'aspetto v'è corrispondenza nel trattato, benché trovi spazio non nella sezione metereologica, ma nel sesto capitolo, dove l'autore sostiene che il dio è puro e risiede nel luogo puro denominato, in modo paretimologico, “cielo” (οὐρανός) oppure “Olimpo” (Ὀλυμπος), per il fatto di essere “il confine superiore” (ἀπὸ τοῦ ὄρον ... τὸν ἄνω) o “tutto luce” (ὀλολαμπῆ)⁵⁵⁸. Per spiegare la condizione di questo luogo, che ha la caratteristica di non essere turbato da nessuno dei πάθη che avvengono sulla terra, l'autore si avvale di una citazione dotta:

All'Olimpo, che si dice degli dèi la sede stabile sempre
sia: né è squassata dai venti né mai dalla pioggia
è bagnata, né la neve si avvicina, ma davvero un sereno (αἶθρη)
senza nubi (ἀνέφελος) vi è ricaduto, ed un bianco candore (λευκή
[... αἶγλη) è spanto»⁵⁵⁹.

Come i versi omerici citati ben evidenziano, l'Olimpo si caratterizza non solo per l'imperturbabilità metereologica, ma per un «sereno senza nubi» ed un «bianco candore». Se la dimora degli dèi può dirsi “serena”, o “rasserenata”, allora il dio,

⁵⁵⁶ Cfr. STOB. *Ecl.* I 1, 12, p. 25, 3 Wachsmuth = *SVF* I 537.

⁵⁵⁷ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 346 nota 346.

⁵⁵⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 6-8.

⁵⁵⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 11-13, che è citazione di *Od.* VI 42-45: Οὐλυμπόνδ' ὄθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ | ἔμμεναι· οὐτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὐτε ποτ' ὄμβρω | δεύεται, οὐτε χιῶν ἐπιπίλναται, ἀλλὰ μάλ' αἶθρη | πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἶγλη.

che è causa di tutte le cose, deve esserlo anche di quest'aspetto, assumendo così a buon diritto il nome "Rasserenante". Di contro a questo teonimo, si può ritenere che l'epiteto opposto ὑέτιος ("Pluvio") indichi, in modo riassuntivo, i fenomeni derivanti da esalazione umida descritti sempre nel capitolo quarto, fra cui l'autore ricorda la nebbia, la rugiada, la nuvola, i diversi tipi di pioggia, la neve e la grandine⁵⁶⁰.

Un caso a parte concerne l'epiteto αἰθέριος, per il quale sembra meglio addirsi al trattato il significato tecnico di "Etereo", nel senso di pertinente all'etere (αἰθήρ), che non quello generico di "aereo" o "celeste"⁵⁶¹. All'etere l'autore dedica uno spazio preciso all'inizio della trattazione scientifica, definendo questo elemento come segue:

Chiamiamo "etere" la sostanza (οὐσίαν) del cielo e degli astri, non come alcuni [credono] per il fatto di "ardere" (αἴθεσθαι), essendo ignea, dato che essi sono in errore sulla sua proprietà (δύναμις), in massimo grado distante dal fuoco, ma a causa del suo "correre sempre" (ἀεὶ θεῖν) ruotando in senso circolare, giacché è un elemento differente dagli altri quattro⁵⁶², incorruttibile e divino⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Περὶ κόσμου 4, 394 a 19 - b 6.

⁵⁶¹ Cfr. *LSJ s.v. αἰθέριος* 1. Del medesimo avviso sono REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 346 nota 347, sennonché essi intendono l'epiteto nel senso di "Signore dell'etere".

⁵⁶² L'etere è indicato come elemento diverso dagli altri quattro presenti in natura (terra, acqua, aria, fuoco). Per questo, e per l'essere egli incorruttibile e divino (ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον), l'etere possiede le medesime caratteristiche del quinto elemento aristotelico. Per gli Stoici, invece, l'etere è uno dei quattro elementi, ed è inteso come fuoco, come spiega MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 123. Inoltre, per quanto concerne la paretimologia, quella usata dall'autore del Περὶ κόσμου era la medesima già in uso sia a Platone che ad Aristotele, per i quali cfr. PLAT. *Crat.* 410 B e ARISTOT. *De caelo* I 3, 270 b 22.

⁵⁶³ Περὶ κόσμου 2, 392 a 5-9: οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ, ὡς τινες, διὰ τὸ πυρώδη οὔσαν αἴθεσθαι, πλημμελοῦντες περὶ τὴν πλεῖστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ ἀεὶ θεῖν κυκλοφοροῦμένην, στοιχεῖον οὔσαν ἕτερον τῶν τετάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον.

Per le sue caratteristiche, in particolare per essere diverso dagli altri quattro elementi e per essere “incorruttibile” (ἀκίρατον) e “divino” (θεῖον), l’etere è la sostanza di cui sono fatti il cielo e gli astri, cioè, nel complesso, quella che l’autore chiama «la natura eterea e divina»⁵⁶⁴ presente nel cosmo. In quanto incorruttibile e divino, l’etere possiede le medesime caratteristiche del quinto elemento aristotelico, mentre per gli Stoici l’etere è uno dei quattro elementi, giacché è inteso come fuoco⁵⁶⁵. Inoltre, la paretimologia fra αἰθήρ e αἰεὶ θεῖν, come s’è detto, era la medesima in uso sia a Platone che ad Aristotele⁵⁶⁶.

Stante questa definizione di etere, le interpretazioni possibili per l’attributo “Etereo” del dio sono molteplici, dato che il teonimo potrebbe essere inteso sia nel senso che il dio è costituito di etere, sia nel senso che il dio è “Signore dell’etere”. Tuttavia, nel primo caso, ciò significherebbe fare del dio o il cielo o un elemento del cielo o un astro, con il conseguente slittamento della prospettiva filosofica in senso stoico. Tale interpretazione non sembra però giustificata dal testo, poiché l’autore non parla di coincidenza fra il cosmo e il dio. Nel secondo caso, se indicare il dio come “Signore dell’etere” pone il dio su un piano di superiorità rispetto al quinto elemento, rischia però di fare del dio il creatore dell’etere stesso, ma nel Περὶ κόσμου non si accenna minimamente al problema della generazione degli elementi, che piuttosto sono dati come esistenti.

Si può allora supporre che l’attributo “Etereo” sia da intendersi nel senso delle proprietà. Siccome le proprietà dell’etere sono l’essere incorruttibile e divino, allora il dio sarebbe “Etereo” in quanto incorruttibile e divino. Entrambe queste proprietà sono pertinenti alle caratteristiche con cui è descritto il dio nel Περὶ κόσμου.

⁵⁶⁴ Περὶ κόσμου 2, 392 a 31.

⁵⁶⁵ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 123.

⁵⁶⁶ Cfr. PLAT. *Crat.* 410 B; ARISTOT. *De caelo* I 3, 270 b 22.

c) I nomi della relazione fra il dio e l'uomo

Un'altra parte del catalogo di nomi divini comprende epiteti riconducibili all'ambito politico-sociale, esprimenti le diverse competenze del dio nell'esercizio delle sue funzioni. L'attenzione per questo contesto non desta stupore, poiché è sufficiente rammentare che nell'intera parte centrale del trattato l'autore si è avvalso, per la spiegazione di complicate nozioni filosofiche, dell'ausilio di esemplificazioni attinte proprio dal contesto politico e militare.

L'epiteto ἐπικάρπιος, ossia “Fruttifero”, può essere inteso come “produttore di frutti” in senso sia letterale che esteso. Per quanto attiene alla prima accezione, l'autore ne aveva fatto esplicito riferimento nel capitolo precedente⁵⁶⁷. In senso filosofico, invece, il dio è apportatore di beni, poiché è causa di tutte le cose.

L'autore ha spiegato che i teonimi “Difensore” (ἐρκεῖος) e “Patrio” (πατρῷος)⁵⁶⁸ per quanto concerne la sfera politica, e “Genetlio” (γενέθλιος) e “Omogeneo” (ὁμόγνιος) per l'ambito della sfera privata, devono essere intesi nel senso della «comunanza» (κοινωνία), ossia in riferimento alla società e all'accordo cittadino, in cui il singolo partecipa dell'interesse comune (κοινά), ossia la πόλις. In che modo tali epiteti sono assunti dal dio in conseguenza del proprio πάθος? Si possono proporre alcune soluzioni. Il dio è “Difensore”, poiché provvede alla conservazione del cosmo, difendendolo dalla distruzione e dalla perdita di eternità. “Patrio”, invece, potrebbe richiamare l'epiteto “generatore” (γενέτωρ) con una qualche ambiguità, data l'assonanza di πατρῷος con πατήρ, anche se egli si premura subito di colmare la difficoltà con la menzione del teonimo γενέθλιος. Il termine ὁμόγνιος, infine, diversamente dalle interpretazioni tradizionali, che ne

⁵⁶⁷ Περὶ κόσμου 6, 400 b 31 - 401 a 11. Il nesso è stato segnalato anche da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 346 nota 350.

⁵⁶⁸ Cfr. XENOPH. *Cyr.* VII 1, 1: Δία πατρῷον ἡγεμόνα εἶναι καὶ σύμμαχον.

sottolineano la dimensione esclusivamente sociale⁵⁶⁹, acquista un senso filosofico più pregnante e coerente con l'intero discorso, se inteso etimologicamente come "Omogeneo", proprio nel senso di colui che ha "lo stesso genere". Il dio, infatti, in quanto γενέτωρ, e poiché diffonde il proprio πάθος nel cosmo, non può che essere ὁμόγνιος col cosmo. Questo per confermare che, per l'autore, la compresenza delle nozioni di generazione ed eternità non fa affatto difficoltà.

Infine, fra gli epiteti "Solidale" (ἑταιρεῖος), "Benevolo" (φίλιος), "Ospitale" (ξένιος), "Militare" (στράτιος), "Porta-trofei" (τροπαιοῦχος), "Purificatore" (καθάρσιος), "Vindice" (παλαμναῖος), "Supplice" (ικέσιος) e "Mellifluo" (μειλίχιος), alcuni possano evidenziare l'aspetto etico del dio, che è un elemento isolato se si considera il trattato nel suo complesso. Nel loro complesso, tuttavia, essi paiono meglio spiegati se riferiti al modo di darsi delle relazioni umane in ambito politico-militare.

d) I nomi "cosmici": Conservatore e Liberatore

Fra i nomi divini ricorrono anche gli epiteti "Conservatore" (σωτήρ) e "Liberatore" (ἐλευθέριος)⁵⁷⁰. Per quanto concerne il primo termine, è facilmente rinvenibile il nesso con la funzione conservatrice del dio, sovente esplicitata dall'autore nel corso dell'opera.

Problematica sembrerebbe la spiegazione di ἐλευθέριος, per il fatto che di libertà (ἐλευθερία) non si parla mai in modo esplicito nel trattato. Come per gli altri epiteti, l'autore del Περὶ κόσμου si riferisce al θεός, e non specificamente

⁵⁶⁹ Cfr., per esempio, FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit.: «Protecteur ... du clan»; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit.: «Protettore della famiglia»; SCHÖNBERGER, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit.: «Schutzgott von Geschlechtern»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «God of the Race».

⁵⁷⁰ HESYCH. σ 3100 unisce i due epiteti, poiché spiega σωτήρ anche come καὶ ὁ Ζεὺς. [καὶ] ὁ ἐλευθέριος, ἧ λυτρωτής. Parimenti PHOTH. σ 564, 3, che definisce Σωτήρ Ζεὺς come ὁ ἐλευθέριος.

Zeus, ma in questo caso è assai verosimile che egli avesse in mente proprio Zeus, se non altro perché l'epiteto ἐλευθέριος è peculiare del padre degli dèi⁵⁷¹. A spiegazione che il dio è “Liberatore” si può addurre il fatto che nel primo capitolo, quello protrettico ed elogiativo della filosofia, si fa riferimento seppur soltanto *e contrario*, alla condizione di “libertà” che le anime vengono a possedere qualora siano libere dal corpo. In tal contesto, per spiegare il modo in cui l'anima libera giunge alla visione delle realtà sopracccelesti, l'autore afferma, attingendo a Platone, che l'anima prende come conduttore l'intelletto⁵⁷², che in Platone è proprio il θεός⁵⁷³. Siccome nel Περὶ κόσμου il dio ha funzione di guida – il θεός è ἡγεμῶν –, e siccome l'intelletto è conduttore di un'anima libera, poiché libera dal corpo, forse non è aleatorio ritenere che il νοῦς sia “liberatore” dell'anima che conduce. Conducendola alle realtà sopracccelesti, il νοῦς realizza quella libertà che l'anima, separandosi dal corpo, aveva acquisito ma non ancora attuato. Se così fosse, si avrebbe un elemento per sostenere che nel Περὶ κόσμου il dio possiede caratteristiche noetiche, per quanto tale rapporto resti non esplicitato.

⁵⁷¹ Nelle fonti letterarie l'epiteto ἐλευθέριος compare come epiteto di Zeus, per la prima volta, in THUC. II 71, 2. Dopo la battaglia di Platea del 479 a.C. fu fondato un santuario a Zeus “Liberatore”, e qui per secoli il dio fu celebrato con feste e gare. Al proposito, cfr. W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, trad. it. Milano 2003² (or. Stuttgart-Berlin-Köln 1977¹), p. 264. Cfr. EUR. *Rhes.* 358; XENOPH. *Oecon.* 7, 1; DIOD. SIC. XI 72, 2; STRABO IX 2, 31.

⁵⁷² Περὶ κόσμου 1, 391 a 11-12: ἡ ψυχὴ ... λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν. Come Zeus è “liberatore”, si rileva che Zeus è anche “conduttore”, secondo un'espressione presente in Platone e Senofonte, e poi di nuovo attestata nel sec. I a.C. con Dionisio d'Alicarnasso e in età imperiale con Plutarco, entrambi nella forma di citazione di PLAT. *Phaedr.* 246 E 4: ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς. Cfr. XEN. *Cyr.* III 3, 58, 2 (Ζεὺς σύμμαχος καὶ ἡγεμῶν); VII 1, 1 (Δία πατρῶν ἡγεμόνα ... καὶ σύμμαχος); VII 1, 10 (Ζεὺς σωτὴρ καὶ ἡγεμῶν).

⁵⁷³ Cfr. PLAT. *Tim.* 30 A 2; 47 B 6 - C 3; 47 E 4 (τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα). Sul problema, cfr., per esempio, S. MENN, *Plato on God as Nous*, Carbondale-Edwardsville 1995; REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone* cit., pp. 63-712; LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino* cit., pp. 210-223; S.I.S. BRUMANA, Θεός-θεῖον. *Nota al divino in Platone e Plotino attraverso il disambiguamento degli ambiti lessicali*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo* cit., pp. 31-39.

e) I nomi “cosmici”: Uranio e Ctonio

L'ultima parte di questi teonimi si allontana dalla prospettiva particolare adottata nelle precedenti sezioni, per collegarsi alla prima, volta a sottolineare la vita e l'eternità quali proprietà essenziali del dio. Secondo l'autore, «per dirla complessivamente» (ὥς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν), ossia adottando una prospettiva generale, il dio è “Uranio” (οὐράνιος) e “Ctonio” (χθόνιος), affermazione che è da intendersi nel senso che le proprietà del dio sono tali da esprimersi nell'ambito sia celeste che terrestre⁵⁷⁴, vale a dire nell'intero cosmo, il quale è ritenuto «un σύστημα composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute»⁵⁷⁵.

L'autore stesso fornisce spiegazione del significato di “Uranio” e “Ctonio”. Il dio, infatti, è detto «eponimo di ogni natura e di ogni sorte» (πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὧν καὶ τύχης), nel senso, evidentemente, che può essere denominato in qualunque modo e con qualunque nome che derivi o da un ente di natura (φύσις) o da un evento fortuito (τύχη). Ciò possibile poiché il θεός è «la causa di tutte le cose» (ἅτε πάντων αὐτὸς αἴτιος ὧν), sia di quelle naturali (pertinenti alla φύσις) sia di quelle fortuite (pertinenti alla τύχη), nel senso di “accidentali”⁵⁷⁶.

La distinzione fra ciò che avviene per natura e ciò che accade per caso è stata interpretata nel senso che «da Dio deriva direttamente il movimento dei cieli e dal movimento dei cieli, mediatamente, derivano tutte le altre cose, compresi i

⁵⁷⁴ Questa duplice distinzione fra prospettiva urania e terrena è testimoniata anche per Senocrate da TERTULL. *Adv. nat.* II 2, p. 97, 5 ss. Reifferscheid-Wissowa = XEN. fr. 218 Isnardi Parente = fr. 19 Heinze: «Xenocrates Academicus bifariam facit, Olympios et Titanios, qui de Caelo et Terra», in cui gli Olimpi e i Titanidi sono ritenuti derivanti rispettivamente dal Cielo e dalla Terra.

⁵⁷⁵ Περὶ κόσμου 1, 391 b 9-10.

⁵⁷⁶ Si può intendere in questo modo la menzione della τύχη, cioè non come riferimento alla “Sorte” o al “Caso” di matrice stoica, ma come accidentalità. Di quest'avviso sono REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 347-348 nota 369.

fenomeni accidentali, che accadono nella zona sublunare»⁵⁷⁷. La spiegazione dell'accidentalità dei fenomeni è stata rinvenuta nei diversi mutamenti a cui gli elementi sono soggetti in modo imperfetto rispetto alla perfezione dell'etere, nonché nelle sollecitazioni della potenza divina. Facendo sempre riferimento ai πάθη del dio e al fatto che il θεός trae i propri nomi dall'introduzione dei suoi predicati nel cosmo, la precisazione della natura e del caso potrebbe leggersi come allusiva di una distinzione delle proprietà del dio in essenziali e accessorie o accidentali, con la differenza che le prime producono “fenomeni” stabili come la vita, l'eternità e la conservazione, mentre le seconde “fenomeni” accidentali, come quelli metereologici, perché non concernono l'intima natura del dio, ma sono piuttosto connessi all'esercizio della sua potenza.

4.3. L'inserto pseudo-orfico

La sezione successiva del capitolo settimo presenta una citazione di origine orfica, addotta dall'autore «perché, in modo non improprio» (διό ... οὐ κακῶς)⁵⁷⁸ essa può essere di supporto alla sua presentazione del carattere uni-molteplice del dio:

Zeus è il primo (πρῶτος), Zeus dalla splendida folgore⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 347 nota 369.

⁵⁷⁸ L'importanza di questa espressione è stata rilevata da LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne* cit., p. 210 nota 1. In effetti, διό ... οὐ κακῶς indicherebbe un consenso parziale, relativo soltanto alla causalità assoluta di Zeus, ma, come evidenziato da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 348 nota 372, l'autore si discosta dal panteismo orfico immanentistico, che identifica la causa e il prodotto.

⁵⁷⁹ Accolgo la *lectio ἀρχικέραυνος*, sulla scorta della maggioranza della tradizione manoscritta, in luogo di ἀρχικέραυνος (“signore della folgore”), che è attestata al verso 32 dell'*Inno a Zeus* di Cleante (STOB. *Ecl.* I 1, 12, p. 25, 3 Wachsmuth = CLEANTH. 537/2). Quest'ultima *lectio* è stata preferita da Lorimer, che la stampa a testo. Al proposito, THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 65 nota 132, ha sostenuto che non è inverosimile che lo stesso Cleante sia responsabile di questo epiteto. Cfr. J.C. THOM, in *CLEANTHES'S Hymn to Zeus*, Text, Translation and Commentary by J.C.T., Tübingen 2005, pp. 146-147. Questo

[l'ultimo (ὑστατος);
Zeus il capo (κεφαλή), Zeus il mezzo (μέσσα), tutto è costruito
[da Zeus (Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται);
Zeus, fondamento della terra e del cielo stellato;
Zeus è maschio, Zeus immortale è giovane fanciulla;
Zeus soffio (πνοιή) di tutte le cose, Zeus impeto del fuoco
[infaticabile;
Zeus radice del mare, Zeus sole e luna;
Zeus re (βασιλεύς), Zeus guida di tutte le cose (ἀρχὸς ἀπάντων),
[dalla folgore splendente,
giacché, dopo aver nascosto tutte le cose (πάντας γὰρ κρύψας),
[di nuovo alla luce molto lieta
dal puro cuore le riconduce, compiendo cose terribili⁵⁸⁰.⁵⁸¹

I primi versi di questa citazione trovano corrispondenza nell'inno orfico menzionato nel *Papiro di Derveni*, di cui l'anonimo autore ha elaborato un commentario. Da circa un cinquantennio è stato dimostrato che il *Papiro*, ritrovato nel 1962 nei pressi di Salonicco, dove attualmente è conservato, risale al sec. IV a.C., pur presentando contenuti più antichi. Sia nei contenuti che nella formulazione esso doveva necessariamente essere più antico, se a quell'epoca l'anonimo autore ha ritenuto di elaborare un commento al testo.

comporterebbe, secondo lo studioso, che l'autore del *Περὶ κόσμου* ha usato una versione stoica dell'inno orfico.

⁵⁸⁰ La più parte degli studiosi rende *μέρμερα* nel senso di “cose terribili o funeste”, come per esempio, FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit.: «le dieu aux exploit terribles»; SCHÖNBERGER, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit.: «wirkt die herrlichen Wunder»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «accomplishing baneful things». Invece, REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., sembrano aver inteso il termine come una *vox media*, dato che traducono *μέρμερα ῥέζων* in «meraviglie compiendo».

⁵⁸¹ *Περὶ κόσμου* 7, 401 a 28 - 401 b 7 = *Orph. fr.* 21 a Kern: Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὑστατος ἀργικέραυνος· | Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα τέτυκται· | Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος· | Ζεὺς ἄρσην γένητο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νόμφη· | Ζεὺς πνοιὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὄρμη· | Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη· | Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυνος· | Πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς | ἐκ καθαρῆς καρδίας ἀνεγένκατο, μέρμερα ῥέζων.

Della versione dell'inno nota agli autori del *Papiro* e del *Περὶ κόσμου* sembra esserci un'allusione anche in Platone, che nelle *Leggi* pare accennare al secondo verso (*Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἔκ πάντα τέτυκται*), quando sostiene che «come afferma l'antico discorso, il dio, possedendo il principio, la fine e il mezzo di tutti gli enti» (*ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων*)⁵⁸², in linea dritta e secondo la propria natura, porta a compimento muovendosi circolarmente.

L'inno orfico ebbe grande fortuna, tanto che la versione più antica nota, quella del *Papiro di Derveni*, risulta essere stata sottoposta ad ampliamenti e rimaneggiamenti. L'equipollenza dei primi due versi nel *Papiro* e nel *Περὶ κόσμου* è stata ritenuta da alcuni studiosi una “prova” dell'antichità dell'autore del trattato, poiché difficilmente questo avrebbe potuto essere di età ellenistica o imperiale, dato che il testo dell'inno circolò con rimaneggiamenti ed ampliamenti, come nel caso del più tardo fr. 168 Kern⁵⁸³.

Aristobulo, di cui è stata dimostrata la conoscenza del *Περὶ κόσμου*⁵⁸⁴, testimonia anch'esso la presenza dell'inno orfico. Secondo Eusebio, l'esegeta alessandrino si sarebbe richiamato al *Sacro Discorso* di Orfeo per sostenere che la potenza divina ha il dominio su tutte le cose, le quali sono tutte generate da Dio⁵⁸⁵. Gran parte del frammento 4 è costituita dalle parole dello pseudo-Orfeo, dove si ritrovano concetti basilari dell'inno orfico, come nel caso in cui lo pseudo-Orfeo afferma che il dio «tutte le cose porta a compimento (*πάντα τελευτᾷ*), avendo egli il principio, il mezzo e la fine (*ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μέσσην ἡδὲ τελευτὴν*), come

⁵⁸² PLAT. *Leg.* IV, 715 E 7 - 716 A 1.

⁵⁸³ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 348-349 nota 373.

⁵⁸⁴ Cfr. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., *passim*.

⁵⁸⁵ EUS. *Praep. ev.* 13, 12, 3-8 = ARISTOB. fr. 4.

un antico discorso [afferma] (ὡς λόγος ἀρχαίων)»⁵⁸⁶. Al proposito, si è ritenuto che il riferimento fosse al secondo verso del papiro di Derveni: Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἕκ πάντα τέτυκται. Aristobulo/pseudo-Orfeo, tuttavia, sembra rifarsi alla *lectio* del papiro soltanto indirettamente, richiamandosi piuttosto al menzionato passo di Platone, per tre ragioni: Platone parla di ὁ θεός e non di Ζεύς, e questo poteva essere interpretato da Aristobulo più agevolmente in direzione del Dio biblico; in secondo luogo, v'è corrispondenza fra ὡσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος di Platone e ὡς λόγος ἀρχαίων di Aristobulo/pseudo-Orfeo; poi, sia Platone che Aristobulo/pseudo-Orfeo parlano di ἀρχή, mentre sia l'autore del Περὶ κόσμου che quello del Papiro di Derveni parlano di κεφαλή; infine, sia Platone che Aristobulo/pseudo-Orfeo utilizzano il termine τελευτή, mentre sia l'autore del Περὶ κόσμου che quello del Papiro di Derveni presentano l'espressione Διὸς δ' ἕκ πάντα τέτυκται.

Le altre attestazioni di Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἕκ πάντα τέτυκται risultano assenti in età ellenistica, giacché esse datano tutte a partire dal sec. I d.C., in Apuleio⁵⁸⁷, e poi dal III d.C., in Porfirio, Eusebio, Proclo, Stobeo e Filopono⁵⁸⁸. Tuttavia, è nota anche una versione con la *lectio* ἀρχή in luogo di κεφαλή, attestata nella forma Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἕκ πάντα τέτυκται (ο πέλονται ο πέφυκε) in Plutarco e in Proclo⁵⁸⁹, ma anche in due scoli, rispettivamente a Platone e ad Arato⁵⁹⁰. Fra queste due versioni la differenza consiste nelle *variae lectiones* κεφαλή ed ἀρχή, agilmente giustificabili alla luce del

⁵⁸⁶ ARISTOB. fr. 4, 34-36.

⁵⁸⁷ APUL. *De mundo* 37, 372.

⁵⁸⁸ Cfr. PORPH. Περὶ ἀγάμ. 3, 7; EUS. *Prep. ev.* III 9, 2; STOB. *Ecl.* I 1, 23, p. 29, 11 Wachsmuth; PROCL. *in Plat. Tim.* I, p. 313, 21 Diehl; PHILOP. *De aet. mu.* 179, 8.

⁵⁸⁹ Cfr. PLUT. *De defect. or.* 436 D 9; *Comm. not.* 1074 E 3; PROCL. *Theol. Plat.* VI 40, 3.

⁵⁹⁰ Cfr. *sch. in Arat.*, p. 34, 22 Martin; *sch. ad Plat. Leg.* 715 E Chase Greene = fr. 21, 2 Kern.

linguaggio allegoretico, che in tal senso potrebbe privilegiare l'uso metaforico di κεφαλή quale allegoria di ἀρχή.

Questi dati possono essere letti in modo duplice. Da un lato, supponendo che al tempo di Platone circolasse anche una versione dell'inno iniziante in Ζεὺς ἀρχή, e non in Ζεὺς κεφαλή come nel *Papiro di Derveni*. Dall'altro, nel senso che la *varia lectio* Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα... è stata forgiata proprio sull'interpretazione platonica. Fra queste sembrerebbe più verosimile la prima, perché Platone, scrivendo ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων mostra di rielaborare parte dell'inno orfico. Così, la posticipazione in terza sede di μέσα si spiega in quanto è funzionale a mettere in luce il contrasto fra l'inizio e la fine, tenuto conto che la scelta della versione con ἀρχή potrebbe essere stata favorita dal valore filosofico di questo termine. La rielaborazione netta riguarda però la parte finale dell'inno orfico, in cui si legge Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται, che è sostituita in Platone da τελευτή. L'interpretazione platonica non pone problema, poiché se, come si legge nel *Papiro*, «tutto è costruito da Zeus», allora il dio può davvero essere chiamato “fine” (τελευτή), poiché il compimento è il risultato dell'operatività del θεός su ogni ambito del reale⁵⁹¹. La soluzione di Platone esplicita con più forza l'aspetto della circolarità nella causalità del dio, intesa come inizio, mezzo e fine, senza però esimersi dal sottolineare anche l'aspetto dell'operatività insito in Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται, di cui si può scorgere un'eco nell'affermazione che il θεός tutto «porta a compimento [...] muovendosi circolarmente (περαίνει ... περιπορευόμενος)»⁵⁹², benché si tratti di un differente

⁵⁹¹ L'associazione di Zeus al τέλος è dottrina di antica tradizione poetica, forse influenzata dallo stesso orfismo. Cfr. STOB. *Ant.* III 9, 23, p. 352, 2 Hense = SOL. fr. 13, 18 West (ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος); STOB. *Ant.* IV/2 34, 15, p. 829, 12 Hense = SIMON. fr. 1 West (τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει ... πάντων); AESCHYL. *Agam.* 973 (Ζεῦ Ζεῦ τέλειε).

⁵⁹² PLAT. *Leg.* IV, 716 A 1-2.

aspetto della causalità, quello efficiente, rispetto a quello teleologico espresso da τελευτή.

Aristobulo/pseudo-Orfeo mostra di far riferimento al verso orfico nella forma in cui lo ha “elaborato” Platone, ma egli ricolloca in ordine la sequenza temporale (ἀρχή, μέσση, τελευτή), come è nel *Papiro di Derveni* («Zeus il capo, Zeus il mezzo, tutto è costruito da Zeus»), laddove invece in Platone essa era invertita (ἀρχή, τελευτή, μέσση).

Ricapitolando, l’attestazione più antica nota è quella del *Papiro di Derveni*, che presenta la forma Ζεὺς κεφαλή, in cui κεφαλή potrebbe essere allegoria di ἀρχή. Nella sua rielaborazione, Platone non accenna alla forma κεφαλή, ma o scioglie in ἀρχή il linguaggio allegorico del *Papiro*, soluzione che ne implica la conoscenza, oppure utilizza una parallela versione circolante con la *varia lectio* ἀρχή, la cui esistenza è confermata da Plutarco, Proclo e da due scoli. Infine, in età ellenistica sembra circolante la versione con la forma ἀρχή, come attestato dalle testimonianze seriori su Arato e Aristobulo, mentre non si hanno notizie circa la diffusione della versione (originaria) con κεφαλή, che ricompare nella seconda metà del sec. I d.C. con Apuleio e Plutarco.

Dove situare il Περὶ κόσμου, giacché in esso si trova la citazione dell’inno orfico con l’antica *lectio* κεφαλή e al contempo, proprio a suggello conclusivo dell’opera, la rielaborazione che Platone fa nelle *Leggi*⁵⁹³? Evidentemente l’autore dovette aver composto il Περὶ κόσμου in un tempo in cui la versione allegoretica con κεφαλή era circolante. Nel primo periodo ellenistico, con Arato già non si accenna alla versione con κεφαλή. Ciò non significa che fosse ignota, giacché può trattarsi soltanto di una scelta autoriale di Arato, ma a fronte del complesso delle attestazioni superstiti non si può escludere che l’autore del Περὶ κόσμου non sia

⁵⁹³ PLAT. *Leg.* IV, 715 E - 716 A.

troppo distante nei secoli, proprio perché le successive menzioni della versione con κεφαλή sono tutte di epoca imperiale. Da questo punto di vista, l'autore del Περὶ κόσμου potrebbe aver operato all'incirca contestualmente ad Arato, comunque prima del sec. II a.C. Un *terminus* cronologico potrebbe essere fornito proprio da Aristobulo, poiché l'esegeta alessandrino, che nello stesso frammento 4 utilizza il Περὶ κόσμου e rielabora il prologo di Arato, mostra di preferire nel complesso la rielaborazione platonica, ma di conoscere anche la versione originaria dell'inno. Come s'è visto, infatti, Aristobulo/pseudo-Orfeo menziona il verso orfico nella forma rielaborata da Platone, ma ricolloca in ordine la sequenza temporale ἀρχή, μέσση, τελευτή, come è nota nel *Papiro di Derveni* e nel Περὶ κόσμου.

Ebbene, nel Περὶ κόσμου Aristobulo avrebbe potuto trovare entrambe le versioni, quella antica del *Papiro di Derveni*, nella citazione orfica, e quella platonica, nella conclusiva citazione delle *Leggi* in fine d'opera. È difficile che l'esegeta alessandrino abbia elaborato la propria proposta soltanto a partire dalle *Leggi* di Platone, sia perché esse presentano un diverso ordine nella sequenza inizio-fine-mezzo, sia perché nel passo menzionato delle *Leggi* non si parla esplicitamente di compimento, inteso come espressione dell'aspetto causale del dio. Aristobulo/pseudo-Orfeo riferisce che il dio «tutto porta a compimento» (πάντα τελευτᾷ), espressione che sembra combinare la τελευτή delle *Leggi* di Platone con la formula Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται dell'antico inno. In questo modo Aristobulo avrebbe potuto rimarcare la componente teleologica della causalità del Dio biblico (πάντα τελευτᾷ)⁵⁹⁴, mediando la nozione efficiente espressa da Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται proprio con la τελευτή di Platone, di entrambi i quali avrebbe potuto trovare cenno nel Περὶ κόσμου.

⁵⁹⁴ La formula πάντα τελευτᾷ è di antica tradizione letteraria, come si evince, per esempio, da *Il.* XVIII 328 (ἀλλ'οὐ Ζεὺς ἄνδρεςσι νοήματα πάντα τελευτᾷ) e XIX 90 (θεὸς διὰ πάντα τελευτᾷ). Cfr. AESCHYL. *Choeph.* 306-307 (ἀλλ'ὄ μεγάλοι Μοῖραι, Διόθεν | τῆδε τελευτᾷ).

A questo punto, occorre domandarsi quale sia il ruolo dell'inno nel trattato. In che misura l'autore può rispecchiarsi filosoficamente nei versi orfici citati? Nel complesso egli non condivide con l'orfismo la visione immanentistica del divino, compresa l'assenza di distinzione fra causa e fenomeno.

Dal punto di vista dell'approccio metodologico, l'autore del *Περὶ κόσμου* aveva in comune con l'anonimo scrittore dell'inno l'interesse per l'allegoria, intesa come strumento dal valore tanto esemplificativo quanto ermeneutico.

Dal punto di vista dei contenuti, nell'inno si può leggere la stessa dinamica uno-molteplice che nel *Περὶ κόσμου* anima la ricerca dell'autore. Il soggetto è sempre Zeus, che assume diverse e molteplici sfaccettature. Se Zeus è il primo e al contempo l'ultimo, primo ed ultimo vengono a coincidere nell'unità, la quale è una perfetta espressione dell'autarchia del dio⁵⁹⁵. Poi, il verso «Zeus il capo, Zeus il mezzo, tutto è costruito da Zeus» rimanda alla definizione di cosmo del secondo capitolo, in cui si afferma che tutte le cose sono conservate a causa e per mezzo di dio, ossia in un modo completo⁵⁹⁶, e richiama anche l'affermazione del sesto capitolo secondo cui l'armonia unica deriva da uno e termina in uno⁵⁹⁷. In «Zeus, fondamento della terra e del cielo stellato» l'autore poteva leggersi l'espressione della causalità prima del dio, intesa nel senso della dipendenza di tutti gli enti del cosmo da lui. Il fatto che Zeus sia maschio e femmina al contempo potrebbe alludere al ruolo di γενέτωρ del dio, forse in polemica con la posizione di Senocrate⁵⁹⁸. L'essere «soffio di tutte le cose» può essere letto come un riferimento

⁵⁹⁵ Cfr. CLEM. ALEX. *Strom.* v 14, 128, 2, in cui si afferma che nelle mani di Zeus stanno il principio e la fine, motivo per cui egli può decidere da se stesso: νόσφι Διός· κείνος γὰρ ἔχει ἡδὲ καὶ τέλος.

⁵⁹⁶ *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 11-12.

⁵⁹⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 12-13.

⁵⁹⁸ Secondo AET. *Plac.* I 7, 30, p. 304 Diels = XENOCR. fr. 213 Isnardi Parente = fr. 15 Heinze, Senocrate calcedonio, figlio di Agatenore, sostenne che sia la monade che la diade sono dèi

alla vita e alla definizione filosofica di pneuma, mentre la menzione del «fuoco infaticabile» all’aponia che caratterizza la οὐσία del dio, di contro alla fatica che sembra caratterizzare la δύναμις. Invece, «Zeus re, guida di tutte le cose» è un chiaro riferimento alla funzione di guida del dio, espressa ripetutamente nel corso dell’opera per mezzo delle immagini del κορυφαῖος, del βασιλεύς e dell’ἡγεμῶν⁵⁹⁹. Infine, l’affermazione secondo cui il dio, dopo aver nascosto tutte le cose, di nuovo alla luce le riconduce, rispecchia la polarità di visibile ed invisibile a lui associata, quella per cui il θεός è invisibile, ma visibile attraverso le proprie opere e/o mediante il ragionamento.

Che l’autore del Περὶ κόσμου condividesse con quello dell’inno orfico l’interesse per l’allegoria, e alla luce di questo leggesse l’inno in modo funzionale alla propria interpretazione filosofica del dio, sembra avvalorato dalla presenza, nella sezione successiva, di un nucleo di etimologie e paretimologie⁶⁰⁰. Spia ne è il δὲ καί, che segna il collegamento con quanto precede. Sicché, il dio può essere detto in altri modi, come per esempio “Necessità” (Ἀνάγκη), intendendo che essa è «causa invincibile» (οἶονεὶ ἀνίκητον αἰτίαν ὄντα)⁶⁰¹, “Fato” (Εἰμαρμένη), «poiché

(τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεοῦς). Di questi, la monade è maschile, svolge il ruolo di padre e regna nel cielo (τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσσαν), ed è chiamato “Zeus”, “dispari”, “intelletto”. La monade è *de facto* il “primo dio”. La diade, invece, è femminile, è detta “madre degli dèi”, regge la sorte delle cose nel mondo sublunare (τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην), e corrisponde all’anima del tutto (ψυχὴ τοῦ παντός). Dèi sono anche il cielo e gli astri ignei.

⁵⁹⁹ Ai riferimenti rilevati in precedenza si può ora aggiungere un antico verso di un inno a Zeus attribuito a Terpandro, tenuto presente anche dal pitagorico-aristotelico Aristosseno in riferimento all’armonia: Ζεῦ πάντων ἀρχὰ πάντων ἀγῆτωρ, dove sono compresenti le nozioni di principio e di guida, ed entrambe in riferimento a Zeus. Cfr. CLEM. ALEX. *Strom.* VI 11, 88, 1 = ARISTOX. fr. 84 Wehrli = TERPANDR. fr. 2 Page.

⁶⁰⁰ Περὶ κόσμου 7, 401 b 8-23.

⁶⁰¹ Questa paretimologia, ad esclusione del Περὶ κόσμου, è riferita da Plutarco ai Sette Sapianti (PLUT. *Sept. sap. conv.* 153 D 12 = SEPT. SAP. *Apophth.* 5, 3 Mullach). Lo pseudo-Plutarco, invece, la attribuisce agli Stoici, ma precisando che essi lo sostengono in modo simile (ἐμφερῶς) a Platone. Cfr. [PLUT.] *Plac. philosoph.* 885 A 3 = AET. *Plac.* I 27, 4, p. 322, 9-14

lega e avanza libero da impedimenti» (διὰ τὸ εἶρειν τε καὶ χωρεῖν ἀκωλύτως), “Sorte” (Πεπρωμένη), «perché tutte le cose sono [da esso] delimitate e non c’è nulla che sia infinito» (διὰ τὸ πεπερατῶσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἐν τοῖς οὕσις ἄπειρον εἶναι)⁶⁰². Parimenti, il dio può essere denominato “Moira” (Μοῖρα), dalla ripartizione che essa realizza (ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι); “Nemesi” (Νέμεσις), dalla distribuzione della parte a ciascuno (ἀπὸ τῆς ἐκάστω διανεμήσεως); “Adrasteia” (Ἀδράστεια), poiché è una causa che per natura è inevitabile (ἀναπόδραστον αἰτίαν οὔσαν κατὰ φύσιν), in quanto non la si può fuggire (ἀποδιδράσκω); infine, “Destino” (Αἴσα), perché esiste da sempre (ἀεὶ οὔσαν).

Questi epiteti sono stati spiegati come afferenti, dal punto di vista filosofico, soprattutto al contesto orfico⁶⁰³ o stoico⁶⁰⁴. Sia in un caso che nell’altro vi sono

Diels = *SVF* II 976. Cfr. MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 59 nota 175. Invece, REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 349-350 nota 374, hanno osservato che l’associazione fra Zeus ed Ἀνάγκη era già in EUR. *Troad.* 886. Con i due studiosi, si noti altresì l’attestazione della *varia lectio ἀκίνητον* (“immobile”), nella quale essi vedrebbero un’allusione al Motore Immobile di Aristotele. Comunque, a mio avviso questa *lectio* non può essere adottata, perché, dal punto di vista del senso, è più consono che la necessità sia invincibile, e poi anche perché con la *lectio ἀκίνητον* verrebbe a perdersi il gioco fonico con Ἀνάγκη basato sul simile omeoarco (Ἀν-άγκη, ἀν-ίκτητον). Piuttosto, si può rilevare il ruolo di Ἀνάγκη in Platone, come per esempio in *Symp.* 197 B 7, in cui si parla della sovranità della Necessità (διὰ τὴν τῆς Ἀνάγκης βασιλείαν), oppure in *Prot.* 345 D 5, dove si dice che nemmeno gli dèi combattono contro la Necessità (ἀνάγκη δ’οὐδὲ θεοὶ μάχονται), oppure ancora in *Leg.* V, 741 a 4-5, dove si legge che nemmeno il dio può fare violenza alla Necessità (ἀνάγκην δὲ οὐδὲ θεὸς εἶναι λέγεται δυνατὸς βιάζεσθαι).

⁶⁰² REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 350 nota 376, hanno segnalato un confronto con AESCHYL. *Prom. vinct.* 518, in riferimento a Πεπρωμένη.

⁶⁰³ Tale è l’interpretazione di REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 349-351 note 374, 375, 377, 379. Essi hanno osservato che alcune fra le figure menzionate trovano spazio nella teogonia orfica, come per esempio Ἀνάγκη (fr. 54, 126, 162 Kern), Ἐίμαρμένη (fr. 162 Kern) ed Ἀδράστεια (fr. 20, 54, 105, 162 Kern). Nel caso di Μοῖρα, essi hanno ricordato che nel *Papiro di Derveni* essa è intesa in senso allegorico come “respiro di Zeus”, con un’interpretazione interessante se si tiene presente che l’autore del *Περὶ κόσμου* ha affermato che Zeus è il soffio di tutte le cose (Ζεὺς πνοὴ πάντων).

⁶⁰⁴ Cfr. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 560; FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., p. 517; MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 58-63.

precisi riscontri testuali: l'orfismo prevedeva tali figure di divinità, le quali peraltro avevano un ruolo non secondario anche in contesti non iniziatici; nelle testimonianze attribuite allo stoicismo, invece, si ritrovano alcuni parallelismi di paretimologie con il *Περὶ κόσμου*. Ciò non significa che l'autore del *Περὶ κόσμου* sia un simpatizzante orfico o un pensatore stoico. Nel primo caso, lo stesso autore ha cura di precisare che le dottrine orfiche sono introdotte in quanto «in modo non improprio» possono esprimere il suo pensiero, cioè soltanto per alcuni aspetti. Si tratta di una condivisione parziale, poiché, malgrado non si possa escludere la continuità tematica con la sezione precedente, con gli orfici l'autore non poteva condividere l'identificazione del dio con le realtà di cui egli è causa e, sotto questo stesso profilo, si situa anche la sua distanza dalla visione immanentistica stoica.

Benché i riscontri testuali e i parallelismi siano indiscutibili, nel caso degli Stoici v'è una differenza di prospettiva, nel senso che nel *Περὶ κόσμου* è volta al trascendente⁶⁰⁵. Plutarco, nella sua requisitoria della dottrina stoica, riferisce l'incongruenza in cui Crisippo cade, affermando che la *Εἰμαρμένη* è causa non autosufficiente (*αὐτοτελής*), ma solo preliminare (*προκαταρκτική*), e al contempo profondendosi in lodi di Omero ed Euripide, che affermano la totale dipendenza degli uomini da Zeus. Stando a Plutarco, Crisippo avrebbe scritto molte cose simili a queste omeriche ed euripidee, come quando sostiene che anche «la più piccola realtà» (*τοῦλάχιστον*) non è esente da questo meccanismo, poiché tutto si muove «secondo la ragione di Zeus» (*κατὰ τὸν τοῦ Διὸς λόγον*), che è l'*Εἰμαρμένη*⁶⁰⁶. L'incongruenza consisterebbe nel fatto che la causa preliminare è minore rispetto a quella autosufficiente, ma Crisippo considera l'*Εἰμαρμένη* anche «causa

⁶⁰⁵ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 122.

⁶⁰⁶ Fra gli Stoici le definizioni di *Εἰμαρμένη* sono molto varie. Per esempio, *Εἰμαρμένη* è la causa delle cose che sono o la ragione secondo cui il cosmo si conduce (*SVF* I 175), oppure essa è detta così perché conduce da sempre secondo una legge inviolabile (*SVF* II 528).

invincibile (ἀνίκητον), libera da impedimenti (ἀκώλυτον), immutabile (ἄτρεπτον)», che «egli chiama anche “Atropo”, “Adrasteia”, “Necessità” e “Sorte” (αὐτὸς Ἄτροπον καλεῖ καὶ Ἀδράστειαν καὶ Ἀνάγκη καὶ Πεπρωμένη), per il fatto che impone a tutti un limite (ὡς πέρας ἅπασιν ἐπιτιθεῖσαν)»⁶⁰⁷.

I nomi riferiti in questa testimonianza sono tutti presenti nel *Περὶ κόσμου*, sicché si potrebbe ritenere ciò un'evidenza dell'influsso stoico⁶⁰⁸. Le somiglianze pur presenti, come nel caso del nesso che lega il nome Πεπρωμένη a πέρας (“limite”), sono sopravanzate dalle differenze. Secondo Plutarco, Crisippo chiama con i nomi “Atropo”, “Adrasteia”, “Necessità” e “Sorte” Ἰείμαρμένη, la quale è causa. L'autore del *Περὶ κόσμου*, invece, non sottolinea la causalità della Sorte, ma descrive il dio, precisando che fra i molti nomi possiede anche quelli di “Atropo”, “Adrasteia”, “Necessità”, “Fato” e “Sorte”. Inoltre, nel *Περὶ κόσμου* l'autore diversifica le etimologie, fatto che non si ritrova in Crisippo. Per quest'ultimo Ἰείμαρμένη è «causa invincibile (ἀνίκητον), libera da impedimenti (ἀκώλυτον), immutabile (ἄτρεπτον)», mentre per l'autore del *Περὶ κόσμου* ad essere invincibile è la sola Necessità (Ἀνάγκη - οἷον εἰ ἀνίκητον αἰτίαν ὄντα), così come libera da impedimenti è la sola Sorte (Ἰείμαρμένη - διὰ τὸ εἶρην τε καὶ χωρεῖν ἀκωλύτως).

Lo stoicismo detiene il primato quanto a pervasività di tali espressioni, a conferma della diffusione e il radicamento nel tessuto sociale, culturale e filosofico dell'età ellenistica e imperiale, ma ciò non significa negare le radici da cui gli stessi Stoici possono aver tratto ispirazione, poiché già la letteratura di età classica si mostra sensibile ai temi relativi ai molti aspetti del destino e della necessità. In

⁶⁰⁷ PLUT. *De stoic. rep.* 47, 1056 B = SVF II 997.

⁶⁰⁸ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 59 nota 175, ha citato la testimonianza plutarca a spiegazione del fatto che la Necessità è invincibile, privilegiando dunque le affinità fra i due testi.

Eschilo, per esempio, la Necessità, la Sorte, le Moire e le Erinni si trovano strettamente connesse fra loro in riferimento a Zeus:

Chi è dunque colui che regge il timone della Necessità (ἀνάγκης)?
 Le Moire dal triplice aspetto e le memori Erinni.
 Di queste Zeus è forse più debole?
 Davvero non potrebbe egli fuggire alla Sorte (τὴν πεπρωμένην).
 Quale è infatti la sorte di Zeus, se non il detenere sempre il
 [potere?⁶⁰⁹.

Secondo un modello tradizionale, Eschilo afferma che nemmeno Zeus può sfuggire alla Sorte, ma egli precisa anche che la sorte di Zeus è “regnare sempre”. Il padre degli dèi, dunque, è al contempo soggetto alla sorte e detentore del potere, secondo un’efficace soluzione mediatrice che, associando la sorte a Zeus, potrebbe essere stata considerata dall’autore del *Περὶ κόσμου* nel ritenere che *Πεπρωμένη* sia uno dei nomi del dio.

Le numerose attestazioni stoiche vanno valutate come un segnale culturale dell’attenzione riservata al tema, senza che ciò implichi un riconoscimento di adesione filosofica da parte dell’autore, giacché, ad osservare i contenuti e i contesti, si scorgono prospettive diverse. In caso contrario, per la menzione di questi nomi divini non resterebbe che avvalorare la tesi dell’incongruenza dell’autore, ripetendo, con Moraux, che «è vero che il determinismo incondizionato qui espresso appare un rafforzamento della dottrina di un unico Dio reggitore del tutto, ma ciò non toglie che nella teologia platonico-aristotelica del trattato esso ci

⁶⁰⁹ AESCHYL. *Prom. vinct.* 515-519: τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακόστροφος; | Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ’Ἐρινύες. | τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος; | οὐκοῦν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην. | τί γὰρ πέπρωται Ζηνὶ πλὴν ἀεὶ κρατεῖν;

appaia come un corpo estraneo»⁶¹⁰.

Nel *Περὶ κόσμου* segue un'ulteriore sezione, in cui la multivocità dei teonimi, discussi secondo il criterio paretimologico, prende in esame il mito delle Moire:

Le cose che si dicono delle Moire e del fuso inclinano, in un qualche modo, in questa direzione. Tre, infatti, sono le Moire (τρεῖς μὲν γὰρ αἱ Μοῖραι), ripartite secondo i tempi (κατὰ τοὺς χρόνους μεμερισμέναι), e il filo del fuso in un caso è compiuto (τὸ μὲν ἐξεργασμένον), in un altro lo sarà (τὸ δὲ μέλλον), in un altro ancora ruota su se stesso (τὸ δὲ περιστρεφόμενον). È stata assegnata (τέτακται) al passato (κατὰ μὲν τὸ γεγονὸς) una sola delle Moire, Atropo (Ἄτροπος), poiché ciò che è immutabile non ritorna (ἐπεὶ τὰ παρελθόντα πάντα ἄτρεπτά ἐστι), mentre al futuro Lachesi (κατὰ δὲ τὸ μέλλον Λάχαισις), poiché un'[unica] fine attende per natura tutte le cose ([εἰς] πάντα γὰρ ἢ κατὰ φύσιν μένει λῆξις), mentre invece al presente Cloto (κατὰ δὲ τὸ ἐνεστὼς Κλωθώ), dal momento che conduce a conclusione e fila per ciascuno ciò che gli è proprio (συμπεραίνουσα τε καὶ κλώθουσα ἐκάστω τὰ οἰκεῖα)⁶¹¹.

Rilevante in questo passo, che richiama l'analoga trattazione svolta da Platone all'interno del mito di Er nel decimo libro della *Repubblica*, è la rielaborazione tematica operata dall'autore del *Περὶ κόσμου*. Egli assegna il passato a Atropo, il presente a Cloto e il futuro a Lachesi, distanziandosi da Platone, per il quale la

⁶¹⁰ MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 63.

⁶¹¹ *Περὶ κόσμου* 7, 401 b 14 - 22: τὰ τε περὶ τὰς Μοίρας καὶ τὸν ἄτρακτον εἰς ταῦτό πως νεύει· τρεῖς μὲν γὰρ αἱ Μοῖραι, κατὰ τοὺς χρόνους μεμερισμέναι, νῆμα δὲ ἀτράκτου τὸ μὲν ἐξεργασμένον, τὸ δὲ μέλλον, τὸ δὲ περιστρεφόμενον· τέτακται δὲ κατὰ μὲν τὸ γεγονὸς μία τῶν Μοιρῶν, Ἄτροπος, ἐπεὶ τὰ παρελθόντα πάντα ἄτρεπτά ἐστι, κατὰ δὲ τὸ μέλλον Λάχαισις - [εἰς] πάντα γὰρ ἢ κατὰ φύσιν μένει λῆξις - κατὰ δὲ τὸ ἐνεστὼς Κλωθώ, συμπεραίνουσα τε καὶ κλώθουσα ἐκάστω τὰ οἰκεῖα.

referente del passato era Lachesi e quella del futuro Atropo⁶¹². Inoltre, se per Cloto e Atropo gli etimi sono da κλώθειν (“filare”) e da ἄτροπος (“immutabile”), una riflessione a parte merita il caso di Lachesi, attorno alla cui interpretazione è sorto un vero contenzioso. Lachesi è messa in relazione a λῆξις, ma questo lemma genera problema poiché è associabile sia a λαγχάνω (“ottenere, ricevere” una parte in sorte) che a λήγω (“smettere, cessare”)⁶¹³. I sostenitori della prima interpretazione sono stati agevolati dal confronto con analoghi passi stoici, tratti per esempio da Crisippo e da Cornuto, mentre fra quanti hanno avallato il secondo etimo vi è chi ha ipotizzato che l’interpretazione di λῆξις come derivante da λήγω possa essere stata influenzata da μένει⁶¹⁴. In realtà, la derivazione di λῆξις da λήγω si giustifica sulla base della precedente affermazione che esiste una sola armonia, che «è generata da uno e termina in uno» (ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει), in base alla quale il cosmo può a buon diritto chiamarsi così. Nella formula εἰς ἓν ἀπολήγει si legge un’indicazione teleologica, nel senso che il τέλος a cui le cose sono volte è “uno” (ἓν) ed è lì che esse “terminano” (ἀπο-λήγει). In questo sta il nesso con la paretimologia di Lachesi, il cui nome esprime la tensione

⁶¹² PLAT. *Resp.* X, 617 B-C.

⁶¹³ La critica si è divisa fra queste due interpretazioni. A favore dell’etimo da λαγχάνω, che consente il parallelo con lo Stoicismo (per es. *SVF* II 913, 914, 1092), cfr. MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 62 nota 187. Cfr. anche le traduzioni di STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., pp. 259-260: «über das Künftige Lachesis – denn auf alle wartet, was ihnen der Natur gemäß zugestellt ist (lēxis)»; FESTUGIÈRE, *La révélation d’Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., pp. 476-477: «Lachésis préside à l’avenir, car, pour toutes choses, il y a un lot déterminé à l’avance», il quale ha precisato che «λῆξις dans ce contexte doit être évidemment rattaché à λαχεῖν [...] et non à λήγω» (*ivi* p. 477 nota 1). A favore invece di λήγω, cfr. FORSTER, in *De mundo*, in *The Works of ARISTOTLE Translated into English under the Editorship of W.D. Ross*, vol. III, Oxford 1931: «Lachesis is concerned with the future, for cessation in the course of nature awaits all things»; TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit.: «Lachési, car la cessation naturelle attend toutes choses»; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «Lachesi, perché una fine attende tutte le cose che sono nella natura».

⁶¹⁴ MORAUX, *L’aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 62 nota 187.

teleologica presente nel cosmo.

Del resto, se l'autore avesse inteso il nome "Lachesi" come derivante da λαγχάνω si avrebbe un doppione con le paretimologie di "Moira" e "Nemesi," mentre l'attitudine dell'autore è di conferire significati precisi ai termini che egli utilizza. Poiché lo scopo di utilizzare immagini note è quello di meglio precisare la propria posizione filosofica, se l'autore ha rielaborato la funzione delle tre Moire del mito di Er, facendo di Lachesi la "paladina" del futuro, invece che del passato come era in Platone, questo mutamento doveva essere necessario per avallare le proprie posizioni. In altre parole, se Lachesi fosse stata la referente del passato, forse l'intera menzione dell'episodio avrebbe potuta essere omessa, in quanto non avrebbe apportato nessun sostanziale contributo alle proprie argomentazioni filosofiche. Del resto, l'autore stesso invita a pensarlo, poiché egli afferma che «in qualche modo» (πῶς) le cose dette a proposito delle Moire sono d'uopo al caso suo.

Sulla scorta di queste considerazioni possono leggersi anche le successive parole dell'autore, quando egli afferma: περαίνεται δὲ καὶ ὁ μῦθος οὐκ ἀτάκτως, ossia «ma anche il mito si conclude in modo non disordinato». Finora, ricordando la matrice platonica di questa formula, gli studiosi hanno per lo più sottolineato l'aspetto conclusivo del mito⁶¹⁵, benché per alcuni non sia nemmeno chiaro a che cosa debba riferirsi il termine ὁ μῦθος, cioè se soltanto alla menzione del mito di Er oppure a tutta la trattazione⁶¹⁶. A tale proposito, con ὁ μῦθος l'autore sembra

⁶¹⁵ Cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit.: «Et voilà l'histoire bien et dûment achevée»; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «Così termina il mito, in modo appropriato»; SCHÖNBERGER, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit.: «So hat die Geschichte auch ihr passendes Ende»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «So also the story reaches its well-ordered end». La matrice platonica di questa formula è stata notata già da VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit., p. 134.

⁶¹⁶ Cfr. THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 66 nota 136. Al proposito cfr. HOLWERDA, *Textkritisches und Exegetisches zur pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ τοῦ κόσμου* cit., pp. 54-55, dove lo studioso ha suggerito di correggere περαίνεται in παραινίττεται, forte in

riferirsi al solo mito di Er e non all'intero trattato, giacché questo non è propriamente un "mito". Né vale richiamare il fatto che Aristotele ha qualificato gli antichi poeti e rapsodi, creatori e "cucitori" di miti, come θεολόγοι, istituendo così una struttura circolare con il primo capitolo del Περὶ κόσμου, contenente l'esortazione θεολογῶμεν⁶¹⁷, dato che il senso di quest'espressione è tecnico e scientifico, in nulla orientato verso considerazioni di tipo mitologico. Sicché, l'affermazione che anche il mito si conclude «in modo non disordinato» (οὐκ ἀτάκτως) è da intendersi "in modo conforme alla τάξις", evidentemente alla τάξις dell'opera, per il fatto che, modificando le funzioni delle Moire e conferendo a Lachesi il nuovo ruolo che si è detto, il mito di Er non risulta sconvenientemente inserito nell'organizzazione complessiva dell'opera, ma funge da ausilio per confermare, nella forma di un mito esemplificativo, le precedenti argomentazioni filosofiche sulla natura del dio e del divino⁶¹⁸.

La continuità argomentativa e tematica procede in questa direzione di congruenza ed organicità anche nella chiusa platonica del trattato:

Tutte queste cose non sono altro se non il dio (οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός), proprio come anche il nobile Platone (ὁ γενναῖος Πλάτων) dice: «Il dio, come l'antico discorso [afferma] (ὅσπερ ὁ παλαιὸς λόγος), avendo il principio, la fine e il mezzo di tutti gli enti

ciò della *lectio* trasmessa da Stobeo, ossia ἅπερ ἀνιττεται. Tuttavia la *lectio* di Stobeo, che va nella direzione dell'allegoria (ἀνιττομαι è uno dei verbi "tecnici" del procedimento allegorico), potrebbe essere stata influenzata dalle precedenti paretimologie.

⁶¹⁷ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 352 nota 385, hanno richiamato a supporto alcuni passi aristotelici (ARISTOT. *Metaph.* A 3, 983 b 29; B 4, 1000 a 9; Λ 10, 1075 b 26), unitamente al θεολογῶμεν di Περὶ κόσμου 1, 391 b 4, per concludere che «l'intero capitolo 7 può anche essere chiamato μῦθος e θεολογία, nel senso che la realtà che va oltre l'esperienza umana non può essere discussa se non in termini derivati dall'esperienza umana».

⁶¹⁸ Ha sottolineato l'aspetto della τάξις, ma in riferimento al cosmo, TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit.: «Cette fable est bien conforme à l'ordre du Monde».

(ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων), procedendo in linea retta (εὐθεία) li porta a compimento (περαίνει) secondo natura (κατὰ φύσιν); a lui sempre si accompagna la giustizia, vendicatrice di coloro che abbandonano la legge divina (τοῦ θεοῦ νόμου)⁶¹⁹; «di questa partecipi subito fin dal principio colui che vuole essere beato e felice»^{620, 621}.

L'autore ritorna al testo dell'inno orfico, in particolare al verso in cui l'anonimo afferma Ζεὺς κεφαλῆ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἔκ πάντα τέτυκται, spiegando sulla scorta di Platone che secondo «l'antico discorso» (ὁ παλαιὸς λόγος)⁶²², quello appunto orfico, il dio «porta a compimento» (περαίνει), «avendo il principio, la fine e il mezzo di tutti gli enti». Nel Περὶ κόσμου è trasmessa la *lectio porευόμενος*, invece che *περιπορευόμενος* solitamente accolta nel testo di Platone e tale scelta esplicita la posizione dell'autore, tanto più se si considera che l'intero discorso è volto a sottolineare il compimento delle azioni, non la circolarità, messa in evidenza dalla preposizione *περι-*. In altre parole, mentre *περιπορευόμενος* evidenzia la circolarità, *πορευόμενος* è un'indicazione teleologica, a cui si somma l'indicazione della *τελευτή*.

La strutturazione organica del discorso, che procede in modo *οὐκ ἀτάκτως* dall'inserito orfico fino alle conclusive citazioni platoniche, secondo un filo tematico mai spezzato, si osserva considerando che le tre Moire della *Repubblica*, rappresentative di passato-presente-futuro, corrispondono sul piano del tempo a principio-mezzo-fine delle *Leggi*. In questo senso si può vedere una corrispondenza

⁶¹⁹ PLAT. *Resp.* IV, 715 E - 716 A.

⁶²⁰ PLAT. *Leg.* V, 730 C.

⁶²¹ Περὶ κόσμου 7, 401 b 23- 29: ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός, καθάπερ καὶ ὁ γενναῖος Πλάτων φησὶν· «ὁ μὲν δὴ θεός, ὡσπερ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν πορευόμενος· τῷ δὲ αἰεὶ ξυνέπεται δίκη, τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός», «ἦς ὁ γενήσεσθαι μέλλων μακάριός τε καὶ εὐδαίμων ἐξ ἀρχῆς εὐθύς μέτοχος εἶη».

⁶²² Cfr. PLAT. *Phaed.* 70 C; *Phaedr.* 240 C.

anche fra Lachesi, indicante la λῆξις della *Repubblica* e la τελευτή delle *Leggi*, giacché entrambe sottolineano l'aspetto conclusivo, alludendo all'εἰς ἓν ἀπολήγει del capitolo sesto.

5. Trascendenza e/o immanenza?

Alla questione della trascendenza e/o immanenza del dio si è già fatto cenno con la trattazione della distinzione fra la sostanza e la potenza divina, giacché rispetto all'assoluta trascendenza della οὐσία, gli effetti della δύναμις si riscontrano nel mondo sensibile. Ciò non significa che la potenza sia totalmente immanente, poiché è una δύναμις che riguarda il dio⁶²³ e perché essa è una potenza-che-risiede-nel-cielo⁶²⁴. A differenza della οὐσία, però, la potenza ha un carattere dinamico che le permette di essere trasferita di moto meccanico di ente in ente, sicché la θεία δύναμις non è immanente, poiché ha la sua sede nel cielo, ma ad essere immanenti sono i diversi livelli della potenza, trasferiti via via di ente in ente fino ad arrivare a quelli più distanti dal moto del primo cielo, che sono quelli più sensibili.

Secondo l'autore, il dio sta in alto (ἄνω), puro in luogo puro⁶²⁵, chiamato "cielo" o "Olimpo", ed «ottenne in sorte il sommo e primo scranno (τὴν ἄνωτάτω καὶ πρώτην ἔδραν)». Per tale ragione esso «è denominato "l'altissimo" (ὑπατος), poiché, secondo il poeta, egli ha la propria sede "nell'estrema sommità" (ἀκροτάτη κορυφῆ) di tutto quanto il cielo»⁶²⁶. Al θεός è associato un lessico della primarietà, dell'altezza e della superiorità, il cui ripetuto uso esprime con efficacia la

⁶²³ Περὶ κόσμου 6, 397 b 19: τῆ ... θεία δύναμις.

⁶²⁴ Περὶ κόσμου 6, 398 a 2-3: ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη.

⁶²⁵ Περὶ κόσμου 6, 400 a 6.

⁶²⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 24-27.

dimensione meta-fisica e trascendente del dio. Inoltre, si tratta di citazioni dalla più antica *auctoritas* ellenica, ossia la tradizione omerica⁶²⁷, e il modo in cui sono utilizzate sottolinea la distanza del giudaismo e la vicinanza, tematica e culturale, al pensiero letterario greco⁶²⁸. Il fatto che nel *Περὶ κόσμου* il dio occupi la regione più elevata, la ἀκροτάτη κορυφή, tanto da poter essere denominato anche l'«altissimo», non comporta un riferimento teologico nel senso di religioso, poiché il dio non è oggetto di culto e il suo essere sommamente elevato ne marca la superiorità da una prospettiva filosofica.

Infine, in accordo con i *preliminaria* metodologici enunciati nel primo capitolo, l'autore ottempera alla volontà di «parlare del dio» (θεολογῶμεν), oltre che per quanto concerne la natura e il movimento, anche in riferimento alla sua

⁶²⁷ *Il. VIII 3* (ἀκροτάτη κορυφή); 22 (ὑπατος). Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 155-156, 319-320 nota 249, secondo i quali è particolarmente importante che la citazione sia attinta da *Iliade VIII*, poiché in tale libro è contenuto il discorso di Zeus sulla cosiddetta “corda aurea” (χρυσεῖα σείρη). I due studiosi hanno sostenuto che «l'autore del *De mundo* ritrovava in quel testo omerico in maniera allegorica e sottintesa, la propria tesi di una *dynamis* divina». Questa catena aurea sarebbe un altro nome per indicare quel legame che, nel secondo capitolo del *Περὶ κόσμου* (392 a 23-30), collegava i corpi celesti sia fra loro sia alla loro fonte. I due studiosi hanno sottolineato con forza la presenza del motivo della catena aurea in questo passo del *Περὶ κόσμου*, avvalorandone l'importanza mediante il supporto di altri testi aristotelici nei quali sono presenti riferimenti ad *Iliade VIII* (ARISTOT. *De motu an.* 4, 699 b 37; THEOPHR. *Metaph.* 5 b 15), nonché di quei passi dello Stagirita in cui si parlerebbe di una “dipendenza” della *physis* dal dio (ARISTOT. *Metaph.* Γ 2, 1003 b 16-17; Λ 7, 1072 b 13; *De caelo* I 9, 279 a 28). Secondo loro, infatti, la compagine di queste testimonianze proverebbe non solo «l'importanza del motivo della “catena aurea” per la teologia di Aristotele», ma anche il fatto che la menzione nel *Περὶ κόσμου* non possa essere opera «di un imitatore consapevole di Aristotele» (*ivi* p. 320). Cfr. BOS, *La Metafisica di Aristotele e il De mundo* cit., pp. 450-452.

⁶²⁸ L'accezione di ὑπατος nel *Περὶ κόσμου* non equivale al senso in cui il Dio ebraico è detto “Altissimo” (*Dan.* 4, 17, 25) così come il sintagma omerico ἀκροτάτη κορυφή non ha il medesimo significato di quello utilizzato, nella letteratura sapienziale biblica, ove si dice che «il Signore ha stabilito il suo trono nei cieli» (*Sal.* 103, 19). L'espressione del *Περὶ κόσμου* si può piuttosto confrontare con AESCHYL. *Niob.* fr. 162 Nauck, citato in PLAT. *Resp.* III, 391 E 7-9: «Fra gli dèi i parenti stretti (οἱ θεῶν ἀγγίσποροι), | i vicini di Zeus (<οἱ> Ζηνὸς ἐγγύς), in onore dei quali sul poggio dell'Ida (ῶν κατ'Ἰδαῖον πάγον) | l'altare del padre Zeus si trova nell'etere (Διὸς πατρῶου βωμός ἐστ' ἐν αἰθέρι)».

collocazione (θέσις)⁶²⁹. Quanto a collocazione nel cosmo il dio è nel complesso trascendente e sembrerebbe improprio ritenere trascendente la sola οὐσία ed immanente la δύναμις, poiché ciò significherebbe fare di sostanza e potenza due enti separati e ipostatizzati, dando di essi una presentazione anacronistica.

⁶²⁹ Περὶ κόσμου, 391 b 4-5.

Parte terza

IL DIVINO E IL COSMO

I SIGNIFICATI DI ΚΟΣΜΟΣ

1. Il cosmo fisico come “sistema”

Dopo aver esortato allo studio della filosofia, elogiata per la capacità che essa possiede di elevare l'uomo alla dimensione del trascendente, e dopo aver stabilito le linee d'intenti metodologiche del proprio discorso, l'autore inizia la trattazione fornendo due definizioni di κόσμος. Su tali accezioni egli articola la propria esposizione, al contempo fisica e filosofica. Questo modo di procedere richiama, tanto nell'impostazione quanto nell'ispirazione, il metodo argomentativo dell'Aristotele esoterico per l'esigenza di definire preliminarmente l'oggetto della ricerca e per la multifocalità dell'osservazione, da cui conseguono “i molti sensi” in cui un termine si dice. Anche la struttura sintattica della costruzione manifesta affinità con le definizioni in uso allo Stagirita.

In opposizione, forse polemica, con altri pensatori, l'autore definisce il duplice valore della parola κόσμος. Il “primo” dei sensi in cui si dice κόσμος è il seguente:

«“Cosmo” (κόσμος), dunque, è un sistema (σύστημα) composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute (ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων)»¹.

Il cosmo è un composto, poiché è un σύστημα “a partire da” (ἐκ), particella che

¹¹ Περὶ κόσμου 2, 391 b 9-10: κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Le sottolineature evidenziano i paralleli, anche strettamente formali, con le altre testimonianze addotte.

sottolinea l'aspetto della composizione materiale e fisica. Non si tratta però di un aggregato qualsiasi, ma di un composto in cui ogni elemento è collocato in una precisa posizione ed assolve a compiti specifici, in funzione dell'intero di cui partecipa. Tutte queste sfumature sono espresse, in modo efficacemente sintetico, nel solo termine greco σύστημα, il quale ha in sé sia la nozione di collocazione, derivatagli dal verbo ἵστημι (“collocare”), sia quella del nesso parte-tutto (σύν-).

È stata ampiamente riconosciuta la corrispondenza di questa definizione del Περὶ κόσμου con un passo di Ario Didimo, trasmesso nelle *Ecloghe* di Stobeo, in cui il dossografo attribuisce la dottrina a Crisippo². Fra gli studiosi l'accordo viene meno in merito alla natura della relazione fra i testi, cioè se si tratti o no di dipendenza, e di che tipo essa sia, ossia se la testimonianza debba essere ritenuta una prova a favore della natura stoica o stoicheggiante del Περὶ κόσμου, supponendo che l'autore abbia attinto alla dottrina di Crisippo, oppure se Crisippo abbia attinto al trattato, oppure se entrambi derivino da una terza fonte comune. Al proposito, vi è chi ha ritenuto che la versione del Περὶ κόσμου è posteriore a quella di Ario Didimo, datata alla metà del sec. I a.C.³. Altri studiosi hanno sostenuto l'esatto opposto, rilevando che il testo del dossografo ha la forma di un'epitome, sicché il Περὶ κόσμου deve essere anteriore. Comunque, i più hanno ritenuto che non ci sia un rapporto di dipendenza verticale fra le due fonti, né in un senso né nell'altro, ma che entrambe derivino da una fonte comune. È proprio quest'interpretazione ad aver dato adito all'emergere in primo piano della figura di

² Fra quanti hanno segnalato la corrispondenza, cfr. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., pp. 494-496, che ha approntato una efficace sinossi, poi ripresa da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 147-150.

³ Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 120; FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., pp. 497-501.

Posidonio⁴. Infine, è stato anche osservato che la definizione presente nel *Περὶ κόσμου* era sufficientemente “neutrale”, ragion per cui essa avrebbe potuto essere usata, oltre che da Crisippo e Posidonio, anche da pensatori non Stoici⁵. Dunque, stando a Stobeo, Ario Didimo avrebbe riferito che:

«Crisippo (ὁ Χρύσιππος) dice che il cosmo (κόσμος) è un sistema composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων) [oppure il sistema composto dagli dèi, dagli uomini e dagli enti generati a causa di questi (ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων)]»⁶.

La definizione di cosmo come σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων è la stessa nei due pensatori, ma il senso complessivo della testimonianza è diverso. Nel *Περὶ κόσμου* l'autore fornisce la definizione in modo assertorio. Egli non parla in prima persona né riconduce la definizione alla propria interpretazione, ma la riferisce come un sapere condiviso, dicendo «il cosmo è» (κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ). La definizione, inoltre, non è formulata né come una possibilità interpretativa né come un percorso di ricerca né come una dossografia, ma si

⁴ Secondo MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 122-126, le definizioni, così come l'intero capitolo secondo e l'inizio del terzo, devono essere spiegate senza un riferimento a Posidonio. Ciò si deve, per esempio, al diverso ordine dei pianeti, giacché in Posidonio si trova traccia di un “ordine caldaico”, mentre in Ario è utilizzato il cosiddetto “ordine egizio o pitagorico”. Piuttosto, secondo Maguire, se si deve pensare ad una possibile fonte del dossografo, essa deve essere Antioco. L'autore del *Περὶ κόσμου*, dunque, ha usato l'epitome di Ario, oppure la fonte stoica di Ario. Per una ricognizione del dibattito storiografico relativa alle ipotesi addotte da Zeller, Diels e Capelle a spiegazione del rapporto fra Ario, Crisippo e Posidonio, cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 146 nota 115.

⁵ MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 20.

⁶ STOB. *Ecl.* I, p. 184, 8 Wachsmuth = AR. DYD. *Epit. phys.* fr. 31, p. 465 Diels: κόσμος δ'εἶναι φησιν ὁ Χρύσιππος σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων [ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων].

presenta piuttosto nella veste di un risultato. Da questo punto di vista, essa sembra un assunto condiviso, non l'interpretazione isolata dell'autore. A favorire questa lettura è l'affermazione κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ, vale a dire «“Cosmo”, dunque, è», in cui l'accento ricade su οὖν, particella atta solitamente a marcare la valenza conclusiva di un discorso o di un ragionamento. Se in questo caso οὖν può marcare lo stacco rispetto all'introduzione, si osserva che la sequenza “*termine-μὲν-οὖν-ἐστὶ*” appartiene al linguaggio dimostrativo di Aristotele, in cui οὖν marca proprio l'asserzione dell'assunto⁷.

Di questi aspetti non v'è traccia nelle parole di Ario Didimo. Egli attribuisce la definizione a un preciso filosofo, cioè a Crisippo, sicché κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ del Περὶ κόσμου diviene in Ario Didimo «Crisippo dice che il cosmo è». Si passa da un'osservazione posta come “oggettiva” a una “soggettiva”, che si rispecchia in un differente taglio metodologico. Mentre Ario compone un'opera dossografica, di natura storiografica, destinata alla divulgazione del sapere altrui, il Περὶ κόσμου presenta una precisa posizione, la quale è assunta come “sapere condiviso” e come esito di un risultato. Ciò non sminuisce la figura dell'autore sul piano dei contenuti, giacché egli, nei tratti più filosofici dell'opera, non è esente da soluzioni originali, per quanto spesso accompagnate da affermazioni di moderazione o dalla dichiarazione di condurre un'analisi non analitica. Benché nel Περὶ κόσμου il livello argomentativo resti sotteso, superato dall'esposizione dei risultati, l'autore stesso sembra voler mettere a disposizione, nel modo più agevole e comprensibile

⁷ Cfr., per esempio, ARISTOT. *An. pr.* I 1, 24 a 16 (πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ); 25 a 14 (πρῶτον μὲν οὖν ἐστὶ); 68 b 15 (ἐπαγωγὴ μὲν οὖν ἐστὶ); *De anima* III 11, 433 a 26 (νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὁρθός ἐστίν); *De caelo* I 1, 268 a 6 (συνεχὲς μὲν οὖν ἐστὶ); *De caelo* I 3, 269 b 23 (βαρὺ μὲν οὖν ἔστω); *Cat.* 8, 10 a 27 (ποιότητες μὲν οὖν εἰσίν); *Eth. Eud.* VIII 3, 1248 b 26 (ἀγαθός μὲν οὖν ἐστίν); *De gen. an.* II 2, 735 b 37 (ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα); *Metaph.* Z 5, 1031 a 11 (μὲν οὖν ἐστὶν ὁ ὀρισμός); *Phys.* III 5, 204 a 8 (χωριστὸν μὲν οὖν εἶναι). Cfr. anche Περὶ κόσμου 3, 393 b 23 (Εὐρώπη μὲν οὖν ἐστίν); 4, 395 a 33 (Ἴρις μὲν οὖν ἐστὶ).

possibile, un sapere che appartiene non soltanto a lui, ma all'ambiente di cui fa parte.

Se si guarda alla testimonianza di Ario Didimo con attenzione ai contenuti, analizzando quanto egli riferisce del pensiero Crisippo, emergerà ancor di più la differenza rispetto al *Περὶ κόσμου*. Nel trattato l'autore oppone a questa definizione fisica di cosmo, cioè «un sistema (σύστημα) composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute», un'altra definizione di natura non fisica, ma filosofica. Stando ad Ario Didimo, invece, Crisippo ritiene che il cosmo sia un sistema (σύστημα), sia che esso sia composto (a) di cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute, oppure (b) di dèi, uomini e dagli esseri da questi generati. In Crisippo il modo di intendere il cosmo è soltanto uno, come una ne è la definizione, ossia quella di “sistema”. Per Crisippo, cosmo si dice in modo univoco “sistema” (σύστημα), senonché di esso sussistono due accezioni distinte, ma entrambe pertinenti alla fisica: la prima, con una prevalenza per l'aspetto cosmologico (ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων); la seconda, per quello antropologico e teologico (ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ... καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων).

Nel complesso, ciò che distingue Crisippo dall'autore del *Περὶ κόσμου* è la visione del mondo, che per il primo è materialista, mentre per il secondo si realizza in una dualità di sensibile e trascendente, di fisico e filosofico. In altre parole, i due autori sono tanto distanti fra loro quanto lo stoicismo, materialista, lo è dal platonismo e l'aristotelismo, accomunati entrambi dalla duplicità dei livelli del reale, metafisico e sensibile.

A questo punto occorre soffermarsi su un'altra testimonianza della definizione di cosmo come “sistema”. Nelle *Vite dei filosofi* Diogene Laerzio

riferisce anch'egli la dottrina all'ambiente stoico, tuttavia non più a Crisippo ma a Posidonio:

[Gli Stoici] dicono “cosmo” in tre modi (λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς): lo stesso dio (αὐτόν τε τὸν θεόν), inteso come la qualità in senso proprio derivante dall'intera sostanza (τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν), che è dunque incorruttibile e ingenerato (ὃς δὴ ἄφθαρτος ἐστὶ καὶ ἀγένητος), che è artefice dell'ordinamento (δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως), giacché secondo certi cicli di tempo distrugge in se stesso l'intera sostanza e di nuovo la genera da se medesimo; dicono poi che cosmo sia anche l'ordinamento degli astri (τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων); in terzo luogo, il composto di entrambi (τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν). E il cosmo è la qualità in senso proprio della sostanza di tutte le cose o, come dice Posidonio (Ποσειδώνιος) nel *Trattato elementare di Meteorologia* (ἐν τῇ Μετεωρολογικῇ στοιχειώσει), un sistema composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων) oppure il sistema composto dagli dèi e uomini e dagli enti generati a causa di questi (ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων). Il cielo, poi, è la circonferenza estrema nella quale tutto il divino (πᾶν ... τὸ θεῖον) è collocato⁸.

La testimonianza di Diogene Laerzio sui molti modi di dire “cosmo” fra gli Stoici permette di svolgere alcune considerazioni, che possono essere di ausilio ad una migliore comprensione delle posizioni sia dell'autore del *Περὶ κόσμου* sia di Ario

⁸ DIOG. LAERT. VII 137-138: λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεόν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτος ἐστὶ καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιάς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν· καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι· καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν· καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ἢ, ὡς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ Μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. οὐρανὸς δ' ἐστὶν ἡ ἐσχάτη περιφέρεια ἐν ᾗ πᾶν ἴδρυται τὸ θεῖον.

Didimo. Secondo il biografo, gli Stoici erano usi intendere il cosmo in tre modi diversi: cosmo è (1) il dio, oppure (2) l'ordinamento degli astri, oppure (3) il composto del dio e degli astri. A queste definizioni egli fa seguire due precisazioni, di cui la prima è che il cosmo è «la qualità in senso proprio della sostanza di tutte le cose» (καὶ ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας), ossia è il dio, sulla base della prima definizione, per cui il dio deve essere inteso come «la qualità in senso proprio derivante dall'intera sostanza» (τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν). Diogene precisa poi la terza definizione di κόσμος, ossia in che senso il cosmo sia un composto (τὸ συνεστηκός), asserendo che si tratta di «un sistema composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute oppure il sistema composto dagli dèi e uomini e dagli enti generati a causa di questi». Quest'ultima precisazione corrisponde perfettamente alla definizione di Ario Didimo, con la sola differenza che Diogene Laerzio attribuisce la dottrina a Posidonio, e non a Crisippo:

Περὶ κόσμου	AR. DID. fr. 31	DIOG. LAERT. VII 137-138
-	ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων	ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ τῶν ἔνεκα τούτων γεγονότων

Se per la definizione Diogene riprende alla lettera Ario Didimo, si possono osservare tracce di collegamento con il Περὶ κόσμου per un aspetto che il dossografo mostra di non prendere in considerazione. Il Περὶ κόσμου e le *Vite* di Diogene Laerzio condividono entrambi la nozione di “ordinamento”:

Περὶ κόσμου 2	AR. DID. fr. 31	DIOG. LAERT. VII 137-138
Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος	-	τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν,

<p>ἡ τῶν ὅλων τάξεις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη</p>		<p>ὅς δὴ ἄφθαρτος ἐστὶ καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμῆσεως</p>
---	--	---

I testi, benché fra loro connessi, presentano rilevanti differenze, tanto che la medesima espressione possiede un senso ben diverso. L'elemento condiviso, ossia l'«ordinamento» (διακόσμησις), pertiene a due ambiti distinti. Di ciò si ha evidenza nel fatto che nel Περὶ κόσμου si parla del cosmo in quanto cosmo, mentre in Diogene Laerzio si parla del dio, coincidente col cosmo: in Diogene il dio-cosmo degli Stoici è detto «incorruttibile e ingenerato» (ἄφθαρτος ἐστὶ καὶ ἀγένητος), mentre nel Περὶ κόσμου le proprietà dell'incorruttibilità e della ingenerabilità sono oggetto di precisa attribuzione solo del cosmo⁹. Poi, nel Περὶ κόσμου si parla di «ordine e ordinamento di tutte le cose», mentre in Diogene Laerzio è nominato soltanto l'«ordinamento». A differenza del Περὶ κόσμου, dove la διακόσμησις è uno dei fattori costituenti il cosmo filosofico, in Diogene Laerzio il significato del termine sembra soltanto fisico, giacché indica l'ordinamento «dell'intera sostanza» (τὴν ἅπασαν οὐσίαν) che il dio distrugge e poi rigenera da sé medesimo secondo il processo di palingenesi. Del resto, lo stesso termine è utilizzato per indicare l'ordinamento degli astri nella seconda definizione di cosmo: «dicono poi che cosmo sia anche l'ordinamento degli astri» (καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι). Infine, nel Περὶ κόσμου tale ordinata disposizione (ἡ τῶν ὅλων τάξεις τε καὶ διακόσμησις) è indicata come esistente e «conservata» (φυλαττομένη) ad opera del dio e per mezzo del dio¹⁰, mentre in Diogene Laerzio

⁹ In Περὶ κόσμου 4, 396 a 31-32, «l'intero universo» (τὸ ... σύμπαν) è detto «incorruttibile e ingenerato» (ἀνώλεθρών τε καὶ ἀγένητον).

¹⁰ Da Περὶ κόσμου 4, 396 a 31-32 e dall'inizio del quinto capitolo si evince che la causa del fatto che «l'intero universo» (τὸ ... σύμπαν) è «incorruttibile e ingenerato» (ἀνώλεθρών τε καὶ

la διακόσμησις è un prodotto del dio, che ne è l'artefice (δημιουργός). Quest'ultima affermazione è insostenibile per l'autore del Περὶ κόσμου, che sotto questo profilo tende a distanziarsi quanto più possibile dalla corrente di pensiero platonica, che vede nel dio il padre e demiurgo. Nel trattato, infatti, non si parla mai né del dio come δημιουργός né di produzione, ma sempre di generazione e conservazione, tanto che egli denomina il dio "generatore".

Ora, se comune a tutte e tre le testimonianze è la nozione di sistema, un ulteriore elemento che congiunge il Περὶ κόσμου e le *Vite* di Diogene Laerzio è la nozione di cosmo come "composto" :

Περὶ κόσμου 5, 396 a 33-34	AR. DID. fr. 31	DIOG. LAERT. VII 137-138
ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνεστηκώς ὁ κόσμος	-	Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς ... τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν.

Nel Περὶ κόσμου si tratta della composizione che origina da principi contrari, mentre in Diogene Laerzio di quel composto costituito dagli elementi menzionati nelle prime due definizioni, vale a dire il dio e gli astri. Mentre nel Περὶ κόσμου il concetto di composto privilegia la sintesi dei contrari, nel senso della loro concordia e armonia, per gli Stoici sembra che la nozione di cosmo come composto debba intendersi alla stregua di un "complesso", giacché in essa si precisa il modo in cui si dà la disposizione degli elementi all'interno del composto.

Il termine σύστημα, e il suo significato, non fa problema rispetto al pensiero aristotelico¹¹. Nel *Corpus aristotelicum* sei sono le occorrenze del lemma¹², per

ἀγένητον) è la presenza di principi contrari, i quali conservano il cosmo (φυλάττουσαι).

¹¹ Di recente questo aspetto, unitamente alla nozione di "sistematicità", è stata oggetto di indagine da parte di A. FERMANI, *Quale "sistema" e quale "sistematicità" in Aristotele?*, in L. GRECCHI (a cura), *Sistema e sistematicità in Aristotele*, Pistoia 2016, pp. 47-78.

etimologia legato al verbo συνίστημι. “Sistema”, dunque, è «ciò che si colloca insieme (σύν)», sicché, secondo l’autore, il cosmo è un σύστημα perché tiene insieme in modo strutturato il cielo, la terra e tutte le nature in esso contenute. Fra le occorrenze del *Corpus aristotelicum* un’affinità si osserva con il passo di *Etica Nicomachea* IX 8, dove σύστημα ha il senso di una struttura organizzata, al pari della πόλις¹³. Peraltro, Aristotele utilizza qui il termine τὸ κυριώτατον per indicare che la πόλις, così come «ogni altro sistema» (πᾶν ἄλλο σύστημα), è costituita in primo luogo da ciò che è “eminente in sommo grado”, proprio come l’uomo è anzitutto la parte più elevata di sé, ossia la ragione. Ciò è rilevante, poiché τὸ κυριώτατον è il termine utilizzato nel *Περὶ κόσμου* all’inizio del capitolo sesto, quando l’autore annuncia la necessità di parlare dell’elemento più forte e più eminente del cosmo (τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον)¹⁴, vale a dire del θεός.

A mostrare che l’atteggiamento dell’autore nell’utilizzo di σύστημα è di tipo aristotelico concorre l’osservazione del differente impiego del termine in contesto pitagorico. Nella sua opera *De universi natura*, Ocello Lucano dichiara che l’universo cosmo è un sistema nel modo seguente:

L’intero e il tutto io chiamo l’universo cosmo (τὸν σύμπαντα κόσμον); per questa ragione esso ha ottenuto anche questa denominazione, essendo ornato da tutte le cose. Esso, infatti, è sistema autosufficiente e perfetto della natura di tutte le cose (σύστημα γὰρ ἐστὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως αὐτοτελές καὶ τέλειον). Al di fuori del tutto, nulla: se qualcosa esiste, esiste nel tutto e il tutto esiste con questo; e con questo possiede tutte le cose, le parti come gli accidenti¹⁵.

¹² Cfr. ARISTOT. *De gen. an.* II 4, 740 a 20; III 1, 752 a 7; III 9, 758 b 3; *Eth. Nic.* IX 8, 1168 b 32; *Poet.* 18, 1456 a 12; *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 9-10.

¹³ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 8, 1168 b 31-33.

¹⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 12.

¹⁵ [OCELL.] *De univ. nat.* fr. 1, p. 127, 11-16 Thesleff.

Il termine σύστημα è utilizzato anche da pseudo-Ocello in riferimento al cosmo, che è definito un sistema «autosufficiente e perfetto» (αὐτοτελές καὶ τέλειον) della natura di tutte cose. Nella visione del mondo di pseudo-Ocello emerge una nozione di sistema come un tutto omnicomprensivo, ben definito e assolutamente perfetto, tale che al di fuori di esso non esiste nulla, e non quella di sistema come organizzazione o struttura. Inoltre, la nozione di κόσμος come sistema sembra quasi non sufficiente a definire la struttura del reale, ragion per cui pseudo-Ocello privilegia quella di «universo cosmo» (ὁ σύμπας κόσμος), che è un altro nome per indicare l'intero e il tutto. La visione di questo tardo pitagorico risente di una concezione olistica, per cui le proprietà di un sistema non possono essere spiegate esclusivamente come somma delle sue componenti.

Ebbene, questo punto di vista è contrario alla concezione dell'autore del Περὶ κόσμου, giacché per lui il cosmo è un sistema di natura fisica, ma che si regge su un "ordine" definito dalle nozioni di τάξις e di διακόσμησις, così come sull'armonia delle parti. Un sistema conservato dall'armonia delle parti, precisamente da quella concordia degli opposti che è garante dell'armonia, diverge nella nozione da quella di «sistema autosufficiente e perfetto della natura di tutte le cose (σύστημα γὰρ ἐστὶ τῆς τῶν ὄλων φύσεως αὐτοτελές καὶ τέλειον)», che tutto comprende in sé e al di fuori del quale non c'è nulla.

Proprio perché nel Περὶ κόσμου l'autore fa uso anche di altre espressioni limitrofe o etimologicamente legate a συνίστημι, come nel caso del participio συνεστηκώς, è opportuno proseguire oltre la mera giustificazione filosofica del termine σύστημα. Anche la nozione non richiede riferimenti allo stoicismo, ma essa si spiega alla luce delle dottrine aristoteliche. Il concetto di sistema emerge in modo chiaro da un passo della *Poetica*, dove lo Stagirita sviluppa un'analogia fra

essere vivente e un racconto ben composto, asserendo che

ciò che è bello (τὸ καλόν), sia vivente sia ogni altra cosa composta di alcune [parti] (καὶ ζῶον καὶ ἅπαν πρᾶγμα ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν), è necessario non soltanto che possieda le parti ben ordinate (τεταγμένα), ma che abbia anche una grandezza non casuale (μέγεθος ὑπάρχειν μὴ τὸ τυχόν): il bello, infatti, è nella grandezza e nell'ordine (τὸ γὰρ καλὸν ἐν μεγέθει καὶ τάξει ἐστίν)¹⁶,

ragion per cui «un bell'animale» (τι καλὸν ζῶον) non può essere né estremamente piccolo né estremamente grande, perché nel primo caso la sua visione sarebbe quasi impercettibile, mentre nell'altro si perderebbe di vista «l'unità e l'interezza» (τὸ ἓν καὶ τὸ ὅλον). Secondo Aristotele, anche il composto di più parti può essere bello ed è tale in ragione dell'ordine e della grandezza. Ciò suggerisce che, per lo Stagirita, la nozione di sistema è anzitutto quella di un composto di parti (ὃ συνέστηκεν ἐκ τινῶν), che possiede la caratteristica di essere ben ordinato e che mantiene unità ed interezza, le quali sono garanzia della conservazione del sistema stesso.

Questa nozione di sistema, intesa secondo la prospettiva aristotelica, giustifica anche altre posizioni dell'autore, come quelle riguardanti l'armonia e la concordia dei contrari, i quali sono tenuti insieme da una struttura, il σύστημα, capace di incanalare le differenze e le opposizioni in direzione di quell'unità che caratterizza un complesso organizzato di elementi. In questo senso, la definizione di cosmo come sistema è compatibile con quella del dio come “causa connettiva” (συνεκτικὴ αἰτία)¹⁷, poiché il dio è appunto la causa che regge il sistema cosmo.

¹⁶ ARISTOT. *Poet.* 7, 1450 b 34-37.

¹⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9. La nozione di cosmo come sistema, alla cui guida vi è il dio-

In quest'ottica interpretativa si chiarisce, da un punto di vista filosofico, la metafora del dio come corifeo, perché il coro, distinguendosi per la varietà del concento di voci in esso agenti, funziona come un sistema, per la cui armonia e conservazione è necessaria una guida (il corifeo), che nella visione del *Περὶ κόσμου* è felice metafora del dio¹⁸. In tal senso può essere interessante notare che nella sua opera *De domus felicitate* il pitagorico Callicratida precisa la natura del «sistema della comunanza familiare» (σύστημα κοινωνίας συγγενικᾶς) attraverso l'immagine del coro e quella della nave e del timoniere, ossia con le medesime immagini utilizzate dall'autore del *Περὶ κόσμου* per esemplificare il modo di operare del dio. Secondo Callicratida, «il cosiddetto “coro” è un sistema musicale» (ὁ τε γὰρ ὀνομαζόμενος χορὸς σύστημα τί ἐστι κοινωνίας ὠδικᾶς), il quale riporta ad una sola e comune (πότεν ἓν τι κοινόν) la consonanza (τὴν συμφώναν) delle diverse note. Inoltre, egli afferma che il sistema (σύστημα) del corpo della nave è tenuto insieme da alcuni elementi contrari e dissimili (ἕκ τινων ἐναντίων καὶ ἀνομοίων σύγκειται)¹⁹. Callicratida combina insieme tre elementi peculiari del *Περὶ κόσμου*, giacché egli riunisce in un *unicum* la nozione di sistema con le immagini esemplificative del coro e della nave, e con il fatto che un sistema deriva dal modo in cui si rapportano fra loro elementi dissimili e contrari. Tali coincidenze non escludono la possibilità che il pitagorico abbia avuto presente il trattato.

corifeo, si potrebbe forse spiegare anche alla luce del principio «per consecuzione» (τῷ ἐφεξῆς) espresso dallo Stagirita in *Metafisica* Γ 2. Secondo G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele, con traduzione integrale e commentario della Metafisica di Teofrasto*, Milano 1994⁶ (1961¹), p. 120, questo principio spiega che, per Aristotele, «le sostanze [...] formano una scala gerarchica ben precisa, nella quale il grado inferiore dipende dal superiore e tutti dipendono dal primo, dalla πρώτη οὐσία».

¹⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 399 a 12 ss.

¹⁹ STOB. *Ant.* IV/2 28, 16, p. 681, 18-19 Hense = KALLIKR. *De dom. felic.* fr. 2 Thesleff.

2. Il cosmo filosofico

Alla “prima” definizione di cosmo come sistema, l’autore ne fa seguire una seconda, di natura propriamente filosofica, sicché nel suo insieme, secondo l’autore, il termine κόσμος ha il seguente significato:

“Cosmo”, dunque, è un sistema composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute. “Cosmo” (κόσμος) si dice poi anche in un altro senso (λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως) l’ordine e l’ordinamento di tutti gli enti (ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις), conservato a causa del dio e per mezzo del dio (ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη)²⁰.

Questa seconda nozione è introdotta asserendo che si tratta di “un altro senso” in cui si dice la parola “cosmo”. L’avverbio ἑτέρως, di cui è stato osservato un impiego parallelo nel capitolo quarto, in riferimento al πνεῦμα²¹, marcherebbe qui lo scarto fra la prima e la seconda definizione di cosmo, sicché il rapporto che si delinea fra i due sensi di cosmo sarebbe il medesimo che differenzia il λέγειν dal θεωλογεῖν²². Secondo tale interpretazione, la prima definizione fornirebbe una spiegazione di cosmo secondo «the immanent perspective», di contro alla seconda, volta invece a sottolineare «the transcendental perspective». In termini aristotelici, l’opposizione fra le due prospettive corrisponde allo scarto fra la dimensione fisica e quella meta-fisica²³.

²⁰ Περὶ κόσμου 2, 391 b 9-12: κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἢ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη.

²¹ Περὶ κόσμου 4, 394 b 7-12.

²² Περὶ κόσμου 1, 391 b 3-4.

²³ BOS, *Supplementary Notes on the De mundo* cit., pp. 315-316.

Tuttavia, in modo analogo a quanto detto per λέγειν e θεωλογεῖν, che non costituiscono due momenti disgiunti ed opposti, ma un'unica indicazione della via che il ragionamento filosofico deve perseguire, anche le due definizioni di cosmo non devono necessariamente essere lette in opposizione. L'avverbio ἑτέρως, derivato di ἕτερος (“altro fra due”), sottolinea l'esistenza di un secondo senso del termine, ma ciò non implica che sia in opposizione al primo. Significa piuttosto che due sono i modi d'intendere il termine κόσμος. Del resto, a leggere una contrapposizione netta fra le due definizioni, rischierebbe di andare persa la visione dell'autore, giacché in tutta l'opera egli afferma a più riprese il nesso che lega il dio, in quanto causa, al cosmo, che ne è il causato. Il fatto che il dio è in relazione al cosmo fisico fa in modo che il cosmo risulta organizzato come un sistema ordinato, che ripropone, come causato, le medesime affezioni del dio che ne è la causa.

Per queste ragioni, fra le accezioni di κόσμος s'instaura un rapporto dialettico, che lega i due sensi di cosmo in un'unica definizione. Benché l'autore ne evidenzi le singole accezioni, esse concorrono entrambe, sotto diversi rispetti, alla spiegazione del cosmo²⁴. Prese singolarmente, nessuna delle due affermazioni è idonea a spiegare la visione di cosmo che emerge dall'opera. Anche quando l'attenzione si concentra maggiormente sull'aspetto fisico e naturalistico, l'autore dà l'impressione d'intendere il cosmo non come un semplice sistema contenente gli enti di natura indipendentemente dal modo in cui questi sono contenuti e disposti. Piuttosto, egli indica nel cosmo un sistema di enti naturali ordinato, come sistema fisico che non prescinde dalla nozione filosofica di κόσμος. È proprio quest'aspetto

²⁴ Cfr. M. CASEVITZ, *À la recherche du Kosmos. Là tout n'est qu'ordre et beauté*, «Le temps de la réflexion», 10, 1989, pp. 97-119, il quale ha precisato il doppio significato del verbo κοσμεῖν, come “ciò che rende ordinato”, ossia in senso strutturale, e come “ciò che è ornato”, ossia in senso esteriore. Il che è come dire che l'ordine interno si riflette anche nell'aspetto esterno dei corpi.

che garantisce e precisa la natura del primo, poiché l'ordine e l'ordinamento derivanti dal dio sono quelli che si realizzano nel cosmo fisico.

Di preciso, secondo l'autore, κόσμος è ordine e ordinamento di tutti gli enti, ossia è un tipo di τάξις e di διακόσμησις che agisce a livello della struttura ontologica del reale, giacché organizza secondo una precisa collocazione l'insieme di tutto ciò che è. La struttura del reale è l'effetto prodotto da una causa sempre agente, poiché conserva (φυλάττειν) quella τάξις e διακόσμησις che fondano il cosmo e ne assicurano la perpetuazione. Secondo l'autore, tale causa è il θεός, il quale garantisce la conservazione in duplice modo. L'ordine e l'ordinamento di tutti gli enti, infatti, sono conservati «a causa del dio (ὕπὸ θεοῦ) e per mezzo del dio (διὰ θεόν)».

Si tratta allora di verificare in che cosa consiste la duplicità di competenze, ossia prendere in esame una questione, che rinvia al tipo di causalità del dio. L'opinione degli studiosi non è concorde in proposito, come si desume dalle diverse traduzioni del nesso ὑπὸ θεοῦ e διὰ θεόν²⁵. Benché sia ὑπό che διά siano particelle atte ad esprimere l'agente, indicanti una causalità di tipo efficiente, nel trattato esse non possiedono lo stesso valore, sicché il nesso non può intendersi come un'endiadi. La nozione di conservazione, ossia l'azione di φύλαττειν di cui il dio è la causa, mostra la diversità del senso. Nel dire che l'ordine e l'ordinamento sono conservati ὑπὸ θεοῦ e διὰ θεόν, l'autore indica nel dio sia colui da cui deriva l'ordine (ὕπό) che colui mediante il quale l'ordine si conserva (διά). Perché si dia la conservazione non sembra sufficiente il principio (ὕπό), ma è necessario che ci sia qualcosa che, perdurando, realizza il proprio *telos* di conservare (διά).

In tale senso, la duplice precisazione ὑπὸ θεοῦ e διὰ θεόν non è accessoria né

²⁵ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «conservata ad opera di Dio e in funzione di Dio».

secondaria, ma è compatibile con la sensibilità dell'autore a svolgere distinzioni sul piano di una dualità dialettica, come nel caso della sostanza (*οὐσία*) e della divina potenza (*θεία δύναμις*). A ben vedere, la formula *ὑπὸ θεοῦ* e *διὰ θεόν* trova una coerente spiegazione alla luce di questa distinzione, giacché, se sostanza e potenza sono entrambe causa, ed entrambe lo sono in senso efficiente, lo sono però anche a livelli differenti. La *οὐσία* lo è al modo in cui è causa ciò che è principio, causa prima e originaria da cui derivano, ontologicamente parlando, gli enti del cosmo. La *δύναμις*, invece, in quanto elemento dinamico e motore, è causa nel senso meccanico. La divina potenza, infatti, è ciò a cui compete il moto e la regolazione del movimento dei cieli, a differenza della sostanza, caratterizzata invece da assoluta immobilità.

L'espressione *ὑπὸ θεοῦ* e *διὰ θεόν*, intesa come formula “*ὑπὸ x*” καὶ “*διὰ x*”, è presente anche in altre opere del *Corpus aristotelicum*. Nella *Fisica* Aristotele distingue fra causalità *ὑπό* e *διά*, secondo una modalità limitrofa a quella utilizzata nel *Περὶ κόσμου*. Nel quarto libro della *Fisica*, a proposito del tempo, lo Stagirita afferma che è necessario che tutte le cose soggette al tempo siano contenute dal tempo (*περιέχεσθαι ὑπὸ χρόνου*), così come tutte le cose che sono in qualcosa (*ὄσα ἔν τινί ἐστίν*) siano contenute da qualcosa, come nel caso del luogo. Siccome le cose subiscono affezioni dal tempo, si è giustificati nel sostenere che «tutto invecchia a causa del tempo» (*γηράσκει πάνθ' ὑπὸ τοῦ χρόνου*) e che «attraverso il tempo tutto si oblia» (*ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον*)²⁶. Il tempo è la causa tanto dell'invecchiamento quanto dell'oblio²⁷, ma nel caso dell'oblio la presenza di *διὰ*

²⁶ ARISTOT. *Phys.* IV 12, 221 a 26-32.

²⁷ A. RUSSO, in ARISTOTELE, *Fisica*, traduzione di A. R., Roma-Bari 2005⁸ (1973¹), ha reso entrambe le espressioni come “causa”: «noi siamo soliti dire che il tempo logora e che tutto invecchia a causa del tempo e che a causa del tempo nasce l'oblio». Secondo L. RUGGIU, in ARISTOTELE, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. R., Milano 1995, il

τὸν χρόνον, in luogo di un ὑπὸ τοῦ χρόνου, sembra privilegiare l'aspetto del processo di oblio, che nello scorrere del tempo gradualmente si realizza. In questo caso, dunque, emerge l'aspetto del mezzo, inteso come causalità ausiliaria, poiché il tempo, per il fatto di scorrere e di essere lo strumento che permette l'oblio, concorre alla realizzazione della causa stessa.

È nel *De partibus animalium* che si trova un interessante confronto, in un passo che è stato ritenuto una digressione alquanto confusa²⁸. Dopo aver affermato che la scienza della natura non può vertere su alcun oggetto risultante da astrazione, per il fatto che «la natura fa tutto in vista di un fine» (ἐπειδὴ ἡ φύσις ἔνεκά του ποιεῖ πάντα)²⁹, lo Stagirita sostiene che negli enti esiste una causa, di cui nel caso del cielo si distingue una modalità ὑπό e una διά:

Appare infatti che, come nei prodotti della tecnica v'è la tecnica, così nelle cose stesse (ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγμασιν) v'è qualche altro principio e causa di tal genere (ἄλλη τις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοιαύτη), che deriviamo dall'universo al modo stesso del caldo e del freddo; perciò è ancora più verosimile che il cielo sia stato generato (διὸ μᾶλλον εἰκὸς τὸν οὐρανὸν γεγενῆσθαι) da una causa siffatta (ὑπὸ τοιαύτης αἰτίας) – se pure è stato generato (εἰ γέγονε)–, e che per siffatta causa (διὰ τοιαύτην αἰτίαν) esso esista, di quanto lo sia per gli animali mortali: invero fenomeni ordinati e determinati (τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὠρισμένον) si manifestano molto di più (πολὸν μᾶλλον φαίνεται) negli oggetti celesti che nel nostro ambiente (ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς), mentre fenomeni sempre mutevoli e casuali si manifestano soprattutto in ciò che è

testo deve essere inteso nel modo seguente: «siamo soliti dire che [...] “tutte le cose invecchiano con il tempo”, e che “per il tempo tutto cade nell'oblio”». Invece RADICE, in ARISTOTELE, *Fisica* cit., ha tradotto il testo nel modo seguente: «o che per il tempo tutto invecchia, o finisce nell'oblio».

²⁸ Cfr. VEGETTI, in ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, in ARISTOTELE, *Opere biologiche* cit., p. 567 nota 34: «Tutto il capoverso ha il carattere di una digressione ed è abbastanza confuso».

²⁹ ARISTOT. *De part. an.* I 1, 641 b 12.

mortale (τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον). I fisiologi però affermano che ognuno degli animali è ed è stato formato per natura, il cielo invece è organizzato in quel modo per caso e spontaneamente (ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου), proprio il cielo in cui nulla appare dovuto al caso e al disordine (ἀπὸ τύχης καὶ ἀταξίας οὐδ' ὅτιοῦν φαίνεται)³⁰.

La prospettiva dello Stagirita collima, per contesto e contenuti, con quella dell'autore del *Περὶ κόσμου* sotto un duplice rispetto. Per quanto concerne la perfezione del soprasensibile, nelle *Parti degli animali* Aristotele precisa che il cielo è il luogo nel quale trovano migliore espressione l'ordine (τὸ τεταγμένον) e la definizione (τὸ ὠρισμένον), affermazione che corrisponde nel *Περὶ κόσμου* all'individuazione della τάξις e della διακόσμησις quali elementi definitivi del cosmo. In comune le due opere hanno anche l'aspetto della generazione e della duplice causalità. Da questo punto di vista, lo Stagirita ammette come verisimile (εἰκός) che il cielo, se è generato (εἰ γέγονε), sia stato generato (γεγενῆσθαι) da una causa siffatta (ὑπὸ τοιαύτης αἰτίας) e che per siffatta causa (διὰ τοιαύτην αἰτίαν) esso persista. Un qualche tipo di generazione del cielo non è esclusa, a patto che sia determinata da «un qualche altro principio e causa di tal genere» (ἄλλη τις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοιαύτη). Nel passo aristotelico la questione ruota tutta attorno a come intendere ἄλλη e τοιαύτη, che però nel testo non sono precisati. Il *Περὶ κόσμου* sembra “rispondere” alla situazione prospettata nel *De partibus animalium*, poiché precisa che la natura di tale ἀρχὴ καὶ αἰτία del cosmo è il dio, che è γενέτωρ del cosmo e causa ὑπό, per quanto concerne la sostanza, e causa διά, per quanto concerne la potenza.

Anche in Teofrasto sembra in uso questo tipo di distinzione della causalità.

³⁰ ARISTOT. *De part. an.* I 1, 641 b 12-23 (trad. it. di Vegetti, in ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, in ARISTOTELE, *Opere biologiche* cit.).

In un frammento del *De igne*, il pensatore afferma:

Se non è fuoco né luce di fuoco, questo desta stupore e richiede un ragionamento: se il calore non deriva né a causa di questo [*scil.* il sole] né per mezzo di questo (εἰ δὲ μὴθ' ὑπὸ τούτου καὶ διὰ τοῦτον ἢ θερμότης), quello che è di certo evidente è che sia il fuoco sia il calore sono in un sostrato (ἐν ὑποκειμένῳ). Ma anche questo è assurdo, se il principio e il primo [sono] nel sostrato (εἰ ἢ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον ἐν ὑποκειμένῳ), giacché il calore e la potenza di questo sono il principio (τὸ γὰρ θερμὸν καὶ ἡ τούτου δύναμις ἀρχή)³¹.

Teofrasto, disquisendo se il sole sia causa del calore e in che modo lo sia³², spiega che il calore «non deriva né a causa di questo (ὑπὸ τούτου) né per mezzo di questo (διὰ τοῦτον)». Il sole, infatti, non è fuoco né luce di fuoco, cioè non è né elemento né una proprietà dell'elemento. Se il sole fosse «una qualche forma di fuoco» (τοῦ πυρὸς τις ἰδέα), sarebbe al contempo principio e si diffonderebbe ovunque (ἀρχὴ τις οὔσα καὶ ἐφ' ἅπαντα ἦγουσα)³³. Quest'affermazione induce a ritenere che,

³¹ THEOPHR. *De igne* fr. 6 Coutant. A.M. BATTEGAZZORE, in TEOFRASTO, *Il fuoco. Il trattato "De igne"*, prima traduzione italiana a cura di A.M.B., presentazione di P. Meloni, nota introduttiva di W. Lapini, Sassari 2006, ha tradotto δύναμις con "energia".

³² Su questo dibattuto frammento, si vedano le diverse posizioni di Sharples e di Battegazzore. Il primo ha ritenuto che la domanda εἰ δὲ μὴθ' ... θερμότης è un accantonamento della questione del sole, mentre il secondo ha sostenuto che la domanda è da intendersi piuttosto come "se è vero (come è vero) che". Inoltre, A.M. BATTEGAZZORE, *Nuove spigolature su Teofrasto, De igne 4-6*, «Sandalion», 12-13, 1989-1990, pp. 49-61, in part. p. 58, ha spiegato che «Teofrasto parla di una θερμότης, ipotizzando che essa non sia né ὑπὸ τούτου né διὰ τοῦτον (il sole)» e ha precisato quanto segue: «Quale "calore"? Forse quello terrestre, che egli ha già detto essere ἀπὸ τούτου (34)? Evidentemente no: che questo "calore" derivi dal sole Teofrasto non ha dubbi. Trattati allora di un altro "calore", quello della prima sfera. Su questo Teofrasto costruisce la sua ipotesi: se la causa di questa θερμότης non è il sole, se essa stessa non è il sole, dove potrà stare se non in un sostrato? Ma se essa sta in un sostrato, allora non può essere definita ἀρχή». Sulla discussione, cfr. anche R.W. SHARPLES, *Theophrastus on the Heavens*, in J. WIESNER (hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet*, I band: *Aristoteles und seine Schule*, Berlin - New York 1985, pp. 580-583.

³³ THEOPHR. *De igne* fr. 5 Coutant.

secondo Teofrasto, ciò che è principio non deve essere diffusivo, sicché, rispetto alla differenza fra ὑπό e διά, l'ἀρχή non può essere causa nel senso διά, giacché tale modalità ammette la pervasività. I punti di contatto con il Περὶ κόσμου si colgono nella distinzione fra ὑπό e διά, che richiama quella fra ὑπὸ θεοῦ e διὰ θεόν, e in quella fra sostanza e potenza, la quale ultima sola può penetrare dappertutto. Lo stesso si evince anche dall'espressione teofrastea ἐφ'ἅπαντα ἦκουσα, che richiama quelle in uso all'autore per indicare la pervasività della δύναμις, come per esempio quando dice che essa attraversa tutto l'universo (διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν)³⁴.

Inoltre, Teofrasto spiega che né il fuoco né il calore sono in un sostrato, poiché sarebbe assurdo che il principio e il primo si trovino in esso, sicché fuoco e calore sembrano intesi come ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον. Ciò sembra evincersi anche dal seguito, quando Teofrasto sostiene che «il calore e la potenza di questo sono il principio». Se fuoco e calore sono ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον, e se “principio” (ἀρχή) è «il calore e la potenza di questo» (τὸ γὰρ θερμὸν καὶ ἡ τούτου δύναμις), se ne ricava che «la potenza di questo», cioè la potenza del calore, è il fuoco. Il confronto con il Περὶ κόσμου è possibile, tenendo conto, da un lato, che fuoco e calore sono rispettivamente sostanza³⁵ e proprietà, e dall'altro che il calore è una proprietà diffusiva. Tuttavia, a differenza che nel Περὶ κόσμου, con «la potenza di questo» Teofrasto sembra indicare la stessa sostanza, cioè il fuoco.

L'espressione ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεόν ricompare nel capitolo sesto con una leggera *variatio*, senza che questa infici il senso complessivo dell'espressione:

³⁴ Περὶ κόσμου 6, 398 b 8. In riferimento a τὸ θεῖον, cfr. Περὶ κόσμου 6, 397 b 33 (ἐπὶ πᾶν δεικνεῖσθαι).

³⁵ Cfr. ARISTOT. *Metaph.* Δ 8, 1017 b 10.

Ebbene, esiste una certa dottrina (τις λόγος), antica e passata in eredità via via a tutti gli uomini, in base alla quale tutte le cose traggono la loro sussistenza (πάντα ... συνέστηκεν) dal dio (ἐκ θεοῦ) e per mezzo del dio (διὰ θεόν) e che nessuna natura è di per se stessa autosufficiente (αὐτάρκης), se privata della conservazione che da questo deriva (ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας)³⁶.

Il dio è causa in modo duplice, cioè come “vera” causa e come mezzo. Se la formula διὰ θεόν resta inalterata, la prima parte assume una diversa fisionomia, giacché l’autore asserisce che tutte le cose sono ἐκ θεοῦ, cioè provengono «dal dio». In quest’ultimo caso, l’accezione non sembra differire da ὑπὸ θεοῦ, perché entrambi i complementi sottolineano l’aspetto della derivazione.

Questa distinzione fra “ἐκ x” e “διὰ x” è anche in Aristotele, che nel secondo libro dell’*Etica Nicomachea* spiega che «ogni virtù, così come ogni arte, si genera e si distrugge a causa e per mezzo delle medesime cose» (ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθαίρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη)³⁷. Questa duplicità è presente anche nel primo libro della *Metafisica*, di cui più volte si sono osservati i punti di contatto con il *Περὶ κόσμου*. Disquisendo a proposito di che cosa sia la sapienza, Aristotele afferma che «il sapere e il conoscere» (τὸ εἰδέναι καὶ τὸ ἐπιστασθαι)³⁸ aventi per fine se medesimi, ossia il sapere e il conoscere teoretico, si trovano anzitutto in ciò che è conoscibile in massimo grado. La proprietà di essere μάλιστα ἐπιστητά appartiene alle cause e ai principi, ed è mediante e a partire da questi che tutte le altre cose sono conoscibili:

³⁶ Περὶ κόσμου 6, 397 b 13-16: ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ’ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρκης, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας.

³⁷ ARISTOT. *Eth. Nic.* II 1, 1103 b 6-8.

³⁸ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 a 30.

Ora, conoscibili in massimo grado (μάλιστα δ'ἐπιστητά) sono i primi principi e le cause (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἷτια); infatti, mediante essi e muovendo da essi (διὰ ... ταῦτα καὶ ἐκ τούτων), si conoscono tutte le altre cose (τᾶλλα γνωρίζεται), mentre viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono solo soggette³⁹.

Ora, se nell'individuazione dei tipi di causalità la distinzione fra ὑπό e διὰ, così come fra ἐκ e διὰ, si trova esplicitamente espressa in testi peripatetici antichi, ossia in Aristotele e in Teofrasto, la nozione che ne è alla base sembra inclinare nella direzione del platonismo. In effetti, il *distinguo* presentato nel Περὶ κόσμου richiama quanto sostenuto da Platone nel *Fedone*, quando Socrate mostra a Cebete l'importanza di saper distinguere fra «la causa e il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa» (ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἷτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἷτιον οὐκ ἂν ποτ'εἶη αἷτιον)⁴⁰. I più, infatti, chiamano il mezzo come se fosse la causa e applicano questo anche a livello cosmologico, sicché, secondo Platone, essi non cercano quella «potenza» (δύναμιν), né credono che essa possieda «una forza divina» (τινὰ ... δαιμονονίαν ἰσχύον), né guardano «al Bene e al conveniente» (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον), che sono la vera causa, ma pensano che l'universo sia retto da un Atlante, forte e immortale⁴¹.

³⁹ ARISTOT. *Metaph.* A 2, 982 b 2-4.

⁴⁰ PLAT. *Phaed.* 99 B 2-4. Cfr. G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone* cit., pp. 508-510.

⁴¹ Plat. *Phaed.* 99 b 2 - c 6.

3. Le nozioni di τάξις e διακόσμησις

Il sistema-cosmo è un ordine ed ordinamento, alla cui base v'è il dio, inteso come causa conservativa della struttura del reale. Che il cosmo sia ordine (τάξις) e ordinamento (διακόσμησις) è dottrina di antica tradizione, risalente ai “sapienti”, figure di pensatori nei quali si sono ravvisati per lo più i Pitagorici⁴². Stando ad Aezio, fu Pitagora ad aver denominato per primo il limite esterno di tutte le cose “cosmo” (κόσμον), dall'ordine in esso (ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως) presente⁴³. Lo stesso si desume da una testimonianza trasmessa da Fozio, relativa ad un'anonima *Vita di Pitagora* forse risalente al sec. I a.C. ed attribuita ad Eudoro di Alessandria, in cui si afferma che Pitagora fu il primo a conferire al cielo il nome di κόσμος per il fatto che questo è «perfetto» (τέλειος) e «adorno» (vrb. κοσμέω) di tutti gli esseri viventi e di ogni bellezza⁴⁴.

La nozione di κόσμος si desume anche da Platone, che nel *Gorgia* riferisce:

⁴² In generale, v'è disaccordo degli studiosi su chi sia colui al quale si debba far risalire l'introduzione del significato di κόσμος come “ordine del mondo”. Per esempio, J. MANSFELD, *The Pseudo-Hippocratic tract Περὶ ἐβδομάδων ch. 1-11 and Greek philosophy*, Assen 1971, pp. 42-45, ha accennato al fatto che il primo a far uso di questa nozione può essere stato Pitagora oppure uno dei suoi primi seguaci. Secondo C.A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993, pp. 97-99, il significato è già presente in Filolao, come testimoniato da DIOG. LAERT. VIII 85. La linea interpretativa pitagorica, invece, non è seguita da CH. H. KAHN, *The Usage of the Term κόσμος in Early Greek Philosophy, appendix* in CH. H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, New York 1960, pp. 219-230, il quale ha ritenuto che questa nozione è diffusa già nei presocratici. Di tutt'altro avviso è A. FINKELBERG, *On the History of the Greek κόσμος*, «Harvard Studies in Classical Philology», 98, 1998, pp. 103-136, secondo il quale l'introduzione della nozione filosofica di κόσμος come ordine deve attendere i tardi dialoghi di Platone, quali per esempio il *Timeo*, il *Politico* e il *Filebo*.

⁴³ AET. *Plac.* II 1, p. 327, 2-4 Diels.

⁴⁴ PHOT. *Bibl. Cod.* 249, 440 a 27-29 = ANON. PHOT. p. 240, 3-5 Thesleff: πρῶτος Πυθαγόρας τὸν οὐρανὸν κόσμον προσηγόρευσε διὰ τὸ τέλειον εἶναι καὶ πᾶσι κεκοσμηθῆναι τοῖς τε ζώοις καὶ τοῖς καλοῖς.

i sapienti (οἱ σοφοί) dicono, o Callicle, che il cielo e la terra, gli dèi e gli uomini sono tenuti insieme (συνέχειν) dalla comunanza (κοινωνίαν), dall'amicizia (φιλίαν), dall'ordine (κοσμιότητα), dalla saggezza (σωφροσύνην) e dalla rettitudine (δικαιοσύνην), e per tali ragioni chiamano tutto questo “cosmo” (κόσμον), o amico, e non “disordine” (ἀκοσμίαν) o “sregolatezza” (ἀκολασίαν)⁴⁵.

Il *Gorgia* costituisce un termine di confronto non soltanto per questa definizione di cosmo, che è la medesima del *Περὶ κόσμου*, ma per il nesso fra κόσμος e τάξις più volte messo in risalto nel dialogo. Nel *Gorgia*, Platone presenta questa definizione di cosmo dopo aver svolto il concetto di virtù come ordine ed armonia, precisando che, tanto nel caso di un attrezzo quanto di un corpo, di un'anima o di qualsiasi vivente, per virtù si intende ciò che è disposto secondo ordine (τάξις), regola (ὀρθότης) ed arte (τέχνη). Del resto, spiega Platone, «la virtù di ciascuna cosa non è ciò che è disposto ed organizzato secondo ordine (τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶν ἢ ἀρετὴ ἐκάστου)?»⁴⁶. Poiché τάξις e di κοσμεῖν sono una manifestazione di ἀρετή, allora τάξις e κόσμος possiedono una forte connotazione filosofica, in quanto strutturano l'ordine “interno” degli enti, divenendo poi visibile nel reale.

Il cosmo fisico dovrebbe allora essere la migliore espressione di questo κόσμος filosofico, ma ciò non è del tutto vero in Platone. Nel *Politico*, accingendosi a narrare il mito di Crono, lo Straniero spiega che questo nostro cosmo talora è guidato quasi per mano ed è accompagnato nella rotazione, talaltra invece viene lasciato libero. Il cosmo, in tal caso, si muove di moto contrario, da solo, perché è un essere vivente che ha ricevuto intelligenza «da colui che fin dai primordi gli ha

⁴⁵ PLAT. *Gorg.* 507 E - 508 A.

⁴⁶ PLAT. *Gorg.* 506 E 1-2.

conferito “armonia”» (ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ’ἀρχάς)⁴⁷. Il cielo o il cosmo, spiega lo Straniero, partecipa sia della perfezione sia dell’imperfezione, poiché esso, in quanto ente fisico, ha anche una comunanza col corpo non eliminabile, la quale comporta l’impossibilità che il cosmo sia esente da mutamento:

L’essere sempre nei medesimi rapporti e nelle medesime condizioni (τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχειν ἀεὶ), e l’essere sempre identico (καὶ ταῦτὸν εἶναι) si addice solamente alle realtà più divine di tutte (τοῖς πάντων θειοτάτοις ... μόνοις); la natura del corpo non è di questo ordine (οὐ ταύτης τῆς τάξεως). Quello che chiamiamo “cielo” (οὐρανόν) e “cosmo” (κόσμον) è stato fatto partecipe, da chi lo ha generato (παρὰ τοῦ γεννήσαντος), di molte qualità beate (πολλῶν ... μακαρίων μετείληφεν), eppure ha comunanza anche col corpo (ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινωνηκέ γε καὶ σώματος); ragion per cui gli è impossibile essere esente da mutamento (ἴθιεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρω γίγνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον), e quindi, per quanto può, almeno, e quanto più può, si muove nello stesso luogo e nello stesso modo, con un solo movimento⁴⁸.

Seppur in questo passo il cosmo non figura fra le realtà in sommo grado divine, a causa della partecipazione che esso ha con il sensibile, il contesto è affine a quello del Περὶ κόσμου, poiché Platone prende in esame il modo in cui si dà il movimento nel cosmo e ne rappresenta la guida⁴⁹. Inoltre, la nozione di κόσμος inteso come ente fisico è indissolubilmente legata a quella di τάξις, come nel trattato. Se il cosmo fisico è un corpo, come lo è anche quello umano, non possiede però la stessa τάξις, e la differenza fra questi due corpi si spiega col fatto che il cosmo è stato

⁴⁷ PLAT. *Polit.* 269 D 1-2.

⁴⁸ PLAT. *Polit.* 269 D 5 - E 3 (trad. it. di Mazzarelli, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*).

⁴⁹ Cfr. PLAT. *Polit.* 269 E 5-6: τῷ τῶν κινουμένων αὖ πάντων ἡγουμένῳ.

fatto partecipe «da chi lo ha generato (παρὰ τοῦ γεννήσαντος) di molte qualità beate». In Platone, dunque, il cosmo possiede una propria τάξις, un particolare ordine in cui sono disposti gli enti, che si manifesta come organizzazione esteriore, ma è anzitutto un ordine “interno”, connaturato, espressione di razionalità ed intelligenza. Così è anche nelle *Leggi*, dove, in riferimento al movimento dell’anima del mondo, simile a quello dell’intelletto, Platone afferma che il movimento che avviene senza κόσμος, senza τάξις e senza un qualche λόγος è affine alla stoltezza (ἀνοία), sicché il movimento che si realizza con ordine e proporzione è segno invece di intelligenza⁵⁰.

Nel sec. V a.C. il legame fra κόσμος e τάξις è affermato anche da Demostene nell’orazione *In Aristogitonem II*, dove egli riferisce che «l’intero cosmo e tutte le realtà divine e le cosiddette stagioni [sono] legge ed ordine (νόμος καὶ τάξις)»⁵¹. *In nuce* è espressa la duplicità semantica di κόσμος, inteso come cosmo fisico che si struttura su base filosofica, giacché τὸ ὅλος κόσμος è legge ed ordine. Tutto ciò, secondo Demostene, è lapalissiano, giacché si desume in modo evidente «se è necessario prestare fede a ciò che si vede» (εἰ χρὴ τοῖς ὁρωμένοις πιστεύειν)⁵².

In Aristotele questo connubio fra κόσμος e τάξις è ulteriormente precisato. Nel secondo libro del *De caelo*, disquisendo sull’eccentricità o sulla centralità della terra, lo Stagirita afferma che la terra si muove per effetto di costrizione e che il suo movimento non può essere eterno, perché è forzato e contro natura. Ciò non impedisce che «l’ordine del cosmo sia eterno» (ἡ δέ γε τοῦ κόσμου τάξις ἀίτιδος)⁵³. Lo stesso Aristotele fornisce una precisazione a livello ontologico, affermando che

⁵⁰ Cfr. PLAT. *Leg.* X, 898 B 5-8.

⁵¹ DEMOSTH. *In Aristog.* II 27: ... ἐπεὶ καὶ τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὰ θεῖα καὶ τὰς καλουμένας ὥρας νόμος καὶ τάξις.

⁵² DEMOSTH. *In Aristog.* II 27.

⁵³ ARISTOT. *De caelo* II 14, 296 a 33-34.

la τάξις propria di ciascun ente è la sua natura, laddove per “natura” deve intendersi quella che appartiene per il tempo maggiore e per la più parte⁵⁴. Distanziandosi in questo da quanti affermano che «il disordine è secondo natura (τὴν μὲν ἀταξίαν ... κατὰ φύσιν), mentre l’ordine e il cosmo contro natura (τὴν δὲ τάξιν καὶ τὸν κόσμον παρὰ φύσιν)»⁵⁵, Aristotele associa alla φύσις l’ordine, che è ordine eterno in riferimento al cosmo. Del resto, che l’ordine appartenga anzitutto al cosmo è nozione di antica tradizione filosofica, come testimonia sempre Aristotele, riferendo di un aneddoto secondo cui Anassagora avrebbe affermato che il motivo per cui è preferibile essere nati, piuttosto che non esserlo, è la possibilità di osservare il cielo e «l’ordine relativo al cosmo» (τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν)⁵⁶.

Dai passi menzionati si evince che la nozione di τάξις individua un tipo di ordine diverso da quello fisico, ma tale da rendere ragione anche di questo livello del reale. In effetti, il termine τάξις, legato per etimologia al verbo τάσσω, ben esprime la realizzazione esteriore di un tipo di “ordine” e di “disposizione”, giacché indica anzitutto quello che si realizza nella sfera militare, ambito nel quale il verbo assume il significato di “marciare”⁵⁷. Benché l’orizzonte fisico sia uno dei canali di applicazione, la valenza filosofica della nozione di τάξις è registrata in tutto il tempo del primo Peripato. In Aristotele τάξις possiede una gamma di sfumature semantiche e il diverso impiego del termine in ambiti distinti mostra che esso non era limitato a fornire una spiegazione soltanto della struttura fisica della natura celeste. In ambito cosmologico l’uso del vocabolo è ampio e

⁵⁴ Cfr. ARISTOT. *De caelo* III 2, 301 a 4-8.

⁵⁵ ARISTOT. *De caelo* III 2, 301 a 9-11.

⁵⁶ ARISTOT. *Eth. Eud.* I 5, 1216 a 14. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* A 3, 984 b 15-18.

⁵⁷ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* cit., s.v. τάσσω: «placer, ranger des troupes en bataille, désigner, mettre dans un certain ordre, ...».

d'indiscussa importanza, giacché indica la disposizione fisica dei pianeti e delle sfere celesti, i quali costituiscono una sorta di esercito dove tutti gli enti sono collocati al loro preciso posto. Questo si osserva, oltre che dai ripetuti casi del *De caelo*, anche in *Metafisica Lambda*:

Dunque, che ci siano sostanze, e che, stando proprio all'ordine relativo ai movimenti degli astri (κατὰ τὴν αὐτὴν τάξιν ταῖς φοραῖς τῶν ἄστρον), una sia prima e l'altra seconda, è evidente. È necessario poi indagare il novero dei movimenti [degli astri] a partire da quella fra le [scienze] matematiche più affine alla filosofia, [cioè] a partire dall'astronomia. Questa, infatti, svolge la ricerca (ποιεῖται τὴν θεωρίαν) sulla sostanza sensibile (περὶ οὐσίας αἰσθητῆς), ma eterna (μὲν αἰδίου), mentre le altre [scienze svolgono la ricerca] su nessuna sostanza, come nel caso della ricerca sui numeri e sulla geometria⁵⁸.

Sempre nel libro *Lambda*, al capitolo 10 Aristotele fa un uso intensivo di questa nozione, come si desume dalla concentrazione tanto del lemma τάξις quanto di altri appartenenti alla medesima famiglia lessicale. In questo preciso contesto, il termine τάξις sembra caricato di un significato che procede oltre quello sensibile, per indicare un'accezione di "ordine" che trova spiegazione in ambito di πρώτη φιλοσοφία⁵⁹, in riferimento alla πρώτη οὐσία. In principio del capitolo Aristotele afferma:

⁵⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 8, 1073 b 1 ss.

⁵⁹ Come già s'è ricordato, in *Lambda* Aristotele non utilizza né il sostantivo θεολογία né l'aggettivo θεολογική, così come πρώτη φιλοσοφία. Questo è uno dei punti da cui è scaturito il dibattito circa le differenti interpretazioni dell'oggetto della scienza del libro *Lambda*, Al proposito, cfr. DONINI, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima* cit. Con l'espressione πρώτη φιλοσοφία s'intende qui utilizzare un termine aristotelico per indicare il livello che trascende il sensibile, dato che "metafisica", com'è noto, non è un termine aristotelico. Pertanto, benché è difficile che in *Lambda* la filosofia sia la πρώτη φιλοσοφία indicata da Aristotele in *Metaph.* E 1, 1026 a 10-32, si tratta comunque di un tipo di filosofia che tiene conto di entrambi gli aspetti e che non può ridursi a quello semplicemente fisico. Cfr. BERTI, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica* cit., pp. 479-480.

Si deve indagare (ἐπισκεπτέον) poi anche in quale modo la natura dell'universo (ἡ τοῦ ὅλου φύσις) possiede il bene e l'ottimo (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον), se come qualcosa di separato (κεχωρισμένον τι) e in se e per se (αὐτὸ καθ'αὐτό), oppure come la disposizione (τῆν τάξιν). Oppure in ambedue i modi, come l'esercito. E, in effetti, nella disposizione il bene è anche lo stratega (καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εἶ καὶ ὁ στρατηγός)⁶⁰, e questo soprattutto (καὶ μάλλον οὔτος): non è questo, infatti, che esiste a causa della disposizione, ma quella a causa di questo. Tutte le cose sono disposte insieme (συντέτακται) in un certo modo (πῶς), ma non in modo simile (οὐχ ὁμοίως), sia i pesci sia i volatili sia le piante. E [la disposizione] non è del tipo che una cosa non abbia alcuna relazione con un'altra, ma che l'abbia. Tutte le cose, infatti, sono disposte insieme (συντέτακται) in riferimento a uno (πρὸς ... ἔν)⁶¹.

Aristotele spiega che nell'ordine esiste un elemento positivo (τὸ εἶ), interpretato come “il buono” o “il bene”, che assolve al compito di generale. Ciò significa, evidentemente, che τὸ εἶ non può essere soltanto la disposizione in quanto effetto del prodursi dell'ordine, poiché il generale partecipa al valore positivo della τάξις in quanto è causa del prodursi di quell'ordine⁶². Lo Stagirita precisa che «non è questo, infatti, che esiste a causa della disposizione, ma quella a causa di questo». D'altronde, se pur «tutte le cose sono disposte insieme (συντέτακται)», tuttavia la sola disposizione non sembra sufficiente, poiché si rende necessaria quella secondo somiglianza. Gli enti, invece, sono strutturati «in un certo modo (πῶς), ma non in modo simile (οὐχ ὁμοίως)». Ad ogni modo, ciò non comporta il venire meno del loro συν-τάττειν, giacché l'essere-disposti-insieme è garantito

⁶⁰ Sull'interpretazione dell'espressione, in particolare di τὸ εἶ e di καὶ, cfr FAZZO, *Commento al libro Lambda della Metafisica* cit., pp. 392-394.

⁶¹ ARISTOT. Λ 10, 1075 a 11-19.

⁶² Sulla guida della τάξις celeste cfr. SEXT. EMP. *Adv. math.* 9, 26-27 = ARISTOT. *De philos.* fr. 12 b Ross.

dall'organizzazione di tutte le cose in riferimento a uno ($\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$)⁶³.

Ciò è ribadito dallo Stagirita poco oltre, quand'egli afferma che tutte le cose sono portate necessariamente a distinguersi, ma al contempo tendono all'intero⁶⁴. L'esempio formulato da Aristotele concerne l'organizzazione domestica. Nella realtà dell' $\omicron\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ la $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ non è data dall'agire degli schiavi o dall'operato degli animali, entrambi caratterizzati da un agire casuale e per contribuire poco al bene comune ($\epsilon\acute{\iota}\varsigma \tau\omicron \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$). Piuttosto, la disposizione di tutte le componenti in un tutto armonico è garantita dall'azione degli uomini, che si contraddistingue per produrre ordine o in modo assoluto o per la maggior parte delle cose ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \eta \tau\acute{\alpha} \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\alpha \tau\acute{\epsilon}\tau\alpha\kappa\tau\alpha\iota$), ossia per un agire ispirato a $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, di cui sono i fautori.

La portata filosofica della nozione di disposizione in *Lambda 10* è efficacemente espressa dal fatto che tutte le cose possiedano la $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ «in riferimento a uno». L'espressione $\pi\rho\delta\varsigma \epsilon\nu$ è stata ritenuta di difficile interpretazione, poiché coinvolge i problemi legati alla causalità del primo motore immobile e al rapporto di questo con le altre sostanze soprasensibili. L'esempio addotto al proposito da Aristotele – tutti i membri dell'esercito hanno nel comandante il loro unico punto di riferimento, evidentemente in quanto costui è causa e principio del loro agire – sembra coerente con l'esordio di questo capitolo

⁶³ Secondo FAZZO, *Commento al libro Lambda della Metafisica* cit., pp. 394-395, «bisogna considerare che tutte le cose in qualche modo siano coordinate, sebbene non tutte contribuiscano nello stesso modo all'economia del tutto. [...] la sostanza che più contribuisce è “lo stratega”, cioè il primo motore immobile, poi viene la sostanza celeste, così ordinata e causa di ordinamento per l'universo intero». Cfr. anche CH. HORN, *The Unity of the World-order according to Metaphysics A 10*, in CH. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. New Essays*, Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation. Bonn, November, 28th - December 1st, 2010, Boston-Berlin 2016, pp. 269-293, il quale ha proposto di rileggere il passo svolgendo una «*divine design-reading*», nella quale l'argomento teleologico è combinato con quello teologico. Secondo tale interpretazione tutte le cose sono fra loro in relazione e sono «directed towards one center», nel senso che «order goes back [...] to a divine entity which is at the center (or at the top) of the universe (even if of course not in a spatial sense)».

⁶⁴ ARISTOT *A 10*, 1075 a 23-25.

10, dove lo Stagirita ha affermato che scopo dell'indagine è ricercare, anche dal punto della τάξις, in che modo l'universo possiede «il bene e l'ottimo» (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον). Questi valori, posseduti dall'universo, richiamano gli attributi coi quali Aristotele in *Lambda* 7 aveva descritto l'eccellenza della sostanza soprasensibile del Motore immobile, inteso come ὁ θεός e νόησις,:

Ed è certo vita, giacché l'attività dell'intelligenza è vita, e quello [*scil.* il dio] è attività; e attività è di per sé la vita di quello, eterna e ottima (ἐνέργεια δὲ ἡ καθ'αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀίδιος). Dunque, noi diciamo che dio è vivente, eterno e ottimo (τὸν θεὸν εἶναι ζῶον ἀίδιον ἄριστον), sicché il dio possiede una vita e un tempo continuo e eterno (ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχῆς καὶ ἀίδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ). Questo, infatti, è il dio (τοῦτο γὰρ ὁ θεός)⁶⁵.

Quest'uso del termine τάξις è applicato anche alle nozioni di materia e di causalità di movimento, così come alla causa della generazione, sicché la τάξις viene ad essere il modo filosofico della “disposizione” delle sostanze soprasensibili⁶⁶. Aristotele spiega che «tutti fanno derivare tutte le cose dai contrari (ἐξ ἐναντίων)⁶⁷, precisando che né “tutte le cose” né “da contrari” sono espressioni corrette. Poiché la contrarietà è la differenza massima all'interno dello stesso genere e «i contrari (τὰ ἐναντία) non subiscono l'uno l'azione dell'altro⁶⁸, sarebbe difficile vedere come possa darsi la generazione degli enti a partire dai contrari. Secondo Aristotele sbaglia anche chi ritiene che la materia sia un ἐναντίον, poiché tale errore coinvolge la generazione in relazione ai valori di bene e male come

⁶⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 7, 1072 b 26-30.

⁶⁶ Per quanto concerne il ruolo della τάξις negli enti matematici, cfr. BRESSAN, *Aristotele e il bello* cit., pp. 143-214.

⁶⁷ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 28.

⁶⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 30-31.

principi. Se la materia, qui connessa al male (τὸ φαῦλον/τὸ κακόν), fosse uno dei contrari e tutte le cose derivassero dai contrari, allora «tutte le cose parteciperebbero del male, ad eccezione dell'uno (ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἕξω τοῦ ἐνόζ)»⁶⁹. Invece, com'egli afferma, «la materia, secondo noi non è contraria a nulla» (ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον)⁷⁰, ma è propriamente *substratum*, cioè quel «terzo elemento» (τρίτον τι) la cui ammissione secondo lo Stagirita permette di risolvere agevolmente la difficoltà⁷¹.

L'accezione filosofica di τάξις trova conferma, in positivo, nella somma eccellenza di τὸ ἀγαθόν, qual è espressa da Aristotele nell'affermazione che «in tutte le cose il bene è per eccellenza principio (μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή)»⁷². Secondo lo Stagirita, però, non basta sostenere che il bene è principio, perché è necessario ricercare «in quale modo (πῶς)» esso lo sia, vale a dire se come causa finale o motrice o formale. È cioè necessario spiegare quale sia la natura filosofica della τάξις del bene e dell'ottimo.

Proprio questo nesso fra la τάξις e la contrarietà conduce ad interessanti conseguenze proto-teologiche, in quanto inerenti alla natura di τὸ πρῶτον, motore immobile e il dio:

Per altri [filosofi] è necessario che ci sia qualcosa di contrario (τι ἐναντίον) alla sapienza e alla scienza più degna d'onore (τῆ σοφία καὶ τῆ τιμιωτάτη ἐπιστήμη), mentre per noi no. Infatti, non esiste nulla di contrario al primo (οὐ γὰρ ἐστὶν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν), giacché tutti i contrari possiedono materia, e queste cose sono in potenza (δυνάμει). [...] al primo, invece, nulla è contrario

⁶⁹ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 35.

⁷⁰ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 34.

⁷¹ ARISTOT. *Phys.* I 6, 189 a 26; 189 b 1.

⁷² ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 37-38.

(τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν)⁷³.

Tutti i contrari possiedono materia e potenzialità, mentre solo τὸ πρῶτον non ha contrari. Il primo, infatti, non possiede né materia né δύναμις, com'è evidente nel fatto che la πρώτη οὐσία è soltanto atto, scevro di ogni potenzialità.

Sia τὸ πρῶτον che πρώτη οὐσία sono descritte con i medesimi attributi, cioè con il fatto di essere “primi” e di essere atto. La priorità qui descritta, espressa in ambito protologico e ontologico, coinvolge anche la nozione filosofica di τάξις, poiché la οὐσία è “prima” rispetto alle altre sostanze e agli altri enti. L'importanza di quest'affermazione è accresciuta dalla considerazione dello Stagirita che, se non esistesse un'altra sostanza oltre a quella sensibile, allora «non ci sarebbero principio, ordine, generazione e i cieli» (οὐκ ἔσται ἀρχὴ καὶ τάξις καὶ γένεσις καὶ τὰ οὐράνια)⁷⁴, ma piuttosto sempre un principio del principio, come ritengono i teologi e i fisici⁷⁵.

Restando in ambiente peripatetico, l'importanza della nozione filosofica di τάξις emerge anche dalla *Metafisica* di Teofrasto, in modi che presentano affinità con la presentazione di Aristotele in *Lambda*⁷⁶. Nell'opera il termine è presente in

⁷³ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 b 20-24.

⁷⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 b 25-26.

⁷⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 b 26-27.

⁷⁶ Del resto, è ben nota l'esistenza di una relazione molto stretta fra il libro *Lambda* di Aristotele e la *Metafisica* di Teofrasto. Al proposito, per esempio, cfr. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele* cit.; G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica*, Brescia 1964; D.T. DEVEREUX, *The Relationship between Theophrastus' Metaphysics and Aristotle's Metaphysics Lambda*, in W.W. FORTHENBAUGH - R.W. SHARPLES (eds.), *Theophrastean Studies*, vol. III: *On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick - Oxford 1988, pp. 167-188. Cfr. anche E. BERTI, *Le rapport entre physique et métaphysique chez Eudème et Théophraste*, in CERAMI (ed.), *Nature et sagesse* cit., pp. 353-364, il quale ha sostenuto che la *Metafisica* di Teofrasto sembra esprimere uno stadio del dibattito sulla filosofia di Aristotele, «qui présuppose sûrement le livre Λ», ma non ancora l'insieme delle dottrine del *Corpus aristotelicum*, sicché

quattro occorrenze. Nel dichiarare che potrebbe sorgere l'aporia su «come» (πῶς) e «di che tipo siano i principi (ποίας τὰς ἀρχάς)», cioè se «privi di forma e dotati di potenza» (ἀμόρφους καὶ οἶον δυναμικάς) oppure «provvisi di forma» (μεμορφωμένους), Teofrasto aggiunge che, in quest'ultimo caso, i principi sarebbero “definiti”, in quanto «l'ordine e l'essere definito (ἡ τάξις καὶ τὸ ὀρίσθαι) sono propri in massimo grado delle realtà in assoluto più degne d'onore»⁷⁷.

Nel capitolo 7, in un caso, il termine sembra possedere un significato insieme cosmologico e filosofico, in quanto si riferisce alla disposizione di tutte le parti del cielo, intesa come collocazione «in ordine e secondo ragione, nelle forme come anche nelle potenzialità»⁷⁸. Per di più, il passo che introduce a questa accezione menziona proprio la tesi della derivazione degli enti dagli opposti (ἐξ ἀντικειμένων τῆν ἅπασαν οὐσίαν)⁷⁹, in un modo che sembra alludere a *Lambda* 10. Nell'altro, la τάξις è connessa al mutamento, all'interno di un discorso che concerne la generazione degli enti e la causa finale⁸⁰.

Anche nel capitolo 11 sono compresenti ambedue le accezioni. In esso si legge che «fra le realtà sensibili l'ordine (τῆν ... τάξιν) sembra essere proprio in massimo grado delle realtà celesti», ma non soltanto, poiché sembrerebbe appartenere anche gli enti matematici, «se non anche a enti anteriori a questi» (εἰ μὴ ἄρα καὶ πρότερα τούτων)⁸¹, il che può essere interpretato come un riferimento

l'opera deve ritenersi anteriore alla morte dello Stagirita.

⁷⁷ THEOPHR. *Metaph.* 6 a 22-28. Cfr. ARISTOT. *Metaph.* M 3, 1078 b 1-2, dove si afferma che le supreme forme di bellezza sono ordine (τάξις), simmetria (συμμετρία) e definitezza (τὸ ὀρισμένον), le quali hanno la loro migliore espressione nelle scienze matematiche. Ciò è tanto più significativo poiché, nell'immediato seguito (b 2-4) ordine (τάξις) e definitezza (τὸ ὀρισμένον) sono dette «cause di molte cose» (πολλῶν αἰτίαι).

⁷⁸ THEOPHR. *Metaph.* 7 a 12.

⁷⁹ THEOPHR. *Metaph.* 7 a 9-10.

⁸⁰ THEOPHR. *Metaph.* 7 a 23.

⁸¹ THEOPHR. *Metaph.* 11 b 18.

al divino, nel senso delle sostanze «eterne, immobili e separate» di cui parla Aristotele in *Metafisica Lambda*⁸², così come in *Epsilon* in riferimento alla πρώτη οὐσία⁸³.

Sia in Aristotele sia in Teofrasto, dunque, la τάξις individua una disposizione di tipo non soltanto fisico, ossia concernente le οὐσίαι sensibili ed eterne, ma mobili, di cui si occupa la cosmologia. La τάξις è anzitutto un ordine “primo”, poiché lo è al modo di ciò che è causa dell’ordine esteriore, sicché non desta stupore il fatto che la τάξις venga a connotare in senso filosofico quell’«altra [sostanza] immobile», la πρώτη οὐσία, che costituisce il portato più precipuo del pensiero meta-fisico aristotelico.

Visto il legame fra le nozioni di κόσμος e di τάξις, occorre ritornare alla definizione di κόσμος del Περὶ κόσμου, per osservare che l’autore ha parlato al contempo di τάξις e di διακόσμησις. È stata notata la diffusa presenza della nozione di διακόσμησις nello Stoicismo, valorizzata da parte di alcuni studiosi al fine di mostrare che l’autore risente o è debitore d’istanze stoiche. Tuttavia, se le testimonianze stoiche mostrano l’utilizzo di questa nozione⁸⁴, vi sono alcune differenze. Ario Didimo riferisce che secondo Crisippo il «cosmo è un sistema composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute (σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων) [oppure il sistema composto dagli dèi, dagli uomini e dagli enti generati a causa di questi]»⁸⁵. Nel seguito il dossografo prende in considerazione anche un’altra (ἐτέρως) definizione di cosmo, proprio

⁸² ARISTOT. *Metaph.* Λ 1, 1069 a 30 - b 2.

⁸³ ARISTOT. *Metaph.* E 1, 1026 a 10-11.

⁸⁴ Cfr., per esempio, STOB. *Ecl.* I 17, 3, p. 152, 19 Wachsmuth = AR. D.YD. *Epit. phys.* fr. 38, p. 469, 26-27 Diels = ZENO *SVF* I 102, 3 (τοιούτην ... τὴν τοῦ ὅλου διακόσμησιν ἐκ τῆς οὐσίας); *SVF* I 107; CLEANTH. *SVF* I 497.

⁸⁵ STOB. *Ecl.* I 21, 5, p. 184, 8-11 Wachsmuth = AR. D.YD. *Epit. phys.* fr. 31, p. 465, 14-16 Diels.

come si legge nel *Περὶ κόσμου*:

«In un altro modo (ἑτέρως) “cosmo” si dice il dio (ὁ θεός), nella misura in cui l’ordinamento (ἡ διακόσμησις) è generato (γίνεται) e ha compimento (τελειοῦται) [da lui]»⁸⁶.

La definizione crisippea presenta punti di somiglianza con quella del *Περὶ κόσμου*, ma la differenza rispetto al *Περὶ κόσμου* è netta, poiché diversa è la prospettiva in cui si muovono i due autori.

Περὶ κόσμου	AR. DID. fr. 31
λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως κόσμος ἡ τῶν ὅλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη	λέγεται δ’ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ’ ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

Crisippo identifica il cosmo con il dio ed afferma che la *διακόσμησις* è un prodotto del dio. Questo modo d’intendere la *διακόσμησις* è confermato da Diogene Laerzio, il quale riferisce che per gli Stoici essa è una sorta di ordinamento “prodotto”, giacché è una disposizione ordinata che pertiene al cosmo, ma è realizzata da un artefice-demiurgo⁸⁷. Al contrario, nel *Περὶ κόσμου* la *διακόσμησις* è originaria, poiché il dio non opera in essa come principio e fine, cioè come colui che apporta generazione e compimento, ma come conservatore. Sia la *τάξις* che la *διακόσμησις*, infatti, sono conservate (*φύλαττειν*) dal dio e per mezzo del dio. Del resto, la generazione di cui parla Crisippo-Didimo è demiurgica, e non richiama la nozione di *γενέτωρ ab aeterno* presente nel *Περὶ κόσμου*.

Dalla comparazione delle due affermazioni si osserva anche che la versione

⁸⁶ STOB. *Ecl.* I 21, 5, p. 184, 11-12 Wachsmuth = AR. D.YD. *Epit. phys.* fr. 31, p. 465, 16-17 Diels: λέγεται δ’ἑτέρως κόσμος ὁ θεός, καθ’ ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται.

⁸⁷ DIOG. LAERT. VII 137 = SVF II 526.

didimea ha i tratti di una versione compendiata di quella del Περὶ κόσμου, ridotta e mutata negli aspetti linguistici, ma quanto basta a mostrare la possibile dipendenza dal trattato e la rielaborazione dei contenuti in chiave stoica. Se poi questa rielaborazione debba essere ascritta a Crisippo, oppure sia frutto del lavoro dossografico di Ario Didimo, è difficile da dirsi. Ad ogni modo, il Περὶ κόσμου sembra doversi ritenere il modello di Crisippo-Didimo anche perché l'espressione da questi usata per la διακόσμησις, ossia che essa «è generata ed ha compimento» (γίνεται καὶ τελειοῦται) non sembra tratta dalla corrispettiva parte della definizione del Περὶ κόσμου, vale a dire ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη. Piuttosto, ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται richiama un passo del quinto capitolo del Περὶ κόσμου, più volte menzionato, in cui si afferma che «l'armonia unica che scaturisce da tutte le cose (μία δὲ ἐκ πάντων ἄρμονία) che insieme producono concetti e danzano per il cielo, è generata da uno e termina in uno (ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει)», di modo che con precisione etimologica l'intero universo sia chiamato "cosmo" (κόσμον), e non "assenza-di-cosmo" (οὐκ ἀκοσμίαν)⁸⁸. Tanto più che, nel Περὶ κόσμου, si dice anche che un'unica armonia «dispose ordinatamente» (διεκόσμησεν) la struttura di tutte le cose, vale a dire il cielo, la terra e tutto quanto il cosmo⁸⁹, ossia è un'armonia che ha a che fare con la διακόσμησις e, in conseguenza, con la stessa nozione di κόσμος.

Nel Περὶ κόσμου l'autore definisce il cosmo non soltanto come ordine né soltanto come ordinamento, ma come ordine e ordinamento al medesimo tempo. Questa è la particolarità del testo e, se la si assume, sottolinea il mutamento di prospettiva rispetto all'uso stoico della nozione di διακόσμησις. Al proposito, i confronti più vicini con l'espressione si trovano nel pitagorismo e nel platonismo.

⁸⁸ Περὶ κόσμου 6, 399 a 12-14.

⁸⁹ Περὶ κόσμου 5, 396 b 23-25.

Per quanto concerne il primo ambito, sotto il nome del mitico legislatore di Locri Zaleuco è pervenuta una testimonianza che utilizza il medesimo connubio di τάξις e di διακόσμησις presente nel Περὶ κόσμου. Nei *Proemi delle leggi* Zaleuco afferma che «è necessario che coloro che abitano la città e l'intera regione siano anzitutto persuasi e ritengano che gli dèi rivolgono lo sguardo al cielo e al cosmo e all'ordinamento e all'ordine [degli enti] che è in essi (ἀναβλέποντας ἐς οὐρανὸν καὶ τὸν κόσμον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς διακόσμησιν καὶ τάξιν)»⁹⁰.

Se la fonte pitagorica è incerta quanto a datazione, con le conseguenze che ciò comporta per quanto concerne le possibili reciproche influenze fra i testi, è in Platone che si trova una somiglianza assai limitrofa, sia per espressione che per contesto, sebbene non perfettamente uguale. Nel *Timeo*, per voce di Crizia, si dice che la dea ha concesso agli Ateniesi di prendere dimora nella loro regione, concedendo a tutti loro, per primi, ordinamento e organizzazione (τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν)⁹¹. *Mutatis mutandis*, le nozioni su cui si concentra la riflessione dell'autore del Περὶ κόσμου, ossia il κόσμος, la τάξις e la διακόσμησις, sono equipollenti a quelle presenti già in Platone, che parla appunto di διακόσμησις (anche nella forma διακοσμεῖν) e di σύνταξις.

In Aristotele sono soltanto due le occorrenze di διακόσμησις. Nel *De generatione animalium* il termine indica, in senso scientifico, l'ordinata struttura corporea (ἡ διακόσμησις τοῦ σώματος) dei viventi⁹². Nel libro *Alpha* della *Metafisica*, non a caso parlando dei cosiddetti Pitagorici, Aristotele afferma che questi filosofi sostenevano che gli elementi dei numeri sono elementi di tutte le

⁹⁰ STOB. *Ant.* IV 2, 19, pp. 123, 13 - 124, 3 Hense = ZALEUC. *Proem.* fr. 3 Thesleff, p. 226, 23-26. Cfr. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, repr. Genève 1979 (or. Liège-Paris 1922).

⁹¹ PLAT. *Tim.* 24 C 4-5: ταύτην οὖν δὴ τότε σύμπασιν τὴν διακόσμησιν καὶ σύνταξιν ἡ θεὸς προτέρους ὑμᾶς διακοσμήσασα κατόπισεν.

⁹² ARISTOT. *De gen. an.* II 4, 740 a 8.

cose, e che, in conseguenza, «anche tutto quanto il cielo era armonia e numero» (ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμὸν)⁹³, sicché

quante concordanze (ὅσα ... ὁμολογούμενα) essi avevano nei numeri e negli accordi musicali (ἐν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἀρμονίαις) in riferimento ai fenomeni, alle parti del cielo e all'intero ordinamento dell'universo (πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν), queste essi, raccogliendole, le sistemavano (ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον)⁹⁴.

Il passo attesta che l'attenzione dei Pitagorici per l'ambito cosmologico era legata alla sfera matematica, al punto che tali pensatori, facendo uso del metodo matematico, ricercavano nei fenomeni, nelle parti e nell'intero ordinamento (διακόσμησις) dell'universo punti di accordo con i numeri e le armonie. Quest'ultimo utilizzo potrebbe giustificare alcune inclinazioni nei confronti del pitagorismo da parte dell'autore del *Περὶ κόσμου*, non che egli fosse un filosofo pitagorico, ma verosimilmente un attento conoscitore delle dottrine pitagoriche, al punto da risentirne l'influenza e fare uso del loro lessico, derivato per mediazione aristotelica. Del resto, nel *Περὶ κόσμου* la nozione di διακόσμησις richiama l'uso platonico-pitagorico del termine e non ha punti di connessione con l'accezione stoica, che indica piuttosto quel "ri-ordinamento" del cosmo a seguito dell'ecpirosi, prodotto da un dio-demiurgo coincidente con il cosmo.

A questo punto si può considerare un passo di Sesto Empirico, ritenuto parte dell'opera essoterica aristotelica *Sulla filosofia*, che specie nel terzo libro doveva essere dedicato in particolare alle questioni teologiche al rapporto tra il divino e il

⁹³ ARISTOT. *Metaph.* A 5, 986 a 3.

⁹⁴ ARISTOT. *Metaph.* A 5, 986 a 3-6.

movimento degli astri⁹⁵. Secondo Sesto «alcuni» (ἔνιοι), rivolgendo l'attenzione «al movimento inalterabile e ben ordinato dei corpi celesti» (ἐπὶ τὴν ἀπαράβατον καὶ εὐτακτον τῶν οὐρανίων κίνησιν) sostengono che il principio delle nozioni relative agli dèi ha avuto la propria ἀρχή in questo tipo di κίνησις. È come se qualcuno, prosegue Sesto, stesse seduto sul monte Ida e vedesse venirgli incontro «l'esercito dei Greci» (τὴν τῶν Ἑλλήνων στρατείαν) «che si muoveva con molto ordine e disposizione» (μετὰ πολλοῦ κόσμου καὶ τάξεως). Costui, dinanzi ad una tale scena, non potrebbe far altro che ottenere la nozione dell'esistenza di una causa, ovvero che esiste «qualcuno» (τις) «il quale dispone un siffatto ordine e comanda ai soldati ordinati sotto di lui» (ὁ διατάσσει τὴν τοιαύτην τάξιν καὶ ἐγκελευόμενος τοῖς ὑπ' αὐτὸν κοσμουμένοις στρατιώταις). Del resto, questo è esattamente ciò che soleva fare Nestore, oppure qualche altro eroe capace di «ordinare i cavalli e gli uomini armati di scudo»⁹⁶, come si legge nell'*Iliade*. Ciò che avviene per via di terra è analogo a quanto accade in mare, tanto che anche «l'uomo esperto di nave» (ὁ ἔμπειρος νεώς), nel momento in cui vede avanzare da lontano una nave con un vento favorevole e con le vele comprende che «c'è qualcuno che ne è alla guida e la conduce verso i prestabiliti porti» (ἔστι τις ὁ κατευθύνων ταύτην καὶ εἰς τοὺς προκειμένους λιμένας κατὰγων). Al pari di costui,

coloro che anzitutto hanno rivolto lo sguardo al cielo (οἱ πρῶτον εἰς οὐρανὸν ἀναβλέψαντες) ed hanno guardato (θεασάμενοι) da un lato il sole nell'atto di compiere le proprie corse dal sorgere al tramonto, dall'altro certe danze ben ordinate degli astri (ἀστέρων ... εὐτάκτους τινὰς χορείας), ricercavano il demiurgo (τὸν δημιουργόν) di questo bellissimo ordinamento (τῆς περικαλλοῦς

⁹⁵ Cfr. NATALI, *Cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote* cit., p. 41.

⁹⁶ *Il.* II 504.

ταύτης διακοσμῆσεως), supponendo che questo non accade ad opera del caso (ἐκ ταύτομάτου), ma a causa di una qualche natura più forte ed incorruttibile (ὕπὸ τινος κρείττονος καὶ ἀφθάρτου φύσεως), quale è il dio (ἦτις ἦν θεός)⁹⁷.

Si è soliti ritenere che il passo sia da ascrivere ad Aristotele, che appartenga al *Περὶ φιλοσοφίας* e presenti alcune affinità con l'immagine della guida celeste presente in *Lambda* 10⁹⁸. Tuttavia, il testo non fornisce indicazioni a proposito di un'appartenenza né aristotelica né al *Περὶ φιλοσοφίας*, giacché Sesto attribuisce la dottrina a «alcuni» (ἔνιοι). Se si legge il testo dei *Contro i matematici* indipendentemente dall'associazione al dialogo essoterico aristotelico, si può osservare che esso sembra addirsi perfettamente al *Περὶ κόσμου*. Entrambi i passi condividono l'immagine dell'esercito e della guida, apportatrice di τάξις. «L'uomo esperto di nave» (ὁ ἔμπειρος νεώς) richiama la figura del timoniere con cui nel trattato è indicato il dio. Entrambi fanno riferimento, su una base platonica⁹⁹, al moto degli astri come a quello di una danza. Inoltre, mentre Sesto parla di un demiurgo della διακόσμησις, nel *Περὶ κόσμου* si legge che un'unica potenza, diffondendosi dappertutto, «dispose» (διεκόσμησε)¹⁰⁰ tutta la terra e il mare, l'etere, il sole e la luna e l'intero cielo, «plasmando il cosmo nella sua interezza» (τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα)¹⁰¹ da elementi non mescolati e dissimili», e che un'unica superficie visibile costringe le nature fra loro più contrarie a stringersi in reciproco in accordo, così da procurare la conservazione (σωτηρίαν)

⁹⁷ SEXT. EMP. *Adv. math.* IX 26-27 = ARISTOT. *De philos.* fr. 12 b Ross. Al proposito, cfr. E. CATTANELI, *La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro Λ della Metafisica*, in I. FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive*, «Humanitas», 66, 2011, pp. 568-614, in part. pp. 593-594.

⁹⁸ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 a 11-19.

⁹⁹ Cfr. PLAT. *Tim.* 40 D-E; *Epin.* 982 E.

¹⁰⁰ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 28.

¹⁰¹ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 30-31.

all'universo¹⁰². Se poi in Sesto tale ordinamento è bellissimo (τῆς περικαλλοῦς ταύτης διακοσμῆσεως), nel Περὶ κόσμου la somma bellezza è attribuita al cosmo, definito περικαλλέστατος κόσμος. Inoltre, mentre Sesto riferisce che questo bellissimo ordinamento si realizza «a causa di una qualche natura» (ὑπὸ τινος φύσεως), che ha la caratteristica di essere «più forte ed incorruttibile» (κρείττωνος καὶ ἀφθάρτου), e che è il dio (ἥτις ἦν θεός), nel Περὶ κόσμου, nell'immediato seguito del passo in cui il cosmo è detto περικαλλέστατος, l'autore si domanda quale «natura» (φύσις) possa essere «più potente» (κρείττων) del cosmo¹⁰³. In entrambi i passi, dunque, esiste un nesso fra la διακόσμησις, la bellezza e la necessità di una causa, ma nel caso di Sesto la natura più potente è il dio, mentre nel Περὶ κόσμου la φύσις detta κρείττων è quella del cosmo. Infine, l'incorruttibilità della natura-dio che si legge in Sesto corrisponde alla conservazione che è presente nel Περὶ κόσμου.

Nel Περὶ κόσμου, dunque, τάξις e διακόσμησις possiedono un significato fisico, in quanto ordine e ordinamento visibile degli enti, che sottende un senso filosofico legato alla dimensione ontologica del reale, giacché τάξις e διακόσμησις sono parte stessa della natura degli enti, conservate a causa e per mezzo della causa prima, che è il dio.

Si può concludere precisando la coerenza “argomentativa” dell'autore, richiamando il proposito dell'autore di occuparsi di λέγειν e θεολογεῖν secondo la φύσις, la θέσις e la κίνησις. Ebbene, quanto egli sostiene a proposito della τάξις e della διακόσμησις sembra riferito proprio all'aspetto della θέσις, tanto più che in quest'associazione egli avrebbe potuto trovare un sostegno nella definizione di “disposizione” fornita da Aristotele nel libro *Delta* della *Metafisica*:

¹⁰² Περὶ κόσμου 5, 396 b 25-34.

¹⁰³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 5-6.

“Disposizione” (διάθεσις) si dice (λέγεται) l’ordine delle parti di una cosa (τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις), o secondo il luogo (ἢ κατὰ τόπον), o secondo la potenza (ἢ κατὰ δύναμιν), o secondo la forma (ἢ κατ’εἶδος); è necessario, infatti, che ci sia una certa “posizione” (θέσιν γὰρ δεῖ τινὰ εἶναι), come mostra anche il nome “disposizione” (ὥσπερ καὶ τοῦνομα δηλοῖ ἡ διάθεσις)¹⁰⁴.

Secondo Aristotele, la “dis-posizione” (διά-θεσις) non è solo «una certa posizione» (τις θέσις), ma è quel tipo particolare di collocazione che prevede un’organizzazione. Essa, infatti, è τάξις, che si realizza tanto a livello strutturale, come ordine secondo la forma e secondo la potenza, quanto a livello spaziale, indicando una τάξις secondo il luogo, che appare come “ordine” nel senso di “ordinamento”, ossia quello che nel *Περὶ κόσμου* l’autore chiama con il nome di διακόσμησις.

¹⁰⁴ ARISTOT. *Metaph.* Δ 19, 1022 b 1-3.

DALLA ΣΥΝΕΚΤΙΚΗ ΑΙΤΙΑ ΑΛ ΣΥΝΕΣΤΕΚΩΣ Ο ΚΟΣΜΟΣ

1. Analogie e differenze strutturali

Il problema della relazione fra il dio e il mondo, ed il modo in cui questa si realizza, è percepito dall'autore del *Περὶ κόσμου*, che lo discute in più occasioni e secondo prospettive diverse. Si è visto, per esempio, come la distinzione fra la sostanza e la divina potenza rientri in tale questione, giacché la δύναμις, forte della propria capacità motrice, di contro alla stabilità indefessa della οὐσία, è in grado di assicurare al cosmo fenomenico la presenza del divino, mentre quest'ultimo ha la propria sede naturale nella più alta sommità del cielo.

Tuttavia, la relazione fra il cosmo e il dio coinvolge anche altri aspetti, oltre alla sostanza e alla potenza. Vi sono anzitutto alcune analogie strutturali fra questi due ordini di realtà¹. Nella sezione precedente riguardante la natura del dio e del divino, si è detto che le proprietà del θεός sono tali da essere poste in modo dialettico nei confronti del cosmo e che ciò è supportato dall'affermazione dell'autore, in principio di capitolo settimo, secondo cui il dio introduce le proprie affezioni nel cosmo, di modo che i fenomeni prodotti altro non sono che πάθη appartenenti *in primis* al dio stesso.

¹ Alcune corrispondenze sono state rilevate da RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 100 nota 15. A commento del fatto che la δύναμις di *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 25-34, non può essere la potenza divina, lo studioso ha spiegato che l'autore attribuisce la ragione dell'ordine al cosmo stesso, il quale, «per l'occasione assume connotazioni quasi divine». Per questa ragione il cosmo è generatore, bellissimo, senza vecchiaia ed immortale, proprio come lo è il dio. A mio avviso ciò non si può dire in modo equipollente di γενετήρ, per la cui interpretazione rinvio oltre alle considerazioni esposte in questo stesso capitolo.

Mentre dal secondo al quarto capitolo l'autore descrive le caratteristiche fisiche del cosmo, nel quinto egli ne intesse anche le lodi, definendolo «supremo per grandezza» (μεγέθει ... πανυπέρτατος)², «velocissimo per movimento» (κινήσει ... ὀξύτατος)³, «luminosissimo per splendore» (λαμπρότητι ... εὐαυγέστατος)⁴, «senza vecchiaia e incorruttibile per potenza» (δυνάμει ... ἀγήρως τε καὶ ἄφθαρτος)⁵. Il cosmo, dunque, è eccellente quanto a dimensioni, a velocità, a bellezza e a potenza. Tali caratteristiche corrispondono a quelle impiegate dall'autore per esprimere l'elogio del dio e dei suoi attributi⁶. Laddove il dio è detto «immortale per vita» (ζωῆ ... ἀθανάτου)⁷ e «fortissimo per potenza» (δυνάμει ... ἰσχυροτάτου)⁸, il cosmo è detto «senza vecchiaia e incorruttibile per potenza» (δυνάμει ... ἀγήρως τε καὶ ἄφθαρτος)⁹. Laddove il dio è «per virtù potentissimo» (ἀρετῆ ... κρατίστου)¹⁰, il cosmo è «velocissimo per movimento» (κινήσει ... ὀξύτατος)¹¹. Laddove il dio è «per bellezza sommamente ben distinto» (κάλλει ... εὐπρεπεστάτου)¹², il cosmo è indicato come «supremo per grandezza» (μεγέθει ... πανυπέρτατος)¹³ e «luminosissimo per splendore» (λαμπρότητι ... εὐαυγέστατος)¹⁴.

Tali analogie sono possibili in ragione della comunicazione che il dio, in quanto γενέτωρ, realizza nei confronti della realtà da lui generata, ossia il cosmo, sicché la relazione è di tipo dialettico, e non è dovuta ad una equipollenza fra il

² Περὶ κόσμου 5, 397 a 14-15.

³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 15.

⁴ Περὶ κόσμου 5, 397 a 15-16.

⁵ Περὶ κόσμου 5, 397 a 16-17.

⁶ Περὶ κόσμου 6, 399 b 19-22.

⁷ Περὶ κόσμου 6, 399 b 21.

⁸ Περὶ κόσμου 6, 399 b 20.

⁹ Περὶ κόσμου 5, 397 a 16-17.

¹⁰ Περὶ κόσμου 6, 399 b 21.

¹¹ Περὶ κόσμου 5, 397 a 15.

¹² Περὶ κόσμου 6, 399 b 20.

¹³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 14-15.

¹⁴ Περὶ κόσμου 5, 397 a 15-16.

cosmo e il dio. A confermare che nel trattato il dio e il cosmo sono due realtà diverse basti pensare che se il cosmo fosse θεός, nel momento in cui si afferma che il cosmo è l'ordine e l'ordinamento degli enti conservato a causa e per mezzo del dio, se ne ricaverebbe che il cosmo è autosufficiente e il dio una realtà immanente. Ciò però contrasta con l'idea che il cosmo, non essendo autarchico, necessita del dio per attuare la propria conservazione. Inoltre, l'eventuale equipollenza fra il cosmo e il dio contrasterebbe anche con le affermazioni riguardanti la collocazione e le prerogative del dio, per esempio per quanto concerne la distinzione fra la sostanza e la potenza, giacché in un siffatto contesto essa sarebbe inutile¹⁵.

Comunque, l'equipollenza κόσμος-θεός non era una prerogativa stoica, come si evince dallo stato delle posizioni all'interno dell'Accademia post-platonica, dove la questione del divino dovette verosimilmente essere oggetto di discussione, giacché non esiste un'unica linea interpretativa dominante. Se si guarda ai tre scolarchi, Speusippo parla del dio come di un'intelligenza¹⁶, mentre Senocrate avrebbe chiamato dèi l'Uno (la Monade) e la Diade, cioè i Princìpi Primi delle Dottrine non scritte di Platone¹⁷. Senocrate, dunque, avrebbe indicato la divinità come un elemento separato e trascendente, sebbene, in un altro caso, egli sembri aver fatto riferimento all'anima del mondo¹⁸.

A mostrare la vivacità del possibile dibattito, è indicativo quanto riferito di

¹⁵ Nel Περὶ κόσμου la distinzione fra οὐσία e δύναμις concerne il dio, laddove per gli Stoici la nozione di sostanza riguarda anzitutto il cosmo. Così è nel caso di Mnesarco, il quale afferma che il cosmo possiede la «prima sostanza» (πρώτη οὐσία) a partire dal pneuma. Cfr. STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 135, 10-11 Wachsmuth: Μνήσαρχος τὸν κόσμον, τὴν πρώτην οὐσίαν ἔχοντα ἀπὸ πνεύματος.

¹⁶ STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 35, 3-4 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 7, 20, p. 303, 3-5 Diels = SPEUS. fr. 89 Isnardi Parente = fr. 58 Tarán: Σπεύσιππος τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἐνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.

¹⁷ STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 36, 6-7 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 7, 30, p. 304, 2 Diels = XEN. fr. 213 Isnardi Parente: Ξενοκράτης Ἀγαθήνορος Καλχηδόνιος τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς.

¹⁸ Cfr. STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 34, 20-21 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 7, 17, p. 302, 15-16 Diels: Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν.

Senocrate, ossia che egli avrebbe rimaneggiato le dottrine platoniche, ma «sotto la spinta dello Stoicismo»¹⁹. A questa posizione si collega anche quella che, secondo Aezio per voce di Stobeo, avrebbe assunto Polemone, il terzo scolarca: Πολέμων τὸν κόσμον θεὸν ἀπεφήνατο²⁰. Tuttavia, di quest'affermazione, che è la sola relativa al pensiero di Polemone su questioni cosmologiche e teologiche, non è lineare la traduzione, che oscilla fra una visione monistica di dio («Polemone chiama *dio* il cosmo») ed una politeistica, nel senso di una gradazione di piani teologici («Polemone sostiene che il cosmo [è] *un dio*»). Quale che sia la posizione di Polemone, da un punto di vista cronologico non si può escludere che l'Accademia potesse aver risentito d'influssi stoici. Ai fini del presente discorso è interessante non tanto l'eventuale "anticipo" stoico nel pensiero di Polemone²¹ oppure se Polemone e gli Stoici avessero un comune riferimento, quale il *Timeo* di Platone²², quanto il fatto che costituisce un indizio della vivacità della comunicazione filosofica fra scuole distanti per tradizione e per nascita, non chiusa alla ricezione dell'esterno²³. Di ciò potrebbe giovare l'interpretazione complessiva del *Περὶ κόσμου*, se si accoglie la tesi che la molteplicità delle sfumature filosofiche

¹⁹ STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 37, 2-3 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 7, 30, p. 304, 20-22 Diels = XEN. fr. 213 Isnardi Parente: Ταῦτα δὲ χορηγήσας τοῖς Στωικοῖς τὰ πρότερα παρὰ τοῦ Πλάτωνος μεταπέφρακεν.

²⁰ STOB. *Ecl.* I 1, 29b, p. 36, 5 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 7, 29, p. 303, 30-31 Diels.

²¹ Cfr. D. SEDLEY, *The origins of stoic god*, in D. FREDE - A. LACKS (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 41-83, in part. pp. 45-47, il quale ha sostenuto che Polemone può essere stato anticipatore di alcune nozioni Stoiche, specie quelle riguardanti la fisica.

²² Secondo G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999, p. 21, i primi Stoici hanno elaborato il proprio pensiero in opposizione a Platone, «even though Zeno studied with Polemo». Questa loro attitudine, infatti, non esclude che il *Timeo* abbia esercitato su di loro una qualche influenza.

²³ Secondo SEDLEY, *The origins of stoic god* cit., p. 47, l'equivalenza fra il dio e il cosmo sostenuta da Polemone può derivare direttamente dal *Timeo* di Platone. La posizione dello scolarca può essere ritenuta un'interpretazione, per esempio, di PLAT. *Tim.* 92 C, in cui Platone indica il cosmo come «dio sensibile» (ὅδε ὁ κόσμος οὖτω, ζῶον ὄρατὸν τὰ ὄρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός).

in esso presenti, dal pitagorismo al platonismo all'aristotelismo, possa spiegarsi non come eclettismo né come mancanza di sistematicità, ma come profonda attenzione da parte dell'autore ad un clima culturale portatore di più proposte ermeneutiche.

2. Il dio come *συνεκτική αιτία*

All'inizio del sesto capitolo, nella sezione che per l'intensificazione della problematicità delle questioni filosofiche relative al divino può essere considerata una sorta di "secondo prologo" del trattato, l'autore introduce un particolare tipo di causalità, indicata come *συνεκτική αιτία*:

Resta quindi da dire (*λοιπὸν δὴ ... εἰπεῖν*) per sommi capi (*κεφαλαιωδῶς*) della causa che tiene unita la totalità intera delle cose (*περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας*), nel modo in cui [è stato detto] anche delle altre cose (*ὄν τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων*), giacché parlando del cosmo (*περὶ κόσμου λέγοντας*), seppur non con meticolosa precisione (*εἰ καὶ μὴ δι'ἀκριβείας*), quanto piuttosto avendo di mira una prima impronta di conoscenza (*ἀλλ'οὖν γε ὡς εἰς τυπώδη μάθησιν*), è contro la norma (*πλημμελές*) lasciare da parte l'elemento in assoluto più importante del cosmo (*τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον*)²⁴.

Secondo l'autore è necessario parlare dell'elemento più importante del cosmo, quello che possiede il più elevato grado di rispettabilità e di autorità, ossia quello

²⁴ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9-13: *λοιπὸν δὴ περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας κεφαλαιωδῶς εἰπεῖν, ὄν τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων· πλημμελές γὰρ περὶ κόσμου λέγοντας, εἰ καὶ μὴ δι'ἀκριβείας, ἀλλ'οὖν γε ὡς εἰς τυπώδη μάθησιν, τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον παραλιπεῖν.*

κύριος in sommo grado. Il rilievo conferito a quest'aspetto della ricerca è aristotelico nell'impostazione, poiché Aristotele nel *De caelo* aveva sostenuto che è giusto biasimare coloro che hanno omesso (παραλείπειν) di prendere in considerazione «i princìpi più importanti» (τὰς κυριωτέρας ἀρχάς) del cosmo, ritenendo che questi fossero presenti in tutti gli enti in modo eguale²⁵. Anche nel *De generatione et corruptione* è ben marcata l'esigenza di questa ricerca, là dove Aristotele, indagando le cause della generazione della corruzione, come terza critica rivolta ai sostenitori del materialismo afferma che questi filosofi non pensano correttamente anche «perché essi omettono di prendere in considerazione la causa più importante (ὅτι παραλείπουσι τὴν κυριώτεραν αἰτίαν), giacché essi rifiutano la sostanza e la forma (ἐξαιροῦσι γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν μορφήν)»²⁶.

Nel caso del *Περὶ κόσμου*, l'espressione τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον è di difficile traduzione, a causa delle conseguenze filosofiche che essa implica. Prima di tutto, il termine τὸ κυριώτατον esprime al grado superlativo e alla forma neutra i contenuti espressi dall'aggettivo di grado zero κύριος. La valenza di questo vocabolo è ben resa in italiano da “signore” oppure da “autorità”, sennonché l'uso

²⁵ ARISTOT. *De caelo* II 2, 285 a 25-27: διὰ τε δὴ τὸ παραλείπειν τὰς κυριωτέρας ἀρχὰς δίκαιον αὐτοῖς ἐπιτιμᾶν, καὶ διότι ταύτας ἐν ἅσασιν ὁμοίως ἐνόμιζον ὑπάρχειν. Poco prima Aristotele aveva affermato che «l'alto» (τὸ ἄνω) è il luogo da cui si origina il movimento e che, rispetto alle altre forme, esso possiede «una qualche potenza di principio» (τινὰ δύναμιν ἀρχῆς). Nella parte seguente del capitolo sesto del *Περὶ κόσμου*, l'autore mostra a più riprese che il dio risiede nella più alta sommità del cielo (6, 397 b 24-25).

²⁶ ARISTOT. *De gen. et corr.* II 9, 335 b 33-35. Secondo G.R. GIARDINA, *La Chimica Fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione et corruptione*, Roma 2008, p. 241, «se... Aristotele dice che più importante è la forma, egli sta facendo un discorso perfettamente coerente con quello di *Physica*, II, perché ha in mente la forma che è causa di determinazione della sostanza, né occorre dimenticare la relazione che la forma ha con la causa efficiente che è qui l'oggetto dell'argomentazione, perché causa efficiente è quella che trasmette una forma specifica ed è anzi quella che agisce avendo come fine la forma». Per l'interpretazione complessiva del passo e la critica al materialismo ad esso sottesa, tenuto conto delle posizioni di Filopono e di Averroè, cfr. M. MIGLIORI, in ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, traduzione, introduzione e commento di M.M., Milano 2013, pp. 361-362 nota 16.

di questi termini deve essere escluso per l'ambiguità che possono determinare producendo interpretazioni arbitrarie ed anacronistiche, tanto più che sia "signore" che "autorità" precisano un aspetto personale²⁷, mentre τὸ κυριώτατον, che è un neutro, esprime piuttosto l'elemento più eminente del cosmo.

Ancor prima che aristotelico, l'interesse filosofico verso ciò che è κυριώτατος oppure τὸ κυριώτατον è radicato nel pensiero platonico, giacché Platone ne fa sovente uso nei dialoghi per sottolineare diversi aspetti della massima condizione di superiorità ed eminenza. Oltre ai casi in cui Platone fa uso del nesso μέγιστος καὶ κυριώτατος²⁸, se ne ha esempio anche nel *Simposio*, dove si dice che, fra gli dèi, Eros è quello «più venerando, più onorabile e più eminente» (Ἐρωτα ... καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον), oppure nel *Timeo*, dove si ricerca «il principio più importante del cosmo» (κόσμου ... ἀρχὴν κυριωτάτην)²⁹. Del resto, l'attenzione privilegiata a ciò che è in sommo grado κύριος si può spiegare tenendo presente che per Platone il supremo κύριος è il Bene, come rileva il fatto che con tali denominazioni sono indicati nella *Repubblica* sia il Sole-Bene che l'Idea del Bene³⁰.

²⁷ In tale accezione è utilizzato, per esempio, da PHIL. *Mutat.* 15-16. A commento esegetico di *Gen.* 17, 1 (ὄφθη κύριος τῷ Ἀβραάμ), Filone spiega che il nome "κύριος" si riferisce alla sovranità ed alla regalità (ἡ ... πρόσρησις ἀρχῆς καὶ βασιλείας ἐστὶ), sicché Abramo avrebbe visto non Dio, che è ineffabile ed inintelligibile, ma la "potenza regale" (δύναμις βασιλική).

²⁸ Cfr. PLAT. *Soph.* 230 D 7 (μέγιστη καὶ κυριωτάτη); *Resp.* IX, 583 b 6 (μέγιστόν τε καὶ κυριώτατον); *Tim.* 84 C 5 (τὰ μέγιστα καὶ κυριώτατα). STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 334, ha osservato la somiglianza dell'espressione con il passo di PLAT. *Tim.* 87 C (καὶ ζῶον οὖν τὸ τοιοῦτον ἐσόμενον σύμμετρον θετέον. συμμετριῶν δὲ τὰ μὲν σμικρὰ διαισθανόμενοι συλλογίζομεθα, τὰ δὲ κυριώτατα καὶ μέγιστα ἀλογίστως ἔχομεν) e con 90 A (τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου).

²⁹ PLAT. *Tim.* 29 E - 30 A.

³⁰ PLAT. *Resp.* VI, 508 A 4-5; 517 C 4. Cfr. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino* cit., p. 220, il quale, a commento di [PLAT.] *Ep.* 2, 312 E 1-3: περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ'ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν, ha affermato che «il Bene è il supremo κύριος, che si rapporta all'ente supremo negli stessi termini in cui quest'ultimo si rapporta al cosmo: come il Demiurgo è causa-archetipo, ovvero *padre* (πατήρ) e *re* (βασιλεύς) di ogni *essente*,

Tale interesse è stato poi recepito da Aristotele in luoghi in cui si riferisce a dottrine altrui oppure utilizza il termine *κυριώτατος* in riferimento a un sistema in generale, non a quel particolare sistema che è il cosmo³¹. Nella *Metafisica* Aristotele accenna due volte al principio qualificandolo come *κυριώτατος*, rispettivamente in *Kappa* e in *Lambda*. In *Lambda* 10 lo Stagirita sostiene che nessuno ha saputo spiegare perché ci sia sempre generazione e quale sia la «causa della generazione» (τί αἴτιον γενέσεως)³², tanto che anche quanti ammettono due principi sono costretti ad introdurre «un altro principio superiore» (ἄλλη ἀρχὴ κυριωτέρα) a questi due. Tuttavia, non si tratta di trovare ciò che di volta in volta è superiore, poiché si farebbe come i teologi e i fisici, andando sempre alla ricerca del principio di un principio. Siccome «al primo nulla è contrario»³³ e siccome è necessario che esista qualcosa oltre le cose sensibili, poiché altrimenti non ci sarebbe né principio né ordine né generazione né movimenti dei cieli³⁴, allora si può ricavare la necessità che esista qualcosa di superiore in senso assoluto, qualcosa che è “primo”. Questo è quanto egli sostiene avversando la tesi della molteplicità delle cause e affermando, forte della *auctoritas* omerica, che il

così il Bene è *re di tutte le cose* (πάντων βασιλεύς), padre e signore assoluto di ogni possibilità, θεός che trascende e fonda ogni forma di essere, *sovra reale* e *sovra causale sovrastanzialità* da cui ogni realtà riceve il proprio sussistere e la propria ragione d'essere».

³¹ Com'è stato osservato da STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 334, Aristotele ne fa uso nel *De caelo*, dove spiega che i Pitagorici ritennero che fosse necessario anzitutto conservare (φυλάττεσθαι) «l'elemento in assoluto più importante dell'universo» (τὸ κυριώτατον τοῦ παντός), il quale si trova al centro ed è occupato dal fuoco, che è detto “custodia di Zeus” (*De caelo* II 13, 293 b 1-4). Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit. p. 314 nota 235, particolarmente significativa è la presenza di questi paralleli, per il fatto che «il *Timeo* così come il pitagorismo [...] hanno un'incidenza essenziale nel pensiero e nell'opera di Aristotele fin dal suo periodo iniziale». Si è inoltre ricordato in precedenza, a proposito della spiegazione del termine σύστημα, che in *Etica Nicomachea* IX 8 Aristotele utilizza il termine τὸ κυριώτατον per indicare che sia la πόλις sia ogni altro sistema (πᾶν ἄλλο σύστημα) sono costituiti soprattutto da ciò che è “eminente in sommo grado” (*Eth. Nic.* IX 8, 1168 b 31-33).

³² ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 b 17.

³³ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 b 21-22.

³⁴ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1075 b 24-27.

governo di molti non è buono e che uno solo deve essere il comandante³⁵. In *Kappa* 7, capitolo con cui comincia il riassunto della parte “teologica” della *Metafisica*, non si trova un principio *κυριώτερος* come in *Lambda*, ma si afferma l’esistenza di una *ἀρχή* che è *πρώτη καὶ κυριωτάτη*:

Ebbene, la fisica verte intorno alle cose che hanno in sé il principio del movimento, mentre la matematica è sì teoretica e anch’essa verte intorno a cose che permangono, ma non sono separabili. Ora, intorno all’ente separabile e immobile verte una certa [scienza] diversa da entrambe queste, se veramente sussiste una sostanza siffatta, intendo dire separabile e immobile, cosa che ci sforzeremo di mostrare. E se davvero esiste una natura siffatta negli enti, allora in qualche modo sarà anche ciò che è divino, e questa [natura] sarà il principio primo e il più importante (*πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*)³⁶.

L’espressione *πρώτος καὶ κυριώτατος* è propria anche di Teofrasto, il quale nella *Metafisica* ne fa uso in riferimento ai sostenitori delle tesi pitagoriche-platoniche sul numero³⁷. Teofrasto spiega che nemmeno il numero, che pure alcuni considerano «primo e sommamente dominante» (*πρῶτον καὶ κυριώτατον*), può essere principio, poiché non è in grado di produrre negli enti vita e movimento, che sono evidentemente due caratteri indispensabili perché un principio possa dirsi tale³⁸. Sennonché, come Teofrasto stesso afferma, non è il numero ad essere *πρῶτον καὶ κυριώτατον*, poiché «esiste un’altra sostanza precedente e superiore»

³⁵ ARISTOT. *Metaph.* Λ 10, 1076 a 4.

³⁶ ARISTOT. *Metaph.* K 7, 1064 a 31 b 1 (trad. it. di Zanatta, in ARISTOTELE, *Metafisica* cit.). Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit. p. 314 nota 235.

³⁷ Come ha spiegato REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica* cit., p. 167 note 9 e 11, mentre Speusippo considera che le realtà prime sono gli enti matematici, e non le idee, Senocrate identificava idee e numeri.

³⁸ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 2-5.

(δ'έτέρα τις οὐσία προτέρα καὶ κρείττων ἐστίν) a questa³⁹.

Infine, efficace ausilio per l'interpretazione dell'espressione τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον nel trattato è anche l'uso che Aristotele fa del vocabolo nel *De anima*. Interrogandosi su che cosa sia «ciò che unifica» (τὸ ἐνοποιοῦν) gli enti, lo Stagirita afferma che gli elementi assomigliano alla materia, mentre «ciò che è superiore è ciò che li unifica» (κυριώτατον δ'ἐκεῖνο τὸ συνέχων), «qualunque esso sia» (ὅ τι πῶς ἐστίν). Superiore, dunque, è il συνέχειν, ossia la capacità di connettere fra loro le parti, in quanto espressione di causalità⁴⁰.

Il tipo di connessione evidenziato nel *De anima*, riferito a ciò che è superiore e causa unificante degli enti, richiama uno degli aspetti filosofici fondamentali espressi nel *Περὶ κόσμου*, ossia quello della “causalità connettiva” (συνεκτική αίτια), come indicato dall'aggettivo συνεκτικός. A proposito dell'aggettivo συνεκτικός, derivato dal verbo συνέχω (“tenere insieme”), se si esclude l'occorrenza del *Περὶ κόσμου*⁴¹, la prima attestazione nota di questa voce risale a Teofrasto. Nelle *Physicorum opiniones*, testimoniando il pensiero di Talete, il filosofo di Ereso indica nell'acqua non soltanto il principio della «sostanza naturale umida», ma anche «l'elemento connettore di tutte le cose» (συνεκτικὸν πάντα)⁴². Ciò significa che all'epoca di Teofrasto e nell'ambito del primo aristotelismo il termine è testimoniato ed impiegato in senso filosofico, mentre le successive

³⁹ THEOPHR. *Metaph.* 4 b 6, dove l'interrogativa con εἰ deve considerarsi retorica.

⁴⁰ Cfr. ARISTOT. *De anima* I 5, 410 b 11. Cfr. al proposito, STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit., p. 333; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 313-314 nota 233.

⁴¹ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9: περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αίτίας. Si tratta della causa che “tiene insieme tutte le cose”, com'è stato ben espresso da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «causa che tiene insieme tutte quante le cose»; FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit.: «la Cause qui maintient ensamble l'univers»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «the cause holding the universe together».

⁴² THEOPHR. *Phys. opin.* 1, 8 = THAL. 11 A 13 DK.

attestazioni, che rimandano tutte all'ambiente stoico, non sembrano addirsi al trattato⁴³. In ambito stoico, infatti, i sintagmi attestati sono proprio dell'ordine di *συνεκτικὸν αἴτιον*⁴⁴ o di *συνεκτικὴ αἰτία*⁴⁵ o di *ἡ συνεκτικὴ δύναμις*⁴⁶, ma sono tutti trasmessi da fonti posteriori di età imperiale. Del resto, un incremento nella frequenza con cui il termine è utilizzato si registra a partire dal sec. I a.C., per esempio in Filone d'Alessandria⁴⁷.

Nel *Περὶ κόσμου* la funzione connettiva non è espressa unicamente per mezzo dell'aggettivo *συνεκτικός*, ma anche con espressioni analoghe appartenenti alla stessa famiglia lessicale. Nel sesto capitolo del *Περὶ κόσμου* l'autore fa uso del verbo *συνέχω* in due circostanze. In un caso, sostenendo che «l'intero ordinamento della vita [...] è stato da questa [*scil.* l'anima] scoperto, strutturato secondo ordine e tenuto insieme» (*ὑπὸ ταύτης εὔρηται καὶ διατέτακται καὶ συνέχεται*)⁴⁸, l'autore

⁴³ Di diverso avviso, invece, è R.B. TODD, *Monism and Immanence: The Foundations of Stoics Physics*, in J.M. RIST (ed.), *The Stoics*, Berkeley - Los Angeles - London 1978, pp. 137-160, in part. p. 152, il quale ha affermato che nello "Stoicizzante" *Περὶ κόσμου* attribuito ad Aristotele si trova «the language of immanence (397b33, 398b23), end even the expression "containing cause" (*synektikē aitia*, 397b9) used to describe divine influence transmitted through the heavenly bodies in the context of an Aristotelian cosmology». Così anche THOM, *Introduction*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., p. 5 nota 19. Cfr. THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 113, il quale ha ricordato che la nozione di una «divine force holding the world together and thus preserving it from chaos» era già presente sia in Platone sia in Aristotele, sebbene l'espressione *συνεκτικὴ αἰτία* «seems to be a direct reaction to Stoic doctrine, because it is a variant of the formula *συνεκτικὸν αἴτιον* coined by the Stoics».

⁴⁴ Cfr. *SVF* II 352 e 356.

⁴⁵ Cfr. *SVF* II 354, 355 e 440.

⁴⁶ Cfr. *SVF* II 439. Come evidenza R.J. HANKINSON, *Causation in Galen*, J. BARNES - J. JOUANNA (éd.), *Galien et la philosophie*, Vandoeuvres-Genève 2003, pp. 31-72, in part. p. 36, gli Stoici hanno individuato delle cause "contenitive" («containing cause»), da loro chiamate *aitia sunektika*, oppure *suneché* oppure *sunechonta*, con un vocabolario ricco di sinonimi: «here ad elsewhere the causal vocabulary is rich to the point of indigestibility with synonyms».

⁴⁷ Cfr., per esempio, PHIL. *Opif.* 101, 2: ἐν δὲ τοῖς αἰσθητοῖς μεγάλην καὶ συνεκτικωτάτην δύναμιν; *Virtut.* 73-74: καὶ συναγαγὼν ἄθροισμα θεῖον, τὰ στοιχεῖα τοῦ παντός καὶ τὰ συνεκτικώτατα μέρη τοῦ κόσμου, γῆν τε καὶ οὐρανοῦ, τὴν μὲν θνητῶν ἐστίαν, τὸν δὲ ἀθανάτων οἶκον, ἐν μέσοις τὰς ὑμνωδίας ἐποιεῖτο διὰ παντός ἁρμονίας καὶ συμφωνίας εἶδους.

⁴⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 399 b 15-17.

stende un parallelo fra l'anima ed il dio, possibile perché entrambi sono causa invisibile, l'uno del corpo e l'altro del cosmo. L'intero ordinamento della vita (πᾶς ... ὁ τοῦ βίου διάκοσμος) ha un inizio, giacché esso è stato scoperto (εὑρηται); possiede una sua ordinata struttura, ossia una τάξις, tanto che è stato «strutturato secondo ordine» (διατέτακται); si tratta di un ordinamento che «è tenuto insieme» (συνέχεται) dall'anima, e che, nel mantenersi, è garanzia della conservazione. A questo aspetto si lega anche quanto egli asserisce poco oltre, quando afferma:

Il dio (ὁ θεός), dunque, possiede questa funzione (τὸν λόγον) nel cosmo, poiché egli tiene insieme l'armonia e la conservazione di tutte le cose (συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν)⁴⁹.

Vi è chi ha interpretato il participio συνέχων nel significato di “mantenere” l'armonia e la conservazione⁵⁰. La funzione del dio, però, non sembra circoscritta a quella di mantenere l'armonia e la conservazione, ossia di assicurarne la sopravvivenza. In tal senso, la resa del verbo συνέχω con “mantenere” potrebbe essere stata influenzata proprio dalla nozione di σωτηρία. Il verbo συνέχω sembra esprimere che il dio è la causa di un'armonia conservativa del cosmo, poiché «tiene insieme l'armonia e la conservazione di tutte le cose», ossia garantisce la conservazione del cosmo, facendo in modo che tale σωτηρία rispetti il principio dell'armonia delle parti.

Ora, vi sono almeno due accezioni di “tenere insieme”, entrambe relative alle nozioni di parte-intero. In senso fisico, è la capacità di connettere parti organiche,

⁴⁹ Περὶ κόσμου 6, 400 a 3-4: τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεός ἐν κόσμῳ, συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν.

⁵⁰ Cfr. la traduzione di REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «Orbene, Dio ha questa stessa funzione nel mondo, in quanto mantiene l'armonia e la conservazione di tutte quante le cose».

come si evince da un passo del *Fedone* di Platone, dove Socrate lo predica della capacità della pelle rispetto, evidentemente, alle ossa⁵¹. Pertinente a quest'ambito, seppur con implicazioni che procedono oltre l'ambito meramente sensibile, è l'accezione del *De anima*, dove Aristotele si domanda che cosa sia ciò che tiene unita l'anima, dato che essa è composta di parti:

Che cosa, dunque, tiene insieme (συνέχει) l'anima, se questa per natura è composta di parti (εἰ μεριστῆ πέφυκεν)? Di certo non il corpo. In effetti, sembra piuttosto il contrario, cioè che l'anima tenga insieme il corpo (ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχει), giacché, al suo andarsene, [il corpo] si dissolve e imputridisce. Se dunque una cert'altra cosa rende quella [*scil.* l'anima] una (εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ), quello potrebbe soprattutto essere l'anima⁵².

Nel passo le nozioni di connessione e di unità sono trattate congiuntamente, sicché l'essere uno è il risultato del processo di coesione. Come l'anima tiene unite le parti del corpo ed è principio di coesione del corpo vivente, così anche il dio nella sua funzione di συνεκτικὴ αἰτία tiene insieme tutte le parti del "corpo" cosmico, assicurando la coesione degli enti in ottemperanza ai principi dell'armonia e della conservazione. Inoltre, come «l'intero ordinamento (διάκοσμος) della vita» è stato scoperto, strutturato e tenuto insieme nelle sue parti dall'anima⁵³, così lo è anche il cosmo da parte del dio.

L'uso del verbo συνέχω è ben documentato nel sec. V a.C. in un'accezione

⁵¹ PLAT. *Phaed.* 98 D 2: περιεμπέχοντα τὰ ὀστέα μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά. Cfr. ARISTOT. *De part. an.* II 9, 654 b 13-14.

⁵² ARISTOT. *De anima* I 5, 411 b 6-8: τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστῆ πέφυκεν; οὐ γὰρ δὴ τὸ σῶμα δοκεῖ γὰρ τοῦνατίον μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχει· ἐξελεθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται. εἰ οὖν ἕτερόν τι μίαν αὐτὴν ποιεῖ, ἐκεῖνο μάλιστα ἂν εἴη ψυχὴ. Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo*, p. 148 nota 71, il quale parla al proposito di συνεκτικὴ δύναμις.

⁵³ Περὶ κόσμου 6, 399 b 15-17.

militare o politica⁵⁴, come per esempio in Senofonte, dove indica anzitutto *il-tenere-insieme* dalla dispersione l'esercito e la forza militare⁵⁵. Declinato in ambito sociale e politico, accanto all'uso proprio⁵⁶, il lemma acquisisce anche un senso filosofico affine a quello registrato nel *Περὶ κόσμου*⁵⁷. Ne offre un chiaro esempio Senofonte nel quarto libro dei *Memorabili*, dove lo storico invita a considerare che gli stessi dèi desiderano rimanere invisibili. Ciò accade nel caso degli dèi che largiscono i beni, rimanendo celati agli uomini, così come nel caso di «colui che ordina e tiene unito l'universo (ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων), nel quale ha sede ogni bellezza e d'ogni bene (ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστὶν)»⁵⁸. Quest'ultimo, infatti, si manifesta compiendo grandi opere (οὗτος τὰ μέγιστα μὲν πράττων ὁρᾶται), ma è invisibile agli uomini nel mentre che le realizza (τάδε δὲ οἰκονομῶν ἀόρατος ἡμῖν ἐστὶν)⁵⁹. Com'è stato osservato, l'espressione senofontea ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων richiama quelle affini presenti nel *Περὶ κόσμου* per quanto concerne l'aspetto della coesione realizzata dalla causa del cosmo, poiché entrambe si riferiscono al principio che determina l'ordine (τάξις) del mondo. Il medesimo concetto è precisato nella *Ciropedia*, dove Senofonte

⁵⁴ Cfr. *LSJ* on line, s.v. συνέχω 2.

⁵⁵ Cfr. *XEN. An.* VII 2, 8.

⁵⁶ Cfr. *EUR. Suppl.* 312; *PLAT. Leg.* IX, 945 D 5-6 (τῆς τὰ πάντα πολιτεύματα συνεχούσης εἰς ἐν δίκης); *ARISTOT. Pol.* II 9, 1270 b 17 (συνέχει ... τὴν πολιτείαν); III 6, 1278 b 25 (συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν).

⁵⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9-13.

⁵⁸ *XEN. Mem.* IV 3, 13: ἐνόει δὲ ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱ θεοὶ οὕτως ὑποδεικνύουσιν· οἱ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τάγαθὰ διδόντες οὐδὲν τούτων εἰς τὸ ἐμφανὲς ἰόντες διδάσκει, καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστὶν. L'importanza di *XEN. Mem.* IV 3, 13-14, è stata ampiamente sottolineata da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., pp. 114-117. I due studiosi, attraverso una puntuale sinossi che mostra i paralleli con il testo del *Περὶ κόσμου*, hanno inteso dimostrare «in maniera irrefutabile quanto siano fuori strada sia i sostenitori degli influssi biblici e giudaici nella genesi della dottrina della *dynamis*, sia, anche, i sostenitori degli influssi stoici nella genesi della medesima». Cfr. anche STROHM, in *ARISTOTELES, Über die Welt* cit., pp. 335 e 345.

⁵⁹ *XEN. Mem.* IV 3, 13.

afferma che «gli dèi, dotati di ogni potenza» (θεοὺς ... πάντα δυναμένους), «conservano (συνέχουσι) di tutte le cose quest'ordine (τήνδε τὴν τῶν ὄλων τάξιν) inalterabile, immortale, infallibile e impossibile da descrivere a causa della sua bellezza e grandezza (ἀτριβῆ καὶ ἀγήρατον καὶ ἀναμάρτητον καὶ ὑπὸ κάλλους καὶ μέγεθους ἀδιήγητον)»⁶⁰. Come nei *Memorabili*, nella *Ciropedia* il compito degli dèi è assicurare la conservazione, anche per quanto attiene all'ordine delle realtà. Così, se nei *Memorabili* il dio è indicato come ὁ συντάττων τε καὶ συνέχων dell'intero cosmo (τὸν ὄλον κόσμον), nella *Ciropedia* gli dèi partecipano sia dell'ordine sia della conservazione, giacché essi «conservano l'ordine di tutti gli enti» (συνέχουσι ... τήνδε τὴν τῶν ὄλων τάξιν). Inoltre, se nei *Memorabili* il cosmo è sede di ogni bellezza e virtù (ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθὰ ἐστι), nella *Ciropedia* si afferma che al cosmo appartengono bellezza e grandezza (κάλλος e μέγεθος).

Sempre nell'ambito del platonismo, nel passo del *Gorgia* contenente la nozione di κόσμος si afferma che secondo i sapienti (οἱ σοφοί) vi è qualcosa che tiene insieme (συνέχει) i diversi tipi di viventi – cielo, terra, dèi e uomini –, così come l'amicizia, l'ordine, la temperanza e la giustizia. Essa è la κοινωνία, ossia la “comunanza”, la quale assolve una funzione causale, in quanto determina le condizioni perché «questo intero universo» possa essere detto “κόσμος” e non “ἀκοσμία” o “ἀκολασία”, vale a dire un disordine o sregolatezza di tipo morale⁶¹.

Platone e Senofonte concordano nel ritenere che la causa possiede anche una funzione *legante* o *connettiva*, capace di assicurare coesione alle parti. Quest'aspetto dell'aitiologia è pienamente giustificato nell'orizzonte della filosofia

⁶⁰ XEN. *Cyr.* VIII 7, 22.

⁶¹ PLAT. *Gorg.* 507 E 6 - 508 A 4. Sul significato filosofico della κοινωνία in Platone, cfr. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino* cit., pp. 142-143, il quale ha osservato che come il cosmo è retto da un'universale comunanza, così «la scienza del Bene, *lega* le componenti della πόλις in un *cosmo* retto da ὁμόνοια e φιλία (*Pol.* 311b7-c3)».

platonica, poiché la coesione delle parti, tesa ad assicurare l'unità del risultato, rientra in quella dinamica fra unità e molteplicità che, nel platonismo, è ancorata ai primi fondamenti metafisici⁶².

Tale tipo di causalità non è ristretto al platonismo in via esclusiva, ma è condiviso anche da Aristotele e da Teofrasto, i quali ne fanno uso in allusione al divino oppure in senso meta-fisico. Nel settimo libro della *Politica* lo Stagirita afferma il carattere tassiarchico della legge. Poiché il νόμος è «una sorta di ordine» (τάξις), allora è necessario che la buona-legge, la εὐ-νομία, sia anche un buon-ordine, ossia una εὐ-ταξία. Dopo aver precisato che «il numero, quanto eccede troppo, non riesce a partecipare dell'ordine» (ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως), Aristotele afferma che «questo» (τοῦτο), vale a dire il buon ordine e la buona legge, è «opera di una divina potenza». Secondo lo Stagirita, tale condizione di ordine è esito della capacità operativa della θεία δύναμις, la quale è ritenuta «precisamente quella» (ἥτις) che «tiene insieme l'universo» (τόδε συνέχει τὸ πᾶν)⁶³. Com'è stato osservato, il confronto con il Περὶ κόσμου, possibile per una serie di affinità presenti sul piano sia linguistico che dei contenuti, si pone a livello di contesto, per quanto concerne l'ambito dell'esercizio del νόμος, e a livello di competenze della divina potenza, benché nel trattato l'autore assegni la causalità connettiva in generale al dio⁶⁴. Anche in Aristotele, dunque, si trova indicazione di una causa dalla funzione *connettiva* o *legante*, la quale, a differenza che nei casi esaminati di Platone e di Senofonte, si

⁶² Sul concetto di unità-nella-molteplicità in Platone, cfr. per esempio REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone* cit., pp. 225-227.

⁶³ ARISTOT. *Pol.* VII 4, 1326 a 29-33: ὁ τε γὰρ νόμος τάξις τίς ἐστι, καὶ τὴν εὐνομίαν ἀναγκαῖον εὐταξίαν εἶναι, ὁ δὲ λίαν ὑπερβάλλων ἀριθμὸς οὐ δύναται μετέχειν τάξεως. θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμει ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν. Sulla nozione di legge come ordine, cfr. ARISTOT. *Pol.* VI 8, 1321 b 6-8: τῶν μὲν γὰρ ἀναγκαίων ἀρχῶν χωρὶς ἀδύνατον εἶναι πόλιν, τῶν δὲ πρὸς εὐταξίαν καὶ κόσμον ἀδύνατον οἰκεῖσθαι καλῶς.

⁶⁴ Alla sola δύναμις l'autore assegna la causalità conservativa in Περὶ κόσμου 6, 398 a 1-4.

contraddistingue per essere propria della sola divina potenza. In modo analogo, si legge nelle *Opinioni dei fisici* di Teofrasto, il quale parla proprio di una «potenza connettiva (o legante)» (τῆς συνεχούσης ... δυνάμειως)⁶⁵.

In Aristotele, questa funzione *connettiva* o *legante* della causa potrebbe richiamare la definizione aristotelica di συνέχον, addotta dallo Stagirita nel libro *Delta* della *Metafisica* a spiegazione dei significati di “avere”:

In questo modo, poi, si dice anche che ciò-che-tiene-insieme (τὸ συνέχον) possiede (ἔχειν) le cose che tiene insieme (ἃ συνέχει), poiché ciascun componente potrebbe essere separato secondo il proprio impulso⁶⁶.

Quale quarto significato di “avere” Aristotele menziona τὸ συνέχον, ossia “ciò-che-tiene-insieme”, per il fatto che, svolgendo una funzione *collante*, questa causa tiene insieme le diverse componenti, impedendo che ciascuna risulti separata in conseguenza del proprio impulso. Nel produrre questa connessione-costrizione, la causa “possiede” l’oggetto, ragion per cui τὸ συνέχον è uno dei sensi in cui si dice “avere”. Questo significato del verbo συνέχειν, però, si adatta soltanto in parte al *Περὶ κόσμου*. Della definizione aristotelica il trattato condivide l’azione collante delle parti, che nel cosmo si realizza per esempio come armonia dei contrari, ma in esso non si accenna al fatto che il cosmo tiene unite tutte le cose perché, altrimenti, ciascun componente risulterebbe separato a seconda del proprio impulso. Nel *Περὶ κόσμου*, invece, si sottolinea che ciascuna realtà conserva la propria specificità e che «l’unica causa prima» (μία ἡ πρώτη αἰτία)⁶⁷ non è

⁶⁵ THEOPHR. *Phys. op.* 12, 102.

⁶⁶ ARISTOT. *Metaph.* Δ 23, 1023 a 21-23: τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὸ συνέχον λέγεται ἃ συνέχει ἔχειν, ὡς διαχωρισθέντα ἂν κατὰ τὴν αὐτοῦ ὀρμὴν ἕκαστον.

⁶⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 398 b 34-35: μιᾶς τῆς πρώτης αἰτίας.

un'azione costringitiva, ma è quella che largisce ad ognuno «la propria libertà di movimento» (οἰκεία εὐμάρεια)⁶⁸.

Analizzata la famiglia lessicale costituita dal verbo συνέχω e dall'aggettivo συνεκτικός, ed osservato che il connubio di causalità e fattore connettivo non è una prerogativa esclusiva del Περὶ κόσμου, si può altresì rilevare che il concetto di “causa connettiva” è espresso in Platone con un'espressione simile, che fa uso del verbo συνδεῖν (“legare”) in luogo di συνέχειν (“connettere”). Così è nel celebre passo del *Fedone* di Platone, che precede la menzione della seconda navigazione. Socrate mostra a Cebete l'errore di quanti confondono la causa con il mezzo, come nel caso di coloro che dicessero che la capacità di agire in un dato modo è procurata da ossa, nervi e da tutte le altre parti del corpo, mentre queste sono il mezzo mediante cui si realizza l'azione dell'intelligenza volta alla scelta del meglio:

Questo vuol dire non essere capace di distinguere che altra è la vera causa e altro è il mezzo senza il quale la causa non potrebbe mai essere causa (τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ'εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ'εἴη αἴτιον). E mi sembra che i più, andando a tastoni come nelle tenebre, usando un nome che non gli conviene, chiamano in questo modo il mezzo, come se fosse la causa⁶⁹.

Tale difetto di analisi, prosegue Socrate, è lo stesso che gli uomini ripropongono nel momento in cui si occupano di questioni celesti, immaginando le più diverse soluzioni alla questione della stasi e del movimento del cosmo:

Ed è questo il motivo per cui qualcuno, ponendo intorno alla terra un vortice, suppone che la terra resti ferma per effetto del

⁶⁸ Περὶ κόσμου 6, 398 b 35: τὴν οἰκείαν εὐμάρειαν.

⁶⁹ PLAT. *Phaed.* 99 B 2-4 (trad. it. di Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*, modif.).

movimento del cielo, mentre altri le pone di sotto l'aria come sostegno, come se la terra fosse una madia piatta. Ma quella potenza (δύναμιν) per la quale terra, aria e cielo ora hanno la migliore posizione che potessero avere, questo né cercano, né credono che abbia una forza divina (δαιμονίαν ἰσχύον), ma credono di aver trovato un Atlante più forte, più immortale e più capace di tenere l'universo (Ἄτλαντα ἄν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα), e non credono affatto che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν)»⁷⁰.

Esiste una potenza (δύναμις), denominata anche «forza divina» (δαιμονία ἰσχύς), che determina per aria, terra e cielo la migliore posizione, la cui vera natura sembra difficilmente compresa dagli uomini. Costoro non ravvisano in essa «il bene e il conveniente» (τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον), ma sono persuasi piuttosto che si tratti di un Atlante, per quanto dotato di maggiore forza, maggiore immortalità e capacità coesiva. Secondo Platone, invece, è proprio τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον a possedere una virtù *legante* e *connettiva* – ad esso, infatti, pertengono il συνδεῖν e il συνέχειν –, che le derivano dal fatto che il Bene è il Principio primo capace di unificare la molteplicità del reale. Tale azione, però, non deve intendersi come una *reductio ad unum* nel senso di una perdita dell'identità del molteplice, ma come una conservazione di questo, sussunto sotto la spinta unificante, *legante* e *coesiva*, dell'Uno-Bene.

Questo stesso concetto, espresso come connubio di συνδεῖν e συνέχειν, gioca un ruolo fondamentale nel *Timeo*, dove Platone, spiegando che il mondo è uno solo e racchiude in se stesso la totalità degli elementi, afferma che il dio plasmò «il

⁷⁰ PLAT. *Phaed.* 99 B 4 - C 6 (trad. it. di Reale, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*, modif.).

corpo dell'universo» (τὸ τοῦ παντός ... σῶμα)⁷¹ anzitutto di terra e di fuoco. Secondo Timeo, si rende poi necessario «un legame» (δεσμόν)⁷² che congiunga questi due elementi e assicuri la bellezza della composizione, precisando poi che il più bello dei legami è quello che fa una cosa sola di se stesso e delle cose legate (δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὅτι μάλιστα ἔν ποιῆ)⁷³ e si realizza secondo perfetta proporzione. Poiché il corpo dell'universo non è bidimensionale, ma è solido e possiede profondità, non basta un solo “medio”, ma ne servono due. In questo modo il dio, realizzando la composizione proporzionale degli elementi, «collegò e congiunse il cielo» (συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανόν)⁷⁴ visibile e tangibile.

Mentre nel *Fedone* preposti al συνδεῖν e al συνέχειν erano il Bene e il conveniente, espressione del Principio Primo, nel *Timeo* Platone afferma che συνδεῖν e συνίστημι sono compito del dio, il quale plasma il cosmo assicurando la proporzione e l'unità. Non è necessario vedere in ciò un ostacolo, né ciò implica di ritenere che il Bene sia θεός piuttosto che θεῖον, giacché συνδεῖν e συνέχειν ο συνίστημι possono predicarsi in modi diversi sia al Bene e al conveniente sia al dio. Del resto, il dio-demiurgo, che svolge la funzione di causa efficiente del cosmo guardando proprio al principio, plasma la realtà e apporta nel cosmo ordine, collegando fra di loro le parti secondo proporzione. Non è un caso che,

⁷¹ PLAT. *Tim.* 31 B 7.

⁷² PLAT. *Tim.* 31 C 1.

⁷³ PLAT. *Tim.* 31 C 1-2.

⁷⁴ PLAT. *Tim.* 32 B 7. Per la segnalazione di alcune analogie con PLAT. *Tim.* 32 B-C, cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 137, il quale ha ritenuto che questo passo platonico è stato utilizzato, in modo più o meno fedele, da quanti sono sostenitori della teoria dell'eternità del mondo. Il fatto che sia usato da Aristotele, come pure dagli Stoici e dai Pitagorici, fra cui per esempio Timeo di Locri, fa sorgere nello studioso il forte sospetto che il *Περὶ κόσμου* «appartenga alla medesima tradizione e segua le medesime fonti». Quest'affermazione è significativa, se si considera che lo studioso mostra di non nutrire dubbi circa l'inautenticità e la datazione tarda del trattato.

nell'immediato seguito, Platone indichi l'artefice con i nomi di ὁ συνδήσας ("colui che collega")⁷⁵ e di ὁ συνιστάς ("colui che connette" o "colui che compone")⁷⁶.

La causalità connettiva del dio è una specificità anzitutto del pensiero metafisico platonico, recepita poi da Aristotele e dal primo aristotelismo, che sembrano farne uso in un senso anzitutto fisico, come si osserva nel caso del *De anima* per lo Stagirita, oppure in riferimento alla potenza, nel caso di Teofrasto. L'autore del *Περὶ κόσμου*, nel menzionare «la causa che *tiene unita* la totalità intera della cose» (ἡ τῶν ὅλων συνεκτικὴ αἰτία)⁷⁷, nell'asserire che tutte le cose «sono costituite dal dio e per mezzo del dio» (ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν συνέστηκεν)⁷⁸, e nello spiegare che la funzione del dio nel cosmo è quella di «tenere insieme l'armonia e la conservazione di tutte le cose» (συνέχων τὴν τῶν ὅλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν)⁷⁹, poiché tutte le cose non sono autarchiche se private della *σωτηρία* che deriva dal dio⁸⁰, sembra rifarsi a questa questione, offrendo una soluzione che combina la posizione platonica e quella aristotelica, giacché in esso si ritrovano sia l'aspetto della perfetta proporzionalità che quello della conservazione, unitamente al duplice tipo di causalità (ἐκ e διὰ) del dio.

A quanto fin qui detto si potrebbe obiettare facendo ricorso allo Stoicismo,

⁷⁵ In PLAT. *Tim.* 32 C 3-4, si dice che il cosmo divenne «indissolubile» (ἄλυτον) a tutto, tranne che «a colui che lo aveva collegato» (ὕπὸ τοῦ συνδήσαντος).

⁷⁶ In PLAT. *Tim.* 32 C 5 - 33 A 1, si afferma che «la composizione del cosmo» (ἡ τοῦ κόσμου σύστασις) venne svolta tenendo conto di tutti e quattro gli elementi: esso, infatti, fu composto (συνέστησεν) di tutto quanto il fuoco e l'aria, l'acqua e la terra, da parte di «colui che lo compose» (ὁ συνιστάς), senza lasciare al di fuori né alcuna parte né alcuna potenza, affinché fosse il più possibile perfetto.

⁷⁷ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9.

⁷⁸ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 14-15.

⁷⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 400 a 4.

⁸⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 15-16. Se viene meno la *συνεκτικὴ αἰτία*, viene meno la conservazione degli enti. Tale aspetto sembra richiamare la definizione data da SEXT. EMP. *Pyrr. hyp.* III 14-15, secondo cui la *συνεκτικὴ αἰτία* quando è presente garantisce la conservazione dell'effetto, mentre quando diminuisce ne provoca la diminuzione e se sparisce comporta la sparizione dell'effetto.

ed adducendo a sostegno l'importanza che la dottrina della συνεκτική αίτια ha nella dottrina di questi pensatori⁸¹. È stato infatti sostenuto che questa caratterizzazione del θεός risente dell'influenza esercitata da alcune dottrine stoiche⁸², quali per esempio quella del πνεῦμα⁸³. Tuttavia, se si guardano da vicino alcune testimonianze stoiche concernenti la questione, si osserva che il concetto risponde ad un'altra dottrina di base. Ne *Il tramonto degli oracoli*, Plutarco così riferisce il pensiero di Crisippo circa la collocazione del cosmo e della sua natura:

C'è da restare stupiti, anzi non si capisce proprio quale azione, secondo Crisippo, il cosmo dovrebbe subire per starsene fisso in mezzo (τὸν κόσμον ἐν μέσῳ φησὶν ἰδρῦσθαι) – peraltro insieme con la sua sostanza (καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ), la quale occupa eternamente la posizione centrale (τὸν μέσον τόπον ἀϊδίως κατειληφούσαν) – e quanto meno per essere ridotto alla stabilità e ad una specie di incorruttibilità. Così afferma nel IV libro de *I*

⁸¹ Secondo CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., p. 556 nota 1, si tratta di terminologia stoica.

⁸² Tale interpretazione è stata di recente ribadita da P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011, p. 135.

⁸³ Al proposito, MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., pp. 37-38, ha sostenuto che l'autore sarebbe debitore della nozione stoica del divino πνεῦμα, avente carattere diffusivo, cioè la capacità di pervadere tutta la realtà e, al contempo, tenerla unita. Del medesimo avviso è THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 113, il quale ha affermato che «the transcendent Aristotelian god is thus put in place of the immanent Stoic pneuma as cohesive cause of the cosmos». Sul rapporto fra il πνεῦμα e la συνεκτική αίτια negli Stoici, cfr. HANKINSON, *Causation in Galen* cit., p. 38, il quale ha spiegato che nello stoicismo la συνεκτική αίτια era intesa come la causa dell'esistenza di qualcosa ed era identificata con il πνεῦμα per il fatto che esso, sottile e volatile, pervadeva tutte le cose e di esse era la causa. Lo studioso, osservando che Galeno rifiuterà tale posizione, ha inoltre osservato che per gli Stoici nessun corpo può esistere senza una συνεκτική αίτια, mentre il medico di Pergamo ritiene che non sia necessaria una causa esterna che tenga insieme gli elementi, poiché sono gli elementi stessi a svolgere tale funzione. Del resto, questo condurrebbe ad un regresso all'infinito, per il fatto che le cause sono anch'esse corpi (*Caus. content.* 6, 1-3). Cfr. R.J. HANKINSON, *Hellenistic biological sciences*, in D. FURLEY (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London - New York 1999, pp. 320-356, in part. p. 329. Sul problema, cfr. anche M.D. BOERI, *Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos*, «Revista Latinoamericana de Filosofía», 35, 2009, pp. 5-34.

possibili, sognandosi, in modo sconsiderato, un centro dell'infinito e, di assurdità in assurdità, attribuendo la causa della stabilità del cosmo proprio a questo centro inesistente. A tal proposito, in altri passi, usa spesso tali parole: «La sostanza (ἡ οὐσία) è governata (διοικεῖται) ed è tenuta insieme (συνέχεται) dai moti che tendono verso il suo centro (εἰς τὸ αὐτῆς μέσον) e da quelli che provengono dal suo centro (ταῖς ἀπὸ τοῦ αὐτῆς μέσου)»⁸⁴.

La capacità connettiva, presentata nel passo in senso materialistico, è propria della sostanza, la quale possiede un suo ordine ed una sua unità, derivanti dalla regolazione dei moti centrifughi e centripeti che la investono. A distanziare la posizione dell'autore del *Περὶ κόσμου* da quella del Crisippo di Plutarco è il fatto che il cosmo, per essere stabile ed incorruttibile, deve essere posto al centro (τὸν κόσμον ἐν μέσῳ ... ἰδρῶσθαι). Anzi, «la posizione centrale» (τὸν μέσον τόπον) è occupata «eternamente» (ἀϊδίως) proprio dalla «sostanza del cosmo» (τῆν οὐσίαν αὐτοῦ). Questo è nettamente in contrasto con la posizione dell'autore del *Περὶ κόσμου*, giacché il dio occupa la più alta sommità del cosmo («ἀκροτάτη κορυφῆ» τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ)⁸⁵, anzitutto come sostanza, ma anche come divina potenza, la quale è «potenza collocata nel cielo» (ἡ ἐν οὐρανῷ δύναμις ἰδρυμένη)⁸⁶. Inoltre, l'autore precisa che il dio assomiglia all'elemento centrale degli archi, quello che suole ora essere denominato “chiave di volta”, per via della funzione, ossia per la capacità che entrambi hanno di assicurare la stabilità e la conservazione all'intero e a ciascuna delle parti. L'immagine è un'esemplificazione

⁸⁴ PLUT. *Def. orac.* 28, 1055 B-C = *SVF* II 551/2 (trad. it. di Radice, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti* cit.). Cfr. THEM. *in Aristot. Phys.* IV 8, p. 294 Schenkl = *SVF* II 553: «Bisogna dire questo a Crisippo: perché il cosmo non dovrebbe vagare all'infinito ugualmente sospinto in tutte le parti del vuoto e invece si ostinano a tenerlo fisso lì dov'è? La forza coibente potrebbe salvarlo dalla dissoluzione, ma come potrebbe l'universo restare al suo posto per effetto della forza di coesione?» (trad. it. di Radice, in STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti* cit.).

⁸⁵ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 26-27.

⁸⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 2-3.

imperfetta, come riconosce lo stesso autore, dato che, se il dio possiede questo λόγος, egli però non sta al centro (πλὴν οὔτε μέσος ὢν)⁸⁷, ma «puro in luogo puro» egli risiede nella più alta sommità del cielo.

In Crisippo, dunque, non si tratta di una συνεκτική αἰτία quale è quella espressa nel Περὶ κόσμου, dove il dio rende coese le realtà altre da lui. Benché non sia espresso esplicitamente, in Crisippo la sostanza può essere συνεκτική αἰτία tutt'al più nel senso di *cohaesionis sui causa*, ossia relativamente all'autoregolazione del dinamismo della propria natura, come sembra desumersi anche da un passo in cui Simplicio riferisce l'interpretazione che Alessandro di Afrodisia avrebbe dato degli Stoici circa la questione della collocazione del cosmo. Se il vuoto è infinito e circonda dall'esterno il cosmo, come credono gli Stoici, perché il cosmo sta fermo e non si sposta? Stando a Simplicio, Alessandro sembrerebbe aver risposto che l'assenza di moto è impossibile, poiché non esiste «una disposizione» (ἔξις) che possa permettere al cosmo di stare fermo e non muoversi. In tal senso nemmeno può la ἔξις συνεκτική, poiché, anche se gli Stoici dicessero «che esso [*scil.* il cosmo] permane in virtù della sua propria disposizione coesiva (ὅτι τῆς ἔξεως τῆς αὐτῆς αὐτὸν συνεχούσης μένει)», si dovrebbe notare che tale disposizione (ἡ ἔξις) interviene soltanto per impedirne la frantumazione in parti del cosmo e la loro dissipazione in ogni direzione⁸⁸. Tale “disposizione”, che non è una potenza ma un modo di essere, ha una funzione stabilizzante, ma negativa, in quanto al massimo impedisce la frantumazione e la dissipazione delle parti nelle varie direzioni. Anche questo aspetto distanzia la posizione stoica da quella dell'autore del Περὶ κόσμου, poiché la causalità connettiva è riferita al dio senza distinzione fra la sostanza e la divina potenza. Coesiva non è una generica

⁸⁷ Περὶ κόσμου 6, 400 a 4-5.

⁸⁸ SIMPL. in Aristot. Phys. p. 671, 4 Diels = SVF II 552.

disposizione, né lo è soltanto la δύναμις⁸⁹, ma è il θεός in quanto causa e principio del reale. Nel caso del Περὶ κόσμου si tratta di una causalità trascendenten del dio, mentre per gli Stoici essa risulta immanente alla sostanza, essendone appunto una disposizione, e di essa non viene precisato in che rapporti sia con il divino. Del resto, nel Περὶ κόσμου la συνεκτικὴ αἰτία non soltanto “negativa”, come quella degli Stoici, ma è applicata ad un cosmo dinamico, le cui parti sono anch’esse dotate di moto. Nello Stoicismo, dunque, la dottrina del συνέχειν è ben affermata, ma risente di visione immanentistica del cosmo, e pertanto si presenta diversa sia per natura che per funzione.

Ad avvalorare l’interpretazione secondo cui nel Περὶ κόσμου la nozione di συνεκτικὴ αἰτία si ricollega alla tradizione di pensiero platonico-peripatetica, è la distanza, oltre che dallo Stoicismo, anche da alcune analoghe soluzioni pitagoriche, di età ellenistica e imperiale⁹⁰. Al proposito, è stato sostenuto che la συνεκτικὴ αἰτία sarebbe assimilabile ad un’immagine proposta dal pitagorico pseudo-Onata, il quale, stando alla testimonianza di Stobeo, descrive il dio come «colui che circonda l’interno cosmo» (ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον)⁹¹. Tuttavia, l’azione di “circondare il cosmo” e quella di “tenerlo assieme” non sono del tutto sovrapponibili sul piano della causalità, benché per i Pitagorici il centro crei anche il cerchio, essendo l’origine delle equidistanze.

⁸⁹ Stando a PLUT. *de Stoic. repugn.* 9, 1035 B = SVF I 30, ad adempiere al compito di συνέχειν non è una disposizione, ma una potenza (δύναμις), la quale tiene unito il cosmo, che è uno e finito (τὸ συνέχεσθαι μιᾷ δυνάμει τὸν κόσμον, ἓνα ὄντα καὶ πεπερασμένον). Crisippo, secondo Plutarco, sarebbe solito far precedere (προγράψειε) i propri scritti da una dedica a Zeus, oppure al Fato (Εἰμαρμένη) oppure al Destino (Πρόνοιαν) oppure anche a questa συνεκτικὴ δύναμις.

⁹⁰ MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 155-156 nota 89.

⁹¹ STOB. *Ecl.* I 1, 39, p. 49, 2-3 Wachsmuth = [ONAT.] *De deo* fr. 1, p. 139, 15 Thesleff. Per l’immagine, che nella formulazione risente forse di influssi stoici, cfr. STOB. *Ecl.* I 10, 12, p. 123, 15-17 Wachsmuth = AET. *Plac.* I 3, 4, p. 278, 10-12 Diels = ANAXIMEN. fr. 13 B 2 DK: ὄλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει. Λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα.

A fronte del novero di affinità e differenze che il *Περὶ κόσμου* ha con il platonismo, l'aristotelismo, lo stoicismo e il pitagorismo sulla nozione di *συνεκτική αίτια*, è possibile conservare le particolarità di ciascun indirizzo filosofico a patto di interpretare la diffusione, anche coeva, di diverse accezioni legate ad un medesimo concetto alla luce di un dibattito attivo già al tempo del primo aristotelismo.

3. Concordia, armonia, conservazione

3.1. Il significato di concordia (*ὁμόνοια*)

È consuetudine affermare che nel quinto capitolo l'autore introduce il tema dell'armonia del cosmo, in confronto con la dottrina eraclitea dell'armonia dei contrari. Tuttavia, nel *Περὶ κόσμου* la nozione di armonia non è introdotta *ex abrupto*, ma secondo l'autore essa consegue dalle osservazioni di ambito fisico svolte nei capitoli precedenti. In questo senso si può leggere la triplice sottolineatura sul tema della meraviglia, la quale, piuttosto che rimarcare sconcerto, valorizza al contrario il fatto che l'armonia e la conservazione del cosmo non sono cose di cui ci si debba stupire⁹². Il fatto che l'autore ritenga evidente e condivisa l'esposizione che si accinge a svolgere spiega perché egli non ne fornisca una giustificazione filosofica e si limiti ad esemplificazioni di immediata comprensione. La nozione di "concordia" (*ὁμόνοια*) fra gli elementi in natura, infatti, è presa come un dato di fatto, evidente e non discutibile.

L'inizio del capitolo quinto non tematizza l'armonia, ma l'eternità e

⁹² Cfr. *Περὶ κόσμου* 5, 396 a 33 (τις ἐθαύμαθε); 396 b 1 (εἰ ... τινὲς θαυμάζοιεν); b 4-5 (τὸ θαυμασιώτατον).

incorruttibilità del cosmo, proseguendo nella linea di quanto aveva sostenuto alla fine del precedente. Dopo aver svolto una rassegna metereologica dedicata ai fenomeni della zona sublunare, a conclusione dell'intera sezione fisico-scientifica del trattato, l'autore menziona il tema della generazione e corruzione del cosmo, che può essere considerato la cartina di tornasole dell'opera, in quanto funge da elemento di congiunzione fra l'esposizione fisica e quella filosofica:

E, complessivamente parlando, dato che gli elementi sono vicendevolmente mescolati (τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων) nell'aria, nella terra e nel mare, le somiglianze di affezioni [*sc.* i fenomeni] si costituiscono (συνίστανται) secondo verosimiglianza (κατὰ τὸ εἶκός)⁹³, da un lato arrecando corruzione e generazione per gli [enti] particolari (τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι), dall'altro conservando incorruttibile e ingenerato l'intero cosmo (τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον φυλάττουσαι)⁹⁴.

La mescolanza degli elementi fa in modo che fra le affezioni del mondo fisico, cioè i fenomeni, esista una sorta di rete connettiva, tessuta di somiglianze (ὁμοιότητες) operanti secondo analogie. La mistione (ἐγκεκραμένων) e connessione (συνίστανται) hanno un duplice effetto: per quanto attiene agli esseri particolari,

⁹³ Per una diversa interpretazione della proposizione κατὰ τὸ εἶκός αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, cfr., per esempio, GOHLKE, in ARISTOTELES, *an König Alexander Über die Welt* cit.: «so ergibt sich ganz natürlich eine Angleichung der Eigenschaften»; TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit.: «sont vraisemblablement le théâtre de phénomènes de même nature», che è traduzione “libera”; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «è logico che si verificano delle somiglianze fra i vari fenomeni»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «it is reasonable that similar phaenomena occurs in the airs, on land, and in the sea», da cui si vede che lo studioso lega ἐν ἀέρι τε καὶ γῆ καὶ θαλάσση a quanto segue e non al genitivo assoluto τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις.

⁹⁴ Περὶ κόσμου 4, 396 a 27-32: ὡς δὲ τὸ πᾶν εἶπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν ἀέρι τε καὶ γῆ καὶ θαλάσση κατὰ τὸ εἶκός αἱ τῶν παθῶν ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρους φθορὰς καὶ γενέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον φυλάττουσαι.

producono i processi di generazione e corruzione; per quanto concerne il cosmo nel suo complesso, ne determinano l'eternità e incorruttibilità. L'autore procede nella sua riflessione, precisando che il cosmo è una realtà non soltanto composta, ma "interconnessa":

Purtuttavia, qualcuno si è meravigliato (τις ἐθαύμαζε) di come mai il cosmo, pur essendo stato messo insieme a partire da principi contrari (ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνεστηκῶς ὁ κόσμος) – intendo il secco e l'umido, il freddo e il caldo – non sia da tempo andato distrutto e in rovina (οὐ πάλαι διέφθαρται καὶ ἀπόλωλεν)⁹⁵.

Il cosmo è un sistema (σύστημα e συνεστηκῶς ὁ κόσμος) costituito da principi contrari. Non è una semplice composizione, poiché essa non è di per sé garanzia del darsi del cosmo. La spiegazione dell'autore ha i tratti di un'esemplificazione, modulata sull'immagine della città. La πόλις è anch'essa una realtà composta e interconnessa, essendo συνεστηκυῖα, cioè «messa insieme», ed essendolo ἐκ τῶν ἐναντιωτάτων ἐθνῶν, ossia «a partire delle classi in assoluto più contrarie»⁹⁶. Questa struttura del tessuto civico, fortemente connotata in senso ontologico, è la *conditio sine qua non* del prodursi della "concordia" (ὁμόνοια), che, nel caso in oggetto, è una "concordia politica" (πολιτικὴ ὁμόνοια)⁹⁷. Tale ὁμόνοια, come spiega l'autore, è quel tipo di "disposizione" (διάθεσις) che si caratterizza per unità e uguaglianza: unità, derivante dai molti; uguaglianza, prodotta dai dissimili:

⁹⁵ Περὶ κόσμου 5, 396 a 33 -b 1: καίτοι γέ τις ἐθαύμαζε πῶς ποτε, ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνεστηκῶς ὁ κόσμος, λέγω δὲ ξηρῶν τε καὶ ὑγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν, οὐ πάλαι διέφθαρται καὶ ἀπόλωλεν.

⁹⁶ Περὶ κόσμου 5, 396 b 2.

⁹⁷ Περὶ κόσμου 5, 396 b 4.

[il che è] come se certuni si meravigliassero (εἰ ... τινές θαυμάζοιεν) per il fatto che una città perduri (διαμένει), pur essendo costituita delle classi in assoluto più contrarie (συνεστηκυῖα ἐκ τῶν ἐναντιωτάτων ἐθνῶν) – intendo poveri e ricchi, giovani e vecchi, forti e deboli, malvagi e buoni. Essi ignorano che questo era l'elemento in assoluto più mirabile (τὸ θαυμασιώτατον) della concordia politica (πολιτικῆς ὁμονοίας), vale a dire il condurre a termine una disposizione (ἀποτελεῖν διάθεσιν) unica (μίαν) a partire dai molti, e simile (ὁμοίαν) a partire dalle dissomiglianze, che sostenga l'urto di ogni natura e sorte⁹⁸.

Il testo evidenzia che l'elemento più mirabile della concordia politica è analogo a quella del cosmo, il quale raggiunge l'unità a partire dai molti e contrari principi che lo costituiscono (ἐκ τῶν ἐναντίων ἀρχῶν συνεστηκῶς ὁ κόσμος). Si rileva che τὸ θαυμασιώτατον è una disposizione di tipo non potenziale, giacché è necessario che questa διάθεσις sia “condotta a termine”. In modo significativo, l'autore fa uso del verbo ἀποτελέω, composto sul termine τέλος (“fine”), che mette in risalto la dimensione teleologica nella quale sia la città che il cosmo sono inseriti, e precisa che la disposizione, proprio perché deve essere “realizzata”, risulta “attuata”, e dunque non è potenziale.

Secondo l'autore, τὸ θαυμασιώτατον è un condurre a termine una disposizione non soltanto in modo che sia attuata, ma anche secondo una tendenza unificante. Essa deve risultare unica a partire dai molti, e simile a partire dalle dissomiglianze. Tale tipo di disposizione unica, simile e in atto, in una parola la “concordia” (ὁμόνοια), deve essere funzionale a «sostenere l'urto di ogni natura e

⁹⁸ Περὶ κόσμου 5, 396 b 4-7: ὡς κἂν εἰ πόλιν τινές θαυμάζοιεν, ὅπως διαμένει συνεστηκυῖα ἐκ τῶν ἐναντιωτάτων ἐθνῶν, πενήτων λέγω καὶ πλουσίων, νέων γερόντων, ἀσθενῶν ἰσχυρῶν, πονηρῶν χρηστῶν. Ἄγνοοῦσι δὲ ὅτι τοῦτ'ἦν πολιτικῆς ὁμονοίας τὸ θαυμασιώτατον, λέγω δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μίαν καὶ ὁμοίαν ἐξ ἀνομοίων ἀποτελεῖν διάθεσιν ὑποδεχομένην πᾶσαν καὶ φύσιν καὶ τύχην.

sorte». Ciò anticipa la descrizione della natura del dio, indicato come «eponimo di ogni natura e di ogni sorte» (πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὦν καὶ τύχης)⁹⁹, vale a dire causa di tutte le cose, di tutto ciò che accade in natura e di ciò che si verifica secondo la sorte. Inoltre, assegnando alla ὁμόνοια la capacità di sostenere l'urto di ogni natura e sorte e indicando in ciò l'elemento τὸ θαυμασιώτατον, l'autore sembra fare riferimento al concetto di "conservazione", che alla fine del capitolo quarto, in riferimento al cosmo, egli aveva indicato nei termini di un τὸ σύμπαν ἀνώλεθρον τε καὶ ἀγένητον φυλάττειν, cioè di una preservazione del cosmo come incorruttibile e ingenerato.

Per quanto concerne l'espressione πολιτική ὁμόνοια, dal quarto libro dei *Memorabili* di Senofonte si osserva che la concordia è un concetto originariamente politico. Lo storico valorizza l'importanza sociale e politica della ὁμόνοια¹⁰⁰, da lui indicata come il «bene più grande per le città» (μέγιστόν τε ἀγαθόν), e sottolinea che tutti i cittadini sono tenuti per legge a conservarla (ὁμονοεῖν), così da assicurare alla πόλις il massimo di felicità e forza, che coincide con il più elevato grado di tutela e conservazione:

Ma anzi la concordia (ὁμόνοια) sembra essere il bene più grande per le città (μέγιστόν τε ἀγαθόν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν); in esse spessissimo gli anziani e gli uomini più eminenti consigliano ai cittadini di mantenere la concordia (ὁμονοεῖν); dappertutto nella

⁹⁹ Περὶ κόσμου 7, 401 a 26.

¹⁰⁰ Al proposito, cfr. PLAT. *Pol.* 311 B-C, dove il compimento dell'azione politica è il momento in cui l'arte regia (ἡ βασιλικὴ τέχνη) prende «il carattere degli uomini coraggiosi e temperanti» e conduce questi ad una vita comune all'insegna della concordia e dell'amicizia (τὸ τῶν ἀνδρείων καὶ σωφρόνων ἀνθρώπων ἦθος, ὅπότεν ὁμονοία καὶ φιλία κοινὸν συναγαγοῦσα αὐτῶν τὸν βίον). Sul significato politico della nozione di ὁμόνοια, cfr. H. KRAMER, *Quid valet ὁμόνοια in litteris graecis*, Diss. Göttingen 1915; J. DE ROMILLY, *Vocabulaire et propagande, ou le premiers emplois du mot ὁμόνοια*, in *Mélanges de linguistique et de philologie grecque offerts à Pierre Chantraine*, Paris 1972, pp. 199-209.

Grecia è in vigore una legge (νόμος κέῖται) perché i cittadini giurino di essere concordi (τοὺς πολίτας ὁμύοναι ὁμονοήσειν), e dappertutto essi prestano questo giuramento. Ora, io credo che questo avvenga non perché i cittadini stimino gli stessi cori o elogino gli stessi flautisti, o scelgano gli stessi poeti, o si compiacciano delle stesse cose, ma in quanto obbediscono alle leggi. Se i cittadini si attengono a queste, le città divengono molto forti e felici al massimo grado (ἰσχυρόταταί τε καὶ εὐδαιμονέσταται); senza concordia (ἄνευ ... ὁμονοίας), invece, non può esserci né una città ben governata (οὐτ'ἂν πόλις εὖ πολιτευθείη), né una casa ben amministrata (οὐτ'οἶκος καλῶς οἰκηθείη)»¹⁰¹.

La testimonianza di Senofonte mostra come la ὁμόνοια sia anzitutto un concetto fondativo della politica, giacché è in grazia di questa che la πόλις è ben governata, ossia mantiene la propria armonia, che si realizza in una regolata organizzazione atta a garantirne la conservazione. Senofonte procede oltre, asserendo che l'essere concordi è mantenuto da una legge, la quale impone ai cittadini di stringere un giuramento a garanzia della sussistenza della concordia. Da questo punto di vista, la legge è causa della concordia. La precisazione è significativa, poiché rimanda al valore filosofico posseduto nel Περὶ κόσμου dalla legge, in quanto immagine del dio.

A questo punto, è possibile domandarsi se la concordia politica, come esempio dell'armonia del cosmo, sia in qualche modo anticipatrice della teoria eraclitea dell'armonia dei contrari, menzionata di lì a poco dall'autore. Nell'opera *De garrulitate*, Plutarco riferisce di un aneddoto eracliteo concernente proprio la ὁμόνοια politica:

¹⁰¹ XENOPH. *Mem.* IV 4, 16 = ANTIPH. SOPH. 87 B 44a DK (trad. it. di Migliori-Ramelli-Reale, in I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale* cit.).

Coloro che, senza parlare, mediante segni dicono ciò che si deve dire, non sono forse lodati e ammirati in modo straordinario? Così come Eraclito, il quale, pregato dai cittadini di pronunciare una sentenza sulla concordia (γνώμην τιν'εἰπεῖν περὶ ὁμονοίας), dopo essere salito sulla tribuna, prese una tazza di acqua fredda, vi sparse sopra della farina di orzo e, dopo aver agitato il miscuglio con un rametto di erba di menta, lo bevve e poi se ne andò via, dimostrando loro che la città si mantiene in pace e in concordia (ἐνδειξάμενος αὐτοῖς, ὅτι ... ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμονοίᾳ διατηρεῖ τὰς πόλεις), se ci si accontenta di ciò che si ha a disposizione, senza aver bisogno di cose lussuose¹⁰².

Dall'aneddoto emerge che la concordia è mantenuta dall'accontentarsi di quanto si ha, e dunque è una forma di moderazione. L'aneddoto sembra sottolineare anche il fatto che la concordia si mantiene attraverso la mescolanza di cose dissimili, come avviene nel caso di una bevanda a base di orzo e menta. In questo senso, poiché nella nozione di ὁμόνοια è insita l'idea del concorso di più elementi, fra loro dissimili, si può forse leggere un nesso con la dottrina eraclitea dell'armonia dei contrari.

3.2. La πρώτη ὁμόνοια

Come la città è una struttura composta di elementi dissimili, regolata finalisticamente, così il cosmo, e in generale la natura (φύσις), realizza un accordo, nel senso della con-sonanza (τὸ σύμ-φωνον) degli elementi di cui è costituito, a partire dai contrari (ἐναντία):

¹⁰² PLUT. *De garr.* 17, 511 B = HERACL. fr. 22 A 3 DK (trad. it. Reale, in I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale cit.*).

E parimenti (ἴσως)¹⁰³ la natura (ἡ φύσις) desidera vivamente i contrari (τῶν ἐναντίων ... γλίχεται) e da questi realizza l'accordo (ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον), non dai simili (οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων), come per esempio congiunse il maschio alla femmina, e non ciascuno dei due a quello del suo stesso sesso¹⁰⁴, e strinse la prima concordia (τὴν πρώτην ὁμόνοιαν ... συνῆψεν) attraverso i contrari (διὰ τῶν ἐναντίων), non attraverso i simili (οὐ διὰ τῶν ὁμοίων)¹⁰⁵.

Anche fra le opere dello Stagirita sono presenti passi in cui la ὁμόνοια possiede caratteristiche limitrofe a quelle qui espresse nel Περὶ κόσμου, cioè la sfumatura politica e il rapporto con i contrari. Nel settimo libro dell'*Etica eudemia*, intermedia fra la trattazione dell'amor di sé e la relazione fra benefattore e beneficiario, si colloca l'analisi di Aristotele sulle nozioni di concordia (ὁμόνοια) e benevolenza (εὐνοια), entrambe in rapporto all'amicizia (φιλία). Egli rileva che la concordia non necessita affatto dell'accordo, per così dire "preliminare", degli interessati, né per quanto attiene al pensiero né per quanto concerne il desiderio, sicché si può pensare e desiderare cose contrarie, senza per questo negare il darsi

¹⁰³ All'avverbio ἴσως è solitamente dato il significato di "forse". Al proposito, cfr. GOHLKE, in ARISTOTELES, *an König Alexander Über die Welt* cit.: «Vielleicht»; TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit.: «Peut-être»; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit.: «forse»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «perhaps». Tuttavia, REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pag. 303 nota 185, hanno osservato che «qui ἴσως, "forse", non è usato per esprimere dubbio o insicurezza, ma per formulare con più cautela una tesi di cui si è pienamente convinti: "potrebbe ben darsi che..." come spesso in Aristotele. Cfr. Bonitz, *Index arist.*, p. 347 b 32». A mio avviso, invece, l'avverbio ἴσως conserva il significato primario derivante dall'aggettivo ἴσος, cioè "simile". Del resto, l'avverbio ἴσως potrebbe riagganciarsi direttamente alla comparazione sopra introdotta da ὡς (5, 396 b 1).

¹⁰⁴ Cfr. ARISTOT. *De gen. et corr.* II 2, 329 b 28: «associare ugualmente le cose della stessa specie e quelle di specie diversa».

¹⁰⁵ Περὶ κόσμου 5, 396 b 7-11: ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων, ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρην συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνῆψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων.

della concordia:

Si ritiene, infatti, che gli amici concordino e che coloro che concordano sono amici (δοκοῦσι γὰρ οἳ τε φίλοι ὁμονοεῖν καὶ οἱ ὁμονοοῦντες φίλοι εἶναι). Tuttavia, la concordia amicale (ἡ ὁμόνοια ἢ φιλική) non riguarda ogni cosa (ἔστι δ'οὐ περὶ πάντα), ma quelle che possono essere praticate da quanti sono concordi (ἀλλὰ περὶ τὰ πρακτὰ τοῖς ὁμονοοῦσι), e quante tendono al vivere insieme (καὶ ὅσα εἰς τὸ συζῆν συντείνει), e non è soltanto in conformità al pensiero o in conformità al desiderio (οὔτε μόνον κατὰ διάνοιαν ἢ κατὰ ὄρεξιν), perché è possibile desiderare cose che si muovono in direzioni contrarie (ἔστι γὰρ τάναντία τὸ κινεῖν ἐπιθυμεῖν), come nell'intemperante ciò è discorde (ὥσπερ ἐν τῷ ἀκρατεῖ διαφωνεῖ τοῦτο). Non è necessario essere concordi secondo la scelta e secondo il desiderio (οὐ δεῖ κατὰ τὴν προαίρεσιν ὁμονοεῖν καὶ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν)¹⁰⁶.

Per le sue caratteristiche, compresa la possibilità di pensare cose fra loro ἐναντία, secondo Aristotele la ὁμονοία non è affatto semplice, come non lo è nemmeno l'amicizia (ἔοικε δὲ καὶ ἡ ὁμονοία οὐχ ἀπλῶς λέγεσθαι, ὥσπερ οὐδ'ἡ φιλία)¹⁰⁷. Tuttavia, nonostante la sua intrinseca complessità, esiste una concordia che è prima e per natura buona (ἡ μὲν πρώτη καὶ φύσει σπουδαία)¹⁰⁸. Aristotele, però, non chiarisce sotto quale rispetto tale ὁμόνοια sia πρώτη. Egli si limita a dire che i malvagi ne sono esclusi, ferma restandone la possibilità anche per loro, qualora si accordino su qualcosa¹⁰⁹ oppure sul medesimo oggetto di desiderio. In caso

¹⁰⁶ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 15-21.

¹⁰⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 23-24.

¹⁰⁸ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 24-25.

¹⁰⁹ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 25-27: διὸ οὐκ ἔστι τοὺς φαύλους ὁμονοεῖν, ἑτέρα δὲ καθ'ἑν καὶ οἱ φαῦλοι ὁμονοοῦσιν, ὅταν τῶν αὐτῶν τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχωσιν.

contrario, per costoro lo scontro è inevitabile¹¹⁰. La riflessione di Aristotele si conclude con l'affermazione che la *ὁμόνοια* è l'amicizia politica (*καὶ ἔστιν ἡ ὁμόνοια φιλία πολιτική*)¹¹¹, in cui i soggetti che intervengono nella concordia desiderano lo stesso risultato, come nel caso in cui entrambe le parti siano d'accordo su chi comanda e su chi è comandato, poiché la loro scelta è la medesima (*ἡ αὐτὴ προαίρεσις*)¹¹².

La presenza di una *ὁμόνοια* “prima” (*πρώτη*) richiama l'attenzione sulla medesima espressione utilizzata nel *Περὶ κόσμου*¹¹³. Se *πρώτη ὁμόνοια* è da intendersi in un'accezione socio-politica¹¹⁴, a che *pro* l'autore l'avrebbe introdotta nell'opera? Soltanto per ragioni letterarie o formali, in quanto è la continuazione del paragone fra il cosmo e la città? Questa possibilità, che diminuisce il senso dell'espressione nel contesto in cui è inserita, pare da escludersi, perché le considerazioni svolte dall'autore sono di assoluta rilevanza filosofica, tanto più che è egli stesso a precisare che l'immagine politica è esemplificativa (*ὡς καὶ εἰ*) di quella cosmica¹¹⁵.

In che senso si deve intendere l'attributo *πρώτη*, che evidenzia l'importanza

¹¹⁰ In ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 29-30, si legge che, se ambedue le parti aspirano ad un oggetto che non può essere ottenuto da entrambi, allora si genera lo scontro. Quest'ultimo, invece, non sussiste fra coloro che sono concordi (*οἱ ὁμονοοῦντες δ'οὐ μαχοῦνται*).

¹¹¹ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 32-33. Cfr. ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 6, 1167 b 2-3: *πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια*.

¹¹² ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 7, 1241 a 31.

¹¹³ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 7-11.

¹¹⁴ Secondo da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 304 nota 188, l'espressione *πρώτη ὁμόνοια*, da essi resa con «concordia originaria», possiede una sfumatura politica, come sarebbe desumibile anche da ARISTOT. *Pol.* I 1-2. I due studiosi, inoltre, insieme con VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch* cit., p. 128, hanno ricordato che *πρώτη ὁμόνοια* starebbe ad indicare la “unione familiare”, e hanno poi precisato, d'accordo con FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique* cit., p. 468 nota 1, che si tratta di «quella concordia che sussiste fra lo sposo e la sposa nel focolare familiare, cellula prima della società».

¹¹⁵ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 1.

filosofica dell'espressione *πρώτη ὁμόνοια*? Le possibilità rilevate sono principalmente due, come "originaria" o come "prima" di una serie, ma ambedue le interpretazioni non sembrano rendere ragione a pieno del senso del testo. Se la concordia è *πρώτη* nel senso di "originaria"¹¹⁶, essa lo è nel senso che era presente soltanto in origine e poi non lo è stata più? Ciò sembra doversi escludere, perché la concordia ha i tratti di uno *status* continuamente presente, tanto più che esso è *conditio* dell'armonia e della conservazione del cosmo. In caso contrario, verrebbe meno l'armonia complessiva del cosmo e con essa anche la sua eternità, che è invece un caposaldo dottrinale del *Περὶ κόσμου*. Anche se si ammettesse che la concordia originale del cosmo è di tipo socio-politico ed è assimilabile a quella vigente nella prima cellula del nucleo familiare, i quesiti filosofici posti circa il significato dell'originarietà non verrebbero meno. La possibilità che *πρώτη* indichi "prima" nel senso di una serie, è da escludersi per l'assenza di indicazioni nel testo e per il fatto che essa riflette un atteggiamento filosofico seriore, quale si dà per esempio nel caso delle strutturazioni gerarchiche medio e neoplatoniche.

A questo punto, si può sondare la possibilità che ἡ *πρώτη ὁμόνοια* possieda un altro significato filosofico, ancorato alla tipologia di problemi presi in analisi dall'autore. L'espressione ἡ *πρώτη ὁμόνοια* potrebbe avere un significato "metafisico", coerente con le istanze speculative della *πρώτη φιλοσοφία* aristotelica, sicché starebbe ad indicare la concordia fra gli "elementi primi" del reale. Per chiarire quest'aspetto, sono necessarie alcune preliminari delucidazioni sui contenuti del prosiegua del capitolo quinto.

¹¹⁶ Sulla linea della «concordia originaria», cfr. GOHLKE, in ARISTOTELES, *an König Alexander Über die Welt* cit.: «Ureintracht»; TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit.: «la concorde originelle».

3.3. La ὁμόνοια διὰ τῶν ἐναντίων e l'analogia fra natura e arte

Il primo chiarimento concerne il significato dell'accostamento, anch'esso esemplificativo, fra la natura e l'arte, con cui l'autore prosegue l'affermazione che la natura desidera i contrari e stringe a partire da questi la πρώτη ὁμόνοια:

Sembra inoltre che anche l'arte (καὶ ἡ τέχνη), col suo imitare (μιμουμένη) la natura, faccia questo. La pittura (ζωγραφία), infatti, miscelando (ἐγκερασαμένη) le nature dei colori bianchi e neri, gialli e rossi, realizza (ἀπετέλεσε) immagini in accordo (τὰς εἰκόνας ... συμφώνους) con i precedenti [*scil.* modelli], mentre la musica (μουσική), mescolando (μίξασα) i suoni acuti insieme a quelli gravi, quelli lunghi e i corti, in un concerto di suoni discordanti (ἐν διαφοροῖς φωναῖς) realizza un'unica armonia (μίαν ἀπετέλεσεν ἀρμονίαν), ed infine la grammatica (γραμματική), amalgamando insieme (κρᾶσιν ποιησαμένη) lettere sonanti e afone¹¹⁷, costituisce a partire da queste l'intera sua arte¹¹⁸.

L'aristotelismo di quest'semplificazione, già notato dagli studiosi¹¹⁹, non sembra

¹¹⁷ *Scil.* vocali e consonanti.

¹¹⁸ Περὶ κόσμου 5, 396 b 11-19: ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν. Ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν, χρωμάτων ἐγκερασαμένη φύσεις τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσική δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακροὺς τε καὶ βραχεῖς, φθόγγους μίξασα ἐν διαφοροῖς φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἀρμονίαν, γραμματική δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ'αὐτῶν συνεστήσατο.

¹¹⁹ Se ne ravvisano riferimenti in ARISTOT. *Phys.* II 2, 194 a 21; II 8, 199 a 16; *De part. an.* I 1, 639 b 15-21; [ARISTOT.] *Meteor.* IV 3, 381 a 9-10, e 381 b 6. Al proposito, cfr. R.L. CARDULLO, *L'analogia τέχνη-φύσις e il finalismo universale in Aristotele*, *Phys.* II, in R.L. CARDULLO - G.R. GIARDINA (a cura), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Atti del Seminario (Catania, 26-27 settembre 2003), Catania 2005, pp. 51-109. L'analogia fra la τέχνη e la φύσις risulta attestata anche nelle opere essoteriche, come si evince da IAMBL. *Protr.* 9, p. 49, 3 - 52, 16 Pistelli = ARISTOT. *Protr.* fr. 11 Ross. In questa testimonianza, Giamblico riferisce l'idea che l'arte non soltanto imita la natura, ma che essa svolge anche una funzione di sostegno, nella misura in cui può intervenire a sanarne delle mancanze. Al proposito, cfr. ZANATTA, in ARISTOTELE, *I dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di M.Z., Milano 2008, pp. 282-284 note 91 e 92. Cfr. anche REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, pag. 304 nota

aver destato controversie¹²⁰. Tuttavia, l'autore del *Περὶ κόσμου* sta dicendo non tanto che l'arte imita la natura, ma che, come la natura, anche l'arte opera mediante i contrari così da stringere la concordia. Del resto, il fatto che l'arte e la natura operino secondo lo stesso criterio conferma la tesi di un'unica armonia. L'interesse dell'autore non è quello di fornire un giudizio di valore sull'arte come imitazione, benché egli condivide con Aristotele un concetto positivo di arte, come imitatrice della natura. Gli esempi citati di *concordia elementorum* nella pittura, nella musica e nell'arte, guardano alla concordia come ad un processo fisico, nel senso che la crasi o l'armonia che viene a prodursi risponde a leggi meccaniche¹²¹. In queste immagini, in cui non v'è spazio per giudizi di valore, l'autore è interessato al concetto di concordia dei contrari, come si ricava dall'immediato seguito, dove egli corrobora le esemplificazioni con una citazione di Eraclito¹²².

Le esemplificazioni addotte – la pittura, la musica e la grammatica –, richiamano in particolare il platonismo¹²³, giacché, *mutatis mutandis*, il concetto

189. Cfr. anche SARRI, *Il problema del rapporto tra il De mundo attribuito ad Aristotele e la letteratura pitagorica dell'età ellenistica* cit., p. 287.

¹²⁰ Ad esclusione di MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 136, il quale ha cercato di dimostrare la natura pitagorica di queste esemplificazioni. Tuttavia, il tentativo dello studioso rientra nel suo intento più generale di trovare paralleli – che egli ritiene fonti del *Περὶ κόσμου* – con analoghe immagini presenti fra gli autori neopitagorici, al fine di spiegare la dottrina dell'armonia del capitolo quinto. Maguire ha aggiunto, senza però fornirne le precisazioni, che il testo nel quale è possibile trovare più stringenti affinità con le esemplificazioni del *Περὶ κόσμου* è il *De victu* pseudo-ippocrateo, benché egli non creda «that there can be any direct connection between that work and *de Mundo*».

¹²¹ Cfr., rispettivamente, le espressioni (1) τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους; (2) μίαν ἀπετέλεσεν ἄρμονίαν; (3) κρᾶσιν ποιησαμένη.

¹²² Cfr. HERACL. fr. 22 B 10 DK. Cfr. PLAT. *Soph.* 242 D = HERACL. 22 A 10 DK.

¹²³ Cfr. JAEGER, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale* cit., pp. 96-99. Invece, MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 33 nota 78, ha osservato che molti sono i paralleli nella letteratura antica, fra cui in Empedocle, Ippocrate ed Archita, nonché in Seneca e Massimo di Tiro. Tuttavia, i passi citati si riferiscono ad una singola esemplificazione, come per esempio l'armonia musicale di toni alti e bassi (cfr. PLAT. *Symp.* 187 A-C) o la composizione degli opposti (ARISTOT. *De anima* I 4, 407 b 30-32), non alla simultanea presenza del “pacchetto” di esemplificazioni presente nel *Περὶ κόσμου*.

di imitazione dell'arte è prima ancora platonico¹²⁴. Ad avvalorare la possibilità che queste immagini non siano tarde sono utili due passi, rispettivamente di Platone di Senofonte. In un brano del *Cratilo* si ritrovano esempi analoghi a quelli del capitolo quinto del *Περὶ κόσμου*, per quanto concerne l'immagine dei nomi e il mescolamento dei colori nella tavolozza del pittore. In risposta a Ermogene Socrate afferma:

Forse, allora, anche noi, in primo luogo, dobbiamo distinguere così le vocali (τὰ φωνήεντα), poi, tra gli altri elementi, suddividere in specie lettere afone e mute (τά τε ἄφωνα καὶ ἄφθογγα), come vengono denominate dagli esperti in questo settore, poi, ancora, quelle che non sono vocali, ma neppure mute? E, tra le stesse vocali, quante hanno specie differenti tra loro? E, dopo queste divisioni, di nuovo, occorre distinguere bene tutti gli esseri, ai quali si devono attribuire nomi, per vedere se ve ne siano alcuni a cui tutti si riconducano, come elementi, da cui sia possibile coglierli in sé e comprendere se in essi vi siano delle specie allo stesso modo che negli elementi. Dopo aver ben considerato tutto questo, si deve saper attribuire ciascun elemento secondo la somiglianza (κατὰ τὴν ὁμοιότητα), sia che occorra riferirne uno solo ad un oggetto, sia molti mescolati insieme ad uno solo, come fanno i pittori (οἱ ζωγράφοι), che, volendo ritrarre un oggetto, a volte usano solo il color porpora, altre volte, invece, qualsiasi altro colore; vi sono, poi, dei casi in cui ne mescolano molti (πολλὰ συγκεράσαντες), come quando preparano il colore della carne umana o qualcos'altro di simile, a seconda, credo, del particolare colore che ciascuna immagine sembri esigere. Così, anche noi riporteremo gli elementi alle cose, a volte uno solo ad

¹²⁴ Anche se, com'è noto, si tratta di un'imitazione negativa, in cui l'arte è immagine di terzo grado rispetto all'Essere, che si rivolge a quanto di più lontano dall'intelligenza v'è nell'uomo Cfr. PLAT. *Resp.* X, 603 A-C, dove gli esempi addotti sono quelli della pittura e, in generale, dell'arte imitativa sia visiva sia uditiva, ossia la poesia; 605 A-B, in cui si afferma che ci sono buone ragioni per criticare il poeta e metterlo a confronto con il pittore, poiché entrambi fanno opere di scarso valore rispetto alla verità, riferendosi alla parte dell'anima che non è la migliore.

una, ove sembri necessario, oppure molti, insieme, formando quelle che vengono appunto denominate sillabe e, a loro volta, mettendo insieme le sillabe, da cui sono composti i nomi, e i verbi; di nuovo, poi, dai nomi e dai verbi, costruiremo, infine, qualcosa di grande, di bello e di unitario (μέγα ... τι καὶ καλὸν καὶ ὅλον συστήσομεν), come, là, la figura per mezzo dell'arte del dipingere (ὥσπερ ἐκεῖ τὸ ζῶον τῆ γραφικῆ), qui il discorso per mezzo dell'arte onomastica, o retorica, o qualunque sia (ἐνταῦθα τὸν λόγον τῆ ὀνομαστικῆ ἢ ῥητορικῆ ἢ τις ἐστὶν ἡ τέχνη). O, meglio, non noi (μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς); ma mi sono lasciato trascinare dal parlare. Furono, infatti, gli antichi a comporli come sono costituiti (συνέθεσαν μὲν γὰρ οὕτως ἥπερ σύγκειται οἱ παλαιοί): bisogna, invece, che noi, se li sapremo esaminare tutti a regola d'arte, osserviamo, dopo averli distinti così, se i primi nomi e quelli derivati siano attribuiti in modo conveniente, oppure no. Stai attento, caro Ermogene, che comporli in altro modo non sia stolto o fuorviante¹²⁵.

L'importanza di questo brano del *Cratilo* non si riduce alla presenza delle immagini della grammatica (o onomastica) e della pittura, analoghe a quelle del *Περὶ κόσμου*. Platone parla della formazione della parola così come della pittura dal punto di vista della composizione e, nel fare ciò, l'atteggiamento non coinvolge affatto i toni polemici contro l'arte utilizzati nella *Repubblica*. Nel *Cratilo* quest'operazione, prima di dicotomia e poi di aggregazione degli elementi, sembra essere appannaggio di tutti gli uomini, benché in conclusione di discorso Socrate si lasci sfuggire le parole: «O, meglio, non noi» (μᾶλλον δὲ οὐχ ἡμεῖς). Tale espressione sembra implicare che questa operazione o si realizza in altro modo o è realizzata da qualcun altro. Socrate risponde subito che sono stati gli antichi a comporre le parole nel modo in cui ora sono costituite. Tuttavia, nell'affermazione

¹²⁵ PLAT. *Crat.* 424 C 5- 425 B 3 (trad. it. Gatti, in PLATONE, *Tutti gli scritti cit.*).

si può leggere anche un riferimento al demiurgo, giacché nel *Cratilo* esso è considerato proprio *ὀνοματουργός*¹²⁶. Socrate spiegherà che «l'imposizione del nome» (*ὄνομα θέσθαι*) non compete ad ogni uomo, ma piuttosto di specifica pertinenza di un "artefice dei nomi" (*δημιουργὸν ὀνομάτων*)¹²⁷, il quale è ripetutamente detto da Platone anche "legislatore" (*νομοθέτης*)¹²⁸. L'immagine del *Cratilo* potrebbe non essere estranea alle conoscenze dell'autore del *Περὶ κόσμου* anche in ragione di questa precisazione sul ruolo del dio come legislatore, giacché s'è visto che l'autore presta attenzione a questo aspetto della connotazione del divino, anche se il dio è detto "legge", e non "legislatore", con un'affermazione che marca l'orientamento filosofico aristotelico dell'autore.

L'accostamento delle arti musicali e della poetica in una sola immagine è presente nel già analizzato passo dei *Memorabili* di Senofonte, dove, parlando proprio della *ὁμόνοια*, egli asseriva che il mantenimento della concordia da parte dei cittadini è dovuto alla legge, e non deriva da una comunanza di pensiero nei confronti di manifestazioni artistiche o celebrative, quali sono la musica o la poesia:

Ora, io credo che questo avvenga non perché i cittadini stimino gli stessi cori o elogino gli stessi flautisti, o scelgano gli stessi poeti, o si compiacciano delle stesse cose, ma in quanto obbediscano alle leggi¹²⁹.

¹²⁶ In PLAT. *Crat.* 389 A 1 si registra l'unica occorrenza del termine *ὀνοματουργός*.

¹²⁷ Cfr. PLAT. *Crat.* 390 E 1, dove Socrate dice che Cratilo ha ragione nell'affermare che essere «demiurgo dei nomi» (*δημιουργὸν ὀνομάτων*) non è un'impresa affatto semplice né alla portata di chiunque.

¹²⁸ Cfr. GATTI, *Etimologia e filosofia* cit., pp. 89 ss.

¹²⁹ XENOPH. *Mem.* IV 4, 16 = ANTIPH. SOPH. 87 B 44a DK (trad. it. di Migliori-Ramelli-Reale, in I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale* cit.).

In questo passo senofonteo, che condivide il contesto della ὁμόνοια, v'è il riferimento a due delle tre arti menzionate nel Περὶ κόσμου. Precisamente, cori e flautisti dei *Memorabili* trovano corrispondenza nel trattato con l'arte della musica, mentre i poeti possono fare riferimento, per analogia, all'arte della grammatica, in quanto entrambe queste scienze, la poesia e la grammatica, esercitano il λόγος.

Nel Περὶ κόσμου potrebbe generare qualche difficoltà il riferimento alla pittura, nel senso che si tratta della sola attestazione del termine ζωγραφία presente nel *Corpus aristotelicum*. Il lemma, però, è già attestato in precedenza, al pari di termini appartenenti alla medesima famiglia lessicale, di cui si osserva la diffusione fra il sec. V-IV a.C., con un calo in età ellenistica, ed infine una ripresa diffusione a partire dal sec. I a.C. in ambito giudaico alessandrino. A parte le menzioni incluse nel *Corpus fabularum Aesopicarum*¹³⁰, l'uso di questo vocabolo è attestato in riferimento allo storico del sec. IV-III a.C. Duride di Samo, autore di un libro *Sulla pittura* (Περὶ Ζωγραφίας)¹³¹. È interessante notare che, anche nel caso in cui si escluda la formazione peripatetica di Duride, il fratello di questi fu allievo di Teofrasto, ragion per cui quest'attestazione testimonia, seppur in modo indiretto, la diffusione del termine nel primo aristotelismo¹³². Anche escludendo

¹³⁰ AESOP. *Fab.* 15. Per prudenza si preferisce non tenere conto di queste due attestazioni, a causa dei problemi di datazione del *Corpus fabularum Aesopicarum*.

¹³¹ Cfr. *FgrHist* 76 F 31 II 147 = TAL. 11 A 1 DK. Di un'opera dallo stesso titolo sarebbero autori anche Democrito e il sofista Ippia. Cfr. DIOG. LAERT. IX 45-49 = DEMOCR. 68 A 33 DK; COLUM. XIII 3 = DEMOCR. 68 B 28a; PHILOSTR. *Soph. vitae* I 11, 1 ss. = HIPPOCR. 86 A 2 DK.

¹³² Su Duride di Samo, cfr. F. LANDUCCI GATTINONI, *Duride di Samo*, Roma 1997, pp. 39-40, la quale ha evidenziato l'attività di poligrafo dello scrittore, fra i cui titoli compaiono anche opere d'interesse letterario, come i Προβλήματα ὁμηρικά, e due di probabile ambito musicale, vale a dire un Περὶ νόμων e un Περὶ ἀγώνων. Secondo la studiosa, la testimonianza di ATHEN. IV 1, p. 128 a, secondo cui allievi di Teofrasto sarebbero sia Linceo sia Duride è dovuta ad una congettura del testo, mentre la *lectio* trasmessa, nella forma singolare, confermerebbe quanto testimoniato da

questi dati, per l'aleatorietà che deriva dal fatto di appartenere a un *Corpus* o di essere dovute a testimonianza, poiché potrebbe risentire degli usi linguistici del testimone stesso, si rileva comunque l'uso del termine nell'alveo del platonismo del sec. V-IV a.C.¹³³, mentre all'infuori di queste testimonianze, in età ellenistica le attestazioni sono invece molto sparute¹³⁴, per farsi nuovamente frequenti a partire dal sec. I a.C., e numerose in Filone e in Plutarco¹³⁵. Le fonti sono, ancora una volta, Platone e Senofonte. Nel *Fedro* Socrate spiega all'omonimo protagonista del dialogo in che cosa consiste la gravità della scrittura (γραφῆ), «simile a dir il vero alla pittura» (καὶ ὡς ἀληθῶς ὅμοιον ζωγραφία), soprattutto se erroneamente

altre fonti, ossia che solo Linceo fu allievo dello scolarca (*ivi* pp. 36-38).

¹³³ Si precisa, a sostegno di quanto rilevato, che nel sec. V-IV a.C. sono attestati non solo il sostantivo ζωγραφία, ma anche altri termini a questo etimologicamente connessi, come per esempio l'aggettivo ζωγραφικός, il verbo ζωγραφέω e il sostantivo ζωγράφημα. Per quanto riguarda l'aggettivo ζωγραφικός, le prime due attestazioni sono in PLAT. *Theaet.* 145 A 3 e in XENOPH. *Symp.* 4, 21, 5, mentre fra III e II sec. a.C. vi è solo POL. *Hist.* XII 25h, 3 che parla di τῆς ζωγραφικῆς τέχνης. Se ne ha poi menzione nel sec. I a.C. in DIOD. SIC. XIV 46, 1, 1 (καὶ ζωγραφικῆς καὶ μουσικῆς ... ἐμπειρίαν) e XXVI 1, 1 (τὴν ζωγραφικὴν τέχνην). Invece, per quanto concerne il verbo ζωγραφέω, oltre al *Corpus fabularum Aesopiarum*, cfr., per esempio, EUP. fr. 96, 124 Austin; ARISTOPH. *Eccles.* 996; XENOPH. *Oecon.* 18, 9 (χρυσσοχεῖν καὶ ἀυλεῖν καὶ ζωγραφεῖν ἐπιστάμενος); PLAT. *Crat.* 434 B 1; *Phil.* 40 A 9, B 7; *Resp.* X, 598 B 8-9 (ὄϊον ὁ ζωγράφος ... ζωγραφῆσει); ALEX. fr. 20, 5 Kock. Questo verbo è attestato anche in riferimento a Crisippo da parte di PHIL. *Sobr.* 34 (= *SVF* III 244 e 714) e da parte di PLUT. *de Stoic. rep.* 21, 1044 D 9, in riferimento alla *Repubblica*. Come nei casi precedenti, anche nel caso di ζωγραφέω si ha una divisione fra le attestazioni del sec. V-IV a.C. e quelle successive di età imperiale, con in mezzo, in questo caso, alcune della *Septuaginta*, che però ha un arco di composizione controverso e complesso, fra il sec. III a.C. e il III d.C. Lo stesso dicasi per il sostantivo ζωγράφημα, attestato per la prima volta in Platone (*Crat.* 430 B 3, D 8 e E 11; 431 C 5; 434 A 7; *Phil.* 39 D 7 e 51 C 3), una sola volta nel *Corpus aristotelicum* (*De mem. et rem.* 450 a 29-30) e poi a partire da Filone (*Abr.* 267; *Dec.* 71; *Prov.* fr. 2, 15) e Plutarco (*Tim.* 36, 3; *Adul.* 64 A 1; *Def. orac.* 410 A 1).

¹³⁴ Una sola è l'attestazione nel comico Nicomaco (fr. 1, 15 Kock), senza riferimenti alla mimesi; una nel filosofo stoico Diogene di Babilonia (= *SVF* III 118); una nella *Septuaginta*, di preciso nell'*Ecclesiasticus sive Siracides* (*Sapientia Jesu filii Sirach*) 38, 27, 5, in connessione con la ὁμοίωσις (la "somiglianza"), che è necessaria alla mimesi (καρδίαν αὐτοῦ δώσει εἰς ὁμοιωσαι ζωγραφίαν). Infine, in senso tecnico, è in *Oracula Sibyllina* 3, 589 (ζωογραφίας τυποειδεῖς), dove il termine è riferito alle statue degli dèi.

¹³⁵ Cfr., per esempio, STOB. *Ecl.* I 12, 1b, p. 135, 3 Hense = AR. DYD. *Epit. phys.* fr. 3, 6, p. 448 Diels; PHILOD. *Περὶ μουσ.* fr. 137, 8 Delattre; PHIL. *Opif.* 141, 1; *Gig.* 59, 2; *Plant.* 71, 5; PLUT. *Aud. poet.* 17 F 9 e 18 A 2; *Quaest. Conv.* 748 A 5.

intesa come unico mezzo per consentire la memoria, e non come un ausilio per richiamare conoscenze di cui si è già in possesso¹³⁶. Nei *Memorabili*, in una sorta di “catalogo” di arti, Senofonte menziona Omero per la poesia, Melanippide per il ditirambo, Sofocle per la tragedia, Policleto per la scultura e Zeusi per la pittura¹³⁷. Inoltre, nel riferirsi alla ζωγραφία, sia Platone sia Senofonte pongono l’accento sull’aspetto mimetico della pittura¹³⁸, ossia sull’aspetto per cui nel Περὶ κόσμου l’autore aveva introdotto il confronto esemplificativo fra l’arte e la natura.

3.4. Eraclito “l’Oscuro”

A conclusione de ll’esemplificazione riguardante i nessi fra la natura e l’arte, l’autore avvalora la propria tesi della concordia a partire dagli opposti sulla base della *auctoritas* di Eraclito, di cui vengono citate le parole, asserendo che entrambi condividono il medesimo, identico (ταὐτὸ), punto di vista:

Identico (ταὐτὸ) a questo era anche ciò che era stato detto da Eraclito l’Oscuro (παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ): “Contatti (συνάψεις): interi e non interi (ἅλα καὶ οὐχ ἅλα), | concorde discorde (συμφερόμενον διαφερόμενον), unisono dissonante (συνᾄδον διαᾄδον); | da tutte le cose uno (ἐκ πάντων ἓν)

¹³⁶ PLAT. *Phaedr.* 275 D 4-7. Cfr. PLAT. *Soph.* 236 B 9-10; *Resp.* II, 373 A 6.

¹³⁷ XENOPH. *Mem.* I 4, 3. Per l’accostamento musica e pittura, cfr. PLAT. *Soph.* 224 A, dove fra gli esempi menzionati figurano «l’arte musicale» (μουσικήν) e «la pittura» (γραφικήν), le quali, essendo vendute qua e là, sono paragonate a merce mercantile; *Resp.* VI, 493 C-D.

¹³⁸ Per esempio, in PLAT. *Soph.* 234 B, dopo aver domandato a Teeteto se conosce una specie di scherzo più piacevole e che richiede maggiore abilità dell’arte mimetica (τὸ μιμητικόν), lo Straniero indica la pittura (τῆ γγραφικῆ τέχνη) come arte che produce «imitazioni omonime rispetto agli enti» (μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων). Inoltre, all’affermazione di Teeteto che distingue, fra le opere della produzione divina, «la cosa reale e la raffigurazione che a questa sta dietro» (αὐτό τε καὶ τὸ παρακολουθοῦν εἶδωλον), lo Straniero risponde definendo «la casa prodotta dalla pittura (γραφικῆ) un sogno realizzato dall’uomo per quanti sono svegli (οἷον ὄναρ ἀνθρώπινον ἐγρηγορόσιν ἀπειργασμένην)» (*ivi*, 266 C).

e da uno tutte le cose (ἐξ ἑνὸς πάντα)¹³⁹.

Il modo di intendere i riferimenti ad Eraclito ha costituito un indubbio problema. Fra le proposte degli interpreti vi è chi ha spiegato la menzione di Eraclito, e gli aspetti dottrinali inclusi nella citazione, alla luce di rimandi a testi neopitagorici, nei quali si sono viste affinità di contenuto o formali¹⁴⁰. Quest'interpretazione, però, è sfociata nel tentativo di mostrare che il riferimento a Eraclito non deriva da una conoscenza diretta delle tesi eraclitee sul divenire e sul cambiamento, ma che sia di mediazione pitagorica. Ciò equivale a dire che i possessori del vero sapere eracliteo sarebbero i Pitagorici e che soltanto per loro tramite l'autore del *Περὶ κόσμου* sarebbe venuto a conoscenza della dottrina dell'Eresio¹⁴¹. La

¹³⁹ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 19-22: ταῦτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· “Συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συναῖδον διαῖδον· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα”. Cfr. B. SNELL, *Heraklits Fragment 10*, «Hermes», 76, 1941, pp. 84-87.

¹⁴⁰ MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 134 nota 48, ha preso in esame la metafora presente in *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 1, in base alla quale l'armonia del cosmo è paragonata a quella di una città, confrontandola con testi d'ambito pitagorico. Fra le fonti da lui segnalate, cfr. STOB. *Ant.* IV 7, 61, p. 265, 8-10 Hense = [DIOTOG.] *De regn.* fr. 1, p. 72, 21-22 Thesleff (ἀ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἀρμονίαν μεμίματα); STOB. *Ecl.* I 13, 2, p. 139, 19-20 Wachsmuth = [OCELL.] *De leg.* fr. 1, p. 124, 18-20 Thesleff = fr. 1, 3 Harder (τὸν δὲ κόσμον [scil. συνέχει] ἀρμονία ... καὶ τὰς πόλιας ὁμόνοια); STOB. *Ant.* IV 7, 64, p. 275, 15-16 Hense = [ECPHANT.] *De regn.* fr. 2, p. 81, 21-22 Thesleff (ἀ δ' ἐν τῷ πόλει φιλία κοινῷ τονος τέλεος ἐχομένα τὰν τῷ παντὸς ὁμόνοιαν μιμᾶται).

¹⁴¹ MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., pp. 133-135 e p. 135 nota 49, ha sostenuto che Eraclito è soltanto il pensatore “più ovvio” che crede alla dottrina dell'armonia dei contrari (cfr. PLAT. *Tim.* 32 B-C; *Symp.* 185 E ss.; *Phil.* 24 A ss.), ma che questa sarebbe ben più antica, formulata dai primi pitagorici, dai quali l'Efesio avrebbe poi attinto: «The “Heraclitean” section in *de Mundo*, indeed, may well be Pythagorean, especially since it is a very obvious extension of the Pythagorean doctrine of the One and the Many applied to the arts in Plato, *Phileb.*, 17 A ss. If so, an early connection between Pythagoreans and the Peripatetic predecessor of Pseudo-Aristotle on these ideas is attested by Theophrastus (*Met.*, XI a 33) and Eudemus commenting on Heraclitus, fr. 43 (*Eth. Eudem.*, 1235a, 27)». A ciò si collega l'interpretazione di GOODENOUGH, *A Neo-pythagorean Source in Philo Judaeus* cit., pp. 121 e 153, il quale ha spiegato la presunta deviazione, rispetto alla dottrina eraclitea “ortodossa” operata da Filone (*Her.* 207 ss.), supponendo l'esistenza di rielaborazioni, prima peripatetiche e poi neopitagoriche, del dinamismo eracliteo. Se fosse come ha ipotizzato Goodenough, secondo

possibilità che l'autore avesse una conoscenza diretta di Eraclito è sembrata poco credibile, sulla base della credenza che ciò implicherebbe una fiducia eccessiva nella sua erudizione¹⁴². Tuttavia, poiché la competenza letteraria e filosofica dell'autore del *Περὶ κόσμου* è di tutto rispetto, tale interpretazione deve ritenersi frutto di un pregiudizio verso la natura dell'opera e la figura dell'autore.

D'altro canto, vi è anche chi ha sostenuto che la dottrina è ben poco eraclitea e procede oltre¹⁴³, giacché il solo punto di contatto fra le dottrine di Eraclito e quelle presenti nel trattato sarebbe la costituzione dell'universo a partire dai contrari e il fatto che da questi si produce l'armonia. Fra le novità introdotte a questo riguardo dall'autore vi sarebbe l'armonia, intesa come prodotto di una δύναμις pervasiva e capace di conservare il cosmo a partire dalla concordia dei contrari, a cui si aggiunge che l'azione di questa «forza divina» conservativa del cosmo è resa possibile dall'equilibrio degli elementi¹⁴⁴. Tuttavia, a sfavore di quest'interpretazione depone il fatto che l'armonia non è un *prodotto* della potenza, tanto più che potrebbe ingenerarsi un fraintendimento qualora si applichi a questa nozione di δύναμις del capitolo quinto quella precisa di θεία δύναμις del capitolo sesto.

Ebbene, vista la molteplicità dei problemi e delle interpretazioni sulla

MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 134, ci si potrebbe domandare se il *Περὶ κόσμου* rappresenta il secondo oppure il terzo stadio di questa circolazione del testo. Per delucidazioni sull'atteggiamento di Filone nei confronti di Eraclito, cfr. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria* cit., pp. 76 ss. Una diversa interpretazione ha proposto CAPELLE, *Die Schrift von der Welt* cit., pp. 555, il quale ha ritenuto che la fonte utilizzata dall'autore del *Περὶ κόσμου* sia da rintracciare in Posidonio.

¹⁴² Cfr. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 133. Alla luce delle testimonianze in possesso, a mio avviso la questione di una conoscenza diretta o indiretta di Eraclito da parte dell'autore del *Περὶ κόσμου* è di difficile soluzione. Di contro all'interpretazione di Maguire di una conoscenza mediata, cfr. BURNET, *Early Greek Philosophy* cit., p. 164.

¹⁴³ Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 98 ss.

¹⁴⁴ Secondo REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 99, «è questo il motivo teologico, giacché questa forza, nel capitolo successivo, risulterà essere la forza di Dio».

questione, è bene ripartire dal testo. Per quanto concerne la dottrina dei contrari, l'affermazione dell'autore del *Περὶ κόσμου* è confrontabile con una simile citazione eraclitea contenuta nel *Sofista* di Platone, in cui si afferma che alcune «Muse ioniche e siciliane», ossia Eraclito ed Empedocle, hanno ritenuto che la cosa in assoluto più sicura da dire fosse che «l'ente è molteplice ed uno» (τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν) e che esso «è tenuto insieme dalla contesa e dall'amicizia» (ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται). Mentre le Muse più forti ritengono che «discordando, sempre concordano» («διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ ξυμφέρεται»), quelle più deboli sostengono che l'universo, in alternanza, è ora uno e in Amicizia per opera di Afrodite, ora molteplice e in conflitto per opera della Contesa¹⁴⁵. Nel citare Eraclito («Συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διαᾶδον· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα»), l'autore del *Περὶ κόσμου* ha presente quella del *Sofista* di Platone, come l'affinità di contenuto e le corrispondenze linguistiche denotano:

Platone, <i>Sofista</i>	<i>Περὶ κόσμου</i>
συνέχεται	συνάψεις
διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ ξυμφέρεται	συμφερόμενον διαφερόμενον
τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν	ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα

La corrispondenza imperfetta *συνέχεται* (Platone) e *συνάψεις* (*Περὶ κόσμου*) può essere giustificata pensando che, nel citare Eraclito, l'autore del *Περὶ κόσμου* possa essere stato influenzato dalle proprie precedenti scelte linguistiche, in particolare da quella del verbo *συνάπτω* in 5, 396 b 11, ossia nel passo in cui egli ha espresso il concetto della concordia prima stretta per mezzo dei contrari (καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνῆψεν). Oppure, viceversa, si può

¹⁴⁵ PLAT. *Soph.* 242 D 6 - 243 A 2 = HERACL. 22 A 10 DK. Cfr. REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 305 nota 192.

ritenere che sia la citazione eraclitea ad aver influenzato retrospettivamente la scelta del verbo in 5, 396 b 11. In ambedue i casi, le corrispondenze testuali potrebbero spiegare la presenza del verbo *συνάπτω* in luogo dei più frequenti *συνίστημι* oppure *συνέχω*, verbi di cui l'autore del *Περὶ κόσμου* fa un preciso uso filosofico, giacché egli indica come *συνεκτική αἰτία* la causa alla quale competono le funzioni “connettive” di tenere insieme e conservare l'universo, che è appunto un *συνεστεκῶς ὁ κόσμος*.

Il confronto fra il *Sofista* e il *Περὶ κόσμου* è interessante poiché può essere indicativo di un'affinità fra i testi, non limitata alla sola condivisione della citazione eraclitea. Ad accomunare le citazioni e giustificare il legame filosofico fra le due opere è la dialettica fra le parti, di cui sono presenti tanto il momento diairetico quanto quello sinottico. In tale senso, il passo del *Περὶ κόσμου* potrebbe essere letto alla luce del procedimento diairetico platonico, di cui è stata rilevata la presenza, al punto che la dottrina che l'autore espone può essere ritenuta una semplificazione, in senso cosmologico, della dialettica ontologica platonica¹⁴⁶.

Sempre in riferimento alla dottrina dei contrari eraclitea, così come esposta nel *Περὶ κόσμου*, un qualche ausilio ermeneutico è fornito da Aristotele. Nell'*Etica eudemia* lo Stagirita ne riferisce la dottrina, facendo uso di due esemplificazioni, che sono le medesime usate nel trattato per indicare che il modo di operare

¹⁴⁶ Cfr. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria* cit., pp. 82-84: «Infatti, se si scompono l'azione del principio dell'Uno nelle sue funzioni principali – delimitazione-separazione, ordinamento, unificazione –, e se si tiene conto che le prime azioni dell'Uno sulla Diade producono coppie di contrari, allora i temi filosofici espressi nel capitolo quinto del *De mundo* possono anche riportarsi alle premesse platoniche, se pure in una prospettiva metafisicamente impoverita e semplificata in vista di una finalità didattica. [...] Se la nostra ipotesi è fondata, sullo sfondo di questo testo aristotelico può vedersi operante una dialettica, di stampo platonico, e, oltre a questa, una struttura protologica come suo fondamento: non bisogna infatti dimenticare che il *De mundo* espone elementi di una diairesi ontologica e non in senso dialettico generale, come per lo più viene presentata nei dialoghi platonici».

secondo i contrari è proprio sia della natura che dell'arte:

Eraclito biasima il poeta [Omero] che scrisse: “Perisca la discordia degli dèi e degli uomini” (ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο), perché, se non ci fosse l'acuto e il grave non ci sarebbe armonia, e se non ci fossero la femmina e il maschio non ci sarebbero esseri viventi¹⁴⁷.

L'ἄρμονία descritta da Aristotele sembra valere per due diversi ordini di realtà, sia per le realtà matematiche che per quelle sostanziali: in un caso si ha l'immagine musicale dell'armonia fra note acute e gravi; nell'altro, quella biologica della costituzione dell'essere vivente mediante congiungimento del maschio e della femmina. Le tangenze col Περὶ κόσμου tornano in primo piano. Nel caso dell'armonia musicale l'autore aveva affermato che «la musica, mescolando i suoni acuti insieme a quelli gravi, quelli lunghi e i corti, in un concerto di suoni discordanti realizza un'unica armonia»¹⁴⁸. Nel secondo caso, egli aveva sostenuto che la natura desidera i contrari, a partire dai quali realizza l'accordo (τὸ σύμφωνον), «come per esempio congiunse il maschio alla femmina, e non ciascuno dei due a quello del suo stesso sesso»¹⁴⁹.

¹⁴⁷ ARISTOT. *Eth. Eud.* VII 1, 1235 a 25 ss. = HERACL. fr. 22 A 22 DK: ἔτι δὲ καὶ οἱ τόποι κεχωρισμένοι τῶν ἐναντίων, ἢ δὲ φιλία δοκεῖ συναγεῖ· οἱ δὲ τὰ ἐναντία φίλα, καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι ὡς “ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο”, οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἄρμονίαν μὴ ὄντος ὀξεῖος καὶ βαρέος, οὐδὲ τὰ ζῷα ἄνευ θήλειος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων. Cfr. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.* cit., p. 33 nota 77; REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 303-304 nota 187. Cfr. anche MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 135 nota 49, il quale, pur rilevando il parallelo, non ne ha tenuto conto nella sua analisi, considerando spuria l'*Etica eudemia*.

¹⁴⁸ Περὶ κόσμου 5, 396 b 15-17: μουσική δὲ ὀξεῖς ἄμα καὶ βαρεῖς, μακρούς τε καὶ βραχεῖς, φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἄρμονίαν.

¹⁴⁹ Περὶ κόσμου 5, 396 b 9-10: ὡςπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἐκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον. Cfr. ARISTOT. *De gen. et corr.* II 2, 329 b 28: associare le cose della stessa specie (τὰ ὁμόφυλα) ed escludere quelle di specie diversa (τὰ ἀλλότρια).

Anche nell'*Etica Nicomachea* lo Stagirita fa riferimento al concetto di armonia eracliteo, in modo affine a quello considerato, quando afferma che «Eraclito dice che ciò che è opposto si concilia (τὸ ἀντίξουν συμφέρον), che dalle cose in contrasto deriva l'armonia più bella (καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν), [e che tutto si genera per via di contesa (καὶ πάντα κατ'ἕριν γινεσθαι)]»¹⁵⁰. Se il passo dell'*Etica eudemia* mostra affinità col *Περὶ κόσμου* per quanto concerne le esemplificazioni, la testimonianza dell'*Etica Nicomachea* è anch'essa riconducibile per contenuti e problemi filosofici alle questioni di cui trattano i brani citati del *Sofista* e del *Περὶ κόσμου*:

	Platone, <i>Sofista</i>	Aristotele, <i>Etica Nicomachea</i>	<i>Περὶ κόσμου</i>
connessione	συνέχεται	καλλίστην ἄρμονίαν	συνάψεις
concordia e discordia	διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ ξυμφέρεται	(1) τὸ ἀντίξουν συμφέρον (2) ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἄρμονίαν	συμφερόμενον διαφερόμενον
uno - molti molti - uno	τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν	-	ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα

Dei tre elementi condivisi dal *Sofista* e dal *Περὶ κόσμου*, due sono presenti anche nell'*Etica Nicomachea*, la quale presenta anch'essa, in altra veste espressiva, il tema della connessione/armonia e quello della concordia/discordia dei contrari. Per la dialettica uno-molti si può fare riferimento al capitolo settimo del *Περὶ κόσμου*, giacché all'essere uno del dio corrisponde la molteplicità delle sue funzioni e dei nomi a lui attribuiti.

Le affinità rilevate invitano a considerare la possibilità di un sostrato

¹⁵⁰ ARISTOT. *Eth. Nic.* VIII 2, 1155 b 4 = HERACL. fr. 22 B 8 DK.

dottrinale ed esemplificativo comune, e potrebbero essere avvalorate dal fatto che i soli testimoni antichi a fornire informazioni su Eraclito sono Platone e Aristotele¹⁵¹. L'altra testimonianza che informa dell'armonia eraclitea è del sec. II-III d.C. ed è trasmessa sotto il nome dell'esegeta e teologo Ippolito di Roma, nella sua opera sulla *Refutatio omnium haeresium*. Si tratta del noto frammento in cui Eraclito afferma che «l'armonia invisibile [è] più potente di quella visibile» (*ἁρμονίη ἀφανῆς φανεροῦς κρείττων*)¹⁵².

Come considerare, allora, la testimonianza del *Περὶ κόσμου*? In presenza di problemi di autenticità quali quelli pendenti sull'opera, può essere utile circoscrivere, con cautela, le aree per contenuti filosofici maggiormente limitrofe. Occorre domandarsi se i problemi posti nel trattato siano meglio riconducibili a quelli del sec. V-IV a.C. o a quelli del periodo imperiale. Come s'è visto, ci sono ragioni di ritenere che la citazione eraclitea del *Περὶ κόσμου* ha in comune con quelle di Platone e Aristotele gli stessi interessi filosofici. Le testimonianze dei due pensatori sono in vario modo accomunate dal riferimento alla nozione dei contrari, e all'armonia che consegue alla loro connessione. La “connessione” (Platone) o “armonia” (Aristotele) è il risultato derivante dalla sintesi degli elementi di cui la connessione o l'armonia si compongono. La testimonianza del teologo Ippolito di Roma, invece, mette in evidenza un diverso aspetto dell'armonia, quello inerente al nesso visibilità-invisibilità. Mentre Platone e Aristotele ne ricercano l'origine, la causa, da un punto di vista strettamente ontologico, guardando alla composizione dell'armonia, Ippolito sembra piuttosto interessato a distinguere fra due ordini di armonia e a valorizzare una delle due

¹⁵¹ Testimoni delle opere di Eraclito sono, da un lato, Platone e Aristotele, a cui seguono nel sec. I a.C. Aezio e poi gli autori d'età imperiale, principalmente del sec. II-III d.C.

¹⁵² HYPOL. *Refut.* IX 9 = HERACL. fr. 22 B 54 DK.

sulla base delle categorie gnoseologiche di visibile e invisibile. Per Ippolito, dunque, esiste un dualismo nella nozione di armonia, che si riflette in diversi campi di applicazione, mentre in Platone ed in Aristotele dell'armonia si mette in luce il momento unificante e unitario.

Benché in questa sezione del *Περὶ κόσμου* non sia presente l'aspetto dell'armonia indicato da Ippolito, esso risulta comunque attestato nell'opera. Come Ippolito dichiara che per Eraclito l'armonia invisibile (ἄρμονία ἀφανής) è più potente (κρείττων) di quella visibile, così nel *Περὶ κόσμου* il dio, che è causa di armonia ed è κράτιστος, è detto invisibile, seppur visibile attraverso le sue opere. A questo riguardo è interessante notare che l'autore del *Περὶ κόσμου* e Ippolito (o pseudo-Ippolito) sono i soli testimoni a riferire di questo specifico aspetto dell'armonia di Eraclito, cioè dell'armonia in connessione con le nozioni di visibile-invisibile. Si pone allora il problema se entrambi facciano riferimento ad una fonte comune, oppure se il teologo conoscesse il *Περὶ κόσμου*, oppure il *De mundo* del retore e filosofo Apuleio di Madaura. Del resto, che il *Περὶ κόσμου* fosse conosciuto in ambiente imperiale e romano, è un dato acquisito, come si evince dalla testimonianza di Apuleio e, con buone probabilità, anche dalle *Dissertazioni filosofiche* di Massimo di Tiro¹⁵³. Comunque, la complessità della natura della testimonianza di Ippolito è accresciuta dall'impossibilità di poter escludere che il teologo sia stato influenzato dalla propria formazione culturale e religiosa.

Dalle osservazioni svolte si può ricavare che la “dottrina dell'armonia” presente nel *Περὶ κόσμου* guarda all'ἄρμονία in modo strutturato e complesso, giacché in essa rientrano le nozioni di uguaglianza e di concordia, e che essa mostra strette affinità, sia di contenuto sia testuali, con le testimonianze eraclitee

¹⁵³ Cfr. S.I.S. BRUMANA, *Maximus of Tyre, the Περὶ κόσμου and other possible sources*, «Philosophia», 46, 2016, pp. 182-206.

fornite dalla tradizione platonica e aristotelica.

Siccome l'autore manifesta apertamente la propria adesione alle dottrine dell'Efesio, la citazione può servire come cartina di tornasole per altri luoghi dell'opera. A questo proposito, infatti, l'espressione ἐκ πάντων ἔν και ἐξ ἑνός πάντα sembra anticipare quanto l'autore verrà a dire nel sesto capitolo, quanto afferma che l'unica armonia (μία ... ἄρμονία) «è generata da uno e termina in uno» (ἐξ ἑνός τε γίνεται και εἰς ἕν ἀπολήγει)¹⁵⁴.

Infine, utile ai fini di una definizione del ruolo e della figura di Eraclito nel Περὶ κόσμου è la modalità con cui l'autore lo menziona, ossia il conferimento al filosofo di Efeso dell'epiteto "oscuro" (σκοτεινός). La presenza di questo attributo potrebbe essere ritenuta un indizio per una datazione seriore dell'opera, perché, stando alle testimonianze in nostro possesso, questa è l'unica attestazione nel *Corpus aristotelicum* della qualifica di σκοτεινός per Eraclito¹⁵⁵ e, se si accetta l'antichità del Περὶ κόσμου, anche la prima attestata nella letteratura greca. Ciononostante, il concetto di oscurità che caratterizza il pensiero del filosofo di Efeso era ben diffuso in età classica, e di esso vi sono le testimonianze di Platone e Aristotele. Da un lato, è possibile intendere nel senso dell'oscurità eraclitea il riferimento, alquanto ironico, che Platone fa nel *Teeteto* alle «espressioncine enigmatiche» (ῥηματίσκια αἰνίγματώδη)¹⁵⁶ con cui gli eraclitei erano soliti esprimersi. Dall'altro, la complessità dell'eloquio eracliteo sarebbe confermata

¹⁵⁴ Περὶ κόσμου 6, 399 a 12-13.

¹⁵⁵ Tutte le altre attestazioni sono di epoca tardo-ellenistica ed imperiale. Cfr., per esempio, STRAB. XIV 1, 25, 2 (Ἡράκλειτός τε ὁ σκοτεινός καλούμενος); DEMETR. *De elocut.* 192, 4 (τὰ Ἡρακλείτου· και γὰρ ταῦτα σκοτεινά); HERACL. *Hom. all.* 24, 3, 1 (ὁ γοῶν σκοτεινός Ἡράκλειτος); AEL. TEON. *Progymn.* 82, 17 (τὰ Ἡρακλείτου τοῦ φιλοσόφου βιβλία σκοτεινά); CLEM. ALEX. *Strom.* V 8, 50, 3 (Σκοτεινός προσηγόρευται). Cfr. HERACLITE D'ÉPHÈSE, *La tradition antique e médiévale. A: Témoignages et citations*, vol. I: *D'Épicharme à Philon d'Alexandrie*, Textes réunis, établi et traduits par S.N. Mouraviev, Sankt Augustin 1999, pp. 600-604.

¹⁵⁶ PLAT. *Theaet.* 180 A 4.

dallo stesso Stagirita, il quale, fin dalla giovinezza, mostra di conoscere la difficoltà dello stile del filosofo di Efeso. Nel terzo libro della *Rhetorica*, dedicato alla elocuzione (λέξις), Aristotele afferma che per “parlare correttamente greco” (τὸ ἐλληνίζειν), oltre ad alcune condizioni necessarie, come per esempio evitare i termini ambigui e le perifrasi, è necessario fare in modo che il discorso sia facilmente comprensibile:

In generale, è necessario che lo scritto sia facile da leggere e di facile pronunzia, che è poi la stessa cosa. Ciò non lo possiedono gli scritti con molte congiunzioni e nemmeno quelli in cui non è facile interpungere, come quelli di Eraclito. Difatti, interpungere gli scritti di Eraclito è un’impresa, poiché non è chiaro a quale [termine] si riferisca, al successivo o al precedente, come all’inizio stesso del suo scritto. Dice infatti: “Di questa ragione che è sempre gli uomini sono senza comprensione”. Non è chiaro, infatti, il “sempre”, in riferimento a quale [termine] debba essere interpunto¹⁵⁷.

Se il successo di uno scritto dipende necessariamente dal modo in cui è redatto, giacché ne consegue anche un giovamento della lettura, secondo Aristotele il caso di Eraclito spiega che cosa uno scrittore non debba fare, sicché l’Efesio non assurge a modello di questo modo d’intendere la scrittura del “bel parlar greco”. In Eraclito perfino l’uso della punteggiatura è a tal punto enigmatico che risulta difficile non solo dipanare il senso del suo ragionamento, ma anche capire quali siano i termini fra loro in relazione.

¹⁵⁷ ARISTOT. *Rhet.* III 5, 1407 b 11-18 = HERACL. fr. 22 A 4 DK: ὅλωσ δὲ δεῖ εὐανάνγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι οὐκ ἔχουσιν, οὐδ’ ἂν μὴ ῥᾶδιον διαστίξαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίξαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον, οἷον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτῆ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ “τοῦ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται”. ἄδηλον γὰρ τὸ ἀεὶ, πρὸς ποτέρῳ <δεῖ> διαστίξαι.

Posto che l'oscurità di Eraclito è un dato acquisito nel sec. V-IV a.C., resta comunque la difficoltà di giustificare la presenza di questo *hapax* in un testo di difficile interpretazione quale è il *Περὶ κόσμου*. Il problema, però, potrebbe ridursi di entità, se si considerano i precedenti figurati di *σκοτεινός*, sulla cui base l'autore avrebbe potuto estendere per analogia la qualifica. L'aggettivo *σκοτεινός* è usato fin dal sec. VI a.C. con diverse accezioni, per indicare l'oscurità tanto in senso materiale, per esempio di un oggetto¹⁵⁸, quanto in senso fisico¹⁵⁹, contrapposta alla luminosità, quanto anche in senso figurato per esprimere l'oscurità di vita, opposta alla celebrità¹⁶⁰, oppure la capziosità di qualche stratagemma¹⁶¹. L'oscurità cui fa riferimento l'epiteto di Eraclito, però, non inerisce a nessuno di questi aspetti, in quanto indica l'oscurità di comprensione. L'uso gnoseologico di *σκοτεινός* per indicare l'oscurità risulta attestato in Platone, seppur non in riferimento ad un soggetto, ma all'oggetto dell'indagine. Nel *Filebo* Socrate invita Protarco a comprendere il concetto di cui stanno disquisendo con uno sforzo tanto maggiore «quanto più l'argomento è oscuro (*σκοτεινότερον*)»¹⁶². In modo analogo si osserva nel *Crizia*, dove l'oscurità è legata alla conoscenza dei fatti, delle virtù e delle leggi degli antichi¹⁶³. Benché questa del *Περὶ κόσμου* sia l'unica attestazione presente nel *Corpus aristotelicum* di *σκοτεινός* per il soggetto Eraclito e le altre

¹⁵⁸ Cfr. AESCHYL. *Choeph.* 286 (τὸ γὰρ σκοτεινὸν τῶν ἐνεργέτων βέλος) e 661 (νυκτὸς ἄρμ' ... σκοτεινόν).

¹⁵⁹ Cfr. THUC. III 22, 5, 3 (*σκοτεινῆς νυκτός*); XENOPH. *Mem.* III 10, 1 (τὰ γοῦν κοῖλα καὶ τὰ ὑψηλὰ καὶ τὰ σκοτεινὰ καὶ τὰ φωτεινὰ καὶ τὰ σκληρὰ καὶ τὰ μαλακὰ καὶ τὰ τραχέα καὶ τὰ λεία); *Cyn.* 5, 21 (τὸ σκοτεινόν); PLAT. *Soph.* 254 A 5-6 (διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τύπου κατανοῆσαι χαλεπός); *Resp.* IV, 432 C 8 (*σκοτεινός καὶ συσδιερεύητος*).

¹⁶⁰ Cfr. PLAT. *Symp.* 197 A 1-6: ἀλλὰ τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν οὐκ ἴσμεν, ὅτι οὗ μὲν ἂν ὁ θεὸς οὗτος διδάσκαλος γένηται, ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη, οὗ δ' ἂν Ἔρωσ μὴ ἐφάψηται, σκοτεινός.

¹⁶¹ Cfr. EUR. *Bacc.* 611 (*σκοτεινὰς ὀργανάς*); fr. 288 Nauck (*δόλοι καὶ σκοτεινὰ μηχανήματα*).

¹⁶² PLAT. *Phil.* 48 B 1-6: λάβωμέν γε μὴν αὐτὸ τοσοῦτον μᾶλλον ὅσῳ σκοτεινότερόν ἐστιν.

¹⁶³ Cfr. PLAT. *Criti.* 109 E 2.

siano tutte seriori, la nozione di oscurità in senso epistemologico è espressa proprio in Platone, filosofo di cui l'autore mostra di una conoscenza tutt'altro che superficiale.

3.5. Dalla ὁμόνοια alla ἄρμονία

L'immediato seguito del capitolo apre ad un secondo momento del ragionamento dell'autore circa la nozione di accordo dei contrari. Dopo aver asserito che non deve destare meraviglia la composizione per contrari del cosmo né la sua eternità, e dopo aver addotto due tipi di prove a sostegno, rispettivamente il confronto fra la natura e l'arte e la citazione per voce dell'*auctoritas* di Eraclito, egli introduce il discorso sulla armonia:

Così, dunque, un'unica armonia (μία ... ἄρμονία) dispose (διεκόσμησεν) anche la struttura di tutte le cose (τῆν τῶν ὄλων σύστασιν), vale a dire il cielo, la terra e tutto quanto il cosmo (οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου) mediante la fusione dei principi più contrari (διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως). Infatti, combinando insieme (μιγέν) il secco con l'umido, il caldo col freddo, il leggero col pesante, e il dritto al curvo, un'unica potenza (μία [ἡ] ... δύναμις), diffondendosi dappertutto (διὰ πάντων διήκουσα), dispose (διεκόσμησε) tutta la terra e il mare, l'etere, il sole e la luna e l'intero cielo, plasmando il cosmo nella sua interezza a partire da elementi non mescolati e dissimili (ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων ... τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα) – l'aria, la terra, il fuoco e l'acqua –, e un'unica superficie visibile, abbracciando le sfere, costringe le più contrarie nature a stringersi vicendevolmente in accordo (ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι) e a partire da queste procura la conservazione all'universo (ἐκ τούτων

μηχανησαμένη τῷ παντί σωτηρίαν)¹⁶⁴.

Il modo in cui l'autore descrive l'armonia va letto alla luce della definizione di cosmo del capitolo secondo, sia per quanto attiene alla nozione di sistema, sia per le nozioni di τάξεις e di διακόσμησις. Si rileva infatti una specularità fra ἡ τῶν ὅλων σύστασις, intesa come οὐρανοῦ ... καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου¹⁶⁵, e la precedente definizione di κόσμος come σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων¹⁶⁶. Senonché qui l'autore afferma che è compito di «un'unica armonia» (μία ἀρμονία) produrre l'ordinamento (διεκόσμησεν) degli enti di modo che risulti una σύστασις. Poco oltre egli dice che «un'unica potenza» (μία δύναμις) produce la mescolanza degli opposti – il secco con l'umido, il caldo col freddo e il leggero col pesante, e il dritto al curvo –, e costringe le più contrarie nature a venire a concordia, sicché assicura la conservazione del cosmo.

Ebbene, si osserva una sovrapposizione fra «l'unica armonia» e «l'unica potenza», della quale l'autore precisa che ha la capacità di diffondersi dappertutto. Sia l'armonia che la potenza sono uniche e producono l'ordinamento (διεκοσμεῖν) degli enti, ed entrambe lo fanno a partire dalle realtà in assoluto più contrarie (τὰ ἐναντιώτατα): l'armonia, a partire da una crasi (διὰ τῆς κράσεως) fra i principi opposti¹⁶⁷; la potenza, mescolando (μιγνύν) i contrari e costringendo questi alla

¹⁶⁴ Περὶ κόσμου 5, 396 b 23-34: οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία· ξηρὸν γὰρ ὑγρῷ, θερμὸν δὲ ψυχρῷ, βαρεῖ τε κοῦφον μιγνύν, καὶ ὀρθὸν περιφερεῖ, γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν αἰθέρα τε καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις, ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων, ἀέρος τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα καὶ μὴ διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανεία τάς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκάσασα ὁμολογήσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντί σωτηρίαν.

¹⁶⁵ Cfr. ARISTOT. *De caelo* I 10, 280 a 21-22: ἡ δὲ τοῦ ὅλου σύστασις ἐστὶ κόσμος καὶ οὐρανός. Cfr. anche REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., p. 307 nota 195.

¹⁶⁶ Περὶ κόσμου 2, 391 b 9-10.

¹⁶⁷ STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit. p. 323, aveva rilevato che τῶν ἐναντίων κράσις si trova in PLAT. *Leg.* X, 899 B-C. Cfr. anche REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per*

ὁμόνοια. Stante questa corrispondenza di funzioni fra armonia e potenza, siccome nel secondo capitolo l'autore aveva affermato che la τάξις e la διακόσμησις sono conservate dal dio e per mezzo del dio, e siccome tanto l'unica armonia-potenza quanto il dio producono la σωτηρία, si può ritenere che l'unica armonia-potenza qui indicata corrisponda al θεός del secondo capitolo, almeno in una delle sue funzioni (ὑπό e διά). Poiché l'autore, in riferimento alla μία δύναμις precisa che essa possiede una capacità pervasiva e diffusiva (διὰ πάντων διήκουσα), sembrerebbe meglio ritenere che l'armonia e la potenza esprimano "l'aspetto διά" del dio, quello del mezzo, ossia della causalità seconda. L'armonia, dunque, non sembra qui indicare un risultato, ma, in quanto mezzo, essa possiede una funzione causale, proprio come causa è anche il dio.

Ciò non significa sovrapporre l'armonia e il dio nel senso di una identificazione completa, poiché questo contrasterebbe con quanto si legge nel capitolo sesto a riguardo dell'armonia, ossia che essa scaturisce da tutti i corpi, i quali producono armoniosi concetti, e che deriva da uno e tende ad uno¹⁶⁸. L'espressione ἐκ ἐνός τε γίνεται καὶ εἰς ἓν ἀπολήγει indica che esiste un principio superiore, a cui l'armonia guarda nel proprio agire, da lui derivante ed a lui teleologicamente volta. Tale principio, come l'autore afferma esplicitamente, è il θεός, che governa il cosmo intero esercitando il ruolo di somma guida.

Globalmente intesa, l'impostazione del problema richiama il modo in cui Platone descrive le funzioni del dio e del divino, del demiurgo e del Bene, l'uno mezzo e l'altro causa. L'autore stesso sembrerebbe fornire indizi a favore di

Alessandro cit., p. 307 nota 194. Questi studiosi sono dell'avviso che la κρᾶσις τῶν ἐναντιωτάτων possiede "un significato positivo", come in Platone, e starebbe ad indicare «l'opera di un Dio: in effetti, poche righe sotto [...] si parlerà di una *dynamis* che attraversa tutte le cose, e questa *dynamis* il capitolo 6 ci spiegherà che viene da Dio».

¹⁶⁸ Περὶ κόσμου 6, 399 a 12-13.

quest'interpretazione, dal momento che, riferendosi alla *μία δύναμις*, egli afferma che essa ha il compito di *δημιουργεῖν* l'intero cosmo a partire dalle realtà più contrarie¹⁶⁹.

Un'ulteriore precisazione deriva dal participio *ἀναγκάσσασα*, riferito al fatto che il compito della armonia-potenza è “costringere” le più varie nature a «stringere la concordia» (*ὁμολογήσαι*). Quest'aspetto è poco aristotelico, giacché l'azione di costrizione svolta dalla armonia-potenza nel cosmo contrasta con quanto Aristotele afferma all'inizio del secondo libro del *De caelo*, laddove si dice che «il cielo e il luogo superiore» (*τὸν δ'οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω*) non ha bisogno di una «necessità costrittiva» (*βιαιίας ἀνάγκης*) che lo trattenga, impedendogli di compiere quel movimento che possiede per natura¹⁷⁰. Secondo Aristotele, non si deve concepire il cielo come gli antichi, i quali, esprimendosi in linguaggio mitologico, hanno ritenuto che «il cielo avesse bisogno di un Atlante per la sua propria conservazione» (*οἳ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν*)¹⁷¹. E nemmeno si deve fare come alcuni pensatori più recenti, *alias* i platonici, i quali hanno ritenuto che il cosmo permane eternamente grazie

¹⁶⁹ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 30-31: *τὸν σύμπαντα κόσμον δημιουργήσασα*. A proposito del verbo *δημιουργεῖν*, THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 111 nota 20, ha rilevato la problematicità di quest'espressione per un autore aristotelico. Altri contatti con il pensiero platonico sono stati segnalati, per esempio, da MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 130 nota 1, e da REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro* cit., pp. 305-307 nota 193, i quali hanno sottolineato alcune affinità fra *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 23-34 e PLAT. *Symp.* 185 E - 188 B. Inoltre, secondo Reale e Bos è significativo che il passo del *Simposio* sia parte del discorso pronunciato dal medico Erissimaco, poiché ciò mostra la diffusione della dottrina dei contrari, sia pitagorica sia eraclitea, anche in campo medico.

¹⁷⁰ ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 15.

¹⁷¹ Sull'interpretazione del mito di Atlante in Aristotele, cfr., per esempio, D. LEFEBVRE, *La critique du mythe d'Atlas*. De motu animalium, 3, 699a27-b11, in A. LAKS - M. RASHED (éd.), *Aristote et le mouvement des animaux, Dix études sur le De motu animalium*, Lille 2004, pp. 115-136.

all'anima, che esercita un'azione costringitiva (ὑπὸ ψυχῆς ... ἀναγκαζούσης)¹⁷², giacché essa imprime «al primo corpo» (τὸ πρῶτον σῶμα)¹⁷³ un movimento diverso da quello che esso, per sua propria natura, sarebbe portato a realizzare. Ora, se nel caso del *De caelo* la critica è diretta contro il *Timeo* di Platone, e in particolare alla funzione esercitata dall'anima del cosmo, nel caso del *Περὶ κόσμου* non si tratta di anima, ma dell'armonia e della potenza, benché queste sembrino svolgere le medesime funzioni.

Considerata nel suo complesso, la dottrina dell'armonia appare poco aristotelica anche sotto un altro rispetto. Nel *Περὶ κόσμου*, stante l'equipollenza di funzioni fra la μία ἄρμονία e la μία δύναμις¹⁷⁴, se ne trae che l'armonia è una realtà dinamica, al punto che essa può diffondersi ovunque ed intervenire con funzione demiurgica sugli enti. Tale caratteristica dell'armonia-potenza va contro il pensiero di Aristotele sull'armonia. Nel *De anima* lo Stagirita afferma che è stata tramandata un'opinione (δόξα), secondo cui l'anima è una sorta di armonia, «giacché l'armonia è una mescolanza e una sintesi di contrari, e il corpo è composto da contrari» (καὶ γὰρ τὴν ἄρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι)¹⁷⁵. Tuttavia, per confutare il fatto che l'anima sia armonia, lo Stagirita afferma:

In effetti l'armonia è una data proporzione (λόγος τίς ἐστι) degli elementi mescolati oppure una sintesi (σύνθεσις), mentre l'anima non può essere nessuna di queste due. Inoltre, il muovere non è proprio dell'anima (τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἄρμονίας), mentre tutti, per così dire, attribuiscono all'anima anzitutto questa

¹⁷² ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 27.

¹⁷³ ARISTOT. *De caelo* II 1, 284 a 30.

¹⁷⁴ Cfr., per esempio, THOM, *The Cosmotheology of De mundo* cit., p. 111.

¹⁷⁵ ARISTOT. *De anima* I 4, 407 b 30-32.

caratteristica¹⁷⁶.

Sia che l'armonia riguardi le grandezze dotate di «movimento e posizione» (τὴν ... κίνησιν καὶ θέσιν) ed indichi la sintesi, ossia il modo in cui sono disposte insieme affinché nessun altro elemento possa aggiungersi¹⁷⁷, sia che essa significhi «la proporzione degli elementi mescolati» (τὸν τῶν μεμιγμένων λόγον)¹⁷⁸, il movimento non è proprio dell'armonia. Nel *Περὶ κόσμου*, invece, l'armonia sembra possedere una capacità motrice, se non altro poiché essa viene a coincidere per funzione con la potenza, la quale ha la capacità di potersi diffondere dappertutto. Pertanto, la modalità in cui è spiegata la dottrina dell'armonia nel *Περὶ κόσμου* allontana la possibilità di una paternità aristotelica.

3.6. Una nuova interpretazione di πρώτη ὁμόνοια

Di più complessa interpretazione, in merito a questa nozione di armonia del cosmo, è il prosiegua del capitolo quinto. Dopo aver affermato che la conservazione (σωτηρία) del cosmo è l'esito dell'armonia unica (μία ἄρμονία) e della mescolanza dei contrari, l'autore introduce un'ulteriore precisazione, con intento esplicativo. Nell'interpretazione "tradizionale", il dettato di questa porzione di testo assume un carattere ridondante, nel senso che l'autore sembra ripetere quanto detto in precedenza, in modo più dettagliato, ma di fatto aggiungendo poco o nulla di rilevante al nucleo della dottrina. Ecco il testo secondo l'edizione di Lorimer:

Αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας

¹⁷⁶ ARISTOT. *De anima* I 4, 407 b 34 - 408 a 1. Per l'interpretazione del passo e le osservazioni circa l'origine della dottrina dell'anima come armonia, si rinvia a G. MOVIA, in ARISTOTELE, *L'anima*, Napoli 1979, pp. 256 ss. Cfr. anche ARISTOT. *Eud.* fr. 7 Ross.

¹⁷⁷ ARISTOT. *De anima* I 4, 408 a 5-8.

¹⁷⁸ ARISTOT. *De anima* I 4, 408 a 9.

ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλεον ἕτερον ἐτέρου δύνασθαι· τὴν γὰρ ἴσην ἀντίστασιν ἔχει τὰ βαρέα πρὸς τὰ κοῦφα καὶ τὰ θερμὰ πρὸς θάτερα, τῆς φύσεως ἐπὶ τῶν μειζόνων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς ἐστὶν ὁμοιοίας, ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου¹⁷⁹.

Per mostrare i problemi del passo, si veda la traduzione italiana di Reale e Bos, esemplificativa di un'opinione condivisa da più studiosi, quale che sia la loro esegesi complessiva sulla natura dell'opera:

E la causa di questa conservazione è l'*accordo* degli elementi, e la causa dell'accordo è l'equilibrio e il fatto che *nessuno di essi superi l'altro in potenza*: infatti il pesante e il leggero, il freddo e il caldo si bilanciano reciprocamente, e la natura ci insegna, riguardo alle cose più grandi, che l'*uguaglianza* è ciò che mantiene la *concordia*, e che la concordia è ciò che mantiene il *cosmo*, che è il generatore di tutte le cose ed è superlativamente bello.

In questo periodo, che risente di una costruzione a catena, l'autore starebbe asserendo che la conservazione dell'universo (τῷ παντὶ σωτηρίαν)¹⁸⁰ «è garantita dall'*accordo degli elementi*, e questo, a sua volta, è garantito dall'*equilibrio degli elementi*, ossia dal fatto che nessuno di essi supera l'altro in potenza, ma reciprocamente si bilanciano. Così l'*uguaglianza* fonda la *concordia* e la concordia il *cosmo*. Il cosmo così concepito è, dunque, essenzialmente *ordine e misura*»¹⁸¹.

Quest'interpretazione pone il problema di un cosmo generatore di tutte le

¹⁷⁹ Περὶ κόσμου 5, 396 b 34 - 397 a 5.

¹⁸⁰ Περὶ κόσμου 5, 396 b 33-34.

¹⁸¹ REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo* per Alessandro cit., p. 69.

cose¹⁸². Ciò consegue dal leggere ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετήρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου come correlato e concatenato all'intera proposizione iniziale. In maniera esplicita o implicita, la conseguenza sarebbe aprire le porte allo Stoicismo, poiché, se il cosmo è generatore e il dio è anch'esso γενέτωρ¹⁸³, allora il cosmo e il dio potrebbero essere la medesima realtà. Se si accetta questo, leggere il passo alla luce di una prospettiva o influenza stoica è tanto immediato quanto lecito. Tuttavia, poiché il cosmo e il dio sono due realtà distinte, e le corrispondenze di caratterizzazioni e funzioni sono spiegabili in senso dialettico, resta da osservare se questo valga anche per la nozione di generatore.

¹⁸² Questa sovrapposizione fra il cosmo e il dio è ammessa anche da altri studiosi, come si evince, per esempio, dalle traduzioni di FORSTER, in *De mundo*, in *The Works of Aristotle* cit.: «The cause of this permanence is the agreement of the elements, and the reason of this agreement is their equal proportion and the fact that no one of them is more powerful than any other, for the heavy is equally balanced with the light and the hot with the cold. Thus nature teaches us in the greater principles of the world that equality somehow tends to preserve harmony, whilst harmony preserves the universe which is the parent of all things and itself the fairest thing of all»; TRICOT, in ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du traité pseudo-aristotélicien Du monde* cit.: «La cause de cette conservation, c'est l'accord des éléments, et la cause de cet accord est l'égalité de leurs parties et le fait qu'aucun d'un n'a plus de puissance qu'un autre, car la balance est égale du lourd au léger et du chaud au froid, la nature nous enseignant ainsi, dans le domaine des phénomènes plus importants, que l'égalité est en quelque sort cause de la conservation du Monde, lequel est générateur de toutes choses et la plus belle de toutes»; STROHM, in ARISTOTELES, *Über die Welt* cit.: «Ursache dafür ist die Übereinstimmung der Elemente, Ursache der Übereinstimmung aber ist, daß sie zueinander in gleichem Verhältnis stehen und kein Element das andere überwiegt. Denn Schwer und Leicht, Warm und sein Widerpart halten einander die Waage: so zeigt die Natur am Beispiel der großen Dinge in der Welt, daß, in gewissem Sinn, vom Gleichen die Erhaltung der Eintracht abhängt und von dieser die Erhaltung des alles erzeugenden, herrlich schönen Kosmos»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit.: «The cause of this [sc. preservation] is the agreement of the elements, and the cause of the agreement is all having an equal share and that none of them is more powerful than the other; for the heavy elements are in equilibrium with the light, and the warm with its opposite, since nature teaches in these greater matters that equality somehow preserves concord, and that concord preserves the cosmos, the parent of all things and most beautiful of all»; THOM, in [ARISTOTLE], *On the Cosmos* cit., p. 63 nota 84: «γενετήρ. According to *Mund.* 397 b 21-2 god is the 'begetter' (γενέτωρ) of all things in the cosmos».

¹⁸³ Περὶ κόσμου 6, 397 b 21.

In altre parole, il cosmo può anch'esso essere definito “generatore”¹⁸⁴. Si potrebbe sostenere che il cosmo fisico lo sia, come lo è il dio, ma secondo modi e gradi differenti, giacché anche «le belle stagioni sono generatrici di tutte le cose» (αἱ καλαὶ καὶ γόνιμοι τῶν ὅλων ὥραι)¹⁸⁵. In tal caso, ad accomunarli sarebbe l'analogia della funzione. Tuttavia, si tratterebbe dell'unica menzione esplicita della funzione generatrice del cosmo, di contro a quelle ripetute del dio e, comunque, l'accezione sarebbe di tipo fisico.

Inoltre, la parte immediatamente seguente stende un elogio del cosmo, in cui sono privilegiati l'eternità e la bellezza, non la funzione generatrice¹⁸⁶. Il cosmo «ha separato» (ἐχώρισε) le nature degli esseri viventi, di quanti vivono nell'acqua o nell'aria o sulla terra, e «con i propri movimenti» (ταῖς ἑαυτοῦ κινήσειν) «ha misurato» (ἐμέτρησε) le vite¹⁸⁷. Il cosmo svolge un'azione “diaretica” e regolativa, poiché separa e misura a partire dai propri movimenti, svolgendo una funzione dialettica e metretica, soprattutto nel significato ontologico ed assiologico che Platone assegna al termine¹⁸⁸. Il cosmo esercita questo compito in ottemperanza alla τάξις e al καιρός, di modo che, se è dal cosmo (ἐκ τούτου) che gli esseri viventi «respirano» (ἐμπνεῖ) e «possiedono un'anima» (ψυχὴν ἴσχει)¹⁸⁹, come l'autore precisa, tutti i fenomeni si realizzano finalisticamente secondo un ordine (τεταγμένως ἀποτελοῦνται), portando alla concordia e alla stabilità (εἰς ὁμόνοιαν ἄγει τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν)¹⁹⁰, e che la terra genera, nutre ed accoglie al

¹⁸⁴ Come si è detto, questa è l'interpretazione di RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo* cit., p. 100 nota 15.

¹⁸⁵ Περὶ κόσμου 5, 397 a 12.

¹⁸⁶ Cfr. Περὶ κόσμου 5, 397 a 5 - b 8.

¹⁸⁷ Περὶ κόσμου 5, 397 a 17-18.

¹⁸⁸ Cfr. PLAT. *Pol.* 284 A-E. Al proposito, cfr. M. MIGLIORI, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Milano 1996, pp. 342-343.

¹⁸⁹ Περὶ κόσμου 5, 397 a 20.

¹⁹⁰ Περὶ κόσμου 5, 397 a 23-24.

momento opportuno tutti gli enti (κατὰ καιρὸν ἐκφύουσα τε πάντα καὶ τρέφουσα καὶ δεχομένη)¹⁹¹. È in questo senso che tutte le cose accadono in vista «del [loro] bene» (πρὸς ἀγαθοῦ), e che la conservazione del cosmo è garantita per l'eternità (τὴν δι' αἰῶνος σωτηρίαν)¹⁹².

Si potrebbe allora sostenere che il κόσμος di cui qui si parla non è il cosmo fisico, ma l'“ordine”¹⁹³. In realtà, l'elogio coinvolge entrambi questi aspetti, indissolubilmente legati, nella prospettiva dell'autore, nell'unica nozione di κόσμος, in cui le accezioni si giustificano reciprocamente, traendo forza l'una dall'altra. Un elogio degli aspetti fisici del cosmo è possibile poiché esso è propriamente κόσμος, nel senso di ordine e bellezza¹⁹⁴.

Se d'impronta aristotelica è l'interesse nei confronti del cosmo e il fatto che «con i propri movimenti» (ταῖς ἑαυτοῦ κινήσιν) esso misura le vite degli enti, l'impostazione complessiva del discorso e l'attenzione ai criteri della misura sembra tendere maggiormente nella direzione del platonismo. Secondo Platone, la metretica è connessa con la οὐσία e ha a che fare secondo necessità con i processi generativi, di modo che non si può dare generazione senza giusta misura¹⁹⁵. Nel

¹⁹¹ Περὶ κόσμου 5, 397 a 25-26.

¹⁹² Περὶ κόσμου 5, 397 a 30-31.

¹⁹³ Questa è l'interpretazione di GOHLKE, in ARISTOTELES, *an König Alexander Über die Welt* cit., p. 50, il quale ha tradotto il termine κόσμος non con *Welt*, cioè “cosmo (fisico)”, ma con *Weltordnung*, ossia “ordine del cosmo”, riportando dunque il riferimento all'armonia unica che è il dio: «Die Ursache zu dieser Eintracht der Urstoffe liegt im Gleichgewicht ihres Verhältnisses, das keinem über den anderen ein Übergewicht gibt. Denn die gleiche Kraft setzt das Schwere dem Leichten entgegen und das Warme dem andern, womit die Natur an Großen, Vorbildern zeigt, daß Gleichheit die Eintracht irgendwie erhält, Eintracht wieder die alles erzeugende und allerherrlichste Weltordnung».

¹⁹⁴ Περὶ κόσμου 5, 397 a 5-8.

¹⁹⁵ MIGLIORI, *Arte politica e metretica assiologica* cit., p. 343, ha spiegato che «la realtà misurata è l'unica che consente di parlare in termini ontologici». Secondo lo studioso, «questa metretica “qualitativa”, direttamente connessa con l'*ousia*, il cui peso è accentuato dalla *necessità*, dà luogo ai *processi generativi*». Nel *Politico* ciò è confermato dal fatto che la metretica concerne πάντα τὰ γυγνόμενα (285 A 2), affermazione che spiega con efficacia, secondo Migliori, come per

Περὶ κόσμου l'autore non parla di giusto mezzo, ma utilizza come criterio ontologico-assiologico la τάξις, che gli consente di sottolineare la duplice valenza del cosmo. Benché il cosmo abbia a che fare l'ordine e l'ordinamento, che sono una forma di misura, l'autore non sostiene che il cosmo sia generatore. Piuttosto, egli afferma che il cosmo conferisce "respiro" (πνεῦμα)¹⁹⁶ agli enti e che la terra «genera» (ἐκφρεῖν) tutto¹⁹⁷: in entrambi i casi, sia che si tratti di ἐμπεῖν sia di ἐκφρεῖν si tratta di aspetti della generazione connessi alla φύσις, tanto più che la definizione di pneuma indicata dall'autore era «sostanza animata e generatrice che penetra dappertutto» (ἔμφυχος τε καὶ γόνιμος οὐσία)¹⁹⁸. Da questo punto di vista, si potrebbe dire che nel trattato il cosmo è anch'esso "generatore", benché non lo sia nel senso in cui lo è il dio e resta la difficoltà legata al significato del termine γενετήρ per indicare il cosmo.

Alla base di quest'interpretazione che fa del cosmo il generatore di tutte le cose e bellissimo sta la seguente costruzione testuale: ἡ δὲ ὁμόνοια [*scil.* σωστικόν] τοῦ κόσμου, πάντων γενετήρως καὶ περικαλλεστάτου, in cui πάντων γενετήρ καὶ περικαλλεστάτου sono rispettivamente apposizione e attributo di τοῦ κόσμου. Inoltre il δέ sembra essere inteso come conclusivo della concatenazione: come τὸ ἴσον è σωστικόν della ὁμόνοια, così ἡ ὁμόνοια è σωστικόν del cosmo.

Tuttavia, il testo può essere letto in un altro modo. La prima questione concerne il δέ. Inteso come direttamente connesso al precedente σωστικόν, il δέ viene a essere il correlativo di un μὲν assente. Anche ammesso che questa assenza sia dovuta a ragioni stilistiche dell'autore, da un punto di vista filosofico sorge la domanda: in che senso la "concordia" (ὁμόνοια) può essere ciò che conserva il

Platone «non si dia generazione senza giusta misura».

¹⁹⁶ Περὶ κόσμου 5, 397 a 19.

¹⁹⁷ Περὶ κόσμου 5, 397 a 19.

¹⁹⁸ Περὶ κόσμου 4, 394 b 10-11.

cosmo, bellissimo e generatore? Come può la concordia svolgere una funzione causale (la conservazione) sul generatore, essendo questo colui al quale compete la causalità relativa alla sostanza? Se così fosse, la concordia sarebbe superiore al generatore e il ruolo di quest'ultimo risulterebbe sminuito.

Il termine *ὁμόνοια*, composto di *ὁμός* e *νοῦς*, mette in evidenza la necessità che ci siano i soggetti che possano venire a concordia. Questo è ammesso dall'autore stesso, quando all'inizio del quinto capitolo parla di una «concordia originaria», prodotta da più elementi contrari¹⁹⁹. Se la *ὁμόνοια* necessita di “interlocutori” e se essi devono essere contrari, allora l'affermazione che la concordia mantiene il cosmo, che è il generatore di tutte le cose ed è superlativamente bello, costituisce un problema per il fatto che mancano coloro che stringono tale *ὁμόνοια*. Il problema si può capovolgere, così da vedervi un elemento a sostegno dell'esclusione di una equipollenza fra il *κόσμος* e il *γενέτωρ*, perché, se si trattasse del medesimo soggetto, verrebbero meno le condizioni entro cui si realizza la *ὁμόνοια*.

Si rende possibile una diversa interpretazione, che avrebbe il vantaggio di accentuare il portato filosofico del testo, poiché offre una spiegazione più approfondita di quel rapporto fra dio e il cosmo che, a giudizio di alcuni interpreti²⁰⁰, è un aspetto lasciato irrisolto dall'autore, che si sarebbe limitato a distinguere fra la sostanza trascendente del dio e la potenza immanente. Essa si

¹⁹⁹ *Περὶ κόσμου* 5, 396 a 33 - b 12. La concordia (*ὁμόνοια*) necessita del concorso di più elementi che, da disgiunti che sono, vengano “insieme” (*ὁμός*-) ad armonizzarsi. In questa prospettiva può essere letto l'uso insistente del preverbio *συν*-.

²⁰⁰ Secondo DÖRRIE, *Divers aspects de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 ap. J.-C.* cit., pp. 401-402, il *Περὶ κόσμου* offre una descrizione del cosmo senza offrire alcuna spiegazione della relazione fra uomo e mondo. Invece H.B. GOTTSCHALK, *Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD*, in *ANRW* II.36.2, Berlin 1987, pp. 1079-1174, in part. pp. 1132-1139, ha ritenuto che la relazione fra Dio e l'universo sia qui vista in termini religiosi, e non metafisici.

fonda su una rilettura del testo, basata sulle seguenti osservazioni. Il δέ ha una funzione esplicativa. I genitivi che seguono non si riferiscono ad un solo soggetto, ossia il cosmo, di cui si precisano due connotati (πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεστάτου, apposizione e attributo). I soggetti, piuttosto, sono due: il πάντων γενετῆρ e il περικαλλέστατος κόσμος. L'autore non starebbe dicendo che come l'uguaglianza conserva la concordia, così la concordia conserva il cosmo, generatore e bellissimo, ma starebbe spiegando la natura dell'armonia, precisando il tipo di concordia che viene a instaurarsi fra il cosmo e il suo generatore. La mia proposta è la seguente:

Αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία, τῆς δὲ ὁμολογίας ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλεόν ἕτερον ἐτέρου δύνασθαι· τὴν γὰρ ἴσην ἀντίστασιν ἔχει τὰ βαρέα πρὸς τὰ κοῦφα καὶ τὰ θερμὰ πρὸς θάτερα, τῆς φύσεως ἐπὶ τῶν μειζόνων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς ἐστὶν ὁμονοίας. ἡ δὲ ὁμόνοια [τοῦ]²⁰¹ πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου.

Leggo la proposizione καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλεόν ἕτερον ἐτέρου δύνασθαι come esplicativa del termine ἡ ἰσομοιρία, nel senso che “la-giusta-proporzione-delle-parti” si regola sull'isodinamia, cioè sul principio per cui nessuna parte supera l'altra in potenza²⁰². Il termine δύναμις, del resto, è usato anche per indicare le facoltà e le potenze nel senso di “forze elementari”, come per esempio il freddo e il

²⁰¹ Come ha rilevato LORIMER, in *Aristotelis qui fertur libellus De mundo cit., app. cr. ad loc.*, p. 78: τοῦ ÷ S : om. F. la *lectio* τοῦ è presente in tutti i codici del *Περὶ κόσμου* e in Stobaeo (*Ecl.* I 40, 1, p. 380-381 Wachsmuth: ἡ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γεννήτορός τε καὶ περικαλλεστάτου κόσμου), mentre è omessa nel manoscritto F (= Laurenziano 87, 16; secc. XIII/XIV). L'oscillazione del genitivo τοῦ è naturale in greco, anche per ragioni stilistiche. La sua assenza, tuttavia, potrebbe agevolare l'interpretazione del testo che qui si propone, benché questa non sia negata dalla sua presenza.

²⁰² Il termine *isodynamia* è conio di MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo cit.*, p. 137.

caldo ²⁰³. Quest'accezione di δύναμις giustifica la precisazione successiva, circoscritta a un ambito fisico, in cui la proposizione τὴν γὰρ ἴσην ἀντίστασιν ἔχει τὰ βαρέα πρὸς τὰ κοῦφα καὶ τὰ θερμὰ πρὸς θάτερα è una parentetica esemplificativa. La ἰσομοιρία è fondata su principi isodinamici, nel senso che la giusta compensazione fra coppie di proprietà (per esempio, il pesante e il leggero, il caldo e il freddo) è garanzia di equilibrio e armonia. Infine, la proposizione τῆς φύσεως ἐπὶ τῶν μειζόνων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς ἐστὶν ὁμοιότης è riferita ancora alla ἰσομοιρία, di cui è, per così dire, la spiegazione filosofica. Ne consegue la seguente interpretazione:

E causa di questa [*scil.* della conservazione] è l'accordo (ἡ ... ὁμολογία) degli elementi, mentre dell'accordo lo è la giusta proporzione delle parti (ἡ ἰσομοιρία), cioè il fatto che nessuna [parte] supera l'altra in potenza – il pesante, infatti, si compensa col leggero e il caldo col suo reciproco –, poiché a proposito delle realtà maggiori la natura insegna che l'equilibrio (τὸ ἴσον) è ciò che in un certo senso conserva (σωστικόν πῶς) la concordia (ἡ ... ὁμόνοια). La concordia, cioè, del generatore di tutte le cose e del cosmo bello in sommo grado (τοῦ πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου) ²⁰⁴.

A differenza di quanto tradizionalmente sostenuto, il testo si presenta bipartito, e non strutturato in modo da esaltare la concatenazione di rapporti e funzioni ²⁰⁵. L'autore elabora un solo concetto, ma questo è applicato, come di

²⁰³ Cfr. *LSJ* on line, *s.v.* δύναμις II 2. Cfr. ARISTOT. *De part. an.* II 1, 646 a 14; II 3, 650 a 5 (διὰ τῆς τοῦ θερμοῦ δυνάμεως).

²⁰⁴ Περὶ κόσμου 5, 396 b 34 - 397 a 5.

²⁰⁵ Per esempio, facendo riferimento alle scelte lessicali di Reale e Bos, si tratta, rispettivamente, di “accordo” (ὁμολογία), “equilibrio” (ἰσομοιρία), “il fatto che nessuno superi l'altro in potenza” o isodinamia (τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον ἕτερον ἐτέρου δύνασθαι), “uguaglianza” (τὸ ἴσον), “concordia” (ὁμόνοια), “cosmo” (κόσμου).

consueto avviene nel Περὶ κόσμου, a due diversi livelli, uno fisico e uno più filosofico. La nozione di partenza è l'equilibrio (ἰσο- e τὸ ἴσον)²⁰⁶, declinata nei due ambiti:

Contesto fisico (= in natura)	Contesto filosofico (= ἐπὶ τῶν μειζόνων)
la giusta proporzione delle parti (ἡ ἰσομοιρία)	l'equilibrio (τὸ ἴσον)
l'accordo (ἡ ὁμολογία) ↓ degli elementi (τῶν στοιχείων)	la concordia (ἡ ... ὁμόνοια) ↓ del generatore e del cosmo (τοῦ πάντων γενετῆρος καὶ περικαλλεστάτου κόσμου)
LA CONSERVAZIONE (σωτηρία) [= il fine]	

Come a livello fisico il giusto rapporto delle parti (ἰσο-μοιρία) è causa dell'accordo degli elementi (ὁμο-λογία) – il termine λόγος, infatti, possiede anche il significato matematico di “rapporto” –, così a livello macrocosmico questo stesso rapporto è presente ed è causa anch'esso del prodursi di equilibrio fra il cosmo e il suo generatore.

Le nozioni di ὁμο-λογία e ὁμό-νοια sono fra loro relazionate, in quanto esprimono entrambe uno *status* di accordo ed equilibrio, ciascuno nel rispettivo ambito. In tale prospettiva, potrebbe essere non casuale la scelta dell'autore di distinguere i due termini ὁμο-λογία e ὁμό-νοια. Il primo può indicare un “accordo” nel senso di “rapporto” (λόγος) fra le parti interessate e in tale corrispondenza trova spazio anche la ἰσο-μοιρία, etimologicamente connessa al sostantivo μέρος

²⁰⁶ Anche REALE-BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro cit.*, p. 103, hanno sottolineato l'importanza del concetto di uguaglianza. I due studiosi l'hanno interpretato come «il concetto più generale» di un discorso che ruota attorno a due nozioni, l'«*isomoiria* o equilibrio degli elementi» e l'«*isodynamia* o uguaglianza delle forze o potenze degli elementi».

(“parte”)²⁰⁷. La nozione di *ὁμόνοια*, invece, individua anch’essa un “accordo”, ma di diverso grado, poiché indica la “unanimità” intellettuale (*νοῦς*). Si tratta cioè di un accordo razionalmente fondato, che, stante la superiorità del *νοῦς*, pertiene soltanto alle «realità più grandi» (*ἐπὶ τῶν μειζόνων*)²⁰⁸, realtà che l’autore indica nel generatore di tutte le cose e nel cosmo. Ecco così che può trovare una giustificazione filosofica l’espressione *ἡ πρώτη ὁμόνοια*, nel senso che la prima concordia è fra il generatore di tutte le cose e il cosmo. Ci si potrebbe infine domandare se, all’interno della “prima *ὁμόνοια*”, questo implicito riferimento al *νοῦς* sia da intendersi come una spia del fatto che l’autore concepisce il dio e il divino come intelligenza, benché altrove non ne fornisca indicazione.

L’esistenza di una concordia, che è *πρώτη* perché instaurata fra i soggetti primi che la costituiscono, ossia il generatore di tutte le cose (il dio) e il cosmo, trova qualche fondamento nel passo dell’*Etica Nicomachea*, dove Aristotele afferma che il tipo di concordia politica da lui delineata ha per fine il bene comune ed è esclusa agli uomini malvagi, mentre è precipua dei «notabili», cioè della classe al potere:

Tale concordia si trova fra i notabili (*ἐν τοῖς ἐπιεικέσιν*). Questi, infatti, sono concordi (*ὁμονοοῦσι*) sia fra loro stessi sia gli uni con gli altri, poiché sono, per così dire, sulle medesime cose – le volontà di tali uomini, infatti, permangono e non scorrono in continuazione come l’Euripo – vogliono le cose giuste e vantaggiose (*βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα*), e le bramano anche per il bene comune (*τούτων δὲ καὶ κοινῇ*

²⁰⁷ Cfr. PHIL. *Aet. mu.* 35, 7: *ἰσοκρατῆς γὰρ ἡ τῶν στοιχείων μεταβολή, τὸ δ’ἰσοκρατῆς ἀκλινοῦς βεβαιότητος καὶ ἀσαλεύτου μονῆς αἴτιον*. Cfr. anche MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo* cit., p. 147, il quale ha rilevato che i neopitagorici hanno utilizzato la teoria dell’armonia degli elementi (*ἰσονομία*) come prova dell’eternità dell’universo.

²⁰⁸ *Περὶ κόσμου* 5, 397 a 3.

ἐφίενται)²⁰⁹.

Il confronto si pone sotto tre aspetti. Anzitutto, la corrispondenza fra i notabili di cui parla lo Stagirita e la “classe dirigente” cosmica, costituita dal generatore del cosmo e dal cosmo fisico in tutte le sue componenti, indicata nel *Περὶ κόσμου*. Nel trattato quest’ultima spicca per superiorità ontologica e per bellezza, come emerge dagli elogi del dio e del cosmo formulati dall’autore²¹⁰, i quali trovano corrispondenza, in modo analogo, con la descrizione della classe dei notabili della πόλις, che è costituita dagli uomini migliori, sia per ascendenza di *genos* che per virtù. Infine, come i notabili della πόλις agiscono avendo di mira τὰ κοινά, parimenti il fine della “classe dirigente” cosmica è il bene comune, perché sia il cosmo che il dio cooperano alla conservazione. Del resto, secondo l’autore, tutto ciò che accade nel cosmo sembra avvenire in vista del bene (πρὸς ἀγαθοῦ), ed è proprio questo *telos* a garantire la σωτηρία del cosmo²¹¹.

La possibilità che l’autore del *Περὶ κόσμου* stia ricercando una concordia di tipo protologico, e di come questa ricerca sia sentita come un’esigenza filosofica nel primo aristotelismo, potrebbe essere avvalorata dalle parole di Teofrasto, il quale nella sua *Metafisica* sostiene quanto segue:

Questo dovrebbe sembrare assurdo (ἄλογον), se l’intero cielo tutto e ciascuna delle sue parti sono tutti (ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶ ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ’) in ordine e proporzione (ἐν τάξει καὶ λόγῳ), rispetto alle forme e alle potenze e ai periodi del tempo (καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις), mentre non ci sia nulla di questo nei principi (ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηδὲν τοιοῦτον), ma che

²⁰⁹ ARISTOT. *Eth. Nic.* IX 6, 1167 b 4-9.

²¹⁰ *Περὶ κόσμου* 5, 397 a 5-17 (cosmo); 6, 399 b 19-22 (il dio).

²¹¹ *Περὶ κόσμου* 5, 397 a 30-31.

come dice Eraclito, “il bellissimo cosmo sia come un mucchio di cose sparse alla ventura” (ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος ...[ὁ] κόσμος)²¹².

Teofrasto rileva l'assurdità di quanti considerano che ordine (τάξις) e proporzione (λόγος) sia soltanto qualcosa di circoscritto all'ambito fisico, quand'anche declinato secondo la struttura, le potenze e i cicli del tempo. La critica dell'Eresio fa emergere il bisogno di postulare un'armonia non confinata esclusivamente al contesto sensibile, e manifesta piuttosto l'esigenza filosofica che questa proceda oltre questo livello, per riferirsi anzitutto alle realtà μετὰ τὰ φυσικά. In questo senso, Teofrasto rende esplicita l'esigenza che ordine e proporzione riguardino proprio i principi (αἱ ἀρχαί).

Infine, è possibile che con questa posizione sulla πρώτη ὁμόνοια l'autore volesse prendere le distanze dal *Timeo*, e dal modo in cui Platone descrive le prime fasi della produzione del cosmo. Nella parte centrale del dialogo è descritto il movimento della χῶρα nella fase primordiale della generazione del cosmo. Secondo Platone, «anche prima della generazione del cielo (καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι), esistevano l'essere, la *chora* e la generazione (ὄν τε καὶ χῶραν καὶ γένεσιν εἶναι), tre realtà distinte (τρία τριχῆ)»²¹³. Egli dice che la *chora*, «poiché è piena di potenze dissimili e in disequilibrio» (διὰ δὲ τὸ μὴθ'ὁμοίων δυνάμεων μῆτε ἰσορρόπων)²¹⁴, non era in equilibrio in nessuna parte, ma oscillava da ogni parte irregolarmente sotto la spinta di tali δυνάμεις. Il ricettacolo si muoveva come uno strumento scuotitore, in modo simile ad un setaccio. Come per pulire il grano, separandolo dalla pula, si fa uso degli appositi strumenti atti a filtrarlo, cosicché le

²¹² THEOPHR. *Metaph.* 7 a 10 = HERACL. 22 B 124 DK.

²¹³ PLAT. *Tim.* 52 D 2-4.

²¹⁴ PLAT. *Tim.* 52 E 1-2.

parti pesanti si addensino sul fondo, mentre quelle leggere restino in alto, allo stesso modo avviene nel cosmo. Questo movimento è inteso da Platone quale “raccolta” e “separazione” degli elementi, nel senso che la somiglianza spinge gli elementi a raccogliersi, mentre la diversità a disgiungerli, secondo una modalità che rispecchia l’applicazione del principio che “il simile conosce il simile”. In questo modo, «le parti in massimo grado più disuguali» (τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον), si separavano fra loro, mentre «le parti in massimo grado simili» (τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα) si comprimevano nel medesimo luogo²¹⁵. Tale somiglianza e dissomiglianza fra elementi esiste «prima della generazione dell’universo ordinato» (πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι)²¹⁶, giacché il cosmo è l’esito di tutto questo processo, mentre prima esso era ἀλόγως καὶ ἀμέτρως²¹⁷.

Nel Περὶ κόσμου l’autore afferma, da un lato, che la πρώτη ὁμόνοια avviene mediante i contrari e, dall’altro, che la ὁμόνοια del generatore e del cosmo è mantenuta dall’equilibrio. Il principio del τὸ ἴσον, ossia dell’equilibrio che è condizione sia dell’accordo degli elementi sia della concordia delle realtà più grandi, è quella giusta-proporzione che si realizza per mezzo dei contrari e non dei simili. L’autore non si limita a dire che la concordia originaria si realizza attraverso i contrari, ma sottolinea il concetto con una forte antitesi, «per mezzo dei contrari, *non* per mezzo dei simili» (διὰ τῶν ἐναντίων ..., οὐ διὰ τῶν ὁμοίων). Quest’ultima precisazione, di per sé non necessaria, può essere intesa come allusiva ad una dottrina precedente alla sua, dalla quale egli voleva prendere le distanze. Con questa dottrina, infatti, l’autore si muove in direzione opposta all’interpretazione platonica sulla primigenia modalità del movimento descritta nel

²¹⁵ PLAT. *Tim.* 53 A 4-6.

²¹⁶ PLAT. *Tim.* 53 A 7.

²¹⁷ PLAT. *Tim.* 53 A 8.

Timeo. Mentre nel *Περὶ κόσμου* la concordia originaria avviene διὰ τῶν ἐναντίων, in Platone «le parti in massimo grado più disuguali (τὰ μὲν ἀνομοιοτάτα πλεῖστον) si separavano le une dalle altre (αὐτὰ ἀφ'αὐτῶν ὀρίζειν)»²¹⁸, sicché le cose ἀνομοιοτάτα non avrebbero potuto venire a concordia. Al contrario, l'aggregazione è possibile fra le cose simili e permette di realizzare una prima forma di ragione e misura, che sarà poi meglio definita dal dio-demiurgo nel momento in cui «mette mano a realizzare l'ordine del cosmo» (ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι)²¹⁹.

Nel *Περὶ κόσμου* la concordia “prima” in senso filosofico, poiché concerne gli elementi primi del reale, ossia il generatore (il θεός) e il generato (il κόσμος), entrambi eterni ed incorruttibili, è di tipo aristotelico.

²¹⁸ PLAT. *Tim.* 53 A 4-5.

²¹⁹ PLAT. *Tim.* 53 B 1.

CONCLUSIONI

Le analisi condotte consentono di considerare il *Περὶ κόσμου* un'opera filosofica originale, innovatrice pur nel rispetto della tradizione. Sotto il profilo dei contenuti, fra i principali aspetti emersi, si rileva che il connubio di fisica e filosofia, presente nell'intero trattato, regge il discorso razionale sul dio, in cui il θεός non è oggetto di devozione o di ricerca mitologica, ma la causa e il principio ontologico garante dell'eternità e della conservazione del cosmo. In tal modo l'autore invita a perseguire una φιλοσοφία che è al contempo fisica e meta-fisica. Ciò è reso possibile dall'oggetto della riflessione filosofica, vale a dire le sostanze celesti e le realtà ancor più elevate. In questa distinzione s'individuano da un lato le realtà celesti, in assoluto superiori per bellezza e forza ad ogni altro ente fisico¹, e dall'altro il dio, che, al di là dei molti nomi con cui è indicato, resta sempre τὸ τοῦ κόσμου κυριώτατον², ossia ciò che è in assoluto supremo nel cosmo.

L'assenza di elementi religiosi, quali la preghiera o il dialogo con il divino, così come la mancata speculazione sul trascendente per via di rivelazione, intesa mediante l'ausilio della fede, indicano che la "teologia" a cui l'autore fa riferimento non è di tipo religioso, né d'ambito greco né riconducibile all'ambiente giudaico. Parimenti può leggersi la mancanza tanto di connotati etici del dio, valorizzati dalle teologie successive, quanto di un rapporto fra il dio e l'uomo. Nel *Περὶ κόσμου* non si trova il tema dell'assimilazione al divino, di matrice platonica, sicché il solo modo in cui l'uomo partecipa del divino è la pratica della filosofia, strumento di elevazione sotto la guida dell'intelletto alla visione delle somme

¹ Cfr. *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 6 (τῶν καλλίστων); 1, 391 a 25 (τῶν κρείττωνων).

² *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 12-13.

realtà del cosmo³.

Nella medesima prospettiva si giustificano i riferimenti alla teologia tradizionale. Gli epiteti e i nomi degli dèi nel capitolo settimo, in parte anticipati nel corso di tutta l'opera da altre caratterizzazioni del divino, sono espressioni filosofiche spesso allegoriche, che fruiscono della paretimologia per richiamare una specifica funzione o proprietà del dio.

Nel *Περὶ κόσμου* il *θεολογεῖν* indica un “parlare sul dio” in senso filosofico e in modo scientifico, in quanto indagine razionale strutturata sulla fisica. Per ammissione dello stesso autore, infatti, la teologia deve prendere in considerazione la «natura» (*φύσις*), ossia la sua sostanza, la «posizione» (*θέσις*) e il «movimento» (*κίνησις*), che sono tutti elementi di pertinenza della fisica⁴.

Ciò consente di verificare che il rapporto fra il *λέγειν* e il *θεολογεῖν* non è da intendersi in senso oppositivo, come se il *λέγειν* fosse riferito ai soli contenuti fisici della prima parte del trattato (= *φυσικῶς λέγειν*), e il *θεολογεῖν* alla riflessione filosofica elaborata nella seconda parte. Il *θεολογεῖν* è un parlare del divino supportato dal contributo scientifico del *λέγειν*, sia nel metodo che nel contenuto. Del resto, poiché la stessa nozione di *κόσμος* si fonda su un legame in cui l'accezione fisica e quella filosofica (l'ordine e l'ordinamento) sono l'un l'altra in relazione e non separabili⁵, poiché sono sfaccettature della medesima realtà, è preferibile intendere il rapporto fra il *λέγειν* e il *θεολογεῖν* in senso dialettico e complementare. Piuttosto, se l'autore oppone questi ai metodi d'indagine dei predecessori⁶, tutto il trattato è al contempo un *λέγειν* e un *θεολογεῖν*, dove

³ *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 11-16.

⁴ *Περὶ κόσμου* 1, 391 b 4-5.

⁵ *Περὶ κόσμου* 2, 391 b 9-12.

⁶ Cfr. *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 18-25, dove non a caso vengono per essi utilizzati i verbi *διαγράφω* e *φράζω*.

quest'ultimo è precisamente il λέγειν applicato al θεός. L'indagine sulla nozione del dio richiede il supporto della scienza fisica, poiché è grazie ad essa che è possibile individuare, con atteggiamento scientifico, lo scarto fra sensibile e soprasensibile, cogliendo le differenze e similitudini esistenti fra il cosmo e il dio.

Κόσμος e θεός, pur essendo due enti distinti, sono accomunati dalle medesime proprietà. Ciò è possibile poiché il dio possiede molteplici “proprietà” o “funzioni” (πάθη), altre dalla sua οὐσία, che introduce (νεοχμοῖ) nel cosmo. Da tali proprietà egli trae numerosi nomi, pur restando uno nella sostanza⁷. I molti nomi del dio corrispondono alle proprietà, che, in quanto causa, rende efficienti nel cosmo. Proprio perché nel Περὶ κόσμου il dio non è un demiurgo, ossia non produce né plasma nuovi effetti, in ragione del suo essere «causa di tutte le cose»⁸ introduce nel cosmo le proprietà che gli appartengono, rendendole così manifeste. Da un punto di vista ontologico, le conseguenze sono notevoli. Al dio appartiene il πάθος della vita, nel senso che è immortale per vita, sicché quando il θεός, che è vita al modo in cui lo è la causa, introduce il proprio πάθος nel cosmo, quest'ultimo ne accoglie la proprietà. L'autore sembra fornire così una risposta al problema che verrebbe a prodursi a causa della simultaneità di eternità e generazione, nel senso che il cosmo fisico verrebbe ad essere eterno, ma al contempo “generato”, se inteso come ente di relazione rispetto al dio “generatore”. L'immagine del dio γενέτωρ è un'indicativa espressione dell'aristotelismo tecnico dell'autore, poiché egli applica al contesto teologico e cosmologico la distinzione fra generazioni e produzioni presentata da Aristotele in *Metafisica Zeta 7*. Come per Aristotele il generatore si caratterizza per avere in sé la forma che trasmette,

⁷ Περὶ κόσμου 7, 401 a 12-13: εἷς δὲ ὢν πολυώνυμός ἐστι, κατονομαζόμενος τοῖς πάθεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ.

⁸ Περὶ κόσμου 7, 401 a 26-27.

così nel *Περὶ κόσμου* il dio, che è anzitutto οὐσία nel senso di forma, è γενέτωρ poiché genera enti che sono altri da lui, ma affini nelle proprietà, trasmettendo a loro i πάθη della propria essenza. Del resto, fra i modi in cui è indicata la causalità del dio vi è anche l'essere πρώτη καὶ ἀρχέ-γονος, espressione con la quale si indica che il dio è causa “prima” e funge da “principio della generazione”.

Le ripercussioni di questa posizione si colgono anche a livello della conservazione del cosmo, giacché la σωτηρία è il risultato della causatività del dio. Il θεός, infatti, è anche «causa della conservazione» (αἴτιος ... σωτηρίας)⁹ e «causa connettiva» (συνεκτικὴ αἰτία)¹⁰ di tutte le cose. La dimensione del divino è poi precisata dall'autore sostenendo che è opportuno distinguere la sostanza e la divina potenza¹¹, giacché l'affermazione secondo cui «tutte le cose sono piene di dèi» rischia di condurre ad un immanentismo totale ed improprio, che sminuirebbe la trascendenza e la somma dignità della natura del dio, in particolare della sua sostanza. Tale distinzione, seppur esplicitata e sfruttata a pieno nelle sue conseguenze filosofiche proprio nel *Περὶ κόσμου*, appare elaborata dall'autore sulla scorta di problemi e dottrine presenti nelle dottrine di Aristotele. Dall'analisi dei passi del *De caelo* e in particolare da *Metafisica Lambda* è emersa la possibilità di rivendicare alla matrice aristotelica il valore filosofico del rapporto οὐσία - θεία δύναμις nel dio espresso nel *Περὶ κόσμου*.

Per quanto concerne tale rapporto, la necessaria distinzione fra la οὐσία e la θεία δύναμις non giunge all'affermazione dell'autonomia della potenza in funzione di ipostasi, come avviene nel pensiero medioplatonico. Diversamente da quanto si è solitamente ritenuto, nel trattato l'autore non afferma che la potenza possiede un

⁹ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 4.

¹⁰ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 9.

¹¹ *Περὶ κόσμου* 6, 397 b 16-20.

aspetto soltanto immanente, rispetto alla trascendenza che caratterizza la sostanza. Fra sostanza e potenza non vi è una relazione chiusa quanto a opposizione trascendenza-immanenza. L'autore esplicita che la potenza è collocata nel cielo, in modo corrispondente alla collocazione della sostanza nelle regioni più alte. La differenza sta nel fatto che la prima è mobile, mentre la οὐσία è immobile. La δύναμις, in quanto potenza di ordine fisico, supporta la οὐσία, e solo in un senso secondario e mediato si può dire che sia immanente. La sostanza, essendo realtà del tutto meta-fisica ed immobile, richiede uno strumento che garantisca la trasmissione della sua essenza agli enti. Se il cosmo è un sistema¹², il dio è una sorta di "sinolo" di οὐσία e δύναμις, in quanto è sostanza dotata della potenza cinetica necessaria a mettere in moto l'intero cosmo. Il *distinguo* fra sostanza e potenza, ritenuto dall'autore necessario, serve a valorizzare l'οὐσία, da intendersi come sostanza prima, ossia come forma. La potenza non ne risulta declassata, poiché si tratta di una δύναμις che ha sede e agisce fra le realtà celesti, né a ciò fanno ostacolo le affermazioni dell'autore, secondo cui la δύναμις si diffonde ovunque. Tuttavia, essa non si reca dappertutto, ossia anche nei luoghi dove non ha sede il bello, poiché ciò sarebbe sconveniente alla sua natura. Essa risiede nel cielo, ma essendo dotata di movimento, accade che sono i suoi effetti a diffondersi e a comunicarsi ai diversi livelli della realtà.

Inoltre, la relazione dialettica che sussiste fra il dio e il cosmo fisico, fra generatore e generato, si combina con l'accezione di cosmo filosofico, ossia quell'ordine ed ordinamento da cui scaturiscono i concetti di armonia e concordia. Questi si applicano ad un duplice livello di realtà: quello di ordine sensibile, relativo agli elementi della fisica, e quello che procede oltre la dimensione empirica

¹² Περὶ κόσμου 1, 391 b 9-10.

per volgersi agli enti migliori, ossia il cosmo bellissimo (περικαλλέστατος κόσμος) e il suo generatore (πάντων γενετήρ)¹³. Nella prospettiva dell'autore esiste una concordia prima, laddove "prima" va intesa in senso meta-fisico, ossia come concordia instaurata fra il dio e il cosmo fisico, che sono i soggetti primi del reale. In tale modo la πρώτη ὁμόνοια si connette strutturalmente alle nozioni aristoteliche di πρώται οὐσίαι e πρώτη φιλοσοφία, rivelando un profondo significato filosofico che trascende l'accezione socio-politica dell'espressione¹⁴.

Le analisi condotte si rivelano utili nella prospettiva di leggere i contenuti teologici del Περὶ κόσμου come espressione filosoficamente coerente con quella "indagine sul dio" condotta da Aristotele e che è parte integrante della sua πρώτη φιλοσοφία.

Anche per quanto concerne la questione dell'autenticità dell'opera, in termini di ascrizione o meno del Περὶ κόσμου ad Aristotele, la ricerca condotta può apportare qualche elemento utile. Benché le numerose ipotesi interpretative sulla paternità del trattato siano per lo più inclini a ritenere l'opera spuria e di molto posteriore ad Aristotele, sulla base dei contenuti filosofici e delle soluzioni ermeneutiche dell'autore si può sostenere che sussiste un'alta probabilità che l'opera risalga al primo periodo ellenistico. Essa, infatti, si giustifica pienamente come il prodotto di un autore che, nel solco della formazione aristotelica, dialoga a stretto contatto con il pensiero platonico e proto-accademico. Collocando l'opera in tale periodo si spiegano anche i punti di contatto con il pitagorismo e con lo stoicismo, ben rilevati, a diverso titolo, anche da precedenti studiosi, che ne hanno

¹³ Περὶ κόσμου 5, 397 a 4-5.

¹⁴ Come si è avuto già modo di precisare, con l'espressione πρώτη φιλοσοφία, che non si trova in *Metafisica Lambda*, ma in *Metaph.* E 1, 1026 a 10-32, si è inteso quella parte dell'indagine filosofica volta al trascendente, e che non può ridursi a quello semplicemente fisico. Cfr. BERTI, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica* cit., pp. 479-480.

fatto la cifra dominante della loro interpretazione. L'autore mostra un'autonoma conoscenza delle dottrine, che lo porta a formulare una posizione filosofica personale, innovativa nel rispetto della consolidata tradizione che lo precede, traendo dall'*entourage* delle dottrine filosofiche a lui note, ivi inclusi la religione ufficiale e l'orfismo, gli elementi utili a sostenere la propria proposta interpretativa del cosmo.

La personalità filosofica dell'autore emerge con forza nella basilare ispirazione aristotelica, che però non è esente dall'elaborazione di soluzioni originali quanto a problemi di ordine meta-fisico, relativi alle sostanze celesti e, soprattutto, alla sostanza prima. In questo senso si può affermare che almeno la presenza del *Περὶ κόσμου* nel *Corpus aristotelicum* appare comprensibile sul piano dei contenuti, ed altresì giustificata sul piano di una collocazione cronologica abbastanza limitrofa alle opere di Aristotele.

Una collocazione in questa fase del periodo ellenistico consentirebbe anche di giustificare le esemplificazioni politiche utilizzate dall'autore, quella della *πόλις*¹⁵ e quella del regno persiano¹⁶, alla luce di una pertinenza socio-culturale, e non soltanto letteraria e filosofica. Nel trattato, infatti, sono compresenti con pari dignità esemplificativa il modello ellenico della *πόλις*, unità fondante a livello socio-politico ma soprattutto culturale, e quello barbaro dell'impero. Pare verosimile ritenere che questo corrisponda alla visione di un autore che vive in un'epoca di transizione. Benché la realtà della *πόλις* fosse entrata in profonda crisi dopo la morte di Alessandro Magno nel 323 a.C., e fors'anche prima, era ancora possibile intravederne la funzione, elaborandone in chiave filosofica un ricordo che non paresse nostalgico o un mero "arcaismo" letterario.

¹⁵ *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 11; 6, 399 b 12-19; 400 b 7-8 e 11-31.

¹⁶ *Περὶ κόσμου* 6, 398 a 6 - b 10.

Del resto, fra i motivi che hanno permesso di giustificare l'attribuzione dell'opera ad Aristotele è *in primis* la dedica ad Alessandro¹⁷. Tuttavia, le ragioni della presenza di tale dedica possono essere varie. Non si può escludere che essa sia un'aggiunta dell'autore per legittimare la propria opera sotto l'*auctoritas*, certamente di successo, di Aristotele. Per analoghe ragioni, l'allocuzione potrebbe anche essere un inserimento intercorso nei secoli successivi, per giustificare la presenza dell'opera nel *Corpus aristotelicum*. Infatti, se si supponesse di escludere l'allocuzione Ὡς Ἀλέξανδρῳ del primo capitolo, resterebbe che il destinatario (reale o fittizio) dell'opera è il migliore dei condottieri (ἄριστος ἡγεμῶν)¹⁸. Nulla lascia intendere che tale condottiero debba essere necessariamente il Macedone, se non appunto tale iniziale allocuzione.

Si tenga ora presente, come è stato alluso da Moraux¹⁹, la possibilità di intravedere la presenza del Περὶ κόσμου nel titolo Περὶ κόσμου γενέσεως riportato nell'appendice al *Catalogo anonimo* della vita di Aristotele. È indubbio che un titolo di questo tipo non poteva che suscitare scalpore o incomprensione, se considerato come opera aristotelica, per la conflittualità fra la γένεσις del cosmo rispetto all'eternità, ben sostenuta dallo Stagirita. Nella medesima appendice, poco oltre questo titolo, si trova la voce Πρὸς Ἀλέξανδρον, da riferirsi con ogni probabilità riferita a una serie di epistole (dubbie) indirizzate ad Alessandro il Macedone. Si può supporre che, date le difficoltà di comprendere un'opera aristotelica intitolata Περὶ κόσμου γενέσεως, divenne più facile (o più conveniente) conservare il solo titolo Περὶ κόσμου, in quanto generico e non compromettente sul

¹⁷ Περὶ κόσμου 1, 391 a 2: Ὡς Ἀλέξανδρῳ.

¹⁸ Περὶ κόσμου 1, 391 b 6.

¹⁹ MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* cit., p. 279: «Car qui nous dit que ce De mundo n'est pas mentionné sous le titre énigmatique et probablement corrompu Περὶ κόσμου γενέσεως?».

piano dottrinale, supportandolo dal seguito Πρὸς Ἀλέξανδρον. Questo potrebbe spiegare la presenza del titolo Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον, registrato dalla tradizione manoscritta²⁰. Una volta “risolta” la difficoltà di contenuto con il “nuovo” titolo, sarebbe potuta bastare una semplice inserzione (ὦ Ἀλέξανδρε) iniziale a giustificare l’aggiunta πρὸς Ἀλέξανδρον.

Tuttavia, se è vero che tutte queste ipotesi riguardano la vicenda editoriale dell’opera – la scelta e l’imposizione di titoli è una questione che non riguarda *in primis* l’autore²¹ –, dal punto di vista dei contenuti un titolo come Περὶ κόσμου γενέσεως coglie il senso del testo molto meglio che non Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον o solo Περὶ κόσμου. Allo stato attuale dei riscontri testuali pare difficile, se non azzardato, stabilire in modo preciso e soprattutto definitivo la questione della vicenda editoriale del Περὶ κόσμου, anzitutto per lo scarso supporto della documentazione rinvenuta e poi per la difficile soluzione del problema dell’autorialità.

È comunque opportuno domandarsi secondo quali modalità l’opera è venuta a far parte del *Corpus aristotelicum*. Come si è visto, l’autore mostra di possedere una precisa conoscenza dei trattati aristotelici, benché i riferimenti e le affinità rinvenute non si pongano a livello di una ripetizione ortodossa della dottrina aristotelica, ma di un’elaborazione in senso eminentemente metafisico e teologico della stessa. Tale conoscenza non risulta limitata alle opere pubblicate, come nel caso delle numerose affinità con il *De philosophia*, ma prevede anche quelle di scuola. L’autore, infatti, si confronta con i contenuti e le dottrine esposte nella *Fisica*, nel *De caelo*, nei *Meteorologica*, nel *De generatione et corruptione* e nella

²⁰ Cfr. LORIMER, in ARISTOTELIS *qui fertur libellus De mundo* cit., p. 47, *app. cr. s.v.* “titulus”.

²¹ Cfr. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica* cit., pp. 3-14.

Metafisica, soprattutto in *Alpha* e *Lambda*, in modo indipendente ed originale. A livello di ipotesi interpretative, si prospettano almeno due possibilità. In un caso l'autore può aver avuto disposizione i testi di Aristotele prima della loro "scomparsa", ossia prima che, alla morte di Teofrasto nel 287 a.C., gli scritti furono consegnati in eredità a Neleo di Scepsi, che le conservò in una cantina della città nella Troade fin quando non furono rinvenuti da Apelliconte, per essere poi portati a Roma dopo il sacco di Silla dell'84 a.C.²². In alternativa, l'autore avrebbe potuto avere conoscenza degli stessi, poiché visse ed operò dopo la loro pubblicazione, cioè a partire dal sec. I a. C., quando venne effettuata e cominciò a circolare la redazione di Andronico di Rodi²³.

Se questa seconda soluzione ha l'agio di spiegare il *Περὶ κόσμου* alla luce della pubblicazione andronichea, facendo dunque rientrare l'opera nella variegata temperie culturale del tardo ellenismo, essa manca però di dare ragione di tutta una serie di affinità, per nulla eludibili, con una corrente di pensiero

²² Cfr. STRABO XIII 1, 54, p. 606 Jones = T. 66b Düring.

²³ La menzione esplicita dell'edizione di Andronico si deve a PLUT. *Sull.* 26, p. 468 Ziegler = T. 66c Düring. Cfr. anche PORPH. *Plot. Vita* 24. Fra i molti studi sulla tradizione biografica di Aristotele e la vicenda dei suoi scritti, cfr., per esempio, I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg 1957; MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* cit.; BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., pp. 57-59; P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I: *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, trad. it. Milano 2000 (or. Berlin - New York 1973); E. BERTI, *Introduzione* a E. BERTI (a cura), *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Roma-Bari 2012⁵ (1997¹), pp. 3-46, in part., pp. 3-20; J. BARNES, *Roman Aristotle*, in J. BARNES - M. GRIFFIN (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997, pp. 1-69. Con attenzione alle modalità di ricezione del *Corpus aristotelicum* anche nei secoli successivi, cfr., per esempio, R.W. SHARPLES, *Aristotle's Exoteric and Esoteric Works: Summaries and Commentaries*, in R.W. SHARPLES - R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC - 200 AD*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 50, Supplement 94, vol. II, London 2007, pp. 505-512; R. CHIARADONNA, *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C. - 200 d.C.)*, «Quaestio», 11, 2011, pp. 83-114. Di recente, cfr. R. CHIARADONNA, *L'aristotelismo antico*, in E. BERTI - M. CRUBELLIER (éd.), *Lire Aristote*, Paris 2016, pp. 233-243.

“teologizzante” che circolava agli inizi del sec. III a.C., che ha le sue spie, nella riflessione filosofica, per esempio, nella *Metafisica* di Teofrasto e, passando attraverso gli Stoici, giunge all’interpretazione allegorica del giudeo Aristobulo di Alessandria²⁴.

In questo senso torna in auge la prima ipotesi, anche se sotto un diverso profilo. Esiste la discreta possibilità che l’autore abbia potuto usufruire delle opere di scuola di Aristotele anche nell’immediato periodo successivo alla morte di Teofrasto. Stando alla tradizione dossografica, mentre Teofrasto si rifiutò di trasferire ad Alessandria la biblioteca, consegnandola a Tolomeo I Soter, affinché questi potesse arricchire il patrimonio librario della nascente biblioteca, pare che Neleo di Scepsi abbia inviato a Tolomeo le opere pubblicate sia di Aristotele sia di Teofrasto²⁵. Ciò mostra, da un lato, che nel sec. III a.C. il Museo di Alessandria fu

²⁴ In riferimento alla nozione del dio, con attenzione alla posizione assunta da San Paolo quando affermò, nel suo discorso agli Ateniesi, «in lui abbiamo la vita, il movimento e l’essere, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: “noi siamo progenie di lui” (At. 17, 23-28)», E. BERTI, *L’universalità di Dio*, «Atlantide», anno 5, 16, 2009, pp. 63-67, in part. p. 65, dopo aver ricordato la citazione di Arato, ha precisato che l’affermazione dell’apostolo non è riconducibile soltanto ad Arato e Cleante, «ma è anche il risultato della fusione tra il concetto di Dio elaborato da Platone, quello elaborato da Aristotele e quello elaborato dagli Stoici, fusione che si riscontra anche in altri testi antichi, quali il trattato *De mundo* attribuito ad Aristotele, ma sicuramente a lui posteriore». Questo, secondo Berti, è il cosiddetto “Dio dei filosofi”, a cui nel discorso agli ateniesi san Paolo si è richiamato per spiegare che questo è il Dio di cui egli sta loro parlando. Sul tema, cfr. E. BERTI, *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia classica*, in AA. VV., *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, «Archivio di Filosofia», 53, 1985, vol. I, pp. 251-259; E. BERTI, *Il “Dio dei filosofi” nel discorso di Paolo agli Ateniesi*, in A. ALES BELLO (a cura), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, Roma 2000, pp. 47-57.

²⁵ ATH. *Deipn.* I 4 Kaibel, afferma che il suo conterraneo Tolomeo, detto Filadelfo, acquistò tutti i libri di Aristotele e di Teofrasto da Neleo e li fece portare nella bella Alessandria insieme ai testi provenienti da Atene e da Rodi (... Νηλέα· παρ’οἷ πάντα, φησί, πριάμενος ὁ ἡμεδαπὸς βασιλεὺς Πτολεμαῖος, Φιλάδελφος δὲ ἐπέκλην, μετὰ τῶν Ἀθήνηθεν καὶ τῶν ἀπὸ Ῥόδου εἰς τὴν καλὴν Ἀλεξάνδρειαν μετήγαγε). Fra i molti studi, cfr., per esempio, I. DÜRING, *Notes on the history of the transmission of Aristotle’s writings*, «Acta Universitatis Gothoburgensis», 56, 1950, pp. 59-60; BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., p. 57; L. CANFORA, *La biblioteca scomparsa*, Palermo 2000¹⁰ (1986¹); L. CANFORA, *La biblioteca e il Museo*, in G. CAMBIANO - L.

un luogo di studi aristotelici di primo spessore²⁶, e dall'altro induce a ritenere che l'assenza di circolazione delle opere esoteriche non sia da ritenersi totale²⁷. Sotto questo profilo, dunque, non è necessario attendere l'edizione di Andronico per giustificare la conoscenza e l'uso che l'autore del *Περὶ κόσμου* fa delle opere di scuola di Aristotele, tanto più che gli studiosi hanno postulato la presenza di una circolazione di materiale bibliografico anche per l'elaborazione delle *Vite di Aristotele* di Aristone di Ceo e di Ermippo, che vissero rispettivamente nella seconda metà del sec. III a.C. e a cavaliere dei secc. III e II a.C.²⁸.

Sicché, vuoi perché l'autore avesse avuto a disposizione i testi direttamente in Atene, vuoi perché egli abbia avuto la possibilità di consultarli nella cantina di

CANFORA - D. LANZA (a cura), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. 1/2: *La produzione e la circolazione del testo. L'ellenismo*, Roma 1993, pp. 11-29.

²⁶ R. PFEIFFER, *Storia della filologia classica dalle origini all'età ellenistica*, Napoli 1973 (or. Oxford 1968), pp. 168-169, rilevando l'originaria «linea peripatetica proveniente da Atene», ha sottolineato che «gli alunni di Aristotele potevano portare un inestimabile aiuto ai ποιηταὶ καὶ κριτικοὶ che già esistevano in Alessandria; infatti, trasferirono raccolte di materiale erudito dalla loro sede ateniese, provocarono nuove ricerche antiquarie, stimolarono la nuova critica letteraria, spesso in contrasto con le opinioni del loro maestro, e insegnarono ad organizzare le istituzioni per il progresso della filologia». Anche M. BERTI - V. COSTA, *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Roma 2010, pp. 49-59, in part. p. 54, hanno sottolineato il ruolo fondamentale svolto dal rapporto fra la scuola aristotelica e la dinastia dei Lagidi, giacché questo ebbe «come massimo risultato non soltanto l'acquisto di copie in qualche modo provenienti dal Peripato [...], quanto soprattutto l'adozione del sistema bibliografico e bibliotecario di concezione aristotelica, che proprio ad Alessandria avrebbe dimostrato le sue straordinarie potenzialità, ponendosi alla base di tutta la tradizione successiva nonché della moderna cultura libraria». Cfr. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele* cit., p. 58.

²⁷ Non è certo se la biblioteca di Aristotele e Teofrasto contenesse anche gli appunti delle lezioni, di cui Neleo sarebbe stato incaricato di conservare il testo e curarne l'edizione. Secondo BERTI-COSTA, *La Biblioteca di Alessandria* cit., pp. 53-54, si può pensare ad una circolazione parziale delle opere, per quanto concerne quelle confluite nella biblioteca del Filadelfo, mentre «numerose altre copie e manoscritti inediti seguirono strade diverse per giungere infine nelle mani di Apelliconte e di Tirannione».

²⁸ Sulla figura di Aristone, cfr. A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980.

Scepsi²⁹, vuoi perché ne avesse fruito nel contesto della dotta Alessandria d'Egitto, un'approssimativa datazione ai decenni limitrofi al 270 a.C. potrebbe essere favorita da tale stato dei fatti e, comunque, non può essere esclusa.

I decenni intorno a tale periodo mostrano una temperie culturale molto vivace dal punto di vista filosofico. In ambito accademico, si pensi alla figura di Polemone, il quale, come s'è visto, ebbe un pensiero sul divino per alcuni versi anticipatore del pensiero stoico. In ambito peripatetico occorre tenere presenti gli studi di Teofrasto, dai quali emerge, in ambito di filosofia prima, la propensione a considerare che nella realtà esiste una strettissima connessione fra i principi intellegibili e gli enti della natura. A livello di indagine scientifica ciò si tramuta in una relazione strettissima fra fisica e filosofia prima, in cui esse sembrano fra loro correlate in modo biunivoco, per quanto la prima sia subordinata alla seconda³⁰. Anche in questa prospettiva può essere letta l'attenzione riservata da Teofrasto nella *Metafisica* a quella δόναμις divina, per alcuni versi affine a quella descritta nel *Περὶ κόσμου*. Di un clima analogo partecipa anche Stratone di Lampsaco, scolarca al volgere fra il primo e il secondo quarto del sec. III a.C. Pensatore di solito ignorato per il contributo reso in ambito teologico, soprattutto in ragione delle testimonianze secondo cui egli sosterebbe che la natura è la causa di tutto ciò che è nel cosmo, in realtà Stratone non abbandonò affatto la teologia, come è lecito assumere dalla presenza, nella lista delle sue opere fornita da Diogene

²⁹ Tale possibilità pare però da escludersi, dato che STRABO XIII 1, 54, p. 606 Jones = T. 66b Düring, riferisce che gli eredi di Neleo di Scepsi furono persone indotte, che conservarono con incuria i libri, dapprima chiusi a chiave in cantina e poi sotto terra in una specie di cunicolo.

³⁰ Secondo BERTI, *Le rapport entre physique et métaphysique chez Eudème et Théophraste* cit., p. 362, Teofrasto sembra augurarsi che fisica e filosofia siano fra loro connesse reciprocamente, «de manière à permettre au physicien de remonter jusqu'aux principes, et au métaphysicien de descendre des principes jusqu'aux choses sensibles».

Laerzio, di un'opera in tre libri intitolati Περὶ θεῶν³¹.

Per quanto concerne gli Stoici, alla morte di Zenone, negli anni '60 del sec. III a.C. subentrò Cleante di Asso, al quale è attribuito il famoso *Inno a Zeus* di cui sono state rilevate dagli studiosi alcune affinità con il Περὶ κόσμου. Negli stessi anni nasceva anche Crisippo, sicché si può presumere che dopo la metà del secolo, quando ebbe modo di dedicarsi alla sistematizzazione del pensiero stoico, fra i molti libri conosciuti potesse figurare anche quello dell'autore del Περὶ κόσμου, il cui oggetto tematico e i cui contenuti si sarebbero potuti prestare ad una rielaborazione in chiave stoica.

Anche gli elementi pitagorici presenti nell'opera, in *primis* l'attenzione all'armonia, possono spiegarsi in tale temperie culturale. A mostrare la vivacità culturale del periodo individuabile nel primo Peripato, dove anche al suo interno erano ammessi personaggi dalla formazione ricca e composita³², è la figura di Aristosseno di Taranto. Prima pitagorico e poi peripatetico, svolse le proprie ricerche degli *Elementi di armonia* con una precisione teoretica, coadiuvata da un interesse naturalistico. Inoltre, Aristosseno dovette forse operare almeno fino alla fine del sec. IV a.C., se è attendibile la notizia della Suda che egli rimase molto rammaricato quando non venne scelto come successore di Aristotele allo scolarcato, essendogli stato preferito Teofrasto³³.

³¹ DIOG. LAERT. V 58. Facendo leva sul "ruolo strategico" della nozione di ἀπονία, BÉNATOUÏL, *L'"aponia" divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée* cit., pp. 377-378, ha sostenuto l'interesse teologico di Stratone, precisando che tale condizione del dio sarebbe stata «le principal vecteur de la distinction entre dieu et le monde, entre physique et metaphysique», in un contesto in cui la cosmologia tendette ad assorbire la teologia.

³² Cfr., per esempio, C. NATALI (a cura), *La scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*, L'Aquila 1981; C. NATALI, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991.

³³ SUID. α 3927. Cfr. G. CORDIANO, *Tra pitagorismo post-architeo ed aristotelismo: il mousikos Aristosseno di Taranto nell'Atene dell'età di Filippo II e di Alessandro Magno*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., 69, 2001, pp. 145-157.

In quegli anni operò anche Epicuro, essendo stato scolarca del Giardino nel primo trentennio del sec. III a.C., sicché si consolida la dinamica di reciproci scambi fra aristotelismo e pensiero epicureo³⁴, quale di recente è stata postulata anche per le dottrine metereologiche³⁵. Nel medesimo periodo si situa la nascita dell'allegoria sistematica, di cui l'autore del *Περὶ κόσμου* fa un uso costante, si può dire metodologico. Anzi, in tale temperie filosofica e culturale l'interpretazione allegorica diviene un modo di concepire la divinità, di cui gli Stoici fecero ampio uso, come nel caso di Cleante, che fuse la teologia con «la poésie ancienne, plus ou moins “corrigée” et interprétée allégoriquement»³⁶.

Inoltre, è proprio sotto il regno di Tolomeo II Filadelfo che, secondo la testimonianza della lettera di Aristeo³⁷, venne redatta nella dotta Alessandria la *Septuaginta*. Vale a dire che, negli stessi anni in cui il pubblico di intellettuali della grande metropoli del regno egizio veniva a contatto con la dottrina giudaica ad essi s'imponeva anche il pensiero di Aristotele, giacché pare che Neleo abbia inviato a Tolomeo le opere dello Stagirita e di Teofrasto. È possibile che anche

³⁴ E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano 2007 (Firenze 1936¹).

³⁵ Fin dagli esordi è descritto il progetto di Demetrio Falereo, a capo della biblioteca di Tolomeo II Filadelfo, di includere, dopo necessaria traduzione, anche le “leggi dei Giudei” nelle decine di migliaia di libri raccolti per la Biblioteca di Alessandria, fra tutti quelli esistenti al mondo. Per un'analisi dei contenuti specifici, in particolare in riferimento al racconto della costituzione della Settanta, e dei problemi storici e filologici dello scritto, si rinvia a *La lettera di Aristeo a Filocrate*, introduzione, esame analitico, traduzione di C. Kraus Reggiani, Roma 1979.

³⁶ M. PROTOPAPAS-MARNELI, *Le traits des Zeus Pandoros, selon l'Hymne à Zeus de Cléanthe*, «Kernos», 16, 2003, pp. 191-195, in part. p. 193. La studiosa ha mostrato come il caso di Cleante rispecchi il clima dell'epoca, in cui «invoker dieu constitue le point culminant de toute théologie à l'époque hellénistique». In tale contesto, l'uomo riceve dalla scienza astronomica la spiegazione dei fenomeni celesti, mentre dalla teologia la prova della «puissance d'un dieu unique qui, sous des traits aussi bien individuels que cosmiques, sert d'appui à l'homme grec ou hellénisant, qui tente de se réorienter dans l'étendue des nouveaux domaines des empires post-alexandrins».

³⁷ Cfr. F.A. BAKKER, *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden 2016.

questo clima religioso abbia favorito una predisposizione dell'autore al monoteismo, benché nel *Περὶ κόσμου* nessun elemento lasci intendere che la teologia debba essere chiarita in altre chiave che non sia quella della pura ricerca filosofica. Del resto, la tensione verso l'uno in ambito teologico in un testo come il *Περὶ κόσμου* si spiega su nozioni filosofiche a cui, per completezza, possono essere aggiunte anche considerazioni di tipo sociale³⁸.

D'altro canto, resta il *terminus* costituito dalle affinità di Aristobulo con il *Περὶ κόσμου*, che meglio si chiariscono se intese nell'ottica di un riuso dell'Alessandrino del trattato. Una datazione anteriore ad Aristobulo, inoltre, pare confermata anche dal fatto che il *De mirabilibus auscultationibus*, in cui vi sono due passi paralleli a quelli del *Περὶ κόσμου*, sembra doversi collocare «non oltre il 150 a.C.»³⁹. Data la natura paradossografica dell'opera, è più facile che essa abbia attinto al *Περὶ κόσμου* che non viceversa.

Sulla base dei riscontri forniti si può ritenere che l'intellettuale autore del *Περὶ κόσμου* fosse un filosofo aristotelico vissuto al tempo del primo Peripato, conoscitore della dottrina di Aristotele e, al contempo, attento interlocutore delle altre scuole filosofiche. Poiché l'opera è redatta in una modalità che per genere ed eloquio meglio si spiega se intesa come destinata alla pubblicazione, è ancor più verisimile ritenere che l'autore, nel comporla, avesse tenuto presenti le proposte di altri pensatori a lui contemporanei.

Nel comporre il *Περὶ κόσμου* egli mostra di assumere una posizione autonoma rispetto ad un problema, quello del rapporto fra cosmologia e divino, e

³⁸ A.J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, p. 121, ha sostenuto che «astronomie et monothéisme sont les bagages intellectuels de quiconque aspire à être cultivé».

³⁹ MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote* cit., p. 279: «le *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, qui est le plus connu et, peut-être, le plus récent d'entre eux [*scil.* fra le opere apocrife che sono menzionate nel catalogo anonimo], ne doit pas être situé après 150 avant J.-C.».

soprattutto della generazione del cosmo, impostosi all'attenzione a seguito delle posizioni definite da Platone nel *Timeo*. Ciò permette di spiegare la conoscenza delle dottrine platoniche, che nel caso dell'autore è almeno pari a quella del pensiero aristotelico, tanto per contenuti quanto anche per rispettosa deferenza nei confronti di Platone. Se un pensatore come Aristosseno fu "prima" pitagorico e "poi" peripatetico, non deve molto stupire che l'autore del *Περὶ κόσμου* potesse essere, per esempio, "prima" platonico e "poi" peripatetico, laddove "prima" e "poi" non devono essere intesi in senso cronologico, poiché in nessuno dei due casi si ha un rifiuto della propria formazione. Risultano dunque esserci i presupposti per sostenere che anche nei primi decenni del sec. III a.C. fossero ammesse personalità peripatetiche, la cui formazione filosofica era composta ed elaborata ad un livello tale da tenere conto, come figure di intellettuali, anche delle posizioni filosofiche delle altre scuole.

Se l'interpretazione proposta venisse confermata nei gradi di elevata probabilità che si è indicati e che si è inteso sostenere, allora la presenza del *Περὶ κόσμου* nel *Corpus aristotelicum* sarebbe ben giustificata, sia quanto a contenuti sia quanto a cronologia. Il *Περὶ κόσμου*, inoltre, verrebbe ad essere una fondamentale testimonianza della vivacità del clima culturale e del dibattito filosofico di un'epoca, quella del primo ellenismo, in cui la grecità, se andava incontro ad una decadenza politica, tuttavia manifestava la propria forza sul piano intellettuale e filosofico.

APPENDICE

Avvertenze al testo

Rispetto all'edizione Lorimer, leggo le seguenti *lectiones*:

- 2, 391 b 25: περιστρέφεται invece di στρέφεται
- 3, 392 b 16: ἀνά γῆν ἐλιττομένοις invece di ἐν γῆ ἀναλισκομένοις
- 3, 393 b 7: βαθὺ invece di βαθὺν
- 4, 394 b 10: ζῶσις (οὔσα) καὶ
- 4, 395 a 13: (ἐφ'ᾧ) βρόμον
- 4, 395 a 31-32: τε [καὶ] διάττοντα invece di τε καὶ διάττοντες
- 5, 396 b 28: ἡ invece di [ἡ]
- 5, 396 b 31: μία (ἡ) ... ἐπιφάνεια invece di μιᾷ ... ἐπιφανείᾳ
- 6, 397 b 25: «ὑπατός»
- 6, 397 b 33: καὶ τὰ invece di καὶ ἐπὶ τὰ
- 6, 398 a 3: ἐνί invece di ἔνι
- 6, 399 b 29: τὸν κόσμον παραβαλεῖν

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ

Capitolo primo

- [391 a 1] Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα,
 ὃ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς
 μόνη διαραμμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν ἐσπούδασε γνῶναι
 τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων
 [5] διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν
 οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξίωσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστά-
 την ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων
 μάθησιν. Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐ-
 ράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερόν
 [10] ἐκείνον χῶρον κατοπτεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοὶ ποτε ἐπε-

[ARISTOTELE], *SUL COSMO*

Capitolo primo

Quanto a me, o Alessandro, ho sovente reputato che la filosofia sia un certo che di divino e una cosa davvero demonica, specie nei casi in cui essa, la sola ad elevarsi alla visione degli enti, si è adoperata per conoscere la verità in essi, e che, a dispetto degli altri [saperi], allontanatisi da questa a causa della sua altezza e grandezza, questa né temette l'impresa né si reputò indegna delle realtà più belle, ma ritenne anzi la conoscenza di quelle sia in sommo grado affine a se stessa sia massimamente conveniente.

Poiché, infatti, col corpo non era possibile giungere al luogo celeste e, lasciata la terra, esplorare quella sacra ragione – proprio come un tempo concepirono gli

νόουν Ἀλωάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα
 ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπιάτὸν
 τινα ὁδὸν εὐροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς
 τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥαδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ
 [15] γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη,
 τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Τοῦτο δὲ ἔπαθε, καθ' ὅσον
 οἶόν τε ἦν, πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουληθεῖσα τῶν παρ'
 αὐτῇ τιμίων. Διὸ καὶ τοὺς μετὰ σπουδῆς διαγράψαντας ἡμῖν
 ἑνὸς τόπου φύσιν ἢ μιᾶς σχῆμα πόλεως ἢ ποταμοῦ μέγε-
 [20] θος ἢ ὄρους κάλλος, οἷά τινες ἤδη πεποιήκασι, φράζοντες οἱ
 μὲν τὴν Ὀσσαν, οἱ δὲ τὴν Νύσσαν, οἱ δὲ τὸ Κωρύκιον ἄν-
 τρον, οἱ δὲ ὅτιοῦν ἔτυχε τῶν ἐπὶ μέρους, οἰκτίσειεν ἄν τις
 τῆς μικροψυχίας, τὰ τυχόντα ἐκπεπληγμένους καὶ μέγα

stolti Aloadi –, l'anima se non altro, prendendo l'intelletto come guida, attraverso la filosofia fu trasportata oltre e, avendo trovato una certa via che non affatica, fu fuori della sua patria e le cose in assoluto più distanti nello spazio le une dalle altre essa le raccolse col pensiero, facilmente, credo, giacché riconobbe gli enti affini, e con il divino occhio dell'anima colse le realtà divine e le proferì agli uomini. E questo accadde per il fatto che, per quanto era possibile, essa voleva senza riserve rendere tutti partecipi dei suoi propri privilegi.

Perciò, di coloro che con zelo ci descrissero la natura di un solo luogo o l'aspetto di una sola città o la grandezza di un fiume o la bellezza di un monte – come certuni hanno già fatto, menzionando chi l'Ossa, chi il Nissa, chi l'antro Coricio, chi qualsivoglia luogo particolare capiti – qualcuno dovrebbe compiangere la pochezza d'animo, poiché rimasero attoniti dinanzi agli accidenti e

- φρονούντας ἐπὶ θεωρίᾳ μικρᾶ. Τοῦτο δὲ πάσχουσι διὰ τὸ
 [25] ἀθέατοι τῶν κρειπτόνων εἶναι, κόσμου λέγω καὶ τῶν ἐν
 κόσμῳ μεγίστων· οὐδέποτε γὰρ ἂν τούτοις γνησίως ἐπιστήσαν-
 [391 b 1] τες ἐθαύμαζόν τι τῶν ἄλλων, ἀλλὰ πάντα αὐτοῖς τὰ
 ἄλλα μικρὰ κατεφαίνετο ἂν καὶ οὐδενὸς ἄξια πρὸς τὴν
 τούτων ὑπεροχὴν. Λέγωμεν δὴ ἡμεῖς καί, καθ' ὅσον ἐφικτόν,
 θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων, ὡς ἕκαστον ἔχει φύ-
 [5] σεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως. Πρέπειν δέ γε οἶμαι καὶ
 σοί, ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ, τὴν τῶν μεγίστων ἱστορίαν μετιέ-
 ναι, φιλοσοφία τε μηδὲν μικρὸν ἐπινοεῖν, ἀλλὰ τοῖς τοιού-
 τοις δώροις δεξιοῦσθαι τοὺς ἀρίστους.

sopravvalutarono uno spettacolo di scarso interesse. A loro accade questo, a causa del loro essere incapaci di vedere le realtà più potenti, intendo dire il cosmo e i massimi enti nel cosmo; se di queste realtà avessero avuto una conoscenza autentica, non avrebbero mai provato meraviglia per altre, ma tutte le altre sarebbero a loro apparse piccole e per nulla di valore a paragone dell'eccellenza di quelle.

Ebbene, di tutte queste realtà noi parliamo in modo razionale e, per quanto possibile, facciamo un discorso razionale sul dio, nel modo in cui a ciascuna cosa pertengono la natura, la posizione e il movimento. Inoltre, credo proprio che anche a te, che sei il migliore dei conduttori, convenga perseguire l'indagine dei massimi enti, e che alla filosofia [convenga] non concepire nulla di riduttivo, ma accogliere piuttosto con siffatti doni i migliori.

Capitolo secondo

- [10] Κόσμος μὲν οὖν ἐστὶ σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεων. Λέγεται δὲ καὶ ἐτέρως κόσμος ἢ τῶν ὄλων τάξις τε καὶ διακόσμησις, ὑπὸ θεοῦ τε καὶ διὰ θεὸν φυλαττομένη. Ταύτης δὲ τὸ μὲν μέσον, ἀκίνητον τε καὶ ἐδραῖον ὄν, ἢ φερέσβιος εἴληχε γῆ, παντοδαπῶν ζώων ἐστία τε οὔσα καὶ μήτηρ. Τὸ δὲ ὑπερθεῖν αὐτῆς, [15] πᾶν τε καὶ πάντη πεπερατωμένον εἰς τὸ ἀνωτάτω, θεῶν οἰκητήριον, οὐρανὸς ὠνόμασται. Πλήρης δὲ ὢν σωμάτων θείων, ἃ δὴ καλεῖν ἄστρα εἰώθαμεν, κινούμενος κίνησιν ἀίδιον, μιᾷ περιαγωγῇ καὶ κύκλῳ συναναχορεύει πᾶσι τούτοις ἀπαύστως δι' αἰῶνος. Τοῦ δὲ σύμπαντος οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου σφαιροει- [20] δοῦς ὄντος καὶ κινουμένου, καθάπερ εἶπον, ἐνδελεχῶς, δύο

Capitolo secondo

“Cosmo”, dunque, è un sistema composto da cielo, terra e dalle sostanze naturali in questi contenute. “Cosmo” si dice poi anche in un altro senso l’ordine e l’ordinamento di tutti gli enti, conservato a causa del dio e per mezzo del dio.

Il centro di questo, che è immobile e saldo, lo ottenne in sorte la terra latrice di vita, essendo essa dimora e madre di esseri viventi di ogni genere. La sua zona superiore, invece, delimitata tutta e dappertutto verso ciò che è più alto, dimora degli dèi, è denominata “cielo”. [Quest’ultimo], giacché è pieno di corpi divini, che siamo usi chiamare “astri”, muovendosi di movimento eterno, con una sola circolare rotazione danza insieme a questi senza posa per l’eternità.

Poiché poi la totalità del cielo e del cosmo è sferica e si muove – proprio come dissi – di moto continuo, di necessità esistono due punti immobili, dirimpetto

- ἔξ ἀνάγκης ἀκίνητά ἐστι σημεῖα, καταντικρὸ ἀλλήλων, καθάπερ τῆς ἐν τόνῳ κυκλοφορουμένης σφαίρας, στερεὰ μένοντα καὶ συνέχοντα τὴν σφαῖραν, περὶ ἃ ὁ πᾶς ὄγκος
- [25] κύκλῳ περιστρέφεται· καλοῦνται δὲ οὗτοι πόλοι· δι' ὧν εἰνοῦσαι μὲν ἐπεξευγμένην εὐθειᾶν, ἣν τινες ἄξονα καλοῦσι,
- [392 a] διάμετρος ἔσται τοῦ κόσμου, μέσον μὲν ἔχουσα τὴν γῆν, τοὺς δὲ δύο πόλους πέρατα. Τῶν δὲ ἀκινήτων πόλων τούτων ὁ μὲν αἰεὶ φανερός ἐστίν ὑπὲρ κορυφῆν ὧν κατὰ τὸ βόρειον κλίμα, ἀρκτικός καλούμενος, ὁ δὲ ὑπὸ γῆν αἰεὶ κατακέκρυπται, κατὰ τὸ νότιον, ἀνταρκτικός κα-
- [5] λούμενος. Οὐρανοῦ δὲ καὶ ἄστρον οὐσίαν μὲν αἰθέρα καλοῦμεν, οὐχ, ὡς τινες, διὰ τὸ πυρώδη οὔσαν αἰθεσθαι, πλημμυλοῦντες περὶ τὴν πλεῖστον πυρὸς ἀπηλλαγμένην δύναμιν, ἀλλὰ διὰ τὸ αἰεὶ θεῖν κυκλοφορουμένην, στοιχεῖον οὔσαν ἕτερον τῶν τετ-

l'uno all'altro, proprio come [quelli] di una sfera che ruota in circolo in un tornio, intorno ai quali, rimanendo saldi e tenendo insieme la sfera, l'intera massa [del cosmo] gira su se stessa in senso circolare: questi sono chiamati "poli".

Se noi pensiamo una linea retta che attraverso di essi li congiunge, che alcuni chiamano "asse", [questa] sarà il diametro del cosmo, avente come centro la terra e come limiti i due poli. Di questi poli immobili l'uno è sempre visibile, giacché è sulla sommità nella zona boreale ed è chiamato "artico", mentre l'altro, chiamato "antartico", è sempre nascosto sotto terra nella zona meridionale.

Chiamiamo "etere" la sostanza del cielo e degli astri, non come alcuni [credono] per il fatto di "ardere", essendo ignea, dato che essi sono in errore sulla sua proprietà, in massimo grado distante dal fuoco, ma a causa del suo "correre

- [10] τάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον. Τῶν γε μὴν ἐμπεριεχομένων
 ἄστρον τὰ μὲν ἀπλανῶς τῷ σύμπαντι οὐρανῷ συμπεριστρέφε-
 ται, τὰς αὐτὰς ἔχοντα ἔδρας, ὧν μέσος ὁ ζωφόρος κα-
 λούμενος κύκλος ἐγκάρσιος διὰ τῶν τροπικῶν διέζωσται, κατὰ
 μέρη διηρημένος εἰς δώδεκα ζωδίων χώρας, τὰ δέ, πλα-
 νητὰ ὄντα, οὔτε τοῖς προτέροις ὁμοταχῶς κινεῖσθαι πέφυκεν
 [15] οὔτε ἀλλήλοις, ἀλλ' ἐν ἐτέροις καὶ ἐτέροις κύκλοις, ὥστε αὐ-
 τῶν τὸ μὲν προσγειότερον εἶναι, τὸ δὲ ἀνώτερον. Τὸ μὲν
 οὖν τῶν ἀπλανῶν πλῆθος ἀνεξεύρετόν ἐστιν ἀνθρώποις, καίπερ
 ἐπὶ μιᾶς κινουμένων ἐπιφανείας τῆς τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ· τὸ
 δὲ τῶν πλανήτων, εἰς ἑπτὰ μέρη κεφαλαιούμενον, ἐν τοσοῦτοις
 [20] ἐστὶ κύκλοις ἐφεξῆς κειμένοις, ὥστε ἀεὶ τὸν ἀνωτέρω μείζω

sempre” ruotando in senso circolare, giacché è un elemento differente dagli altri quattro, incorruttibile e divino.

Degli astri che precisamente vi sono racchiusi, alcuni ruotano insieme attorno a tutto quanto il cielo, stando fissi, conservando le medesime posizioni, nel mezzo dei quali cinge obliquo attraverso i tropici il cosiddetto “cerchio zodiacale”, suddiviso in parti nelle dodici regioni zodiacali, mentre gli altri, che sono i pianeti, per loro natura non si muovono con la medesima velocità né dei precedenti né reciprocamente fra loro, ma in orbite via via diverse per ciascuno, sicché di queste una parte è prossima alla terra, mentre l'altra più in alto.

La moltitudine delle [stelle] fisse, quindi, è impossibile da trovare per gli uomini, benché esse si muovano su un'unica superficie visibile di tutto quanto il cielo; il numero dei pianeti, invece, sommariamente descritto in sette parti, è situato in altrettanti cerchi posti in ordine, sicché il [cerchio] superiore è sempre

τοῦ ὑποκάτω εἶναι, τοὺς τε ἑπτὰ ἐν ἀλλήλοις ἐμπεριέχεσθαι,
 πάντας γε μὴν ὑπὸ τῆς τῶν ἀπλανῶν σφαίρας περιειλη-
 φθαι. Συνεχῆ δὲ ἔχει αἰεὶ τὴν θέσιν ταύτη ὁ τοῦ Φαίνοντος
 ἅμα καὶ Κρόνου καλούμενος κύκλος, ἐφεξῆς δὲ ὁ τοῦ Φαέ-
 [25] θοντος καὶ Διὸς λεγόμενος, εἶθ' ὁ Πυρόεις, Ἑρακλέους τε καὶ
 Ἄρεος προσαγορευόμενος, ἐξῆς δὲ ὁ Στίλβων, ὃν ἱερὸν Ἑρ-
 μοῦ καλοῦσιν ἔνιοι, τινὲς δὲ Ἀπόλλωνος· μεθ' ὃν ὁ τοῦ Φω-
 σφόρου, ὃν Ἀφροδίτης, οἱ δὲ Ἑρας προσαγορεύουσιν, εἶτα ὁ
 ἡλίου, καὶ τελευταῖος ὁ τῆς σελήνης, μέχρις ἧς ὀρίζεται ὁ
 [30] αἰθήρ, τά τε θεῖα ἐμπεριέχων σώματα καὶ τὴν τῆς κινή-
 σεως τάξιν. Μετὰ δὲ τὴν αἰθέριον καὶ θεῖαν φύσιν, ἦντινα
 τεταγμένην ἀποφαίνομεν, ἔτι δὲ ἄτρεπτον καὶ ἀνετεροίωτον
 καὶ ἀπαθῆ, συνεχῆς ἐστὶν ἡ δι' ὅλων παθητὴ τε καὶ τρεπτὴ,

maggiore di quello inferiore, e tutti e sette sono inclusi gli uni negli altri, e tutti
 precisamente sono cinti dalla sfera delle [stelle] fisse.

Inoltre, possiede sempre una posizione contigua a questa il cerchio chiamato
 al contempo di Fenonte e Crono; di seguito, quello detto di Fetonte e Zeus; poi
 Pirente, denominato di Eracle e di Ares; di seguito Stilbone, che alcuni dichiarano
 sacro ad Ermes, mentre altri ad Apollo; dopo il quale il [cerchio] di Fosforo, che
 alcuni denominano di Afrodite, mentre altri di Era; fa seguito quello del sole e, per
 ultimo, quello della luna, fino al quale è fissato il limite dell'etere, il quale
 racchiude i corpi divini e l'ordine del movimento.

Dopo la natura eterea e divina, che dichiariamo ordinata, nonché anche
 immutabile, inalterabile e impassibile, è contigua la natura nel complesso passibile
 e mutabile e, per dirla in breve, corruttibile e peritura.

καί, τὸ σύμπαν εἶπειν, φθαρτὴ τε καὶ ἐπίκηρος. Ταύτης δὲ
 [35] αὐτῆς πρώτη μὲν ἐστὶν ἡ λεπτομερῆς καὶ φλογώδης οὐσία,
 [392 b] ὑπὸ τῆς αἰθερίου πυρουμένη διὰ τὸ μέγεθος αὐτῆς καὶ
 τὴν ὀξύτητα τῆς κινήσεως· ἐν δὲ τῇ πυρώδει καὶ ἀτά-
 κτω λεγομένη τά τε σέλα διάττει καὶ φλόγες ἀκοντίζον-
 ται καὶ δοκίδες τε καὶ βόθυνοι καὶ κομῆται λεγόμενοι στη-
 [5] ρίζονται καὶ σβέννυνται πολλάκις. Ἐξῆς δὲ ταύτης ὁ ἀήρ
 ὑποκέχυται, ζοφώδης ὢν καὶ παγετώδης τὴν φύσιν· ὑπὸ
 δὲ ἐκείνης λαμπόμενος ἅμα καὶ διακαιόμενος λαμπρός
 τε γίνεται καὶ ἀλεινός. Ἐν δὲ τούτῳ, τῆς παθητῆς ὄντι
 καὶ αὐτῷ δυνάμεως καὶ παντοδαπῶς ἀλλοιουμένῳ, νέφη τε
 [10] συνίσταται καὶ ὄμβροι καταράσσουσι, χιόνες τε καὶ πάχνη
 καὶ χάλαζαι πνοαί τε ἀνέμων καὶ τυφώνων, ἔτι τε βρον-
 ται καὶ ἀστραπαὶ καὶ πτώσεις κεραυνῶν μυρίων τε γνόφων
 συμπληγάδες.

Di questa stessa, poi, prima è la sostanza composta di parti sottili e ignea, che è infiammata da quella eterea a causa della sua grandezza e della velocità di movimento. In questa, detta “igneia” e “disordinata”, irrompono i lampi, dardeggiano meteore, e sono stabili e spesso si spengono i cosiddetti “verghe”, “vortici” e “comete”. Di seguito a questa si spande l’aria, che per natura è oscura e gelida, ma se illuminata e al contempo infiammata da quella, diviene lucente e calda. In questa, inoltre, la cui proprietà è di essere in sé passibile e soggetta ad alterazioni d’ogni sorta, si condensano nubi e precipitano piogge, nevi, brine, grandini, folate di venti e tifoni, nonché tuoni e lampi, cadute di fulmini e collisioni di miriadi di tenebre.

Capitolo terzo

- Ἐξῆς δὲ τῆς ἀερίου φύσεως γῆ καὶ θάλασσα ἐρή-
 [15] ρισται, φυτοῖς βρούσα καὶ ζῳοῖς πηγαῖς τε καὶ ποταμοῖς,
 τοῖς μὲν ἀνά γῆν ἐλιττομένοις, τοῖς δὲ ἀνερευγομένοις εἰς
 θάλασσαν. Πεποίκιλται δὲ καὶ χλόαις μυρίαὶς ὄρεσι τε
 ὑψηλοῖς καὶ βαθυξύλοις δρυμοῖς καὶ πόλεσιν, ἅς τὸ σο-
 φὸν ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, ἰδρύσατο, νήσοις τε ἐναλίοις καὶ ἠπει-
 [20] ροῖς. Τὴν μὲν οὖν οἰκουμένην ὁ πολὺς λόγος εἶς τε νήσους καὶ
 ἠπειροὺς διείλεν, ἀγνοῶν ὅτι καὶ ἡ σύμπασα μία νῆσός ἐστιν,
 ὑπὸ τῆς Ἀτλαντικῆς καλουμένης θαλάσσης περιρρομένη.
 Πολλὰς δὲ καὶ ἄλλας εἰκὸς τῆσδε ἀντιπόρθιμους ἄπωθεν κεί-
 σθαι, τὰς μὲν μείζους αὐτῆς, τὰς δὲ ἐλάττους, ἡμῖν δὲ πά-
 [25] σας πλὴν τῆσδε ἀοράτους· ὅπερ γὰρ αἱ παρ’ ἡμῖν νῆσοι πρὸς
 ταυτὶ τὰ πελάγη πεπόνθασιν, τοῦτο ἦδε ἡ οἰκουμένη πρὸς

Capitolo terzo

Di seguito alla natura aerea si trovano, ben fissate, la terra e il mare, brulicanti di piante ed animali, di fonti e di fiumi, di cui alcuni creano sinuosità sulla terra, mentre altri sfociano nel mare. [La terra] è ricamata di una miriade di erbe, di elevate montagne, di foreste dal fitto bosco, di città, che ha fondato l’animale sapiente, ossia l’uomo, nonché di isole marittime e di continenti.

Ebbene, il discorso più frequente ha suddiviso la terra abitata in isole e continenti, ignorando che si tratta addirittura di un’unica intera isola, circondata dal mare detto “Atlantico”. È poi verosimile che in lontananza, sulle rive opposte a questa, abbiano sede molte altre [terre abitate], alcune più grandi, mentre altre più piccole, ma tutte invisibili, tranne questa [nostra]. In effetti, proprio ciò che

- τὴν Ἀτλαντικὴν θάλασσαν πολλάι τε ἕτεραι πρὸς σύμπα-
 σαν τὴν θάλασσαν· καὶ γὰρ αὗται μεγάλαι τινές εἰσι νῆ-
 σοι μεγάλοις περικλυζόμεναι πελάγεσιν. Ἡ δὲ σύμπασα
 [30] τοῦ ὕγροῦ φύσις ἐπιπολάζουσα, κατὰ τινὰς τῆς γῆς σπίλους
 τὰς καλουμένας ἀναπεφαγκυῖα οἰκουμένας, ἐξῆς ἂν εἴη τῆς
 ἀερίου μάλιστα φύσεως. Μετὰ δὲ ταύτην ἐν τοῖς βυθοῖς κατὰ
 τὸ μεσαίτατον τοῦ κόσμου συνερηρησμένη γῆ πᾶσα καὶ πε-
 πεισμένη συνέστηκεν, ἀκίνητος καὶ ἀσάλευτος· καὶ τοῦτ'ἔστι
 [35] τοῦ κόσμου τὸ πᾶν ὃ καλοῦμεν κάτω. Πέντε δὲ στοιχεῖα ταῦτα
 [393 a] ἐν πέντε χώραις σφαιρικῶς ἐγκείμενα, περιεχομένης ἀεὶ τῆς
 ἐλάττονος τῆ μείζονι – λέγω δὲ γῆς μὲν ἐν ὕδατι, ὕδατος
 δὲ ἐν ἀέρι, ἀέρος δὲ ἐν πυρί, πυρὸς δὲ ἐν αἰθέρι – τὸν ὅλον
 κόσμον συνεστήσατο, καὶ τὸ μὲν ἄνω πᾶν θεῶν ἀπέδειξεν οἰ-

accade alle nostre isole rispetto a questi mari qui, questo senz'altro [accade] alla terra abitata rispetto al mar Atlantico, e alle molte altre rispetto all'intero mare, giacché anche queste sono certe grandi isole tutt'intorno bagnate da estesi mari.

Tutta quanta la superficiale natura dell'umido, facendo comparire le cosiddette “terre abitate” su di alcune rocce della terra, potrebbe seguire anzitutto la natura aerea. Dopo questa, negli abissi, nell'esatto centro del cosmo, ha la sua sede l'intera terra, ben serrata insieme e compressa, immobile e senza vacillamenti. E del cosmo questo è tutto ciò che noi chiamiamo “la parte bassa”.

Quindi, questi cinque elementi collocati sfericamente in cinque regioni, dove quella minore è sempre circondata da quella più grande – intendo: la terra nell'acqua, l'acqua nell'aria, l'aria nel fuoco, il fuoco nell'etere – costituiscono l'intero cosmo e l'intera parte superiore designa la dimora degli dèi, mentre quella

- [5] κητήριον, τὸ κάτω δὲ ἐφημέρων ζώων. Αὐτοῦ γε μὴν τούτου μὲν ὑγρὸν ἐστίν, ὃ καλεῖν ποταμούς καὶ νάματα καὶ θαλάσσας εἰθίσμεθα, τὸ δὲ ξηρὸν, ὃ γῆν τε καὶ ἠπείρους καὶ νήσους ὀνομάζομεν.
- Τῶν δὲ νήσων αἱ μὲν εἰσι μεγάλαι, καθάπερ ἡ σύμ-
- [10] πασα ἥδε οἰκουμένη λέλεκται πολλαί τε ἕτεραι μεγάλοις περιρρεόμεναι πελάγεσιν, αἱ δὲ ἐλάττους, φανεραὶ τε ἡμῖν καὶ ἐντὸς οὔσαι. Καὶ τούτων αἱ μὲν ἀξιόλογοι, Σικελία καὶ Σαρδῶ καὶ Κύρνος Κρήτη τε καὶ Εὐβοία καὶ Κύπρος καὶ Λέσβος, αἱ δὲ ὑποδεέστεραι, ὧν αἱ μὲν Σποράδες, αἱ
- [15] δὲ Κυκλάδες, αἱ δὲ ἄλλως ὀνομάζονται.
- Πέλαγος δὲ τὸ μὲν ἔξω τῆς οἰκουμένης Ἀτλαντικόν τε καὶ Ὠκεανὸς καλεῖται, περιρρέων ἡμᾶς. Ἐντὸς δὲ πρὸς δύ-

inferiore quella dei viventi effimeri. Proprio di quest'ultima [regione] una parte è umida, che siamo soliti chiamare "fiumi", "correnti" e "mari", mentre l'altra secca, che denominiamo "terra", "continenti" ed "isole".

Delle isole, poi, alcune sono grandi, proprio come quest'intera [regione] che è stata denominata "terra abitata" e molte altre circondate da grandi mari, mentre altre più piccole, le quali sono per noi visibili e interne. E di queste, degne di essere riferite sono la Sicilia, la Sardegna, la Corsica, Creta, Eubea, Cipro e Lesbo, mentre altre, che alcuni chiamano Sporadi, altri Cicladi ed altri ancora in altro modo, sono inferiori.

Il mare situato all'esterno della terra abitata si chiama "Atlantico" o "Oceano", e ci circonda con le sue acque. All'interno invece, verso Occidente, mettendosi in comunicazione con una stretta apertura, presso le cosiddette

σεις στενοπόρῳ διανεωγῶς στόματι, κατὰ τὰς Ἡρακλείους λε-
 γομένας στήλας τὸν εἴσρουν εἰς τὴν ἔσω θάλασσαν ὡς ἂν εἰς
 [20] λιμένα ποιεῖται, κατὰ μικρὸν δὲ ἐπιπλατυνόμενος ἀναχεῖ-
 ται, μεγάλους περιλαμβάνων κόλπους ἀλλήλοις συναφεῖς,
 πῆ μὲν κατὰ στενοπόρους αὐχένας ἀνεστομωμένος, πῆ δὲ πά-
 λιν πλατυνόμενος. Πρῶτον μὲν οὖν λέγεται ἐγκεκολπῶσθαι
 ἐν δεξιᾷ εἰσπλέοντι τὰς Ἡρακλείους στήλας, διχῶς, εἰς τὰς
 [25] καλουμένας Σύρτεις, ὧν τὴν μὲν Μεγάλην, τὴν δὲ Μικρὰν, κα-
 λοῦσιν· ἐπὶ θάτερα δὲ οὐκέτι ὁμοίως ἀποκολπούμενος τρία ποιεῖ
 πελάγη, τό τε Σαρδόνιον καὶ τὸ Γαλατικὸν λεγόμενον καὶ
 Ἀδρίαν, ἐξῆς δὲ τούτων ἐγκάρσιον τὸ Σικελικόν, μετὰ δὲ
 τοῦτο τὸ Κρητικόν, συνεχές δὲ αὐτοῦ, τῆ μὲν τὸ Αἰγύπτιον τε
 [30] καὶ Παμφύλιον καὶ Σύριον, τῆ δὲ τὸ Αἰγαῖόν τε καὶ Μυρ-
 τῶν. Ἀντιπαρήκει δὲ τοῖς εἰρημένοις πολυμερέστατος ὧν ὁ

“Colonne di Ercole”, esso fa l’ingresso nel mare interno come in un porto, ed espandendosi poco alla volta si diffonde, cingendo d’intorno grandi golfi l’un l’altro collegati, ora sboccando in strette aperture, ora espandendosi di nuovo. Ebbene, si dice anzitutto che sulla destra rispetto a chi, navigando, oltrepassa le colonne d’Ercole, esso si incurva in insenature due volte, verso le cosiddette “Sirti”, delle quali l’una la chiamano “Grande”, mentre l’altra “Piccola”. Dall’altra parte invece, senza creare più golfi simili, forma tre mari, vale a dire quello di Sardegna, quello di Galazia e l’Adriatico, e subito dopo, trasversale a questi, quello di Sicilia; poi, dopo questo il mare di Creta, e ad esso contigui da una parte il mare d’Egitto, di Panfilia e di Siria, mentre dall’altra l’Egeo e il Mirtoo. Ai mari sopra menzionati procede parallelamente il Ponto, che è costituito di molte parti,

- [393 b] Πόντος, οὗ τὸ μὲν μυχαίτατον Μαιῶτις καλεῖται, τὸ δὲ ἔξω πρὸς τὸν Ἑλλάσποντον συναναστόμωται τῇ καλουμένῃ Προποντίδι. Πρὸς γε μὴν ταῖς ἀνασχέσεσι τοῦ ἡλίου πάλιν εἰσρέων ὁ Ὀκεανός, τὸν Ἰνδικὸν τε καὶ Περσικὸν διανοίξας κόλπον, ἀναφαίνει συνεχῆ τὴν Ἐρυθρὰν θάλασσαν διειληφώς.
- [5] Ἐπὶ θάτερον δὲ κέρας κατὰ στενὸν τε καὶ ἐπιμήκη διήκων αὐχένα, πάλιν ἀνευρύνεται, τὴν Ὑρκανίαν τε καὶ Κασπίαν ὀρίζων· τὸ δὲ ὑπὲρ ταύτην βαθὺ ἔχει τὸν ὑπὲρ τὴν Μαιῶτιν λίμνην τόπον. Εἶτα κατ'ὀλίγον ὑπὲρ τοὺς Σκύθας τε καὶ Κελτικὴν σφίγγει τὴν οἰκουμένην πρὸς τε τὸν Γαλατικὸν
- [10] κόλπον καὶ τὰς προειρημένας Ἡρακλείους στήλας, ὧν ἔξω περιρρέει τὴν γῆν ὁ Ὀκεανός. Ἐν τούτῳ γε μὴν νῆσοι μέγισται τυγχάνουσιν οὖσαι δύο, Βρεττανικαὶ λεγόμεναι, Ἄλ-

di cui quella più interna si chiama “Meotide”, mentre quella esterna rivolta verso l’Ellesponto è collegata tramite un’apertura con quella chiamata “Propontide”.

Precisamente in direzione del sorgere del sole, l’Oceano, di nuovo intraprendendo il proprio corso, mettendo in comunicazione il Golfo Indiano e il Golfo Persico, disgiunge il Mar Rosso che pure si mostra contiguo. Sull’altro lato, dopo essersi diffuso per il stretto e il lungo, poi di nuovo si allarga, delimitando l’Ircania e la regione Caspia. La regione al di sopra di questa occupa l’estesa regione sopra la palude Meotide. Poi, poco oltre gli Sciti e la regione Celtica, esso chiude la terra abitata fino al Golfo di Galazia e alle già menzionate “Colonne d’Ercole”, all’esterno delle quali l’Oceano circonda la terra con le proprie acque. Proprio in questo si trovano due grandi isole, denominate “Britanniche”, Albione e Irlanda, più grandi di quelle riferite in precedenza, posizionate sopra i Celti. Non

- βίων καὶ Ἰέρνη, τῶν προϊστορημένων μείζους, ὑπὲρ τοὺς Κελ-
 τοὺς κείμεναι. Τούτων δὲ οὐκ ἐλάττους ἢ τε Ταπροβάνη πέραν
 [15] Ἰνδῶν, λοξῆ πρὸς τὴν οἰκουμένην, καὶ ἡ † Φεβὸλ καλουμένη,
 κατὰ τὸν Ἀραβικὸν κειμένη κόλπον. Οὐκ ὀλίγαι δὲ ἄλλαι μικραὶ
 περὶ τὰς Βρεττανικὰς καὶ τὴν Ἰβηρίαν κύκλῳ περιεστεφάνων-
 ται τὴν οἰκουμένην ταύτην, ἣν δὴ νῆσον εἰρήκαμεν· ἥς πλά-
 τος μὲν ἐστὶ κατὰ τὸ βαθύτατον τῆς ἠπείρου βραχὺ ἀποδέον
 [20] τετρακισμυρίων σταδίων, ὡς φασιν οἱ εὖ γεωγραφήσαντες,
 μῆκος δὲ περὶ ἑπτακισμυρίους μάλιστα. Διαιρεῖται δὲ εἰς τε
 Εὐρώπην καὶ Ἀσίαν καὶ Λιβύην.
 Εὐρώπη μὲν οὖν ἐστὶν ἥς ὄροι κύκλῳ στῆλαι τε Ἑρα-
 κλέους καὶ μυχοὶ Πόντου θάλαττά τε Ὑρκανία, καθ' ἣν
 [25] στενότατος ἰσθμὸς εἰς τὸν Πόντον διήκει· τινὲς δὲ ἀντὶ τοῦ
 ἰσθμοῦ Τάναϊν ποταμὸν εἰρήκασιν. Ἀσία δὲ ἐστὶ τὸ ἀπὸ τοῦ

inferiori a queste sono Taprobane, dirimpetto agli Indi, obliqua rispetto all'ecumene, e quella detta "Febol", posizionata nei pressi del Golfo Arabico. Altre piccole isole, non poche, sono disposte a cerchio attorno alla terra abitata, che abbiamo detto è un'isola, come fosse una corona tutt'intorno alle isole Britanniche e all'Iberia. La sua ampiezza, nel punto più profondo del continente, è di poco inferiore ai 40.000 stadi, come dicono i bravi geografi, mentre la lunghezza è all'incirca di 70.000 stadi. Essa si divide poi in Europa, Asia e Libia.

L'Europa, dunque, è [quella regione] i cui confini d'intorno sono le Colonne d'Ercole, le insenature del Ponto e il Mare di Ircania, nei cui pressi si estende verso il Ponto uno strettissimo istmo. Alcuni, però, al posto dell'istmo indicano il fiume Tanais. L'Asia, invece, è [la regione] che si estende dal menzionato istmo,

- εἰρημένου ἰσθμοῦ τοῦ τε Πόντου καὶ τῆς Ἰρκανίας θαλάσσης
μέχρι θατέρου ἰσθμοῦ, ὃς μεταξὺ κεῖται τοῦ τε Ἀραβικοῦ
κόλπου καὶ τῆς ἔσω θαλάσσης, περιεχόμενος ὑπὸ τε ταύ-
[30] τῆς καὶ τοῦ πέριξ Ὠκεανοῦ· τινὲς δὲ ἀπὸ Τανάϊδος μέχρι
Νείλου στομάτων τὸν τῆς Ἀσίας τίθενται ὄρον. Λιβύη δὲ τὸ
ἀπὸ τοῦ Ἀραβικοῦ ἰσθμοῦ ἕως Ἡρακλέους στηλῶν. Οἱ δὲ ἀπὸ
[394 a] τοῦ Νείλου φασὶν ἕως ἐκείνων. Τὴν δὲ Αἴγυπτον, ὑπὸ τῶν τοῦ
Νείλου στομάτων περιρρεομένην, οἱ μὲν τῇ Ἀσίᾳ, οἱ δὲ τῇ Λι-
βύῃ προσάπτουσι, καὶ τὰς νήσους οἱ μὲν ἐξαιρέτους ποιοῦσιν, οἱ
δὲ προσνέμουσι ταῖς γείτοσιν ἀεὶ μοίραις. Γῆς μὲν δὴ καὶ
[5] θαλάττης φύσιν καὶ θέσιν, ἣντινα καλεῖν εἰώθαμεν οἰκουμέ-
νην, τοιάνδε τινὰ ἱστορήκαμεν.

dal Ponto e dal Mare d'Ircania fino all'altro istmo, che si trova fra il Golfo Arabico e il mare interno, circondata da questo mare e dall'Oceano tutt'intorno. Alcuni, però, pongono il confine dell'Asia dal Tanais fino alle bocche del Nilo. La Libia, infine, è [la regione] che si estende dall'Istmo Arabico fino alle Colonne d'Ercole. Alcuni, invece, affermano dal Nilo fino a quelle. L'Egitto, poi, la terra circondata dalle acque delle bocche del Nilo, alcuni lo ascrivono all'Asia, mentre altri alla Libia, e le isole alcuni le pongono a parte, mentre altri le assegnano alle parti sempre limitrofe. Pertanto, abbiamo descritto come tale la natura e la posizione della terra e del mare, che siamo soliti chiamare "terra abitata".

Capitolo quarto

Περὶ δὲ τῶν ἀξιολογωτάτων ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν
παθῶν νῦν λέγωμεν, αὐτὰ τὰ ἀναγκαῖα κεφαλαιούμενοι.
Δύο γὰρ δὴ τινες ἀπ' αὐτῆς ἀναθυμιάσεις ἀναφέρονται συν-
[10] εχῶς εἰς τὸν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀέρα, λεπτομερεῖς καὶ ἀόρατοι
παντάπασι, εἰ [τι] μὴ κατὰ τὰς ἐφάσ ἔστιν ὅτε ἀπὸ πο-
ταμῶν τε καὶ ναμάτων ἀναφερόμεναι θεωροῦνται. Τούτων δὲ
ἡ μὲν ἐστὶ ξηρὰ καὶ καπνώδης, ἀπὸ τῆς γῆς ἀπορρέουσα, ἡ
δὲ νοτερὰ καὶ ἀτμώδης, ἀπὸ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιωμένη φύ-
[15] σεως. Γίνονται δὲ ἀπὸ μὲν ταύτης ὁμίχλαι καὶ δρόσοι καὶ
πάγων ἰδέαι νέφη τε καὶ ὄμβροι καὶ χιόνες καὶ χάλα-
ζαι, ἀπὸ δὲ τῆς ξηρᾶς ἄνεμοί τε καὶ πνευμάτων διαφοραὶ
βρονταὶ τε καὶ ἀστραπαὶ καὶ πρηστῆρες καὶ κεραυνοὶ καὶ
τὰ ἄλλα ἃ δὴ τούτοις ἐστὶ σύμφυλα. Ἔστι δὲ ὁμίχλη μὲν ἀ-

Capitolo quarto

Diciamo ora dei fenomeni più degni di menzione che avvengono in essa e intorno ad essa, trattando per sommi capi ciò che è necessario.

Verso l'aria che si trova sopra di noi, infatti, salgono continuamente due tipi di esalazioni da essa prodotte, composte di piccolissime particelle e del tutto invisibili, se non nei momenti dell'aurora, quando si vede che sono emesse dai fiumi e dalle correnti. Di queste una è secca e fumosa, poiché sgorga dalla terra, mentre l'altra è umida e vaporosa, poiché esala dalla natura umida. Da questa derivano nebbie, rugiade, forme ghiacciate, nuvole, piogge, nevi e grandini, mentre da quella secca venti, differenti tipi di pneuma, tuoni, lampi, trombe d'aria, fulmini e altri fenomeni a questi affini. La "nebbia" (ὁμίχλη) è

- [20] τμώδης ἀναθυμιάσις ἄγονος ὕδατος, ἀέρος μὲν παχυτέρα,
 νέφους δὲ ἀραιότερα· γίνεται δὲ ἤτοι ἐξ ἀρχῆς νέφους ἢ ἐξ
 ὑπολείμματος. Ἀντίπαλος δὲ αὐτῇ λέγεται τε καὶ ἔστιν αἰθρία,
 οὐδὲν ἄλλο οὔσα πλὴν ἀήρ ἀνέφελος καὶ ἀνόμιχλος. Δρόσος
 δὲ ἐστὶν ὑγρὸν ἐξ αἰθρίας κατὰ σύστασιν λεπτὴν φερόμενον,
 [25] κρύσταλλος δὲ ἀθρόον ὕδωρ ἐξ αἰθρίας πεπηγός, πάχνη δὲ
 δρόσος πεπηγυῖα, δροσοπάχνη δὲ ἡμιπαγῆς δρόσος. Νέφος
 δὲ ἐστὶ πάχος ἀτμῶδες συνεστραμμένον, γόνιμον ὕδατος· ὄμ-
 βρος δὲ γίνεται μὲν κατ'ἐκπνευσμὸν νέφους εὔ μάλα πεπα-
 χυσμένου, διαφορὰς δὲ ἴσχει τασάσδε ὄσας καὶ ἡ τοῦ νέφους
 [30] θλιψίς· ἡπία μὲν γὰρ οὔσα μαλακὰς ψεκάδας διασπείρει,
 σφοδρὰ δὲ ἀδροτέρας· καὶ τοῦτο καλοῦμεν ὑετὸν, ὄμβρου

vaporosa sterile d'acqua, più densa dell'aria, ma più porosa della nuvola. Essa si genera o dal principio oppure dal residuo di una nuvola. Il corrispondente opposto a questa si dice, ed è, il "sereno" (αἰθρία), che altro non è se non aria senza nuvole e senza nebbia. La "rugiada" (δρόσος) è un'umidità di sottile composizione che viene da un cielo sereno, mentre il "ghiaccio" (κρύσταλλος) è acqua compatta gelata da un cielo sereno. La "brina" (πάχνη), poi, è rugiada congelata, mentre la "rugiada brinata" (δροσοπάχνη) è rugiada semicongelata.

La "nuvola" (νέφος) è una densità vaporosa condensata, generatrice d'acqua. La "pioggia" (ὄμβρος) si genera per spremitura di una nuvola davvero ben addensata e possiede tante differenze quante sono anche i tipi di pressione della nuvola. Quando è mite, infatti, sparge gocce delicate; quando invece è forte, più abbondanti. E chiamiamo "acquazzone" (ὑετόν) questo, quando si riversano sulla terra, ben condensate, gocce più grosse della pioggia e ininterrotte.

μείζω καὶ συνεχῆ συστρέμματα ἐπὶ γῆς φερόμενον. Χιῶν
 δὲ γίνεται κατὰ νεφῶν πεπυκνωμένων ἀπόθραυσιν πρὸ τῆς
 εἰς ὕδωρ μεταβολῆς ἀνακοπέντων· ἐργάζεται δὲ ἡ μὲν κο-
 [35] πῆ τὸ ἀφρωδες καὶ ἔκλευκον, ἡ δὲ σύμπηξις τοῦ ἐνότου
 ὑγροῦ τὴν ψυχρότητα οὕτω χυθέντος οὐδὲ ἡραιωμένου. Σφοδρὰ
 [394 b] δὲ αὕτη καὶ ἀθρόα καταφερομένη νιφετὸς ὠνόμασται. Χά-
 λαζα δὲ γίνεται νιφετοῦ συστραφέντος καὶ βρῖθος ἐκ πιλή-
 ματος εἰς καταφορὰν ταχυτέραν λαβόντος· παρὰ δὲ τὰ
 μεγέθη τῶν ἀπορρηγνυμένων θραυσμάτων οἳ τε ὄγκοι μείζους
 [5] αἳ τε φοραὶ γίνονται βιαιότεραι. Ταῦτα μὲν οὖν ἐκ τῆς ὑγρᾶς
 ἀναθυμιάσεως πέφυκε συμπίπτειν.
 Ἐκ δὲ τῆς ξηρᾶς ὑπὸ φύχους μὲν ὠσθείσης ὥστε ρεῖν
 ἄνεμος ἐγένετο· οὐδὲν γάρ ἐστιν οὗτος πλὴν ἀήρ πολλὸς ῥέων

La “neve” (χιῶν) si genera dallo scoppio di nuvole condensate, che si frantumano prima del mutamento in pioggia. La frantumazione produce come effetto la spumosità e il totale candore, mentre la condensazione dell’umido in essa presente, non essendosi né sciolto né rarefatto, la freddezza. Questa, poi, quando cade forte e compatta prende il nome di “nevicata” (νιφετός). La “grandine” (χάλαζα) si genera da una nevicata condensata e che dalla condensazione deriva un peso per una caduta più veloce. In base alla grandezza dei frammenti staccati, da un lato le masse diventano più grandi, mentre dall’altro i moti più violenti. Questi, dunque, sono i fenomeni che per natura si verificano dall’esalazione umida.

Da quella secca, invece, sospinta dal freddo così da formare una corrente, si genera il “vento” (ἄνεμος). Questo, infatti, altro non è se non un abbondante aria corrente e compatta; al contempo, esso si chiama anche “pneuma” (πνεῦμα). Ma

- καὶ ἀθρόος· ὅστις ἅμα καὶ πνεῦμα λέγεται. Λέγεται δὲ καὶ
- [10] ἑτέρως πνεῦμα ἢ τε ἐν φυτοῖς καὶ ζώοις (οὔσα) καὶ διὰ πάντων
- διήκουσα ἔμψυχός τε καὶ γόνιμος οὐσία, περὶ ἧς νῦν λέγειν
- οὐκ ἀναγκαῖον. Τὰ δὲ ἐν ἀέρι πνέοντα πνεύματα καλοῦμεν
- ἀνέμους, αὔρας δὲ τὰς ἐξ ὑγροῦ φερομένας ἐκπνοάς. Τῶν δὲ
- ἀνέμων οἱ μὲν ἐκ νενοτισμένης γῆς πνέοντες ἀπόγειοι λέγον-
- [15] ται, οἱ δὲ ἐκ κόλπων διεξάπτοντες ἐγκολπίαι· τούτοις δὲ
- ἀνάλογόν τι ἔχουσιν οἱ ἐκ ποταμῶν καὶ λιμνῶν. Οἱ δὲ κατὰ
- ῥῆξιν νέφους γινόμενοι καὶ ἀνάλυσιν τοῦ πάχους εἰς ἑαυ-
- τοὺς ποιούμενοι ἐκνεφίαι καλοῦνται· μεθ' ὕδατος δὲ ἀθρόον
- ῥαγέντες ἐξυδρίαι λέγονται. Καὶ οἱ μὲν ἀπὸ ἀνατολῆς συν-
- [20] εχεῖς εὔροιοι κέκληνται, βορέαιοι δὲ οἱ ἀπὸ ἄρκτου, ζέφυροιοι

“pneuma” si dice anche in un altro senso la sostanza animata e generatrice (che è) nelle piante e negli animali e che penetra dappertutto, della quale ora non è necessario parlare.

I tipi di “pneuma” (τὰ πνεῦματα) che spirano nell’aria noi li chiamiamo “venti” (ἄνεμους), mentre “brezze” (αὔρας) quelli che portano vapori dall’umido. Fra i venti, quelli che spirano dalla terra inumidita sono detti “apogei” (ἀπόγειοι), mentre “incavati” (ἐγκολπίαι) quelli che erompono dai golfi; quelli poi che provengono dai fiumi e dai laghi hanno un che di analogo a questi. Quelli poi che si generano alla spaccatura di una nuvola e che producono in se stessi uno scioglimento della sua densità si chiamano “tempesta d’aria” (ἐκνεφίαι); se, invece, erompono insieme ad una massa d’acqua si chiamano “tempesta d’acqua” (ἐξυδρίαι). E quelli contigui provenienti da Oriente si chiamano “Euri” (εὔροιοι), mentre “Boree” (βορέαιοι) quelli da Settentrione, “Zefiri” (ζέφυροιοι) quelli da

δὲ οἱ ἀπὸ δύσεως, νότοι δὲ οἱ ἀπὸ μεσημβρίας. Τῶν γε
μὴν εὐρων καικίας μὲν λέγεται ὁ ἀπὸ τοῦ περι τὰς θερινὰς
ἀνατολὰς τόπου πνέων ἄνεμος, ἀπηλιώτης δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ περι
τὰς ἰσημερινάς, εὐρος δὲ ὁ ἀπὸ τοῦ περι τὰς χειμερινάς.

- [25] Καὶ τῶν ἐναντίων ζεφύρων ἀργέστης μὲν ὁ ἀπὸ τῆς θερινῆς
δύσεως, ὃν τινες καλοῦσιν ὀλυμπίαν, οἱ δὲ ἰάπυγα· ζέ-
φυρος δὲ ὁ ἀπὸ τῆς ἰσημερινῆς, λίψ δὲ ὁ ἀπὸ τῆς χειμε-
ρινῆς. Καὶ τῶν βορεῶν ἰδίως ὁ μὲν ἐξῆς τῷ καικία καλεῖται
βορέας, ἀπαρκτίας δὲ ὁ ἐφεξῆς ἀπὸ τοῦ πόλου κατὰ τὸ με-
[30] σημβρινὸν πνέων, θρασκίας δὲ ὁ ἐξῆς πνέων τῷ ἀργέστη, ὃν
ἔνιοι κίρκιαν καλοῦσιν. Καὶ τῶν νότων ὁ μὲν ἀπὸ τοῦ ἀφανοῦς
πόλου φερόμενος ἀντίπαλος τῷ ἀπαρκτία καλεῖται νότος,

Occidente e “Noti” (νότοι) quelli da Meridione. Di preciso, fra gli Euri si chiama “Cecia” (καίικιας) il vento che spira dal luogo relativo al sorgere del sole in estate, mentre “Apeliote” (ἀπηλιώτης) quello dal luogo [relativo al sorgere del sole] nei pressi dell’equinozio, mentre infine “Euro” (εὐρος) quello dal luogo [relativo al sorgere del sole] in inverno.

E fra i contrari Zefiri, “Argeste” (ἀργέστης) è quello che deriva dall’estivo tramonto del sole, che alcuni chiamano “Olimpia” (ὀλύμπια), mentre altri “Iapigi” (ἰᾶπυξ). “Zefiro” (ζεφύρος), invece, è quello dall’equinozio, e “Lips” (λίψ) quello dalla stagione invernale. E fra le Boree, quello che segue il Cecia si chiama “Borea” (βορέας) in senso proprio, mentre “Aparctia” (ἀπαρκτίας) quello immediatamente seguente che soffia dal Polo verso Meridione, mentre “Traschia” (θρασκίας) quello che soffia dopo Argeste, che alcuni chiamano “Circia” (κίρκιας). E fra i Noti, quello che è sospinto dal Polo invisibile, corrispondente contrario

- εὐρόνοτος δὲ ὁ μεταξὺ νότου καὶ εὐρου· τὸν δὲ ἐπὶ θάτερα
 μεταξὺ λιβὸς καὶ νότου οἱ μὲν λιβόνοτον, οἱ δὲ λιβοφοίνικα,
 [35] καλοῦσιν. Τῶν δὲ ἀνέμων οἱ μὲν εἰσιν εὐθύπνοιοι, ὅποσοι διεκ-
 πνέουσι πρόσω κατ'εὐθειᾶν, οἱ δὲ ἀνακαμφίπνοιοι, καθάπερ
 [395 a] ὁ καικίας λεγόμενος, καὶ οἱ μὲν χειμῶνος, ὥσπερ οἱ νότοιοι,
 δυναστεύοντες, οἱ δὲ θέρους, ὡς οἱ ἐτησίαιοι λεγόμενοι, μῖξιν
 ἔχοντες τῶν τε ἀπὸ τῆς ἄρκτου φερομένων καὶ ζεφύρων· οἱ
 δὲ ὀρνιθίαιοι καλούμενοι, ἑαρινοὶ τινες ὄντες ἄνεμοι, βορέαιοι εἰσὶ
 [5] τῷ γένει. Τῶν γε μὴν βιαίων πνευμάτων καταιγὶς μὲν ἐστὶ
 πνεῦμα ἄνωθεν τύπτον ἐξαίφνης, θύελλα δὲ πνεῦμα βίαιον
 καὶ ἄφνω προσαλλόμενον, λαίλαψ δὲ καὶ στρόβιλος πνεῦ-

dell'Arctia, si chiama "Noto" (νότος), mentre "Euronoto" (εὐρόνοτος) è quello intermedio a Noto ed Euro; quello invece dall'altro lato, intermedio fra Lips e Noto, alcuni lo chiamano "Libonoto" (λιβόνοτον), mentre altri "Libofenice" (λιβοφοίνιξ).

Fra i venti alcuni sono "spiranti-per-dritto" (εὐθύπνοιοι), quanti spirano in avanti secondo una linea diritta, mentre altri sono "venti ritornanti" (ἀνακαμφίπνοιοι), proprio come il menzionato Cecia. Ed alcuni sono prevalenti in inverno, come i Noti, mentre altri in estate, come i cosiddetti "Etesii" (ἐτησίαιοι), che possiedono una mescolanza di venti provenienti da Settentrione e di Zefiri. I cosiddetti "Orniti" (ὀρνιθίαιοι), invece, essendo un tipo di venti primaverili, sono del genere delle Boree.

Di preciso, fra i tipi di "pneuma" violento il "turbine" (καταιγὶς) è un pneuma che batte improvvisamente dall'alto, mentre "bufera" è un pneuma violento e che balza all'improvviso, "uragano" (λαίλαψ) o "ciclone" (στρόβιλος) è

- μα ειλούμενον κάτωθεν ἄνω, ἀναφύσημα δὲ γῆς πνεῦμα
 ἄνω φερόμενον κατὰ τὴν ἐκ βυθοῦ τινος ἢ ρήγματος ἀνάδο-
 [10] σιν· ὅταν δὲ ειλούμενον πολὺ φέρεται, πρηστήρ χθονίός ἐστιν.
 Εἰληθὲν δὲ πνεῦμα ἐν νέφει παχεῖ τε καὶ νοτερῷ, καὶ ἐξω-
 σθὲν δι' αὐτοῦ, βιαίως ῥηγνύον τὰ συνεχῆ πιλήματα τοῦ νέφους,
 <ἐφ' ᾧ> βρόμον καὶ πάταγον μέγαν ἀπειργάσατο, βροντὴ λέγε-
 ται, ὥσπερ ἐν ὕδατι πνεῦμα σφοδρῶς ἐλαυνόμενον. Κατὰ
 [15] δὲ τὴν τοῦ νέφους ἔκρηξιν πυρωθὲν τὸ πνεῦμα καὶ λάμψαν
 ἀστραπὴ λέγεται· ὁ δὲ πρότερον τῆς βροντῆς προσέπεσεν,
 ὕστερον γενόμενον, ἐπεὶ τὸ ἀκουστὸν ὑπὸ τοῦ ὄρατοῦ πέφυκε
 φθάνεσθαι, τοῦ μὲν καὶ πόρρωθεν ὀρωμένου, τοῦ δὲ ἐπειδὴν
 ἐμπελάσῃ τῇ ἀκοῇ, καὶ μάλιστα ὅταν τὸ μὲν τάχιστον ἦ
 [20] τῶν ὄντων, λέγω δὲ τὸ πυρῶδες, τὸ δὲ ἦττον ταχύ, ἀερῶ-

un pneuma che ruota dal basso verso l'alto, "esalazione" (ἀναφύσημα) un pneuma di terra che sale verso l'alto stando ad una eruzione da una qualche profondità o spaccatura. Qualora invece il vento, ruotando, soffi molto, è una "tromba d'aria" (πρηστήρ) di terra.

Inoltre, un pneuma compresso in una nuvola spessa e umida e che attraverso questa è espulso violentemente, squarciando il condensamento compatto della nuvola, si chiama "tuono" (βροντή), <poiché> produce un rumore e un grande rimbombo, come nell'acqua un pneuma espulso con veemenza. Allo squarciamento di una nuvola il pneuma, infuocatosi e divenuto luminoso, si chiama "lampo" (ἀστραπή), il quale sopraggiunge prima del tuono, pur essendo successivo, perché ciò che è udibile è per sua natura preceduto da ciò che è visibile: l'uno è visibile anche da lontano, mentre l'altro quando ci si avvicina all'ascolto. E [ciò vale]

δες ὄν, ἐν τῇ πλήξει πρὸς ἀκοήν ἀφικνούμενον. Τὸ δὲ ἀστρά-
 φαν ἀναπυρωθέν βιαίως, ἄχρι τῆς γῆς διεκθέον, κεραυνὸς
 καλεῖται, ἐὰν δὲ ἡμίπυρον ᾗ, σφοδρὸν δὲ ἄλλως καὶ ἀθρόον,
 πρηστήρ, ἐὰν δὲ ἄπυρον παντελῶς, τυφών· ἕκαστον δὲ τού-
 [25] των κατασκήψαν εἰς τὴν γῆν σκηπτὸς ὀνομάζεται. Τῶν δὲ
 κεραυνῶν οἱ μὲν αἰθαλώδεις ψολόεντες λέγονται, οἱ δὲ τα-
 χέως διάπτοντες ἀργῆτες, ἐλικίαι δὲ οἱ γραμμοειδῶς φε-
 ρόμενοι, σκηπτοὶ δὲ ὅσοι κατασκήπτουσιν εἰς τὴν γῆν. Συλλή-
 βδην δὲ τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων τὰ μὲν ἐστὶ κατ'ἔμ-
 [30] φασιν, τὰ δὲ καθ'ὑπόστασιν—κατ'ἔμφασιν μὲν ἴριδες καὶ
 ῥάβδοι καὶ τὰ τοιαῦτα, καθ'ὑπόστασιν δὲ σέλα τε [καὶ]

soprattutto nel caso del più veloce degli enti, vale a dire l'elemento igneo, e nel caso di quello inferiore in velocità, poiché, essendo aeriforme, raggiunge l'ascolto quando è toccato. Il lampo che, infiammatosi con violenza, si estende fino alla terra, si chiama "fulmine" (κεραυνός); qualora si sia infiammato a metà, ma sia violento e soprattutto compatto, si chiama "folgore" (πρηστήρ); qualora invece sia del tutto privo di fuoco, "tifone" (τυφών). Ciascuno di questi è denominato "colpo" (σκηπτός), perché piomba sulla terra. Fra i fulmini, poi, quelli fumosi si chiamano "fumanti" (ψολόεντες), quelli che attraversano celermente "splendenti" (ἀργῆτες), quelli che si slanciano in linee ondulate "serpeggianti" (ἐλικίαι), mentre quelli che si abbattono sulla terra "colpi" (σκηπτοί).

Nel complesso, fra i fenomeni che avvengono nell'aria, alcuni sono secondo apparenza (κατ'ἔμφασιν), mentre altri secondo sussistenza (καθ'ὑπόστασιν): secondo apparenza gli arcobaleni, le verghe e fenomeni siffatti, mentre secondo sussistenza gli splendori diffusivi, le comete e quelli simili a questi.

διάττοντα καὶ κομῆται καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια. Ἴρις
 μὲν οὖν ἐστὶν ἔμφασις ἡλίου τμήματος ἢ σελήνης, ἐν νέφει
 νοτερῶ καὶ κοίλῳ καὶ συνεχεῖ πρὸς φαντασίαν, ὡς ἐν κα-
 [35] τόπτρῳ, θεωρουμένη κατὰ κύκλου περιφέρειαν. Ῥάβδος δὲ ἐστὶν
 ἴριδος ἔμφασις εὐθειᾶ. Ἄλως δὲ ἐστὶν ἔμφασις λαμπρότη-
 [395 b] τος ἄστρου περιήυγος· διαφέρει δὲ ἴριδος ὅτι ἡ μὲν ἴρις
 ἐξ ἐναντίας φαίνεται ἡλίου καὶ σελήνης, ἡ δὲ ἄλως κύκλῳ
 παντὸς ἄστρου. Σέλας δὲ ἐστὶ πυρὸς ἀθρόου ἕξαψις ἐν ἀέρι.
 Τῶν δὲ σελάων ἃ μὲν ἀκοντίζεται, ἃ δὲ στηρίζεται. Ὁ μὲν
 [5] οὖν ἑξακοντισμός ἐστὶ πυρὸς γένεσις ἐκ παρατρίψεως ἐν ἀέρι
 φερομένου ταχέως καὶ φαντασίαν μήκους ἐμφαίνοντος διὰ
 τὸ τάχος, ὁ δὲ στηριγμός ἐστὶ χωρὶς φορᾶς προμήκης ἕκ-
 τασις καὶ οἷον ἄστρου ῥύσις· πλατυνομένη δὲ κατὰ θάτερον

L“arcobaleno” (ἴρις), dunque, è ciò che appare di una parte di sole o di luna in una nuvola umida e concava e continua alla vista, come in uno specchio, visibile in forma circolare. La “verga” (ῥάβδος), invece, è l’apparenza dritta di un arcobaleno. L“alone” (ἄλως), invece, è un’apparenza che splende attorno alla luce dell’astro; esso differisce dall’arcobaleno, poiché l’arcobaleno appare dalla parte contraria del sole e della luna, mentre l’alone nel cerchio dell’intero astro. Lo “splendore” (σέλας) è un’illuminazione di una massa di fuoco nell’aria. Degli splendori, alcuni sfrecciano, mentre altri sono fissi. Quello che sfreccia è una generazione di fuoco che si origina da uno sfregamento nell’aria, poiché esso si muove velocemente e per la velocità appare nel sembante di una lunghezza; la stabilità, invece, è un’estensione oblunga priva di movimento e come una sorta di flusso di un astro; se poi essa si estende soltanto su di un lato, si chiama “cometa”

- κομήτης καλεῖται. Πολλάκις δὲ τῶν σελάων τὰ μὲν ἐπι-
 [10] μένει πλείονα χρόνον, τὰ δὲ παραχρῆμα σβέννυται. Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλαι φαντασμάτων ἰδέαι θεωροῦνται, λαμπάδες τε καλούμεναι καὶ δοκίδες καὶ πίθιοι καὶ βόθυνοι, κατὰ τὴν πρὸς ταῦτα ὁμοιότητα ὧδε προσαγορευθεῖσαι. Καὶ τὰ μὲν τούτων ἐσπέρια, τὰ δὲ ἐῷα, τὰ δὲ ἀμφιφανῆ
 [15] θεωρεῖται, σπανίως δὲ βόρεια καὶ νότια. Πάντα δὲ ἀβέβαια· οὐδέποτε γάρ τι τούτων αἰ φανερόν ἰστόρηται κατεστηριγμένον. Τὰ μὲν τοίνυν ἀέρια τοιαῦτα.
 Ἐμπεριέχει δὲ καὶ ἡ γῆ πολλὰς ἐν αὐτῇ, καθάπερ ὕδατος, οὕτως καὶ πνεύματος καὶ πυρὸς πηγὰς· Τούτων δὲ αἰ
 [20] μὲν ὑπὸ γῆν εἰσιν ἀόρατοι, πολλὰ δὲ ἀναπνοὰς ἔχουσι καὶ ἀναφυσήσεις, ὡσπερ Λιπάρια τε καὶ Αἴτνη καὶ αἰ ἐν Αἰ-

(κομήτης). Inoltre, degli splendori spesso alcuni permangono per molto tempo, mentre altri si spengono subito. Anche molte altre forme di fenomeni si vedono, chiamate “torce” (λαμπάδες), “travicelli” (δοκίδες), “barili” (πίθιοι) e “fosse” (βόθυνοι), così denominate per la somiglianza con queste cose. E di questi, alcuni si vedono ad Occidente, altri ad Oriente, altri ancora da entrambe le parti, mentre raramente a Settentrione a Meridione. Tutti questi fenomeni sono instabili: nessuno di questi, infatti, è risultato visibile sempre in un luogo fisso. Tali, dunque, sono i fenomeni aerei.

Anche la terra racchiude in se stessa molte fonti, proprio come quelle d’acqua, così anche quelle di pneuma e di fuoco. Di queste, alcune sotterranee sono invisibili, mentre molte posseggono evaporazioni ed esalazioni come Lipari, l’Etna e quelle nelle isole Eolie. Sovente alcune scorrono perfino a guisa di fiume e

όλου νήσοις· αἱ δὴ καὶ ῥέουσι πολλάκις ποταμοῦ δίκην, καὶ
 μύδρους ἀναρριπτοῦσι διαπύρους. Ἐνιαὶ δὲ ὑπὸ γῆν οὔσαι πλη-
 σίον πηγαίων ὑδάτων θερμαίνουσι ταῦτα, καὶ τὰ μὲν χλι-
 [25] ἀρὰ τῶν ναμάτων ἀνιᾶσι, τὰ δὲ ὑπέρζεστα, τὰ δὲ εὔ ἔχον-
 τα κράσεως. Ὅμοίως δὲ καὶ τῶν πνευμάτων πολλὰ πολ-
 λαχοῦ γῆς στόμια ἀνέφκται· ὧν τὰ μὲν ἐνθουσιᾶν ποιεῖ τοὺς
 ἐμπελάζοντας, τὰ δὲ ἀτροφεῖν, τὰ δὲ χρησιμωδεῖν, ὡσπερ
 τὰ ἐν Δελφοῖς καὶ Λεβαδείᾳ, τὰ δὲ καὶ παντάπασιν ἀναι-
 [30] ρεῖ, καθάπερ τὸ ἐν Φρυγίᾳ. Πολλάκις δὲ καὶ συγγενὲς
 πνεῦμα εὐκρατον ἐν γῆ παρεξωσθὲν εἰς μυχίους σήραγγας
 αὐτῆς, ἔξεδρον γενόμενον ἐκ τῶν οἰκείων τόπων, πολλὰ μέρη
 συνεκράδανεν. Πολλάκις δὲ πολὺ γενόμενον ἔξωθεν ἐγκατει-
 λήθη τοῖς ταύτης κοιλώμασι καὶ ἀποκλεισθὲν [ἐξόδου] μετὰ
 [35] βίας αὐτὴν συνετίναξε, ζητοῦν ἔξοδον ἑαυτῷ, καὶ ἀπειργά-

scaraventano in alto masse incandescenti. Alcune, che sono sotterranee, vicine a sorgenti d'acque, le riscaldano e fanno scaturire sorgenti in un caso tiepide, in un altro bollenti, in un altro ancora dotate di una giusta mescolanza. Parimenti, anche dei tipi di pneuma molte sono le bocche della terra aperte dappertutto: di queste, alcune provocano invasamento in quanti si accostano, altre deperimento, altre ispirazione oracolare, come a Delfi e a Lebadea, altre invece fanno sparire del tutto, proprio come quella in Frigia. Spesso anche un pneuma congenere, ben mescolato alla terra, quando è sospinto nelle sue interne cavità, venendo a trovarsi fuori dai luoghi che gli sono propri, scuote insieme molte parti. E spesso, quando giunge ampio dall'esterno, è rinserrato nelle cavità di questa e, poiché è impedito ma cerca una via di uscita, la scuote con forza, e realizza quel fenomeno

- σατο πάθος τοῦτο ὃ καλεῖν εἰώθαμεν σεισμόν. Τῶν δὲ σει-
- [396 a] σμῶν οἱ μὲν εἰς πλάγια σείοντες κατ'ὀξείας γωνίας ἐπι-
κλίνται καλοῦνται, οἱ δὲ ἄνω ῥιπτοῦντες καὶ κάτω κατ'ὀρ-
θὰς γωνίας βράσται, οἱ δὲ συνιζήσεις ποιοῦντες εἰς τὰ κοῖλα
ἰζηματῖαι· οἱ δὲ χάσματα ἀνοίγοντες καὶ τὴν γῆν ἀναρρη-
[5] γνύοντες ῥῆκται καλοῦνται. Τούτων δὲ οἱ μὲν καὶ πνεῦμα
προσαναβάλλουσιν, οἱ δὲ πέτρας, οἱ δὲ πηλόν, οἱ δὲ πηγὰς
φαίνουσι τὰς πρότερον οὐκ οὔσας. Τινὲς δὲ ἀνατρέπουσι κατὰ
μίαν πρόωσιν, οὓς καλοῦσιν ὄστας. Οἱ δὲ ἀνταποπάλλοντες καὶ
ταῖς εἰς ἑκάτερον ἐγκλίσεσι καὶ ἀποπάλλεσι διορθοῦντες ἀεὶ
[10] τὸ σειόμενον παλματῖαι λέγονται, τρόμφω πάθος ὅμοιον
ἀπεργαζόμενοι. Γίνονται δὲ καὶ μυκηταὶ σεισμοί, σείοντες
τὴν γῆν μετὰ βρόμου. Πολλάκις δὲ καὶ χωρὶς σεισμοῦ γίνεται

che siamo soliti chiamare “sisma” (σεισμόν).

Fra i sismi, quelli che scuotono obliquamente secondo angoli acuti sono detti “inclinanti” (ἐπικλίνται), quelli che gettano in alto e in basso ad angoli retti “sussultori” (βράσται), quelli invece che producono affondamenti nelle caverne “sprofondanti” (ἰζηματῖαι), quelli infine che aprono voragini e squarciano la terra “squarcianti” (ῥῆκται). Inoltre, di questi alcuni producono getti anche di pneuma, altri di pietre, altri di fango, mentre altri portano alla luce fonti che prima non c'erano. Alcuni, che si chiamano “terremoti d'urto” (ὄστας), distruggono con una sola scossa iniziale. Quelli invece che rimbalzano da una parte all'altra e raddrizzano sempre l'oggetto scosso con vicendevoli inclinazioni e rimbalzi, si chiamano “sussultori” (παλματῖαι), perché producono un'affezione simile a un tremito. Ci sono poi anche sismi “muggenti” (μυκηταί), che scuotono la terra con

- μύκημα γῆς, ὅταν τὸ πνεῦμα σείειν μὲν μὴ αὐταρκες ᾗ,
 ἐνειλούμενον δὲ ἐν αὐτῇ κόπτηται μετὰ ῥοθίου βίας. Συσσω-
 [15] ματοποιεῖται δὲ τὰ εἰσιόντα πνεύματα καὶ ὑπὸ τῶν ἐν τῇ
 γῆ ὑγρῶν κεκρυμμένων.
 Τὰ δὲ ἀνάλογον συμπίπτει [τούτοις] καὶ ἐν θαλάσῃ·
 χάσματά τε γὰρ γίνεται θαλάσσης καὶ ἀναχωρήματα
 πολλάκις καὶ κυμάτων ἐπιδρομαί, ποτὲ μὲν ἀντανακο-
 [20] πὴν ἔχουσαι, ποτὲ δὲ πρόωσιν μόνον, ὥσπερ ἱστορεῖται περὶ
 Ἐλίκην τε καὶ Βοῦραν. Πολλάκις δὲ καὶ ἀναφυσήματα
 γίνεται πυρὸς ἐν τῇ θαλάσῃ καὶ πηγῶν ἀναβλύσεις καὶ
 ποταμῶν ἐκβολαὶ καὶ δένδρων ἐκφύσεις ῥοαὶ τε καὶ δῖ-
 ναι ταῖς τῶν πνευμάτων ἀνάλογον, αἱ μὲν ἐν μέσοις πε-
 [25] λάγεσιν, αἱ δὲ κατὰ τοὺς εὐρίπους τε καὶ πορθιμούς. Πολ-
 λαί τε ἀμπώτεις λέγονται καὶ κυμάτων ἄρσεις συμπεριο-

fragore. Spesso, però, si genera un “muggito di terra” (μύκημα γῆς), anche senza il sisma, qualora il pneuma non sia di per sé sufficiente a scuotere, ma batta con violenza impetuosa, poiché sta avviluppato in essa.

I tipi di pneuma che penetrano all'interno sono corroborati anche dalle masse umide nascoste in essa. Del resto, fenomeni analoghi [a questi] accadono anche nel mare, giacché vi sono voragini marine e, di sovente, ritirate e incursioni di flutti, talora con indietreggiamenti, talora soltanto con avanzamenti, come si narra di Elice e Bura. Spesso, poi, nel mare avvengono anche esalazioni di fuoco, zampilli di sorgenti, sbocchi di fiumi, germinazioni di alberi, correnti e vortici in modo analogo a quelli che concernono i tipi di pneuma, alcuni in mezzo al mare, altri nei bracci e negli stretti. Si dice poi che molte maree e sollevamenti di flutti

δεύειν ἀεὶ τῇ σελήνῃ κατὰ τινὰς ὠρισμένους καιρούς. Ὡς δὲ
 τὸ πᾶν εἶπεῖν, τῶν στοιχείων ἐγκεκραμένων ἀλλήλοις ἐν
 ἀέρι τε καὶ γῆ καὶ θαλάσῃ κατὰ τὸ εἶκός αἱ τῶν παθῶν
 [30] ὁμοιότητες συνίστανται, τοῖς μὲν ἐπὶ μέρος φθορὰς καὶ γε-
 νέσεις φέρουσαι, τὸ δὲ σύμπαν ἀνώλεθρόν τε καὶ ἀγένητον
 φυλάττουσαι.

sono ciclicamente connessi sempre alla luna, secondo tempi ben definiti.

E, complessivamente parlando, dato che gli elementi sono vicendevolmente
 mescolati nell'aria, nella terra e nel mare, le somiglianze di affezioni [*sc.* i
 fenomeni] si costituiscono secondo verosimiglianza, da un lato arrecando
 corruzione e generazione per gli [enti] particolari, dall'altro conservando
 incorruttibile e ingenerato l'intero cosmo.

Capitolo quinto

- Καίτοι γέ τις ἐθαύμασε πῶς ποτε, ἐκ τῶν ἐναν-
 τίων ἀρχῶν συνεστηκῶς ὁ κόσμος, λέγω δὲ ξηρῶν τε καὶ
 [35] ὑγρῶν, ψυχρῶν τε καὶ θερμῶν, οὐ πάλαι διέφθαρται καὶ
 [396 b] ἀπόλωλεν, ὡς κἂν εἰ πόλιν τινὲς θαυμάζοιεν, ὅπως δια-
 μένει συνεστηκυῖα ἐκ τῶν ἐναντιωτάτων ἐθνῶν, πενήτων λέγω
 καὶ πλουσίων, νέων γερόντων, ἀσθενῶν ἰσχυρῶν, πονηρῶν χρη-
 στῶν. Ἄγνοοῦσι δὲ ὅτι τοῦτ' ἦν πολιτικῆς ὁμοιοῦσας τὸ θαυμα-
 [5] σιώτατον, λέγω δὲ τὸ ἐκ πολλῶν μίαν καὶ ὁμοίαν ἐξ ἀνο-
 μοίων ἀποτελεῖν διάθεσιν ὑποδεχομένην πᾶσαν καὶ φύσιν
 καὶ τύχην. Ἴσως δὲ τῶν ἐναντίων ἡ φύσις γλίχεται
 καὶ ἐκ τούτων ἀποτελεῖ τὸ σύμφωνον, οὐκ ἐκ τῶν ὁμοίων,
 ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ

Capitolo quinto

Purtuttavia, qualcuno si è meravigliato di come mai il cosmo, pur essendo stato messo insieme a partire da principi contrari – intendo il secco e l'umido, il freddo e il caldo – non sia da tempo andato distrutto e in rovina, il che è come se certuni si meravigliassero per il fatto che una città perduri, pur essendo costituita delle classi in assoluto più contrarie – intendo poveri e ricchi, giovani e vecchi, forti e deboli, malvagi e buoni. Essi ignorano che questo era l'elemento in assoluto più mirabile della concordia politica, vale a dire il condurre a termine una disposizione unica a partire da molti e uguale a partire dalle dissomiglianze, che sostenga l'urto di ogni natura e sorte. Parimenti la natura desidera vivamente i contrari e da questi realizza l'accordo, non dai simili, come per esempio congiunse il maschio alla femmina, e non ciascuno dei due a quello del suo stesso sesso, e strinse la

- [10] ἐκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων σηνῆψεν, οὐ διὰ τῶν ὁμοίων. Ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν. Ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν, χρωμάτων ἐγκερασαμένη φύσεις τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπε-
- [15] τέλεσε συμφώνους, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακρούς τε καὶ βραχεῖς, φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἀρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. Ταῦτό δὲ τοῦτο ἦν καὶ
- [20] τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· «Συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον· ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.»
- Οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ

prima concordia attraverso i contrari, non attraverso i simili. Sembra inoltre che anche l'arte, col suo imitare la natura, faccia questo. La pittura, infatti, miscelando le nature dei colori bianchi e neri, gialli e rossi, realizza immagini in accordo con i precedenti [*scil.* modelli], mentre la musica, mescolando i suoni acuti insieme a quelli gravi, quelli lunghi e i corti, in un concerto di suoni discordanti realizza un'unica armonia, ed infine la grammatica, amalgamando insieme lettere sonanti e afone, costituisce a partire da queste l'intera sua arte. Identico a questo era anche ciò che era stato detto da Eraclito l'Oscuro: «Contatti: interi e non interi, concorde discorde, unisono dissonante; da tutte le cose uno e da uno tutte le cose».

Così, dunque, un'unica armonia dispose anche la struttura di tutte le cose,

- γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων
 [25] κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἀρμονία· ξηρὸν γὰρ ὑγρῶ,
 θερμὸν δὲ ψυχρῶ, βαρεῖ τε κοῦφον μιγέν, καὶ ὀρθὸν περι-
 φερεῖ, γῆν τε πᾶσαν καὶ θάλασσαν αἰθέρα τε καὶ ἥλιον
 καὶ σελήνην καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν διεκόσμησε μία ἢ διὰ πάν-
 των διήκουσα δύναμις, ἐκ τῶν ἀμίκτων καὶ ἑτεροίων, ἀέρος
 [30] τε καὶ γῆς καὶ πυρὸς καὶ ὕδατος, τὸν σύμπαντα κόσμον
 δημιουργήσασα καὶ μία <ἡ> διαλαβοῦσα σφαίρας ἐπιφανεία
 τάς τε ἐναντιωτάτας ἐν αὐτῷ φύσεις ἀλλήλαις ἀναγκά-
 σασα ὁμολογῆσαι καὶ ἐκ τούτων μηχανησαμένη τῷ παντὶ
 σωτηρίαν. Αἰτία δὲ ταύτης μὲν ἡ τῶν στοιχείων ὁμολογία,
 [35] τῆς δὲ ὁμολογίας ἡ ἰσομοιρία καὶ τὸ μηδὲν αὐτῶν πλέον
 [397 a] ἕτερον ἑτέρου δύνασθαι· τὴν γὰρ ἴσην ἀντίστασιν ἔχει τὰ βα-

vale a dire il cielo, la terra e tutto quanto il cosmo mediante la fusione dei principi più contrari. Infatti, combinando insieme il secco con l'umido, il caldo col freddo, il leggero col pesante, e il dritto al curvo, un'unica potenza, diffondendosi dappertutto, dispose tutta la terra e il mare, l'etere, il sole e la luna e l'intero cielo, plasmando il cosmo nella sua interezza a partire da elementi non mescolati e dissimili – l'aria, la terra, il fuoco e l'acqua –, e un'unica superficie visibile, abbracciando le sfere, costringe le più contrarie nature a stringersi vicendevolmente in accordo e procura da queste la conservazione all'universo. E causa di questa è l'accordo degli elementi, mentre dell'accordo lo è la giusta proporzione delle parti, cioè il fatto che nessuna [parte] supera l'altra in potenza – il pesante, infatti, si compensa col leggero e il caldo col suo reciproco –, poiché a proposito delle realtà maggiori la natura insegna che l'uguaglianza

- ρέα πρὸς τὰ κοῦφα καὶ τὰ θερμὰ πρὸς θάτερα, τῆς φύ-
σεως ἐπὶ τῶν μειζόνων διδασκούσης ὅτι τὸ ἴσον σωστικόν πῶς
ἐστὶν ὁμονοίας, ἣ δὲ ὁμόνοια τοῦ πάντων γενετῆρος καὶ περι-
καλλεστάτου κόσμου. Τίς γὰρ ἂν εἶη φύσις τοῦδε κρείττων; ἦν
[5] γὰρ ἂν εἶπη τις, μέρος ἐστὶν αὐτοῦ. Τό τε καλὸν πᾶν ἐπώ-
νυμόν ἐστι τούτου καὶ τὸ τεταγμένον, ἀπὸ τοῦ κόσμου λεγό-
μενον κεκοσμηθῆσθαι. Τί δὲ τῶν ἐπὶ μέρος δύναιτ' ἂν ἐξισω-
θῆναι τῇ κατ' οὐρανὸν τάξει τε καὶ φορᾷ τῶν ἄστρον ἡλίου τε
[10] καὶ σελήνης, κινουμένων ἐν ἀκριβεστάτοις μέτροις ἐξ αἰῶνος
εἰς ἕτερον αἰῶνα; τίς δὲ γένοιτ' ἂν ἀψεύδεια τοιάδε, ἦντινα
φυλάττουσιν αἱ καλά καὶ γόνιμοι τῶν ὅλων ὥραι, θέρη τε
καὶ χειμῶνας ἐπάγουσαι τεταγμένως ἡμέρας τε καὶ νύ-
κτας εἰς μηνὸς ἀποτέλεσμα καὶ ἐνιαυτοῦ; καὶ μὴν μεγέθει

è ciò che in un certo senso conserva la concordia. La concordia, cioè, del generatore di tutte le cose e del cosmo bello in sommo grado.

In effetti, quale natura potrebbe esistere più potente di questo? Quella che qualcuno eventualmente adduca, infatti, è una sua parte. Tutto ciò che è bello e ordinato è a questo eponimo, poiché è da “cosmo” che si dice che esso “produce ordine”. Inoltre, quale degli enti particolari potrebbe essere eguagliato all’ordine del cielo e al corso degli astri, del sole e della luna, i quali si muovono secondo misure estremamente precise per un periodo di tempo ciclicamente infinito? E di che tipo potrebbe essere tale certezza, quella che le stagioni belle e generatrici di tutte le cose conservano, quando con ordine guidano estati e inverni, giorni e notti al compimento del mese e dell’anno? Questo, inoltre, è per grandezza

- [15] μὲν οὗτος πανυπέρτατος, κινήσει δὲ ὀξύτατος, λαμπρό-
 τητι δὲ εὐαυγέστατος, δυνάμει δὲ ἀγήρωσ τε καὶ ἄφθαρ-
 τος. Οὗτος ἐναλίωζ ζώων καὶ πεζῶν καὶ ἀερίων φύσεις ἐχώ-
 ρισε καὶ βίους ἐμέτρησε ταῖς ἑαυτοῦ κινήσεσιν. Ἐκ τούτου πάν-
 τα ἐμπνεῖ τε καὶ ψυχὴν ἴσχει τὰ ζῷα. Τούτου καὶ αἱ πα-
 [20] ράδοξοι νεοχμώσεις τεταγμένως ἀποτελοῦνται, συναραττόν-
 των μὲν ἀνέμων παντοίων, πιπτόντων δὲ ἐξ οὐρανοῦ κεραυνῶν,
 ῥηγνυμένων δὲ χειμώνων ἐξαισίωζ. Διὰ δὲ τούτων τὸ νοτερόν
 ἐκπιεζόμενον τό τε πυρῶδες διαπνεόμενον εἰς ὁμόνοιαζ ἄγει
 τὸ πᾶν καὶ καθίστησιν. Ἡ τε γῆ φυτοῖς κομῶσα παντοδα-
 [25] ποῖς νάμασί τε περιβλύζουσα καὶ περιοχουμένη ζώοις, κατὰ
 καιρὸν ἐκφύουσα τε πάντα καὶ τρέφουσα καὶ δεχομένη,
 μυρίας τε φέρουσα ιδέας καὶ πάθη, τὴν ἀγήρω φύσιν ὁμοί-

supremo, per movimento velocissimo, per lucentezza sommamente splendente, per potenza senza vecchiaia, e incorruttibile. Questo distinse le nature degli animali marittimi, terrestri e aerei, e ne commisurò le vite in base ai suoi propri movimenti: da questo tutti gli esseri viventi traggono respiro e anima. Di questo si compiono con ordine anche i nuovi strani fenomeni, quando venti d'ogni sorta si scontrano, fulmini cadono dal cielo e prorompono violente tempeste. È attraverso questi [fenomeni] che l'umidità, essendo spremuta, e l'elemento igneo, evaporando, conducono il tutto alla concordia e lo rendono stabile. La terra, fiorente di piante d'ogni genere, zampillante di sorgenti e percorsa da esseri viventi, generandoli tutti al momento opportuno e dando a loro nutrimento e ricovero, e producendo una miriade di forme e di affezioni, conserva parimenti

- ως τηρεῖ, καίτοι καὶ σεισμοῖς τινασσομένη καὶ πλημυρί-
 σιν ἐπικλυζομένη πυρκαϊαῖς τε κατὰ μέρος φλογιζομένη.
- [30] Ταῦτα δὲ πάντα ἔοικεν αὐτῇ πρὸς ἀγαθοῦ γινόμενα τὴν δι'
 αἰῶνος σωτηρίαν παρέχειν· σειομένης τε γὰρ διεξάπτουσιν αἰ
 τῶν πνευμάτων παρεμπτώσεις κατὰ τὰ ῥήγματα τὰς ἀνα-
 πνοὰς ἴσχουσαι, καθὼς ἄνω λέλεκται, καθαιρομένη τε ὄμ-
 βροις ἀποκλύζεται πάντα τὰ νοσώδη, περιπνεομένη δὲ αὐ-
 ραῖς τὰ τε ὑπ'αὐτὴν καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτὴν εἰλικρινεῖται. Καὶ
- [35] μὴν αἰ φλόγες μὲν τὸ παγετῶδες ἠπιαίνουσιν, οἱ πάγοι δὲ
 τὰς φλόγας ἀνιᾶσιν. Καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται,
 τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ αἰ μὲν γενέσεις ἐπα-
 ναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἰ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέ-

sempre giovane la sua natura, benché squassata da terremoti, sommersa da inondazioni e parzialmente arsa da incendi. Sembra che tutte queste cose, accadendo per il suo bene, gli procurino un'eterna conservazione. In effetti, se [la terra] è preda di sismi, l'eccessivo afflusso di venti si slancia [all'esterno], traendo esalazione attraverso le fenditure – com'è stato detto sopra –, e quando è purificata dalle piogge, storna ogni cosa nociva, mentre quando è tutt'intorno esposta al soffio dei venti rende pure le cose che stanno sotto e sopra di lei. Inoltre, le fiamme mitigano i ghiacci, mentre i ghiacci fanno recedere le fiamme.

E per quanto concerne gli esseri particolari, alcuni nascono, altri sono nel loro pieno rigoglio, altri ancora periscono. E le generazioni oppongono resistenza alle corruzioni, mentre le corruzioni procurano sollievo alle generazioni. Un'unica

- [5] σεις. Μία δὲ ἐκ πάντων περαινομένη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος.

conservazione, realizzata dal concorso di tutte le cose, che vicendevolmente mutano di posto, talora dominando talaltra essendo dominate, preserva esente da corruzione l'intero universo per l'eternità.

Capitolo sesto

- Λοιπὸν δὴ περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας κε-
- [10] φαλαιωδῶς εἰπεῖν, ὃν τρόπον καὶ περὶ τῶν ἄλλων· πλημ-
μελὲς γὰρ περὶ κόσμου λέγοντας, εἰ καὶ μὴ δι' ἀκριβείας,
ἀλλ' οὖν γε ὡς εἰς τυπώδη μάθησιν, τὸ τοῦ κόσμου κυριώ-
τατον παραλιπεῖν. Ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός
ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεὸν
- [15] συνέστηκεν, οὐδεμία δὲ φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐστὶν αὐτάρ-
κης, ἐρημωθεῖσα τῆς ἐκ τούτου σωτηρίας. Διὸ καὶ τῶν πα-
λαιῶν εἰπεῖν τινες προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν
πλέα τὰ καὶ δι' ὀφθαλμῶν ἰνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι' ἀκοῆς
καὶ πάσης αἰσθήσεως, τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα κατα-

Capitolo sesto

Resta quindi da dire per sommi capi della causa che tiene unita la totalità intera della cose, nel modo in cui [è stato detto] anche delle altre cose, giacché parlando del cosmo, seppur non con meticolosa precisione, quanto piuttosto avendo di mira una prima impronta di conoscenza, è contro la norma lasciare da parte l'elemento in assoluto più importante del cosmo.

Ebbene, esiste una certa dottrina, antica e passata in eredità via via a tutti gli uomini, in base alla quale tutte le cose traggono la loro sussistenza dal dio e per mezzo del dio e che nessuna natura è di per se stessa autosufficiente, se privata della conservazione che da questo deriva.

Per questa ragione anche certuni antichi sono stati indotti a sostenere che tutte queste cose, che divengono visibili mediante gli occhi, l'ascolto e ogni senso, sono piene di dèi, stabilendo una dottrina che si addice alla divina potenza, ma di

- [20] βαλλόμενοι λόγον, οὐ μὴν τῆ γε οὐσία. Σωτήρ μὲν γὰρ ὄντως
 ἀπάντων ἐστὶ καὶ γενέτωρ τῶν ὅπωςδὴποτε κατὰ τόνδε τὸν
 κόσμον συντελουμένων ὁ θεός, οὐ μὴν αὐτουργοῦ καὶ ἐπιπόνου
 ζῆλου κάματον ὑπομένων, ἀλλὰ δυνάμει χρώμενος ἀτρύτῳ,
 δι' ἧς καὶ τῶν πόρρω δοκούντων εἶναι περιγίνεται. Τὴν μὲν οὖν
- [25] ἀνωτάτῳ καὶ πρώτῃν ἔδραν αὐτὸς ἔλαχεν, «ὑπατός» τε διὰ
 τοῦτο ὠνόμασται, κατὰ τὸν ποιητὴν «ἀκροτάτη κορυφῆ»
 τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ· μάλιστα δέ πως αὐτοῦ
 τῆς δυνάμεως ἀπολαύει τὸ πλησίον αὐτοῦ σῶμα, καὶ ἔπει-
 τα τὸ μετ' ἐκεῖνο, καὶ ἐφεξῆς οὕτως ἄχρι τῶν καθ' ἡμᾶς
- [30] τόπων. Διὸ γῆ τε καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἔοικεν, ἐν ἀποστάσει
 πλείστη τῆς ἐκ θεοῦ ὄντα ὠφελείας, ἀσθενῆ καὶ ἀκατάλληλα

certo non alla sostanza. Il dio, in effetti, è davvero conservatore e generatore di tutte le cose, in qualsiasi modo giungono a compimento in questo cosmo, eppure di certo non sopportando la fatica di un essere vivente che svolge da sé il proprio lavoro e che si stanca facilmente, ma fruendo di una potenza mai logora, per mezzo della quale esercita la propria superiorità anche su quelle cose che sembrano lontane.

Dunque, costui ottenne in sorte il sommo e primo scranno, e perciò è denominato «l'altissimo», poiché egli ha propria sede, secondo il poeta, «nell'estrema sommità» di tutto quanto il cielo. Della sua potenza trae beneficio soprattutto il corpo a lui più vicino, e poi quello seguente e così via con ordine fino ai luoghi in cui noi risiediamo. È per questo motivo che la terra e quanto v'è sulla terra, giacché si trovano alla massima distanza dal beneficio che procede dal dio, sembra che siano deboli, incoerenti e pieni di molto sconvolgimento.

- εἶναι καὶ πολλῆς μεστὰ ταραχῆς· οὐ μὴν ἀλλὰ καθ’
ὅσον ἐπὶ πᾶν διικνεῖσθαι πέφυκε τὸ θεῖον, καὶ τὰ καθ’
ἡμᾶς ὁμοίως συμβαίνει τὰ τε ὑπὲρ ἡμᾶς, κατὰ τὸ ἔγ-
[35] γιόν τε καὶ πορρωτέρω θεοῦ εἶναι μᾶλλον τε καὶ ἥττον
[398 a] ὠφελείας μεταλαμβάνοντα. Κρεῖττον οὖν ὑπολαβεῖν, ὃ καὶ
πρέπον ἐστὶ καὶ θεῶ μάλιστα ἀρμόζον, ὡς ἡ ἐν οὐρανῷ δύνα-
μις ἰδρυμένη καὶ τοῖς πλείστον ἀφεστηκόσιν, ὡς ἐνὶ γῆ εἰ-
πεῖν, καὶ σύμπασιν αἴτιος γίνεται σωτηρίας, μᾶλλον ἢ ὡς
[5] διήκουσα καὶ φοιτῶσα ἔνθα μὴ καλὸν μηδὲ εὐσχημον αὐ-
τουργεῖ[ν] τὰ ἐπὶ γῆς. Τοῦτο μὲν γὰρ οὐδὲ ἀνθρώπων ἡγεμόσιν
ἀρμόττει, παντὶ καὶ τῷ τυχόντι ἐφίστασθαι ἔργῳ, λέγω δὲ οἶον
ἄρχοντι ἢ πόλεως ἢ οἴκου, [καὶ] εἰ χρεῶν στρωματό-
δεσμον εἶη δῆσαι καὶ εἴ τι φαυλότερον ἀποτελεῖν ἔργον,

Ciononostante, in conformità alla capacità che per sua natura il divino possiede di penetrare dappertutto, gli eventi presso di noi accadono in modo simile a quelli che ci sono superiori, partecipando in misura maggiore o minore del suo beneficio in base a quanto più essi sono vicini e distanti dal dio. È dunque meglio supporre – cosa che è sia conveniente sia soprattutto adatta a dio – che la potenza che è collocata in cielo è causa di conservazione anche per gli enti posti alla massima distanza, per dirla in una parola proprio di tutti quanti, piuttosto che, ritenendo che essa si diffonda e vada raminga per luoghi dove non è né bello né dignitoso, [supporre che] essa si occupi in prima persona dei fatti che accadono sulla terra. Ciò, in effetti, il darsi cura di ogni e qualsiasi opera, non si addice nemmeno alle guide degli uomini, vale a dire, per esempio, a chi è a capo di un esercito o una città o una casa il legare il sacco per le coperte, qualora sia necessario,

- [10] ὁ κἄν τὸ τυχὸν ἀνδράποδον ποιήσειεν, ἀλλ'οἷον ἐπὶ τοῦ μεγάλου βασιλέως ἱστορεῖται. Τὸ <γάρ> Καμβύσου Ξέρξου τε καὶ Δαρείου πρόσχημα εἰς σεμνότητος καὶ ὑπεροχῆς ὕψος μεγαλοπρεπῶς διεκεκόσμητο· αὐτὸς μὲν γάρ, ὡς λόγος, ἴδρυτο ἐν Σούσοις ἢ Ἐκβατάνοις, παντὶ ἀόρατος, θαυμαστὸν ἐπέ-
- [15] χων βασίλειον οἶκον καὶ περίβολον χρυσοῦ καὶ ἠλέκτρῳ καὶ ἐλέφαντι ἀστράπτοντα· πυλῶνες δὲ πολλοὶ καὶ συνεχεῖς πρόθυρά τε σύχνοις εἰργόμενα σταδίοις ἀπ'ἀλλήλων θύραις τε χαλκαῖς καὶ τείχεσι μεγάλοις ὠχύρωτο· ἔξω δὲ τούτων ἄνδρες οἱ πρῶτοι καὶ δοκιμώτατοι διεκεκόσμητο,
- [20] οἱ μὲν ἀμφ'αὐτὸν τὸν βασιλέα δορυφόροι τε καὶ θεράποντες, οἱ δὲ ἐκάστου περιβόλου φύλακες, πυλωροὶ τε καὶ ὠτακου-

e il compiere l'opera, nel caso in cui ne esista una ancor più umile, che anche un qualsiasi schiavo potrebbe fare.

[Al dio si addice] piuttosto quanto si racconta a proposito del Gran Re. Difatti, la gran pompa dell'apparato di Cambise, Serse e Dario era stata ordinata con magnificenza in modo conforme all'elevatezza del maestà e della superiorità. In effetti, egli stesso, come si dice, risiedeva a Susa o a Ecbatana, invisibile a tutti, occupando una meravigliosa dimora reale e un recinto, baluginante di oro, di ambra e di avorio. Poi, portoni numerosi e contigui, e portici reciprocamente distanziati da numerosi stadi erano fortificati da porte di bronzo e da grandi mura. Al di fuori di queste, gli uomini primi e più insigni erano disposti secondo ordine: alcuni, i dorifori e i compagni d'arme, accanto allo stesso re; altri, detti "custodi delle porte" e "uditore", quali guardie di ciascun recinto,

- σταὶ λεγόμενοι, ὡς ἂν ὁ βασιλεὺς αὐτός, δεσπότης καὶ θεὸς ὀνομαζόμενος, πάντα μὲν βλέποι, πάντα δὲ ἀκούοι. Χωρὶς δὲ τούτων ἄλλοι καθειστήκεισαν προσόδων ταμίαι καὶ στρατη-
 [25] γοὶ πολέμων καὶ κυνηγεσίων δώρων τε ἀποδεκτῆρες τῶν τε λοιπῶν ἔργων ἕκαστοι κατὰ τὰς χρείας ἐπιμεληταί. Τὴν δὲ σύμπασαν ἀρχὴν τῆς Ἀσίας, περατουμένην Ἑλλησπόν-
 τω μὲν ἐκ τῶν πρὸς ἐσπέραν μερῶν, Ἰνδοῦ δὲ ἐκ τῶν πρὸς ἔω, διειλήφεσαν κατὰ ἔθνη στρατηγοὶ καὶ σατράπαι καὶ
 [30] βασιλεῖς, δοῦλοι τοῦ μεγάλου βασιλέως, ἡμεροδρόμοι τε καὶ σκοποὶ καὶ ἀγγελιαφόροι φρυκτωριῶν τε ἐποπτῆρες. Τοσοῦτος δὲ ἦν ὁ κόσμος, καὶ μάλιστα τῶν φρυκτωρ[ι]ῶν, κατὰ διαδοχὰς πυρσεύοντων ἀλλήλοισι ἐκ περάτων τῆς ἀρ-
 χῆς μέχρι Σούσων καὶ Ἐκβατάνων, ὥστε τὸν βασιλέα γι-
 [35] νώσκειν αὐθημερὸν πάντα τὰ ἐν τῇ Ἀσίᾳ καινουρογούμενα.

come se il re stesso, chiamato “sovrano” e “dio”, tutto vedesse e tutto udisse. Oltre a costoro, altri erano stati incaricati come ufficiali delle entrate, come comandanti delle guerre e dei bottini di caccia, come accoglitori di doni e come curatori di tutte le restanti opere, ciascuno secondo le necessità. L’intero dominio dell’Asia, confinante nelle parti volte ad Occidente con l’Ellesponto, mentre in quelle volte ad Oriente con l’Indo, secondo i popoli era ripartito fra comandanti, satrapi e re, servi del Gran Re, e poi in corrieri, sentinelle, messaggeri e sorveglianti dei segnali luminosi. Siffatto era l’ordine, e anzitutto quello delle sentinelle dei segnali luminosi, le quali a turno facevano segnali luminosi dai confini dell’impero fino a Susa e ad Ecbatana, cosicché il Re era a conoscenza di quanto di nuovo accadeva in Asia il giorno stesso.

- [398 b] Νομιστέον δὴ τὴν τοῦ μεγάλου βασιλέως ὑπεροχὴν πρὸς τὴν τοῦ τὸν κόσμον ἐπέχοντος θεοῦ τοσοῦτον καταδεεστέραν ὅσον τῆς ἐκείνου τὴν τοῦ φαυλοτάτου τε καὶ ἀσθενεστάτου ζώου, ὥστε, εἴπερ ἄσεμνον ἦν αὐτὸν αὐτῷ δοκεῖν Ξέρξην αὐτουργεῖν
- [5] ἅπαντα καὶ ἐπιτελεῖν ἃ βούλοιο καὶ ἐφιστάμενον <ἐκασταχοῦ> διοικεῖν, | πολὺ μᾶλλον ἀπρεπὲς ἂν εἴη θεῷ. Σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν μὲν ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἡλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν αἰτίον τε
- [10] γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς σωτηρίας. Οὐδὲν γὰρ ἐπιτεχνήσεως δεῖ καὶ ὑπηρεσίας τῆς παρ'ἐτέρων, ὥσπερ τοῖς παρ'ἡμῖν ἄρχουσι τῆς πολυχειρίας διὰ τὴν ἀσθένειαν, ἀλλὰ τοῦτο ἦν τὸ θεϊότατον, τὸ μετὰ ῥαστώνης καὶ ἀπλῆς κινήσεως

Si deve dunque ritenere che la superiorità del Gran Re nei confronti del dio che regge il cosmo sia tanto inferiore quanto rispetto a questo lo è la [condizione] del vivente più umile e più debole, di modo che, se era sconveniente ritenere che Serse stesso svolgesse di propria mano tutte le mansioni, portasse a compimento ciò che voleva e si occupasse <dappertutto> dell'amministrazione, molto più disdicevole lo sarebbe per il dio. Più dignitoso e più conveniente è che questo risieda nelle regioni più alte, mentre che la potenza, percorrendo l'intero cosmo, muova il sole e la luna, faccia ruotare tutto il cielo e sia la causa della conservazione per gli enti che sono sulla terra. Il dio, però, non ha bisogno di un espediente e dell'aiuto di altri, come chi comanda presso di noi necessita di molte mani per via della loro debolezza. Piuttosto, ciò che del dio è in assoluto più divino è questo: realizzare forme molteplici con facilità e movimento semplice, come per

- [15] παντοδαπὰς ἀποτελεῖν ἰδέας, ὥσπερ ἀμέλει δρῶσιν οἱ μη-
γαλότεχνοι, διὰ μιᾶς ὀργάνου σχαστηρίας πολλὰς καὶ
ποικίλας ἐνεργείας ἀποτελοῦντες. Ὅμοίως δὲ καὶ οἱ νευρο-
σπάσται μίαν μήρινθον ἐπισπασάμενοι ποιῶσι καὶ ἀυχένα
κινεῖσθαι καὶ χεῖρα τοῦ ζώου καὶ ὄμω καὶ ὀφθαλμόν, ἔστι
δὲ ὅτε πάντα τὰ μέρη, μετὰ τινος εὐρυθμίας. Οὕτως οὖν καὶ
[20] ἡ θεία φύσις ἀπὸ τινος ἀπλῆς κινήσεως τοῦ πρώτου τὴν δύ-
ναμιν εἰς τὰ συνεχῆ δίδωσι καὶ ἀπ' ἐκείνων πάλιν εἰς τὰ
πορρωτέρω, μέχρις ἂν διὰ τοῦ παντός διεξέλθῃ· κινήθῃ γὰρ
ἕτερον ὑφ' ἑτέρου καὶ αὐτὸ πάλιν ἐκίνησεν ἄλλο σὺν κόσμῳ,
δρώντων μὲν πάντων οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς,
[25] οὐ τῆς αὐτῆς δὲ ὁδοῦ πᾶσιν οὔσης, ἀλλὰ διαφόρου καὶ ἑτε-
ροίας, ἔστι δὲ οἷς καὶ ἐναντίας, καίτοι τῆς πρώτης οἷον ἐν-
δόσεως εἰς κίνησιν μιᾶς γενομένης· ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐξ ἄγ-

esempio fanno gli ingegneri, che portano a compimento molte e varie attività tramite un unico meccanismo di un marchingegno. Parimenti anche i burattinai, tirando un'unica corda, fanno muovere il collo, una mano, una spalla e un occhio del vivente, finanche tutte quante le membra, con una certa euritmia.

Così, dunque, anche la natura divina elargisce la potenza alle cose contigue mediante un semplice movimento del primo [cielo], e da quelle a sua volta a quante sono più lontane, finché non abbia percorso l'universo. Ciascuna cosa, infatti, essendo mossa da un'altra, a sua volta ne muove un'altra con ordine, fermo restando che tutte le cose agiscono nel modo peculiare alle loro costituzioni, giacché la via non è la medesima per tutti, ma differente e d'altra specie, e si dà anche il caso contraria, anche se la prima, per così dire, intonazione che ha

- γους ὁμοῦ ρίψειε σφαῖραν καὶ κύβον καὶ κῶνον καὶ κύλιν-
δρον – ἕκαστον γὰρ αὐτῶν κατὰ τὸ ἴδιον κινηθήσεται σχῆμα –
- [30] ἢ εἴ τις ὁμοῦ ζῶον ἔνυδρόν τε καὶ χερσαῖον καὶ πτηνὸν ἐν
τοῖς κόλποις ἔχων ἐκβάλοι· δῆλον γὰρ ὅτι τὸ μὲν νηκτὸν
ἀλόμενον εἰς τὴν ἑαυτοῦ δίαιταν ἐκνήξεται, τὸ δὲ χερσαῖον
εἰς τὰ σφέτερα ἦθη καὶ νομοὺς διεξερπύσει, τὸ δὲ ἀέριον
ἐξαρθὲν ἐκ γῆς μετάρσιον οἰχήσεται πετόμενον, μιᾶς τῆς
- [35] πρώτης αἰτίας πᾶσιν ἀποδοῦσης τὴν οἰκείαν εὐμάρειαν. Οὐ-
- [399 a] τως καὶ ἐπὶ κόσμου· διὰ γὰρ ἀπλῆς τοῦ σύμπαντος | οὐρα-
νοῦ περιαγωγῆς ἡμέρα καὶ νυκτὶ περατουμένης ἄλλοῖαι
πάντων διέξοδοι γίνονται, καίτοι ὑπὸ μιᾶς σφαίρας περιε-
χομένων, τῶν μὲν θᾶπτον, τῶν δὲ σχολαιότερον κινουμένων

prodotto il movimento era unica. È come se qualcuno gettasse fuori da un recipiente allo stesso tempo una sfera, un cubo, un cono e un cilindro, poiché ciascuno di questi si muoverà secondo la propria figura. Oppure se qualcuno, tenendo in grembo un animale acquatico, uno terrestre ed uno alato, li facesse cadere contemporaneamente, giacché è evidente che l'animale capace di nuotare, balzando nella sua propria dimora, se ne andrà via a nuoto, mentre quello terrestre si muoverà in direzione dei propri usi e costumi, mentre infine il volatile, sollevatosi in alto da terra, se ne andrà via volando, benché unica sia la causa prima che ha conferito a tutti la propria peculiare destrezza. Così è anche per il cosmo. Attraverso un semplice rivolgimento dell'intero cielo, che si conclude in un giorno e una notte, vengono ad essere le diverse traiettorie di tutti [i corpi celesti], benché circondati da una sola sfera: alcuni si muovono più velocemente, mentre altri più lentamente in base alle lunghezze delle distanze e alle peculiari

- [5] παρά τε τὰ τῶν διαστημάτων μήκη καὶ τὰς ἰδίας ἐκάστων κατασκευάς. Σελήνη μὲν γὰρ ἐν μηνὶ τὸν ἑαυτῆς διαπεραίνεται κύκλον αὐξομένη τε καὶ μειουμένη καὶ φθίνουσα, ἥλιος δὲ ἐν ἑνιαυτῷ καὶ οἱ τούτου ἰσόδρομοι, ὃ τε Φωσφόρος καὶ ὁ Ἑρμοῦ λεγόμενος, ὁ δὲ Πυρόεις ἐν διπλασίονι τούτων
- [10] χρόνῳ, ὁ δὲ Διὸς ἐν ἑξαπλασίονι τούτου, καὶ τελευταῖος ὁ Κρόνου λεγόμενος ἐν διπλασίονι καὶ ἡμίσει τοῦ ὑποκάτω. Μία δὲ ἐκ πάντων ἀρμονία συναδόντων καὶ χορευόντων κατὰ τὸν οὐρανὸν ἐξ ἑνός τε γίνεται καὶ εἰς ἕν ἀπολήγει, κόσμον ἐτύμως τὸ σύμπαν ἀλλ' οὐκ ἀκοσμίαν ὀνομάσασα. Καθάπερ
- [15] δὲ ἐν χορῷ κορυφαίου κατάρξαντος συνεπηχεῖ πᾶς ὁ χορὸς ἀνδρῶν, ἔσθ' ὅτε καὶ γυναικῶν, ἐν διαφόροις φωναῖς ὀξυτέραις καὶ βαρυτέραις μίαν ἀρμονίαν ἐμμελῆ κεραυνόντων,

costituzioni di ciascuno. Da un lato, infatti, la luna trascorre il proprio ciclo in un mese, accrescendosi, diminuendo e scomparendo; dall'altro, in un anno il sole e quanti hanno la sua stessa velocità, vale a dire Fosforo e quello detto "di Ermes"; invece, Pirente in un tempo doppio rispetto a questi; poi, quello "di Zeus" in un sestuplo di questo; e per ultimo l'astro detto "di Crono" in [un tempo] due volte e mezzo superiore a quello sotto.

L'armonia unica che scaturisce da tutte le cose che insieme producono concetti e danzano per il cielo, è generata da uno e termina in uno, chiamando etimologicamente l'intero universo "cosmo", e non "assenza-di-cosmo". E, proprio come nel coro, al segnale d'inizio del corifeo, tutto il coro degli uomini, talvolta anche di donne, canta insieme, traendo un'unica melodiosa armonia dalla mescolanza di distinti suoni acuti e gravi, così avviene anche per il dio che regge

οὕτως ἔχει καὶ ἐπὶ τοῦ τὸ σύμπαν διέποντος θεοῦ· κατὰ γὰρ
 τὸ ἄνωθεν ἐνδόσιμον ὑπὸ τοῦ φερωνύμως ἂν κορυφαίου προσ-
 [20] αγορευθέντος κινεῖται μὲν τὰ ἄστρα ἀεὶ καὶ ὁ σύμπας οὐρα-
 νός, πορεύεται δὲ διττὰς πορείας ὁ παμφαῆς ἥλιος, τῇ μὲν
 ἡμέραν καὶ νύκτα διορίζων ἀνατολῇ καὶ δύσει, τῇ δὲ τὰς
 τέσσαρας ὥρας ἄγων τοῦ ἔτους, πρόσω τε βόρειος καὶ ὀπίσω
 νότιος διεξέρπων. Γίνονται δὲ ὑετοὶ κατὰ καιρὸν καὶ ἄνεμοι
 [25] καὶ δρόσοι τὰ τε πάθη τὰ ἐν τῷ περιέχοντι συμβαίνοντα
 διὰ τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον αἰτίαν. Ἔπονται δὲ τούτοις
 ποταμῶν ἐκροαί, θαλάσσης ἀνοιδήσεις, δένδρων ἐκφύσεις,
 καρπῶν πεπάνσεις, γοναὶ ζώων, ἐκτροφαί τε πάντων καὶ
 ἀκμαὶ καὶ φθίσεις, συμβαλλομένης πρὸς ταῦτα καὶ τῆς

l'intero universo. Infatti, alla nota chiave data dall'alto da colui che propriamente potrebbe essere denominato "corifeo", si muovono eternamente gli astri e tutto quanto il cielo, mentre l'omnilucente sole compie i suoi due viaggi, da un lato determinando il giorno e la notte con il sorgere e il tramontare, e dall'altro conducendo le quattro stagioni dell'anno col compiere il proprio corso in avanti verso settentrione e indietro verso meridione.

Al momento opportuno, poi, per mezzo della causa prima e principale, ci sono le piogge, i venti, le rugiade e i fenomeni che accadono nella [terra] che ci circonda. A questi seguono i corsi dei fiumi, i rigonfiamenti del mare, le germinazioni delle piante, le maturazioni dei frutti, le generazioni degli animali, e di tutte le cose le crescite, la maturità e le corruzioni, tenuto conto che a queste cose concorre anche la costituzione di ciascuna di esse, come si è detto.

- [30] ἐκάστου κατασκευῆς, ὡς ἔφην. Ὅταν οὖν ὁ πάντων ἡγεμῶν τε
καὶ γενέτωρ, ἀόρατος ὢν ἄλλω πλὴν λογισμῶ, σημήνη
πάσῃ φύσει μεταξὺ οὐρανοῦ τε καὶ γῆς φερομένη, κινεῖται
πᾶσα ἐνδεδεχῶς ἐν κύκλοις καὶ πέρασιν ἰδίους, ποτὲ μὲν
ἀφανιζομένη, ποτὲ δὲ φαινομένη, μυρίας ιδέας ἀναφαινούσά
- [35] τε καὶ πάλιν ἀποκρύπτουσα ἐκ μιᾶς ἀρχῆς. Ἔοικε δὲ κο-
- [399 b] μιδοῖ τὸ δρώμενον τοῖς ἐν πολέμου καιροῖς μάλιστα γινομέ-
νοις, ἐπειδὴν ἡ σάλπιγξ σημήνη τῷ στρατοπέδῳ· τότε γὰρ
τῆς φωνῆς ἕκαστος ἀκούσας ὁ μὲν ἀσπίδα ἀναιρεῖται, ὁ δὲ
θώρακα ἐνδύεται, ὁ δὲ κνημῖδας ἢ κράνος ἢ ζωστήρα περιτί-
- [5] θεται· καὶ ὁ μὲν ἵππον χαλινοῖ, ὁ δὲ συνωρίδα ἀναβαίνει,
ὁ δὲ σύνθημα παρεγγυᾷ· καθίσταται δὲ εὐθέως ὁ μὲν λο-
χαγὸς εἰς λόχον, ὁ δὲ ταξίαρχος εἰς τάξιν, ὁ δὲ ἵππευς
ἐπὶ κέρασ, ὁ δὲ φιλόσ εἰς τὴν ἰδίαν ἐκτρέχει χώραν· πάντα

Ebbene, quando il conduttore e il generatore di tutte le cose, che è invisibile ad altro tranne che al ragionamento, dà il segnale ad ogni natura che si stende a metà fra il cielo e la terra, ognuna si muove di moto continuo in orbite e limiti propri, talora scomparendo e talaltra riapparendo, mostrando e poi di nuovo nascondendo una miriade di forme, dipendendo da un unico principio. Sembra proprio ciò che accade nei momenti bellici, ogni qual volta la tromba dia il segnale all'esercito. In effetti, in quel frangente, una volta udito il suono vi è chi imbraccia lo scudo, chi indossa la corazza, chi cinge gli schinieri o un elmo o una cintura. E vi è anche chi mette il morso al cavallo, chi sale sul cocchio, chi annunzia la parola d'ordine: il locago subito raggiunge il battaglione, il tassiarco lo schieramento, il cavaliere l'ala, e il soldato armato alla leggera corre al proprio posto: tutto

- δὲ ὑφ' ἑνα σημάτων ὁρα δονεῖται κατὰ προστάξιν τοῦ τὸ κράτος
[10] ἔχοντος ἡγεμόνος. Οὕτω χρὴ καὶ περὶ τοῦ σύμπαντος φρονεῖν·
ὑπὸ γὰρ μιᾶς ῥοπῆς ὀτρυνομένων ἀπάντων γίνεται τὰ οἰκεῖα,
καὶ ταύτης ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς. Ὅπερ οὐδαμῶς ἐστὶν ἐμπό-
διον οὔτε ἐκείνῃ πρὸς τὸ δρᾶν οὔτε ἡμῖν πρὸς τὸ πιστεῦσαι·
καὶ γὰρ ἡ ψυχὴ, δι' ἣν ζῶμεν τε καὶ οἴκους καὶ πόλεις
[15] ἔχομεν, ἀόρατος οὔσα τοῖς ἔργοις αὐτῆς ὁράται· πᾶς γὰρ
ὁ τοῦ βίου διάκοσμος ὑπὸ ταύτης εὐρηται καὶ διατέτακται
καὶ συνέχεται, γῆς ἀρόσεις καὶ φυτεύσεις, τέχνης ἐπίνοιαι,
χρήσεις νόμων, κόσμος πολιτείας, ἔνδημοι πράξεις, ὑπερό-
ριος πόλεμος, εἰρήνη. Ταῦτα χρὴ καὶ περὶ θεοῦ διανοεῖσθαι,
[20] δυνάμει μὲν ὄντος ἰσχυροτάτου, κάλλει δὲ εὐπρεπεστάτου,
ζωῆ δὲ ἀθανάτου, ἀρετῇ δὲ κρατίστου, διότι πάσῃ θνητῇ

è messo in moto da un unico segnale, in conformità al comando del conduttore che detiene il potere.

Così è necessario pensare anche dell'universo: di tutte le cose, sospinte da un unico peso, esistono le peculiarità, pur essendo essa invisibile e nascosta. Ciò non impedisce affatto né a quella di agire né a noi di credere, giacché anche l'anima, per mezzo della quale viviamo e possediamo case e città, pur essendo invisibile, la si vede attraverso le sue opere. In effetti, l'intero ordinamento della vita da questa è stato scoperto, mantenuto in ordine e conservato: seminagioni e piantagioni della terra, ritrovati della tecnica, usi delle leggi, ordine della costituzione cittadina, attività endemiche, guerra oltre i confini, pace. È necessario pensare queste cose anche del dio, il quale per potenza è fortissimo, per bellezza sommamente ben distinto, per vita immortale e per virtù potentissimo, giacché,

φύσει γενόμενος ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.

Τὰ γὰρ πάθη, καὶ τὰ δι' ἀέρος ἅπαντα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς
καὶ τὰ ἐν ὕδατι, θεοῦ λέγοιτ' ἂν ὄντως ἔργα εἶναι τοῦ τόν

[25] κόσμον ἐπέχοντος· ἐξ οὗ, κατὰ τὸν φυσικὸν Ἐμπεδοκλέα,

«πάνθ' ὅσα τ' ἦν ὅσα τ' ἔσθ' ὅσα τ' ἔσται ὀπίσσω,

δένδρεά τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες

θῆρές τ' οἰωνοί τε καὶ ὕδατοθρέμμονες ἰχθῦς.»

ἽΕοικε δὲ ὄντως, εἰ καὶ μικρότερον τὸν κόσμον παραβαλεῖν, | τοῖς

[30] ὀμφαλοῖς λεγομένοις τοῖς ἐν ταῖς ψαλίσι [λίθοις], οἱ

μέσοι κείμενοι κατὰ τὴν εἰς ἑκάτερον μέρος ἔνδεσιν ἐν ἀρ-

μονία τηροῦσι καὶ ἐν τάξει τὸ πᾶν σχῆμα τῆς ψαλίδος καὶ

pur essendo invisibile ad ogni natura mortale, è visibile dalle proprie opere. I fenomeni, tutti quelli che avvengono nell'aria, quelli sulla terra e quelli nell'acqua, si potrebbero davvero dire “opere del dio che sorregge il cosmo”, dal quale, stando al fisico Empedocle, [derivano]

«tutte quante le cose che furono, quante sono e quante in avvenire

[saranno,

germogliarono alberi, uomini e donne

belve, uccelli e pesci che si nutrono d'acqua».

[Il dio] assomiglia davvero, anche se è alquanto meschino mettere a confronto il cosmo, ai cosiddetti “elementi centrali” che ci sono nelle volte, i quali, essendo posti nel mezzo a modo di connessione con ciascuna delle due parti, conservano l'intera struttura della volta in armonia e in ordine, e immobile. Si dice inoltre che

- ἀκίνητον. Φασὶ δὲ καὶ τὸν ἀγαλματοποιὸν Φειδίαν κατα-
 σκευάζοντα τὴν ἐν ἀκροπόλει Ἀθηνᾶν ἐν μέσῃ τῇ ταύτης
 ἀσπίδι τὸ ἑαυτοῦ πρόσωπον ἐντυπώσασθαι, καὶ συνδῆσαι τῷ
 [400 a] ἀγάλματι διὰ τινος ἀφανοῦς δημιουργίας, ὥστε ἐξ ἀνάγκης,
 εἴ τις βούλοιτο αὐτὸ περιαιρεῖν, τὸ σύμπαν ἄγαλμα λύειν
 τε καὶ συγχεῖν. Τοῦτον οὖν ἔχει τὸν λόγον ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ,
 συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἀρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν, πλὴν οὔτε
 [5] μέσος ὢν, ἔνθα ἡ γῆ τε καὶ ὁ θολερὸς τόπος οὗτος, ἀλλ’
 ἄνω καθαρὸς ἐν καθαρῷ χωρῷ βεβηκώς, ὃν ἐτύμως καλοῦ-
 μεν οὐρανὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ὄρον εἶναι τὸν ἄνω, Ὀλυμπον δὲ οἶον
 ὀλολαμπῆ τε καὶ παντὸς ζόφου καὶ ἀτάκτου κινήματος κε-
 χωρισμένον, οἷα γίνεται παρ’ ἡμῖν διὰ χειμῶνος καὶ ἀνέ-
 [10] μων βίας, ὥσπερ ἔφη καὶ ὁ ποιητὴς

lo scultore Fidia, quando realizzò l’Atena sull’Acropoli, ha impresso il proprio volto nel mezzo dello scudo di questa, e che lo ha collegato alla statua per mezzo di una qualche invisibile opera, di modo che, necessariamente, se qualcuno avesse voluto toglierlo, avrebbe disfatto e demolito l’intera statua.

Il dio, dunque, possiede questa funzione nel cosmo, poiché egli tiene insieme l’armonia e la conservazione di tutte le cose, tranne che non sta al centro, dove c’è la terra e questo luogo torbido, ma sta in alto, puro in luogo puro, che con precisione etimologica noi chiamiamo “cielo”, per il fatto di essere il confine superiore, e “Olimpo”, in quanto è tutto luce, separato da ogni oscurità e movimento disordinato, quali sono presso di noi quelli causati dalla tempesta e della violenza dei venti, come dice anche il Poeta:

«Οὐλυμπόνδ' ὄθι φασὶ θεῶν ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἔμμεναι· οὐτ' ἀνέμοισι τινάσσεται οὔτε ποτ' ὄμβρω
δέυεται, οὔτε χιῶν ἐπιπίλναται, ἀλλὰ μάλ' αἴθρη
πέπταται ἀνέφελος, λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη.»

[15] συνεπιμαρτυρεῖ δὲ καὶ ὁ βίος ἅπας, τὴν ἄνω χώραν ἀπο-
δοὺς θεῶ· καὶ γὰρ πάντες ἄνθρωποι ἀνατείνομεν τὰς χεῖ-
ρας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐχὰς ποιούμενοι. Καθ' ὃν λόγον οὐ κακῶς
κάκεῖνο ἀναπεφώνηται

«Ζεὺς δ' ἔλαχ' οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι.»

[20] διὸ καὶ τῶν αἰσθητῶν τὰ τιμιώτατα τὸν αὐτὸν ἐπέχει τό-
πον, ἄστρα τε καὶ ἥλιος καὶ σελήνη, μόνα τε τὰ οὐράνια
διὰ τοῦτο αἰεὶ τὴν αὐτὴν σῶζοντα τάξιν διακεκόσμηται, καὶ

«All'Olimpo, che si dice degli dèi la sede stabile sempre
sia: né è squassata dai venti né mai dalla pioggia
è bagnata, né la neve si avvicina, ma davvero un sereno
senza nubi vi è ricaduto, ed un bianco candore è spanto».

La vita nella sua interezza ne arreca testimonianza, attribuendo al dio la regione superiore. Ed infatti tutti noi uomini, quando rivoliamo le preghiere, leviamo le mani verso il cielo. Per questa ragione, non a torto, ancora quello ha affermato:

«A Zeus toccò in sorte il vasto cielo nell'etere e nelle nuvole».

Perciò, anche i più degni d'onore fra i corpi sensibili, ossia gli astri, il sole e la luna, occupano lo stesso luogo, e per questo motivo soltanto i corpi celesti sono stati disposti in modo da conservare sempre il medesimo ordine e si

- οὔποτε ἀλλοιωθέντα μετεκινήθη, καθάπερ τὰ ἐπὶ γῆς εὐ-
 τρεπτα ὄντα πολλὰς ἑτεροιώσεις καὶ πάθη ἀναδέδεκται·
- [25] σεισμοὶ τε γὰρ ἤδη βίαιοι πολλὰ μέρη τῆς γῆς ἀνέρρηξαν,
 ὄμβροί τε κατέκλυσαν ἐξαίσιον καταρραγέντες, ἐπιδρομαί
 τε κυμάτων καὶ ἀναχωρήσεις πολλάκις καὶ ἠπείρους ἐθα-
 λάττωσαν καὶ θάλαττας ἠπείρωσαν, βιαί τε πνευμάτων
 καὶ τυφώνων ἔστιν ὅτε πόλεις ὅλας ἀνέτρεψαν, πυρκαϊαὶ τε
- [30] καὶ φλόγες αἱ μὲν ἐξ οὐρανοῦ γενόμεναι πρότερον, ὥσπερ
 φασίν, ἐπὶ Φαέθοντος τὰ πρὸς ἔω μέρη κατέφλεξαν, αἱ
 δὲ πρὸς ἐσπέραν ἐκ γῆς ἀναβλύσασαι καὶ ἐκφυσήσασαι,
 καθάπερ τῶν ἐν Αἴτνῃ κρατήρων ἀναρραγέντων καὶ ἀνὰ τὴν
 γῆν φερομένων χειμάρρου δίκην. Ἐνθα καὶ τὸ τῶν εὐσεβῶν
- [400 b] γένος ἐξόχως ἐτίμησε τὸ δαιμόνιον· περικαταληφθέντων γὰρ
 (αὐτῶν) ὑπὸ τοῦ ρεύματος διὰ τὸ βαστάζειν γέροντας ἐπὶ τῶν

muovono senza subire alterazione, proprio come le cose sulla terra, le quali, poiché sono facilmente mutabili, subiscono molte trasformazioni e affezioni. Violenti terremoti, infatti, hanno già squarciato molte parti della terra, eccessive piogge dirompenti l'hanno sommersa, l'andirivieni dei flutti ha spesso trasformato continenti in mari e mari in continenti. E c'è stato il caso in cui hanno abbattuto intere città le violenze dei tipi di pneuma e dei tifoni, e i fuochi e le fiamme, gli uni provenendo dal cielo – come dicono – al tempo di Fetonte, distrussero le regioni verso Oriente, mentre le altre, sgorgando e sorgendo dalla terra, quelle verso Occidente, proprio come quando i crateri dell'Etna si squarciarono e corsero sulla terra a guisa di un torrente. Allora la divinità rese oltremodo onore alla stirpe dei pii: essi, cinti d'intorno dalla corrente per aver portato in salvo sulle spalle i vecchi

ὤμων γονεῖς καὶ σώζειν, πλησίον [αὐτῶν] γενόμενος ὁ τοῦ πυρὸς
 ποταμὸς ἐξεσχίσθη παρέτρεψέ τε τοῦ φλογμοῦ τὸ μὲν ἔνθα,
 [5] τὸ δὲ ἔνθα, καὶ ἐτήρησεν ἀβλαβεῖς ἅμα τοῖς γονεῦσι τοὺς
 νεανίσκους. Καθόλου δὲ ὅπερ ἐν νηὶ μὲν κυβερνήτης, ἐν ἄρ-
 ματι δὲ ἡνίοχος, ἐν χορῷ δὲ κορυφαῖος, ἐν πόλει δὲ νο-
 μος, ἐν στρατοπέδῳ δὲ ἡγεμών, τοῦτο θεὸς ἐν κόσμῳ, πλήν
 καθ' ὅσον τοῖς μὲν καματηρὸν τὸ ἄρχειν πολυκίνητόν τε καὶ
 [10] πολυμέριμον, τῷ δὲ ἄλυπον ἄπονόν τε καὶ πάσης κεχω-
 ρισμένον σωματικῆς ἀσθενείας· ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἰδρυμένος
 δυνάμει πάντα κινεῖ καὶ περιάγει, ὅπου βούλεται καὶ ὅπως, ἐν
 διαφόροις ἰδέαις τε καὶ φύσεσιν, ὥσπερ ἀμέλει καὶ ὁ τῆς
 πόλεως νόμος ἀκίνητος ὢν ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς
 [15] πάντα οἰκονομεῖ τὰ κατὰ τὴν πολιτείαν· ἐφεπόμενοι γὰρ

genitori, il fiume di fuoco, quando fu vicino a loro, si divise e della fiamma una
 parte deviò da un lato e un'altra da un'altra parte, e custodì incolumi i giovinetti
 insieme ai genitori.

In generale, ciò che il timoniere è nella nave, il cocchiere in un carro, il corifeo
 nel coro, la legge nella città, il comandante nell'esercito, questo è il dio nel cosmo,
 salvo il fatto che per costoro il comandare è cosa che comporta fatica, molto
 movimento e molta preoccupazione, mentre per lui è esente da dolore e fatica, e
 separato da ogni debolezza corporea. Essendo collocato nell'immobile, infatti, per
 mezzo della potenza tutte le cose muove e fa ruotare, nella direzione e nel modo in
 cui vuole, in forme e nature differenti, proprio come anche la legge della città,
 essendo immobile nelle anime di coloro che ne fruiscono, amministra tutte le cose

αὐτοῖς δηλονότι ἐξίασιν ἄρχοντες μὲν ἐπὶ τὰ ἀρχεῖα, θε-
σμοθέται δὲ εἰς τὰ οἰκεῖα δικαστήρια, βουλευταὶ δὲ καὶ ἐκ-
κλησιασταὶ εἰς συνέδρια τὰ προσήκοντα, καὶ ὁ μὲν τις εἰς
τὸ πρυτανεῖον βαδίζει σιτησόμενος, ὁ δὲ πρὸς τοὺς δικαστὰς
[20] ἀπολογησόμενος, ὁ δὲ εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀποθανούμενος.
Γίνονται δὲ καὶ δημοθινίαι νόμιμοι καὶ πανηγύρεις ἐνιαύ-
σιοι θεῶν τε θυσίαι καὶ ἡρώων θεραπείαι καὶ χοαὶ κεκμη-
κότων· ἄλλα δὲ ἄλλως ἐνεργούμενα κατὰ μίαν πρόσταξιν ἢ
νόμιμον ἐξουσίαν σώζει τὸ τοῦ ποιήσαντος ὄντως ὅτι

[25] «πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει,
ὁμοῦ δὲ παιάνων τε καὶ στεναγμάτων,»

οὕτως ὑποληπτέον καὶ ἐπὶ τῆς μείζονος πόλεως, λέγω δὲ

che concernono la vita civica. È seguendo questa, evidentemente, che i magistrati vanno alle loro sedi, i legislatori ai propri tribunali, i membri della Boulé e dell'Ecclesia alle loro debite adunanze; e qualcuno si reca al Pritaneo per nutrirsi, un altro dinanzi ai giudici per sostenere la propria difesa, un altro ancora in carcere per essere condannato a morte. Ottemperanti alle leggi ci sono anche i banchetti pubblici, le feste annuali, i sacrifici per gli dèi, atti di ossequio per gli eroi e le libagioni per i morti. Le diverse attività compiute in modi differenti secondo un unico ordine o secondo l'autorità della legge le conserva davvero la parola del poeta, secondo cui

«la città è carica di incensi |
ed è carica di peana e di lamentazioni».

Così si deve intendere anche della città più grande, vale a dire il cosmo.

- τοῦ κόσμου· νόμος γὰρ ἡμῖν ἰσοκλινῆς ὁ θεός, οὐ
 δεμίαν ἐπιδεχόμενος διόρθωσιν ἢ μετάθεσιν, κρείττων δέ,
 [30] οἶμαι, καὶ βεβαιότερος τῶν ἐν ταῖς κύρβεσιν ἀναγεγραμ-
 μένων. Ἐγούμενου δὲ ἀκινήτως αὐτοῦ καὶ ἐμμελῶς ὁ σύμ-
 πας οἰκονομεῖται διάκοσμος οὐρανοῦ καὶ γῆς, μεμερισμένος
 κατὰ τὰς φύσεις πάσας διὰ τῶν οἰκείων σπερμάτων εἰς τε
 φυτὰ καὶ ζῶα κατὰ γένη τε καὶ εἶδη· καὶ γὰρ ἄμ-
 [401 a] πελοι καὶ φοίνικες καὶ περσέαι

«συκέαι τε γλυκεραὶ καὶ | ἐλαῖαι»,

ὥς φησιν ὁ ποιητής, τὰ τε ἄκαρπα μὲν, ἄλλας δὲ | παρ-
 εχόμενα χρείας, πλάτανοι καὶ πίτυες καὶ πύξοι

«κλήθρη τ' αἰγειρός τε καὶ εὐώδης κυπάρισσος,»

- [5] αἶ τε καρπὸν ὀπώρας ἠδὺν ἄλλως δὲ δυσθησαύριστον φέ-
 ρουσαι,

Per noi, infatti, il dio è una legge equilibratamente bilanciata, giacché non richiede nessuna correzione o mutamento, nonché più forte, credo, e più stabile delle leggi incise sulle tavole. Grazie alla sua guida immobile e armonica l'intero ordinamento del cielo e della terra riceve un'organizzazione, per tutte le nature essendo ripartito, attraverso i semi loro propri, in piante e animali secondo il genere e la specie. Ed infatti, le viti, le palme e i peschi, «e i dolci fichi e le olive» – come dice il poeta –, e gli alberi che sono sì senza frutto, ma che procurano altri vantaggi, cioè platani, pini e bossi, «ontani, pioppi e profumati cipressi», e quelli che portano un dolce frutto di fine estate, ma di difficile conservazione, cioè «peri,

«ὄχλαι καὶ ῥοιαὶ καὶ μηλέαι ἀγλαόκαρποι,»

τῶν τε ζώων τὰ τε ἄγρια καὶ ἡμερα, τὰ τε ἐν ἀέρι καὶ
ἐπὶ γῆς καὶ ἐν ὕδατι βοσκόμενα, γίνεται καὶ ἀκμάζει καὶ
[10] φθείρεται τοῖς τοῦ θεοῦ πειθόμενα θεσμοῖς· «πᾶν γὰρ ἐρπετὸν
πληγῆ νέμεται», ὡς φησιν Ἡράκλειτος.

melograni, e meli dai frutti bellissimi) e, fra gli animali, quelli selvatici e quelli domestici, quelli che vivono nell'aria, sulla terra e nell'acqua, nascono, raggiungono il fiore della vita e muoiono prestando obbedienza ai decreti divini del dio, giacché «tutto ciò che striscia», come dice Eraclito «è condotto dalla sferza [del dio]».

Capitolo settimo

Εἶς δὲ ὢν πολυώνυμος ἐστί, κατονομαζόμενος τοῖς πά-
 θεσι πᾶσιν ἅπερ αὐτὸς νεοχμοῖ. Καλοῦμεν γὰρ αὐτὸν καὶ
 Ζῆνα καὶ Δία, παραλλήλως χρώμενοι τοῖς ὀνόμασιν, ὡς
 [15] κὰν εἰ λέγοιμεν δι’ὄν ζῶμεν. Κρόνου δὲ παῖς καὶ χρόνου
 λέγεται, διήκων ἐξ αἰῶνος ἀτέρμονος εἰς ἕτερον αἰῶνα· ἀστρα-
 παῖός τε καὶ βρονταῖον καὶ αἰθήριος καὶ αἰθέριος κεραυνίος
 τε καὶ ὑέτιος ἀπὸ τῶν ὑετῶν καὶ κεραυνῶν καὶ τῶν ἄλλων
 καλεῖται. Καὶ μὴν ἐπικάρπιος μὲν ἀπὸ τῶν καρπῶν, πο-
 [20] λιεύς δὲ ἀπὸ τῶν πόλεων ὀνομάζεται, γενέθλιός τε καὶ ἐρ-
 κείος καὶ ὁμόγνιος καὶ πατρῷος ἀπὸ τῆς πρὸς ταῦτα κοινω-
 νίας, ἑταιρεῖός τε καὶ φίλιος καὶ ξένιος καὶ στράτιος καὶ
 τροπαιοῦχος καθάρσιός τε καὶ παλαμναῖος καὶ ἰκέσιος καὶ
 μειλίχιος, ὥσπερ οἱ ποιηταὶ λέγουσι, σωτήρ τε καὶ ἐλευ-

Capitolo settimo

Pur essendo uno, [il dio] ha molti nomi, di volta in volta ricevendo il nome da tutte le affezioni che egli introduce [nel cosmo]. Noi, infatti, lo chiamiamo sia “Zeus” sia “Dia”, usufruendo dei nomi parallelamente, come se dicessimo “colui per il quale viviamo”. È detto “figlio di Crono”, cioè del tempo, poiché procede da un periodo sconfinato ad un altro periodo. È chiamato “Saettante”, “Tonante”, “Rasserenante”, “Etereo”, “Fulmineo”, “Pluvio” dalle piogge, dai fulmini e dalle altre [affezioni]. Ed inoltre è denominato “Fruttifero” dai frutti, mentre “Poliade” dalle città; “Genetlio”, “Difensore”, “Omogeneo” e “Patrio” dalla comunanza nei confronti di queste cose; “Solidale”, “Benevolo”, “Ospitale”, “Militare”, “Portatrofei”, “Purificatore”, “Vindice”, “Supplice” e “Mellifluo”, come dicono i poeti;

- [25] θέριος ἐτύμως, ὡς δὲ τὸ πᾶν εἶπεῖν, οὐράνιος τε καὶ χθόνιος,
πάσης ἐπώνυμος φύσεως ὦν καὶ τύχης, ἅτε πάντων αὐ-
τὸς αἴτιος ὦν. Διὸ καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς οὐ κακῶς λέγεται
- «Ζεὺς πρῶτος γένητο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυτος·
Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
- [401 b] Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
Ζεὺς ἄρσην γένητο, Ζεὺς ἄμβροτος ἔπλετο νόμφη·
Ζεὺς πνοιή πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὄρμη·
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·
- [5] Ζεὺς βασιλεύς, Ζεὺς ἀρχὸς ἀπάντων ἀργικέραυτος·
πάντας γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθῆς
ἐκ καθαρῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων.»

“Conservatore” e veramente “Liberatore”: per dirla complessivamente, “Uranio” e “Ctonio”, essendo eponimo di ogni natura e di ogni sorte, giacché egli è la causa di tutte le cose. Perciò anche negli Orfici si dice non malamente:

«Zeus è il primo, Zeus dalla splendida folgore l'ultimo;
Zeus il capo, Zeus il mezzo, tutto è costruito da Zeus;
Zeus, fondamento della terra e del cielo stellato;
Zeus è maschio, Zeus immortale è giovane fanciulla;
Zeus soffio di tutte le cose, Zeus impeto del fuoco infaticabile;
Zeus radice del mare, Zeus sole e luna;
Zeus re, Zeus guida di tutte le cose, dalla folgore splendente,
giacché, dopo aver nascosto tutte le cose, di nuovo alla luce molto lieta
dal puro cuore le riconduce, compiendo cose terribili».

οἶμαι δὲ καὶ τὴν Ἀνάγκην οὐκ ἄλλο τι λέγεσθαι πλὴν τοῦ-
 τον, οἷον εἰ ἀνίκητον αἰτίαν ὄντα, Εἰμαρμένην δὲ διὰ τὸ εἶρειν
 [10] τε καὶ χωρεῖν ἀκωλύτως, Πεπρωμένην δὲ διὰ τὸ πεπερα-
 τῶσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἐν τοῖς οὔσι ἀπειρον εἶναι, καὶ
 Μοῖραν μὲν ἀπὸ τοῦ μεμερίσθαι, Νέμεσιν δὲ ἀπὸ τῆς ἐκάστω
 διανεμήσεως, Ἀδράστειαν δὲ ἀναπόδραστον αἰτίαν οὔσαν
 κατὰ φύσιν, Αἴσαν δὲ αἰεὶ οὔσαν. Τὰ τε περὶ τὰς Μοίρας
 [15] καὶ τὸν ἄτρακτον εἰς ταῦτό πως νεύει· τρεῖς μὲν γὰρ αἱ Μοῖ-
 ραι, κατὰ τοὺς χρόνους μεμερισμέναι, νῆμα δὲ ἀτράκτου τὸ
 μὲν ἐξειργασμένον, τὸ δὲ μέλλον, τὸ δὲ περιστρεφόμενον·
 τέτακται δὲ κατὰ μὲν τὸ γεγονὸς μία τῶν Μοιρῶν, Ἄτρο-
 πος, ἐπεὶ τὰ παρελθόντα πάντα ἄτρεπτά ἐστι, κατὰ δὲ τὸ
 [20] μέλλον Λάχεσις – [εἰς] πάντα γὰρ ἢ κατὰ φύσιν μένει λῆ-

Credo poi che anche “Necessità” non indichi nient’altro se non questo [*scil.* il dio], proprio come se fosse una “causa invincibile”, mentre “Fato”, poiché lega e avanza libero da impedimenti, “Sorte”, perché tutte le cose sono [da esso] delimitate e non c’è nulla che sia infinito, e “Moira” dalla ripartizione, “Nemesi” dalla distribuzione [della parte] a ciascuno, “Adrasteia” poiché è una causa per natura inevitabile, e “Destino”, perché esiste da sempre.

Le cose che si dicono delle Moire e del fuso inclinano, in un qualche modo, in questa direzione. Tre, infatti, sono le Moire, ripartite secondo i tempi, e il filo del fuso in un caso è compiuto, in un altro lo sarà, in un altro ancora ruota su se stesso. È stata assegnata al passato una sola delle Moire, Atropo, poiché ciò che è immutabile non ritorna, mentre al futuro Lachesi, poiché un’[unica] fine attende

ξίς – κατὰ δὲ τὸ ἐνεστῶς Κλωθῷ, συμπεραίνουσά τε
καὶ κλώθουσα ἐκάστῳ τὰ οἰκειᾶ. Περαιίνεται δὲ καὶ ὁ μῦθος οὐκ
ἀτάκτως. Ταῦτα δὲ πάντα ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι πλὴν ὁ θεός,
καθάπερ καὶ ὁ γενναῖος Πλάτων φησὶν· «ὁ μὲν δὴ θεός,
[25] ὥσπερ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα
τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν πο-
ρευόμενος· τῷ δὲ ἀεὶ ξυνέπεται δίκη, τῶν ἀπολειπομένων
τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός», «ἧς ὁ γενήσεσθαι μέλλων μακά-
ριός τε καὶ εὐδαίμων ἐξ ἀρχῆς εὐθύς μέτοχος εἶη».

per natura tutte le cose, mentre invece al presente Cloto, dal momento che conduce a conclusione e fila per ciascuno ciò che gli è proprio.

Anche il mito si conclude in modo non disordinato. Tutte queste cose non sono altro se non il dio, proprio come anche il nobile Platone dice: «Il dio, come l'antico discorso [afferma], avendo il principio, la fine e il mezzo di tutti gli enti, procedendo in linea retta li porta a compimento secondo natura; a lui sempre si accompagna la giustizia, vendicatrice di coloro che abbandonano la legge divina»; «di questa partecipi subito fin dal principio colui che vuole essere beato e felice».

BIBLIOGRAFIA

Fonti

Aezio

- J. MANSFELD - D.T. RUNIA (eds.), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. I: *The Sources*, Leiden - New York - Köln 1997.
- J. MANSFELD - D.T. RUNIA (eds.), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. II/1-2: *The Compendium*, Leiden-Boston 2009.
- J. MANSFELD - D.T. RUNIA (eds.), *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, vol. III: *Studies in the Doxographical Traditions of Ancient Philosophy*, Leiden-Boston 2010.

Alessandro di Afrodisia e pseudo-Alessandro

- ALEXANDRI APHRODISIENSIS *in Aristotelis Metaphysica Commentaria*, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit M. Hayduck, Berolini 1891 (CAG I).
- ALEXANDRI *in Aristotelis Meteorologicorum libros Commentaria*, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit M. Hayduck, Berolini 1899 (CAG III/2).
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 1*, translated by W.E. Dooley S.J., vol. I, Ithaca (New York) 1989.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, translated by W.E. Dooley S.J. and A. Madigan S.J., vol. II, London 1992.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 4*, translated by A. Madigan S.J., vol. III, London 1993.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle's Metaphysics 5*, translated by W.E. Dooley S.J., vol. IV, London 1993.
- ALESSANDRO DI AFRODISIA e PSEUDO ALESSANDRO, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, traduzioni, presentazioni, note e sommari di A. Borgia, E. Carta, M. Casu, E. Cattanei, N. Cauli, P. Lai, S. Loche, M.C. Pogliani, R. Salis e P. Serra, Milano 2007.

Collectanea alexandrina

Collectanea alexandrina. Reliquiae minores poetarum Graecorum aetatis Ptolemaicae 323-146 a.C., epicorum, elegiacorum, lyricorum, ethicorum cum Epimetris et indice nominum, edidit I.U. Powell, Oxonii 1925.

Allegoristi

ALLEGORISTI DELL'ETÀ CLASSICA, *Opere e frammenti*, a cura di I. Ramelli, Milano 2007.

Anecdota Oxoniensia

Anecdota Oxoniensia, a Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of ARISTOTLE'S *Categories, De interpretatione, De mundo, De virtutibus et vitiis*, and of PORPHYRY'S *Introduction*, by F.C. Conybeare, Oxford 1892.

Apuleio

J. REDFORS, *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De Mundo*, Lund 1960.

APULEIUS PHILOSOPHUS PLATONICUS, *Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, von F. Regen, Berlin - New York 1971.

APULEIO, *De mundo*, a cura di M.G. Bajoni, Pordenone 1991.

APULEI PLATONICI MADAURENSIS *Opera quae supersunt*, vol. III: *De philosophia libri*, edidit C. Moreschini, Stutgardiae-Lipsiae 1991.

Arato

ARATI *Phaenomena*, introduction, texte critique, commentaire et traduction par J. Martin, Firenze 1956.

Scholia in Aratum vetera, edidit J. Martin, Stutgardiae 1974.

Ario Didimo

Fragmenta philosophorum Graecorum, collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F.G.A. Mullachius, vol. II: *Pythagoreos, sophistas, cynicos et Chalcidii in priorem Timaei platonici*

partem commentarios continens, Parisiis 1881.

[Aristea]

La lettera di Aristea a Filocrate, introduzione, esame analitico, traduzione di C. Kraus Reggiani, Roma 1979.

Aristobulo

N. WALTER, *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, Berlin 1964.

Fragmenta pseudoepigraphorum quae supersunt graeca, una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis collegit et ordinavit A.-M. Denis, Leiden 1970.

J.P. MARTIN, *Fragmentos de Aristóbulos, el primer filósofo del judaismo. Introducción y comentario*, «Oriente-Occidente», 3, 1982, pp. 164-195.

R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo e i suoi nessi con il De mundo attribuito ad Aristotele*, con due appendici contenenti i frammenti di Aristobulo, traduzione a fronte e presentazione delle varianti, Milano 1995² (1994¹).

Aristofane

ARISTOPHANIS *fabulae*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit N.G. Wilson, Oxonii 2007.

Aristotele e *Corpus aristotelicum*

ARISTOTELIS *Opera* ex recensione I. Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, editio altera quam curavit O. Gigon, voll. I-II, Berolini 1960 (1831¹).

The Works of ARISTOTLE, translated into English under the editorship of J.A. Smith and W.D. Ross, voll. I-XII, Oxford 1908-1952.

ARISTOTELE, *Opere*, traduzioni di G. Colli, A. Russo, R. Laurenti, M. Vegetti, D. Lanza, M. Valgimigli, G. Giannantoni, introduzione e indice dei nomi a cura di G. Giannantoni, voll. I-V, Roma-Bari 1973.

The Complete Works of ARISTOTLE, The Revised Oxford Translation, edited by J. Barnes, voll. I-II, Princeton 1984.

- ARISTOTELE, *Organon*, introduzione, traduzione e note di G. Colli, Torino 1955.
- ARISTOTELE, *Organon*, traduzione di G. Colli, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. I, Roma-Bari 1973.
- Organon* di ARISTOTELE, a cura di M. Zanatta, voll. I-II, Torino 1996.
- ARISTOTELE, *Organon. Categorie, De interpretazione, Analitici primi, Analitici secondi, Topici, Confutazioni sofistiche*, coordinamento generale di M. Migliori, saggi introduttivi, traduzioni, note e apparati di M. Bernardini, M. Bontempi, A. Fermani, R. Medda e L. Palpacelli, Milano 2016.
- Physica*, by R.P. Hardie and R.K. Gaye, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. II, Oxford 1930.
- ARISTOTLE'S *Physics*, A Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford 1936.
- ARISTOTELES, *Physikvorlesung*, übersetzt von H. Wagner, Berlin 1967.
- ARISTOTELE, *Fisica*, traduzione di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973 (1968).
- ARISTOTELE, *Fisica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu, Milano 1995.
- ARISTOTE, *La Physique*, introduction de L. Couloubaritsis, traduction de A. Stevens, Paris 1999.
- Fisica* di ARISTOTELE, a cura di M. Zanatta, Torino 1999.
- ARISTOTE, *Physique*, traduction, présentation, notes, bibliographie et index par P. Pellegrin, Paris 2002 (2000¹).
- ARISTOTELE, *Fisica*, introduzione, traduzione, note e apparati di R. Radice, Milano 2011.
- ARISTOTE, *Physique II*, traduction et commentaire par O. Hamelin, Paris 1931².
- ARISTOTLE'S *Physics I, II*, Translated with Introduction, Commentary, Note on Recent Work, and Revised Bibliography by W. Charlton, Oxford 1970.
- ARISTOTE, *Sur la nature (Physique II)*, introduction, traduction et commentaire par L. Couloubaritsis, Paris 1991.
- ARISTOTELE, *Fisica. Libri I e II*, traduzione e cura di F. Franco Repellini, Milano 1996.
- De caelo*, by J.L. Stocks, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. II, Oxford 1930.

- ARISTOTELIS *De caelo libri quattuor* recognovit brevique adnotatione critica instruxit D.J. Allan, Oxonii 1936.
- ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du Traité pseudo-aristotélicien Du monde*, traduction et notes par J. Tricot, Paris 1949.
- ARISTOTELE, *De caelo*, introduzione, testo critico, traduzione e note di O. Longo, Firenze 1961.
- ARISTOTE, *Du ciel*, texte établi et traduit par P. Moraux, Paris 1965.
- L. ELDERS, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De Caelo*, Assen 1966.
- ARISTOTELE, *Del cielo*, traduzione di O. Longo, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- ARISTÓTELES, *Acierca del cielo, Meteorológicos*, introducción, traducción y notas de M. Candel, Madrid 2005⁵ (1996¹).
- ARISTOTELE, *Il cielo*, introduzione, traduzione, note e apparati di A. Jori, Milano 2002 (1999¹).
- ARISTOTLE, *On the Heavens I and II*, edited and translated by S. Leggatt, Warminster 1995.
- De generatione et corruptione*, by H.H. Joachim, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. II, Oxford 1930.
- ARISTOTLE, *De la génération et de la corruption [de Generatione et Corruptione]*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Paris 1952² (1933¹).
- ARISTOTE, *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par Ch. Mugler, Paris 1966.
- ARISTOTELE, *Della generazione e della corruzione*, traduzione di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *La generazione e la corruzione*, traduzione, introduzione e commento di M. Migliori, revisione, aggiornamento e saggio bibliografico di L. Palpacelli, Milano 2013 (Napoli 1976¹).
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción, Tratados breves de historia natural*, introducciones, traducciones y notas por E. La Croce y A. Bernabé Pajares, Madrid 2008² (1987¹).
- F. DE HAAS - J. MANSFELD (eds.), *Aristotle: On generation and corruption, Book 1*, Symposium Aristotelicum, Oxford 2004.

- ARISTOTE, *De la génération et la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Paris 2005.
- ARISTOTELIS *Meteorologicorum libri IV*, graeca verba denuo post Bekkerum ad codicum editionum fidem recensuit, novam interpretationem latinam confecit, excerpta ex commentariis Alexandri, Olympiodori et Ioannis Philoponi, suos commentarios adiecit, de auctoritate, integritate et fide librorum, deque criticis subsidiis praefatus est, indices denique verborum et rerum uberrimos addidit I.L. Ideler, voll. I-II, Leipzig 1834-1836.
- ARISTOTELIS *Meteorologicorum Libri Quattuor*, recensuit indicem verborum addidit F.H. Fobes, rist. anast. Hildesheim 1967 (Cambridge, Mass., 1919).
- Meteorologica*, by E.W. Webster, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. III, Oxford 1931.
- ARISTOTELES, *Meteorologie*, übersetzt von H. Strohm, Berlin 1970.
- ARISTOTE, *Météorologiques*, texte établi et traduit par P. Louis, voll. I-II, Paris 1982.
- ARISTÓTELES, *Acierca del cielo, Meteorológicos*, introducción, traducción y notas de M. Candel, Madrid 2005⁵ (1996¹).
- ARISTOTELE, *Meteorologia*, introduzione, traduzione, note e apparati di L. Pepe, Milano 2003.
- ARISTOTE, *Météorologiques*, traduction du grec par P. Thillet, édition établie, présentée et annotée par P. Thillet, Paris 2008.
- ARISTOTE, *Météorologiques*, introduction, traduction, notes et bibliographie par J. Groisard, Paris 2008.
- ARISTOTELES *von der Seele und von der Welt*, uebersetzt und mit Anmerkungen begleitet von Ch. H. Weisse, Leipzig 1829.
- W.L. LORIMER, *The Text Tradition of Pseudo-Aristotle De Mundo together with an Appendix Containing the Text of the Medieval Latin Versions*, Oxford 1924.
- W.L. LORIMER, *Some Notes on the Text of Pseudo-Aristotle De Mundo*, London 1925.
- ARISTOTELIS *qui fertur libellus De mundo*, edidit W.L. Lorimer Sanctandreensis, Accedit Caputum V, VI, VII interpretatio syriaca ab Eduardo König Bonnensi Germanice versa, Paris 1933.

- De mundo*, by E.S. Forster, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. III, Oxford 1931.
- ARISTOTE, *Traité Du ciel suivi du Traité pseudo-aristotélicien Du monde*, traduction et notes par J. Tricot, Paris 1949.
- ARISTOTELES, *An König Alexander Über die Welt*, in ARISTOTELES, *Die Lehrschriften*, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr. P. Gohlke, Paderborn 1968³ (1949¹).
- ARISTOTLE, *On the Cosmos*, translated by D.J. Furley, Cambridge (Mass.) - London 1955.
- ARISTOTELES LATINUS, XI 1-2: *De mundo*, translationes BARTHOLOMAEI et NICHOLAI, edidit W.L. Lorimer, revisit L. Minio-Paluello, accedunt versiones RINUCII, ARGYROPULI et SADOLETI, paraphrasis APULEI, necnon specimina interpretationum recentiorum edentibus L. Minio-Paluello et G. Freed Muscarella, Bruges-Paris 1965.
- ARISTOTELES, *Über die Welt*, übersetzt von H. Strohm, Berlin 1970.
- ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici a cura di G. Reale, Napoli 1974.
- ARISTOTELES, *Über die Welt*, übersetzt und kommentiert von O. Schönberger, Stuttgart 2005 (1991¹).
- A.P. BOS, "Over de kosmos". *De herontdekking van een bewaard gebleven geschrift van Aristoteles?*, «Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte», 85, 1993, pp. 169-180.
- G. REALE - A.P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, commentario, bibliografia ragionata e indici, Milano 1995.
- E. CULLHED, *Pseudo-Aristoteles: om kosmos*, «Subaltern», 3, 2010, pp. 16-29.
- J.P. MARTÍN - M. ALESSO, "Sobre el mundo" de *Pseudo Aristóteles*, «Circe», 14, 2010, pp. 182-201.
- [ARISTOTLE], *On the Cosmos*, Text, Translation and Notes by J.C. Thom, in J.C. THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by J.C. Thom, R. Burri, C. Chandler, H. Daiber, J. Krayer, A. Smith, H. Takahashi, and A. Tzvetkova-Glaser, Tübingen 2014, pp. 20-66.

- ARISTOTELIS *De anima libri tres* ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit F.A. Trendelenburg, editio altera emendata et aucta, Graz 1957² (Berolini 1877¹).
- ARISTOTE, *Traité de l'âme*, traduit et annoté par G. Rodier, voll. I-II, Paris 1900.
- De anima*, by J.A. Smith, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. III, Oxford 1931.
- ARISTOTELIS *De anima* recognovit brevis adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1956.
- ARISTOTELE, *L'anima*, a cura di A. Barbieri, Bari 1957.
- ARISTOTE, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes de E. Barbottin, Paris 1966.
- ARISTOTELE, *Dell'anima*, traduzione di R. Laurenti, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *L'anima*, traduzione, introduzione e commento di G. Movia, Napoli 1979.
- ARISTOTE, *De l'âme*, traduction, présentation, notes et bibliographie par R. Bodéüs, Paris 1993.
- Opere biologiche* di ARISTOTELE, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Torino 1971.
- ARISTOTE, *Histoire des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, voll. I-III, Paris 1964-1969.
- ARISTOTELE, *Parti degli animali*, traduzione di M. Vegetti, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- De generatione animalium*, by A. Platt, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of J.A. Smith and W.D. Ross, vol. V, Oxford 1912.
- ARISTOTELE, *Riproduzioni degli animali*, traduzione di D. Lanza, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTE, *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1961.
- De motu* and *De incessu animalium*, by A.S.L. Farquharson, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of J.A. Smith and W.D. Ross, vol. V, Oxford 1912.
- De partibus animalium*, by W. Ogle, in *The Works of ARISTOTLE* translated into

- English under the editorship of J.A. Smith and W.D. Ross, vol. v, Oxford 1912.
- ARISTOTE, *Le parties des animaux*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 2002² (1957¹).
- ARISTOTELE, *Le parti degli animali*, introduzione, nota bibliografica, traduzione e note di A. Carbone, Milano 2002.
- ARISTOTELE, *Piccoli trattati di storia naturale*, traduzione di R. Laurenti, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. II, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *Racconti meravigliosi*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Vanotti, Milano 2007.
- ARISTOTELES, *Problemata physica*, übersetz von H. Flashar, Berlin 1983 (1962¹).
- ARISTOTE, *Problèmes*, texte établi et traduit par P. Louis, Paris 1991-1994.
- ARISTOTELE, *Problemi*, introduzione, traduzione, note ed apparati di M.F. Ferrini, Milano 2002.
- Die Metaphysik des ARISTOTELES*, Grundtext, Übersetzung und Commentar, nebst erläuternden Abhandlungen von A. Schwegler, voll. I-II, rist. anast. Frankfurt am Main 1960 (or. voll. I-IV, Tübingen 1847-1848).
- ARISTOTELIS *Metaphysica* recognovit W. Christ, nova impressio correctior, Leipzig 1931, 1903¹ (1886¹).
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt von H. Bonitz, Berolini 1890.
- Metaphysica*, by W.D. Ross, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of J.A. Smith and W.D. Ross, vol. VIII, Oxford 1928² (1908¹).
- ARISTOTLE's *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross, voll. I-II, Oxford 1970 (1924¹).
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, a cura di A. Carlini, Bari 1965⁴ (1928¹).
- ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, voll. I-II, Paris 1953² (1933¹).
- ARISTOTELIS *Metaphysica* recognovit brevis adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii 1957.
- ARISTOTELE, *La Metafisica*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, voll. I-II, Napoli 1968.

- ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione di A. Russo, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. III, Roma-Bari 1973.
- La Metafisica* di ARISTOTELE, a cura di C.A. Viano, Torino 1974.
- ARISTÓTELES, *Metafisica*, introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez, Madrid 1994.
- ARISTOTELES, *Metaphysik*, übersetzt und eingeleitet von Th. A. Szlezák, Berlin 2003.
- G. REALE, *Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele*, Milano 2004.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, introduzione, traduzione, commento e indici analitici di M. Zanatta, voll. I-II, Milano 2009.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione, introduzione e note di E. Berti, Roma-Bari 2017.
- H. BONITZ, *Aristotelis Metaphysica Commentarius*, Hildesheim 1960 (voll. I-II, Bonn 1848-1849).
- ARISTOTELE, *Il libro primo della Metafisica*, a cura di E. Berti e C. Rossitto, Roma-Bari 1993.
- ARISTOTELE, *Metafisica. Libri A, α, B*, introduzione, traduzione e commento di R.L. Cardullo, Roma 2013.
- ARISTOTLE'S *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, translated with Notes by C. Kirwan, Oxford 1993² (1971¹).
- ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Delta*, texte, traduction et commentaire par M.-P. Duminil et A. Jaulin, Toulouse 1991.
- ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Delta*, introduction, traduction et commentaire par R. Bodéüs et A. Stevens, Paris 2014.
- ARISTOTE, *Métaphysique. Livre Epsilon*, introduction, traduction et commentaire par E. Berti, Paris 2015.
- M. FREDE - G. PATZIG, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*, trad. it. Milano 2001 (or. München 1988).
- ARISTOTELE, *Il motore immobile (Metafisica, libro XII)*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, Brescia 1965.
- L. ELDERS, *Aristotle's Theology. A commentary on book Λ of the Metaphysics*, Assen 1972.

- ARISTOTELE, *Libro XII della Metafisica*, traduzione di C. Diano, Padova 1971.
- S. FAZZO, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2012.
- S. FAZZO, *Commento al libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, Napoli 2014.
- ARISTOTLE'S *Metaphysics Lambda*, Annotated Critical Edition Based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources, by S. Alexandru, Leiden-Boston 2014.
- J. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della Metafisica di Aristotele*, trad. it. Milano 1992 (or. Oxford 1976).
- Etiche di ARISTOTELE: Etica Eudemia, Etica Nicomachea, Grande Etica*, a cura di L. Caiani, Torino 1996.
- ARISTOTELE, *Le tre etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Fermani, Milano 2005.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea* recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii 1949⁹ (1894¹).
- Ethica Nicomachea*, by W.D. Ross, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. IX, Oxford 1925.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, Introduction, Traduction et Commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, voll. I-IV, Louvain-Paris 1970² (1958-1959¹).
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris 1990⁷ (1959¹).
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. III, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, traduzione, introduzione e note di C. Natali, Roma-Bari 2016¹² (1999¹).
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Mazzarelli, Milano 2000.
- Ethica Eudemia, De virtutibus et vitiis*, by J. Solomon, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. IX, Oxford 1925.
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*, traduzione di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. III, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTE, *Éthique a Eudème*, introduction, traduction, notes et indices par V. Décarie, Paris 1997⁴ (1978¹).

- ARISTOTELIS *Ethica Eudemia* recensuerunt breuique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer et J.M. Mingay, prefatione auxit J.M. Mingay, Oxonii 1991.
- ARISTOTLE, *Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII*, Translated with a Commentary by M. Woods, Oxford 1992², 1982¹.
- Magna moralia*, by St. George Stock, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. IX, Oxford 1925.
- ARISTOTELE, *Grande etica*, traduzione di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. III, Roma-Bari 1973.
- The Politics of ARISTOTLE*, a Revised Text with Introduction, Analysis and Commentary by F. Sussemlahl and R.D. Hicks, *Books I-V*, repr. New York 1976 (London - New York 1894¹).
- Politica*, by B. Jowett, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. X, Oxford 1921.
- Politica e Costituzione di Atene di ARISTOTELE*, a cura di C.A. Viano, Torino 1992 (1955¹).
- ARISTOTE, *La politique*, traduction, introduction, notes et index par J. Tricot, Paris 2005⁸ (1962¹).
- ARISTOTELE, *Politica*, traduzione di R. Laurenti, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. IV, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *Politica*, vol. I: *libri I-IV*, introduzione di L. Canfora e R. Kraut, traduzione di R. Radice e T. Gargiulo, commento di T.J. Saunders e R. Robinson, Milano 2014.
- ARISTOTELE, *Politica*, vol. II: *libri V-VIII*, traduzione di R. Radice e T. Gargiulo, commento di D. Keyt e R. Kraut, Milano 2015.
- ARISTOTELIS *Ars Rhetorica* recognovit breuique adnotatione critica instruxit W.D. Ross, Oxonii 1959.
- ARISTOTELE, *Retorica*, traduzione di A. Plebe, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. IV, Roma-Bari 1973.
- ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione di F. Montanari, testo critico, traduzione e note a cura di M. Dorati, Milano 1996.
- Retorica e Poetica di ARISTOTELE*, a cura di M. Zanatta, Torino 2004.
- ARISTOTELE, *Retorica*, introduzione, traduzione e commento di S. Gastaldi, Roma

2015.

ARISTOTLE, *On the Art of Poetics*, a Revised Text with Critical Introduction, Translation and Commentary by I. Bywater, Oxford 1909.

La Poetica di ARISTOTELE, con introduzione, commento e appendice critica di A. Rostagni, Torino 1927.

ARISTOTE, *Poétique*, texte établi et traduit par J. Hardy, Paris 1990¹⁰ (1932¹).

ARISTOTLE, *Poetics*, Introduction, Commentary and Appendixes by D.W. Lucas, Oxford 1968.

ARISTOTELE, *Poetica*, traduzione di M. Valgimigli, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. IV, Roma-Bari 1973.

ARISTOTELE, *Dell'arte poetica*, a cura di C. Gallavotti, Milano 2010¹¹ (1974¹).

ARISTOTE, *La Poétique*, le texte grec avec une traduction et des notes de lecture par R. Dupont-Roc et J. Lallot, préface de T. Todorov, Paris 1980.

ARISTOTELE, *Poetica*, saggio introduttivo, traduzione, note e sommari analitici di D. Pesce, Milano 2000 (1981¹).

ARISTOTELE, *Poetica*, introduzione, traduzione e note di D. Lanza, Milano 1999¹³ (1987¹).

V. ROSE, *Aristoteles Pseudepigraphus*, Lipsiae 1863¹.

ARISTOTELIS *Dialogorum Fragmenta* in usum scholarum selegit R. Walzer, Firenze 1934.

Select fragments, by W.D. Ross, in *The Works of ARISTOTLE* translated into English under the editorship of W.D. Ross, vol. XII, Oxford 1952.

ARISTOTELIS *Fragmenta Selecta* recognovit brevique adnotatione instruxit W.D. Ross, Oxonii 1955.

ARISTOTELIS *Opera*, vol. III: *Librorum deperditorum fragmenta* collegit et annotationibus instruxit O. Gigon, Berolini 1987.

ARISTOTELE, *Frammenti*, traduzione di G. Giannantoni, in ARISTOTELE, *Opere*, a cura di G. Giannantoni, vol. IV, Roma-Bari 1973.

ARISTOTELE, *I dialoghi*, introduzione, traduzione e commento di M. Zanatta, Milano 2008.

ARISTÓTELES, *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*, tradução e textos introdutórios de A. De Castro Caeiro, revisão científica de A. Pedro Mesquita, notas de A. De Castro Caeiro e A. Pedro Mesquita, Lisboa 2014.

ARISTOTLE'S *Protrepticus*, an Attempt at Reconstruction by I. Düring, Göteborg 1961.

ARISTOTLE, *Protrepticus*, a Reconstruction by A.-H. Chroust, Notre Dame (Indiana) 1964.

ARISTOTELE, *Protreptico. Esortazione alla filosofia*, a cura di E. Berti, Torino 2000.

ARISTOTELE, *Della filosofia*, introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Roma 1963.

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann, Lipsiae 1907.

ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni*, introduzione, traduzione note e apparati di C. Rossitto, nuova edizione riveduta, Milano 2005 (Padova 1984¹).

Aristosseno

ARISTOXENI *Elementa Harmonica*, R. Da Rios recensuit, Roma 1954.

Asclepio

ASCLEPII *in Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria*, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit M. Hayduck, Berolini 1888.

ASCLEPIO DI TRALLE, *Commentario al libro Alpha meizon (A) della Metafisica di Aristotele*, introduzione, testo greco, traduzione e note di commento di R.L. Cardullo, Acireale-Roma 2012.

Astrologi greci

Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, vol. XI 2: *Codices Hispanienses. Codices Scorialenses Matritenses Caesaraugustani* descripsit C.O. Zuretti, Brussels 1934, pp. 133-134.

Ateneo di Naucrati

ATHENAEI NAUCRATITAE *Deipnosophistarum libri XV*, voll. I-III, recensuit G. Kaibel, Stutgardiae 1961-1962 (or. Lipsiae 1887-1890).

Giovanni Buridano

- IOANNIS BURIDANI *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, edited by E.A. Moody, Cambridge (Mass.) 1942.
- G. BURIDANO, *Il Cielo e il mondo. Commento al trattato Del cielo di Aristotele*, introduzione, traduzione, sommari e note di A. Ghisalberti, Milano 1983.
- IOANNIS BURIDANI *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Caelo*, édition, étude critique et doctrinale par B. Patar, Louvain-la-Neuve - Paris 1996.

Cicerone

- M. TULLI CICERONIS *Tusculanae disputationes*, edidit M. Giusta, Augustae Taurinorum 1984.
- M. TULLII CICERONIS *De natura deorum libri tres*, with introduction and commentary by J.B. Mayor, together with a new collation of several of the English mss. by J.H. Swainson, voll. I-III, Cambridge 1880-1885.
- M. TULLIO CICERONE, *Sulla natura degli dèi*, a cura di U. Pizzani, Milano 1967.
- Opere politiche e filosofiche* di M. TULLIO CICERONE, vol. II: *I termini estremi del bene e del male. Discussioni tuscolane. La natura degli dei*, a cura di N. Marinone, Torino 1976² (1955¹).
- CICERONE, *Tuscolane*, introduzione di E. Narducci, traduzione e note di L. Zuccoli Clerici, Milano 2015⁸ (1996¹).

Cleante

- CLEANTHES, *Fragments: text and commentary*, by A.T. Watanabe, University of Illinois at Urbana-Champaign 1988 (Diss.).
- CLEANTHES' *Hymn to Zeus*, Text, Translation and Commentary by J.C. Thom, Tübingen 2005.

Clemente Alessandrino

- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le protreptique*, introduction, traduction et notes de C. Mondésert, deuxième édition revue et augmentée du test grec, avec la collaboration de A. Plassart, Paris 1949.
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata. Buch I-VI*, herausgegeben von O. Stählin, neu herausgegeben von L. Früchtel, 4. Auflage mit Nachträgen von U.

Treu, Berlin 1985.

Comici

COMICORUM ATTICORUM *Fragmenta*, edidit Th. Kock, vol. I-III, Lipsiae 1880-1888.

Cratete di Mallo

CRATETE DI MALLO, *I frammenti*, edizione, introduzione e note a cura di M. Broggiato, Roma 2006 (La Spezia 2001¹).

Diogene Laerzio

DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi*, a cura di M. Gigante, Bari 1962.

DIOGENIS LAERTII *Vitae Philosophorum* recognovit brevique adnotatione critica instruxit H.S. Long, Oxonii 1966² (1964¹).

DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, introduction, traduction et notes de J.-F. Balaudé, L. Brisson, J. Brunschwig, T. Dorandi, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et M. Narcy, Paris 1999.

DIOGENIS LAERTII *Vitae philosophorum*, vol. I: *Libri I-X*, edited by M. Marcovich, Berlin - New York 1999.

DIOGENE LAERZIO, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Milano 2005.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, edited with introduction by T. Dorandi, Cambridge 2013.

Dionigi d'Alicarnasso

DIONIGI D'ALICARNASSO, *La composizione stilistica* (Περὶ συνθέσεως ὀνομάτων), introduzione e traduzione di F. Donadi, commento al testo, glossario e indici di A. Marchiori, Trieste 2013.

Dossografi

DOXOGRAPHI GRAECI, collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels, rist. anast. Berlin 1965 (or. Berolini 1879).

Duride di Samo

F. LANDUCCI GATTINONI, *Duride di Samo*, Roma 1997.

Epicuro

H. USENER, *Epicurea*, rist. anast. Stuttgart 1966 (Roma 1963; or. Lipsiae 1887).

EPICURO, *Opere*, introduzione, testo critico, traduzione e note di G. Arrighetti, Torino 1960.

Opere di EPICURO, a cura di M. Isnardi Parente, Torino 1974.

Epicurea. Testi di EPICURO e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener, traduzione e note di I. Ramelli, presentazione di G. Reale, Milano 2002.

Eraclito

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *La tradition antique e médiévale. A: Témoignages et citations*, vol. I: *D'Épicharme à Philon d'Alexandrie*, Textes réunis, établis et traduits par S.N. Mouraviev, Sankt Augustin 1999.

HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, *Les vestiges. III: Les fragments du livre d'Héraclite, A: Le langage de l'Obscur. Introduction à la poétique des fragments* par S.N. Mouraviev, Sankt Augustin 2002.

ERACLITO, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, a cura di R. Mondolfo, L. Tarán, M. Marcovich, Milano 2007.

Erasmus da Rotterdam

Opus Epistolarum des. Erasmi Roterodami, denuo recognitum et auctum per P.S. Allen, tom. IX: 1530-1532, ediderunt H.M. Allen et H.W. Garrod, M.A., Oxonii 1992 (1938¹)

[Eratostene]

PSEUDO-ERATOSTHENIS *Catasterismi*, recensuit A. Olivieri, Lipsiae 1897.

Eschilo

Die Fragmente der Tragödien des AISCHYLOS, herausgegeben von H.J. Mette,

Berlin 1959.

AESCHYLI *Septem Quae Supersunt Tragoedias*, edidit D.L. Page, Oxford 1972.

Eudosso

Die Fragmente des EUDOXOS VON KNIDOS, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von F. Lasserre, Berlin 1966.

Ars Eudoxi

F. BLASS, *Eudoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptiaca superest*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 115, 1997, pp. 79-101 (già Kiel 1887).

Euripide

EURIPIDIS *Fabulae*, edidit J. Diggle, voll. I-III, Oxonii 1981-1984.

Eusebio di Cesarea

EUSEBIUS, *Werke*, vol. VIII/1 e 2: *Die Praeparatio evangelica*, herausgegeben von K. Mras, Berlin 1954-1956.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, vol. VII: *Livres XII-XIII*, introduction, texte grec, traduction et annotation par É. des Places, Paris 1983.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, vol. VIII: *Livres XIV-XV*, introduction, texte grec, traduction et annotation par É. des Places, Paris 1987.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, vol. IX: *Livres VIII-IX-X*, introduction, traduction et notes des livres VIII et X par G. Schroeder et É. des Places, texte grec révisé des livres É. des Places, Paris 1991.

Filodemo

PHILODÈME DE GADARA, *Sur la musique. Livre IV*, texte établi, traduit et édité par D. Delattre, Tome I-II, Paris 2007.

Filolao

C.A. HUFFMAN, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993.

Filone

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt*, edidit L. Cohn, vol. I, repr. Berlin 1962 (or. Berolini 1896¹).

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt*, edidit P. Wendland, vol. II, repr. Berlin 1962 (or. Berolini 1897¹).

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt*, edidit P. Wendland, vol. III, repr. Berlin 1962 (or. Berolini 1898¹).

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt*, edidit L. Cohn, vol. IV, repr. Berlin 1962 (or. Berolini 1902¹).

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt*, edidit L. Cohn, vol. V, repr. Berlin 1962 (or. Berolini 1906¹).

PHILONIS ALEXANDRINI *Opera quae supersunt*, edidit L. Cohn et S. Reiter, vol. VI, repr. Berlin 1962 (or. Berolini 1915¹).

FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice, con la collaborazione di C. Kraus Reggiani e C. Mazzarelli, Milano 2005.

Giamblico

IAMBlicHI *Protrepticus* ad fidem Codicis Florentini edidit H. Pistelli, Lipsiae 1888.

JAMBLIQUE, *Protreptique*, texte établi et traduit par É. Des Places, Paris 1989.

Massimo di Tiro

MAXIMI TYRII *Philosophumena*, edidit H. Hobein, Lipsiae 1910.

MAXIMUS TYRIUS, *Dissertationes*, edidit M.B. Trapp, Stuttgart-Leipzig 1994.

MAXIMUS TYRIUS, *Philosophumena - Διαλέξεις*, edited by G.L. Koniaris, Berlin - New York 1995.

Medioplatonici

FILOSOFI MEDIOPLATONICI DEL II SECOLO D.C., *Testimonianze e frammenti*, Edizione, traduzione e commento a cura di A. Gioè, Napoli 2003.

MEDIOPLATONICI, *Opere, frammenti, testimonianze*, Introduzione, traduzione, note e apparati a cura di E. Vimercati, Milano 2015.

Melantone

P. MELANTHONIS *Initia doctrinae physicae*, in P. MELANTHONIS *Opera quae supersunt omnia*, edidit C.G. Bretschneider, Halis Saxonum 1846.

Ocello Lucano

OCELLUS LUCANUS, *On the nature of the Universe*, TAURUS, the platonic philosopher, *On the eternity of the world*, JULIUS FIRMICUS MATERNUS, *On the thema mundi*, in which the positions of the stars at the commencement of the several mundane periods is given; *Selected theorems on the perpetuity of time* by PROCLUS, translated from the originals by Th. Taylor, London 1831.

OCELLUS LUCANUS, *Text und Kommentar*, von R. Harder, Berlin 1926.

Letteratura omerica

HOMERI *Ilias*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit D.B. Monro et Th.W. Allen, voll. I-II, Oxonii 1920³ (1902¹).

HOMERI *Odysea*, recognovit P. von der Mühl, ed. stereot. Stutgardiae 1984 (1962³).

HOMERI *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Th.W. Allen, vol. v: *Hymnos, Cyclum, Fragmenta, Margiten, Batrachomyomachiam, Vitas*, Oxonii 1912.

The Homeric Hymns, edited by T.W. Allen, W.R. Halliday and E.E. Sikes, rist. anast. Amsterdam 1963² (Oxford 1936¹).

OMERO, *Iliade*, introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, Milano 1996.

OMERO, *Odisea*, introduzione, commento e cura di V. Di Benedetto, traduzione di V. Di Benedetto e P. Fabrini, Milano 2010.

Oracoli sibillini

The Sibylline oracles, With Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books by J.L. Lightfoot, Oxford - New York 2007.

Oracoli sibillini, introduzione, traduzione e note a cura di M. Monaca, Roma 2008.

Orfici

ORPHICORUM *fragmenta*, collegit O.Kern, Berolini 1922.

ORFICI, *Testimonianze e frammenti nell'edizione di O. Kern*, Traduzione e note di E. Verzura, Milano 2011.

Papiro di Derveni

Le papyrus de Derveni, texte présenté, traduit et annoté par F. Jourdan, Paris 2003.

G. BETEGH, *The Derveni papyrus. Cosmology, theology and interpretation*, Cambridge 2004.

The Derveni papyrus, edited with introduction and commentary by Th. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, Firenze 2006.

Paradossografi

Paradoxographorum Graecorum Reliquiae recognovit, brevi adnotatione critica instruxit latine reddidit A. Giannini, Milano 1965.

Poeti greci

Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati, Editio altera aucta atque emendata edidit M.L. West, voll. I-II, Oxford 1989.

Pindaro

PINDARI *Carmina cum fragmentis*, post B. Snell edidit H. Maehler, voll. I-II, Lipsiae 1975-1987.

PINDARO, *Tutte le opere. Olimpiche, Pitiche, Nemee, Istmiche, Frammenti*, introduzione, traduzione, note e apparati di E. Mandruzzato, Milano 2010.

Pitagorici

PITAGORICI ANTICHI, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Milano 2010 (Firenze 1958-1964).

The Pythagorean Texts of the Hellenistic period, collected and edited by H. Thesleff, Åbo 1965.

Platone

PLATONIS *Opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, voll. I-V, Oxonii 1900-1907.

PLATON, *Oeuvres complètes*, texte établi et traduit, voll. I-XXVII, Paris 1948 (1923-1962).

PLATONE, *Opere*, traduzioni di M. Valgimigli, L. Minio-Paluello, A. Zadro, P. Pucci, F. Adorno, F. Sartori, C. Giarratano, A. Maddalena, G. Sillitti, voll. I-II, Bari 1974³ (1966¹).

PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2014⁷ (2000¹).

D. SEDLEY, *Plato's Cratylus*, Cambridge 2004.

F. ADEMOLLO, *The Cratylus of Plato. A commentary*, Cambridge 2011.

PLATONE, *Teeteto*, traduzione e note di M. Valgimigli, introduzione e note aggiornate di A.M. Ioppolo, Milano 2002² (1999¹).

PLATONE, *Sofista*, a cura di B. Centrone, Torino 2008.

M. MIGLIORI, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Milano 1996.

PLATONE, *Filebo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. Migliori, Milano 1995.

PLATONE, *Simposio*, a cura di G. Reale, Milano 2007² (2001¹).

PLATON, *Phèdre*, notice de L. Robin, texte établi par C. Moreschini et traduit par P. Vicaire, Paris 1985.

PLATON, *Phèdre*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris 1989.

PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano 2005³ (1998¹).

M.T. LIMINTA, *Il problema della bellezza in Platone. Autenticità e interpretazioni dell'Ippia Maggiore*, Milano 1998.

PLATONE, *La Repubblica*, introduzione di F. Adorno, traduzione di F. Gabrieli,

Milano 2004¹⁴ (1981¹).

PLATONE, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, voll. I-VII, Napoli 1998-2007.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, traduzione e note di R. Radice con la collaborazione di G. Reale, Milano 2009.

PLATON, *Timée, Critias*, texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris 1985⁶ (1925¹).

PLATON, *Timée, Critias*, traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris 1995² (1992¹).

L. BRISSON, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994.

PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale, Milano 2013⁶ (2000¹).

PLATONE, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, Milano 2003.

Scholia platonica, contulerunt atque investigaverunt F. De Forest Allen, I. Burnet, C. Pomeroy Parker, omnia recognita, praefatione indicibusque instructa edidit G. Chase Greene, Haverfordiae 1938.

Plotino

PLOTINI *Opera*, ediderunt P. Henry et H.R. Schwyzer, voll. I-III, Oxonii 1964-1982.

PLOTINO, *Enneadi*, traduzione, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin, Milano 2000 (or. Milano 1945).

PLOTINO, *Enneadi*, traduzione di R. Radice, saggio introduttivo, prefazione e note di G. Reale, Milano 2002.

Plutarco

PLUTARCHI *Vitae parallelae*, recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, vol. I-IV, Stutgardiae-Lipsiae 1960-1980 (1932-).

PLUTARCHI *Moralia*, recensuerunt et emendaverunt C. Hubert, W. Nachstädt, W.R. Paton, M. Pohlenz, W. Sieveking et I. Wegehaupt, voll. I-VII, Lipsiae 1925-1957.

Corpus PLUTARCHI *Moralium*, diretto da I. Gallo e R. Laurenti, Napoli 1988-.

PLUTARCHI CHAERONENSIS *Moralia*, recognovit G.N. Bernardakis, editionem

maiolem curaverunt P.D. Bernardakis, H.G.Ingenkamp, Athenis, voll. I-V, 2008-.

PLUTARCO, *La loquacità (De garrulitate)*, introduzione, versione e note di E. Pettine, Salerno 1975.

PLUTARCO, *Gli opuscoli contro gli Stoici*, Traduzione, introduzione e commento con appendice critico-testuale di M. Baldassarri, vol. I: *Delle contraddizioni degli Stoici; Gli Stoici dicono cose più assurde dei poeti*, Trento 1976.

PLUTARCO, *Gli opuscoli contro gli Stoici*, Traduzione, introduzione e commento con appendice critico-testuale di M. Baldassarri, vol. II: *Delle nozioni comuni, contro gli Stoici*, Trento 1976.

Polemone

M. GIGANTE, *I frammenti di Polemone academico*, «Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti», n.s., 51, 1977, pp. 91-144.

Posidonio

POSIDONIUS, vol. I: *The fragments*, edited by L. Edelstein and I.G. Kidd, Cambridge 1972.

W. THEILER, *Poseidonios. Die Fragmente*, Berlin - New York 1982.

POSIDONIUS, vol. II/1: *The commentary. Fragments 1-149*, edited by I.G. Kidd, Cambridge 1988.

POSIDONIUS, vol. II/2: *The commentary. Fragments 150-293*, edited by I.G. Kidd, Cambridge 1988.

POSIDONIUS, vol. III: *The translation of the fragments*, edited by I.G. Kidd, Cambridge 1999.

POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, edizione, traduzione, commentario ed apparati di E. Vimercati, Milano 2004.

Presocratici

Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch von H. Diels, 10. Auflage herausgegeben von W. Kranz, rist. anast. Berlin 1960-1961 (Hildesheim 1951-1952⁶, 1903¹).

I PRESOCRATICI, *Testimonianze e frammenti*, introduzione di G. Giannantoni,

traduzioni di G. Giannantoni, R. Laurenti, A. Maddalena, P. Albertelli, V.E. Alfieri, M. Timpanaro Cardini, voll. I-II, Roma-Bari 1975² (1969¹).

I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini e A. Tonelli, Milano 2008² (2006¹).

Proclo

PROCLI DIADOCHI in *Platonis Timaeum commentaria*, edidit H. Diels, voll. I-III, Lipsiae 1903-1906.

PROCLI DIADOCHI in *Platonis rem publicam commentarii*, edidit W. Kroll, voll. I-II, rist. anast. Amsterdam 1965 (or. Lipsiae 1899-1901).

Seneca

L. ANNEI SENECAE *Naturalium quaestionum libri VIII*, Lipsiae 1907.

SÉNÈQUE, *Question naturelles*, texte établi et traduit par P. Oltramare, voll. I-II, Paris 1929.

SENECA, *Ricerche sulla natura*, a cura di P. Parroni, Milano 2008³ (2002¹).

SENECA, *Tutti le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di A. Marastoni, M. Natali e I. Ramelli, Milano 2004.

Senocrate

XENOKRATES, *Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente* von R. Heinze, Leipzig 1892.

SENOCRATE-ERMODORO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi-Parente, Napoli 1982.

Senofonte

XENOPHONTIS *Opera omnia*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit E. C. Marchant, Oxford 1949⁴ (1901¹).

SENOFONTE, *Le opere socratiche. Memorabili, Convivio, Apologia di Socrate, Economico*, a cura di R. Laurenti, Padova 1961.

SENOFONTE, *Tutti gli scritti socratici*, introduzione ai testi, traduzione, note e apparati di L. De Martinis, Milano 2013.

Simplicio

SIMPLICII *in Aristotelis De caelo Commentaria*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit I.L. Heiberg, Berolini 1894 (CAG VII).

SIMPLICII *in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit H. Diels, vol. I, Berolini 1882 (CAG IX).

SIMPLICII *in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores Commentaria*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit H. Diels, vol. II, Berolini 1895 (CAG X).

Testi siriaci

P. LAGARDII *Analecta Syriaca*, Lipsiae 1858.

V. RYSEL, *Ueber den textkritischen Werth der syrischen Uebersetzungen griechischer Klassiker*, II. Theil, Leipzig 1880-1881.

A. MCCOLLUM, *A Greek and Syriac Index to Sergius of Reshaina's Version of the De Mundo*, Piscataway 2009.

Socratica

SOCRATIS ET SOCRATICORUM *Reliquiae*, collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, voll. I-IV, Napoli 1990-1991.

Sofocle

SOPHOCLIS *Fabulae*, edidit, commentario instruxit A. Colonna, Augustae Taurinorum 1975-1983.

SOPHOCLIS *Fabulae*, recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt H. Lloyd-Jones et N. G. Wilson, Oxonii 1990.

Speusippo

SPEUSIPPO, *Frammenti*, edizione, traduzione e commento a cura di M. Isnardi-Parente, Napoli 1980.

SPEUSIPPUS OF ATHENS, *A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary* by L. Taràn, Leiden 1981.

Stobeo

IOANNIS STOBAEI *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, recensuit C. Wachsmuth, vol. I, rist. anast. Berolini 1954 (or. 1884¹).

IOANNIS STOBAEI *Anthologii libri duo priores qui inscribi solent Eclogae physicae et ethicae*, recensuit C. Wachsmuth, vol. II, rist. anast. Berolini 1954 (or. 1884¹).

IOANNIS STOBAEI *Anthologii libri duo posteriores*, recensuit O. Hense, vol. I, rist. anast. Berolini 1958 (or. 1894¹).

IOANNIS STOBAEI *Anthologii libri duo posteriores*, recensuit O. Hense, vol. II, rist. anast. Berolini 1958 (or. 1909¹).

IOANNIS STOBAEI *Anthologii libri duo posteriores*, recensuit O. Hense, vol. III, accedit appendix libri tertii et quarti continens, rist. anast. Berolini 1958 (or. 1912¹).

Stoici

STOICORUM VETERUM *Fragmenta* collegit H. von Arnim, voll. I-IV, editio stereot. Stuttgartiae 1964 (or. Lipsiae 1903-1924).

STOICI ANTICHI, a cura di M. Isnardi-Parente, voll. I-II, Torino 1989.

STOICI ANTICHI, *Tutti i frammenti raccolti da H. von Arnim*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di R. Radice, Milano 2002.

Stratone di Lampsaco

Die Schule des Aristoteles. Text und Kommentar, vol. v: STRATON VON LAMPSAKOS, herausgegeben von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1969

STRATO OF LAMPACUS, *Text, translation, and discussion*, edited by M.-L. Desclos, W.W. Fortenbaugh, New Brunswick (N.J.) - London 2011.

Temistio

THEMISTII *in Aristotelis Physica Paraphrasis*, Consilio et auctoritate Academiae

Litterarum Regiae Borussicae, edidit H. Schenkl, Berolini 1900 (*CAG* v/2).

THEMISTII *in libros Aristotelis De caelo Paraphrasis hebraice et latine*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit S. Landauer, Berolini 1902 (*CAG* v/4).

THEMISTII *in Aristotelis Metaphysicorum librum A Paraphrasis hebraice et latine*, Consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit S. Landauer, Berolini 1903 (*CAG* v/5).

Teofrasto

THEOPHRASTI ERESII *Opera quae supersunt omnia*, ex recognitione F. Wimmer, voll. I-II, Lipsiae 1854.

ARISTOTELIS et THEOPHRASTI *Metaphysica* ad veterum manuscriptorum fidem recensita indicibusque instructa in usum scholarum edidit Ch.A. Brandis, accedunt scholia e graecis commentatoribus maximam partem excerpta, voll. I-II, Berolini 1823.

H. USENER, *Theophrasti de prima philosophia libellus*, Bonnae 1890.

THEOPHRASTUS, *Metaphysics*, with translation, commentary and introduction by W.D. Ross and F.H. Fobes, rist. anast. Hildesheim 1967 (or. Oxford 1929).

THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, traduction et notes par J. Tricot, Paris 1948.

G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Con traduzione integrale e commentario della Metafisica di Teofrasto*, Milano 1994⁶ (1961¹).

G. REALE, *Teofrasto e la sua aporetica metafisica. Saggio di ricostruzione e di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento della Metafisica*, Brescia 1964.

THEOPHRASTUS OF ERESUS, *Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, vol. I: *Life, Writings, Various Reports, Logic, Physics, Metaphysics, Theology, Mathematics*, Edited and Translated by W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples (Greek and Latin) and D. Gutas (Arabic), Leiden - New York - Köln 1992.

THEOPHRASTUS OF ERESUS, *Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, vol. II: *Psychology, Human Physiology, Living Creatures, Botany, Ethics, Religion, Politics, Rhetoric and Poetics, Music, Miscellanea*, Edited

and Translated by W.W. Fortenbaugh, P.M. Huby, R.W. Sharples (Greek and Latin) and D. Gutas (Arabic), Leiden - New York - Köln 1992.

THEOPHRASTUS OF ERESUS, *Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*, vol. III/1: *Sources on physics (Texts 137-223)*, edited by R.W. Sharples, Leiden-Boston-Köln 1998.

THÉOPHRASTE, *Métaphysique*, texte édité, traduit et annoté par A. Laks et G.W. Most, avec la collaboration de Ch. Larmore et E. Rudolph, et par la traduction arabe de M. Crubellier, Paris 2001² (1993¹).

TEOFRASTO, *Metafisica*, introduzione, traduzione e commento di L. Repici, Roma 2013.

TEOFRASTO, *Il fuoco. Il trattato "De igne"*, prima traduzione italiana a cura di A.M. Battegazzore, presentazione di P. Meloni, nota introduttiva di W. Lapini, Sassari 2006.

Tragici greci

TRAGICORUM GRAECORUM *Fragmenta*, recensuit A. Nauck, supplementum continens nova fragmenta europidea ed adespota apud scriptores veteres reperta adiecit B. Snell, rist. anast. Hildesheim 1964 (Lipsiae 1899²).

Varia

Quattro canzoni con la ispositione dell'Illustre sig. DON LUCILLO MARTINENGI Monaco Casinense alli molto illustri Signori, Il Signor Giuglio Nobile Veneto, et il Signor Battista Conduittiere di gente d'Arme del Serenissimo Dominio Veneto, Signori Martinengi, Brescia 1592.

Gli scrittori d'Italia cioè notizie storiche e critiche intorno alle vite e agli scritti dei letterari italiani del conte Giammaria Mazzuchelli bresciano, vol. I, parte I, Brescia 1753.

Letteratura critica

- AA. VV., *La Notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon*, Vandoeuvres-Genève 1954.
- AA. VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati*, Milano 1962.
- AA.VV., *Il concetto di πάθος nella cultura antica*, Atti del Convegno tenuto a Taormina dall'1 al 4 giugno 1994, «Elenchos», 16, 1995.
- AA.VV., *Ἔρχος: studi in onore di Franco Sartori*, a cura del Dipartimento di Scienze dell'Antichità dell'Università di Padova, Padova 2003.
- F. ADAM, *De auctore libri pseudo-aristotelici περὶ κόσμου*, Berolini 1861.
- M. ADRIANI, *Note sul trattato Περὶ κόσμου*, «Rivista di Filologia classica», n.s., 30, 1952, pp. 208-222.
- A. ALES BELLO (a cura), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, Roma 2000.
- K.A. ALGRA - P.W. VAN DER HOST - D.T. RUNIA (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday*, Leiden - New York - Köln 1996.
- R. AMERIO - G. FERRETTI, *s.v. Eternità*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, Milano 2006, pp. 3766-3776.
- B. ANCESCHI, *Die Götternamen in Platons Kratylos. Ein Vergleich mit dem Papyrus von Derveni*, Frankfurt 2007.
- M. ANDOLFO, *Il concetto di "dynamis" da Aristobulo a Plotino: linee di sviluppo*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 88, 1996, pp. 645-700.
- F. ARONADIO, *I fondamenti della riflessione di Platone sul linguaggio. Il Cratilo*, Roma 2011.
- P. AUBENQUE, *Le problème de l'Être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1966² (1962¹).
- P. AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, Actes du VI^{ème} Symposium aristotelicum, Paris 1979.
- P. AUBENQUE, *Ontologie et théologie*, in T. PENTZOPOULOU-VALALAS - S.

- DIMOPOULOS (eds.), *Aristotle on Metaphysics*, Thessaloniki 1999, pp. 41-49.
- P. AUBENQUE, *Sur l'ambivalence du concept aristotélicien de substance*, in N-L. CORDERO (éd.), *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque avec sa collaboration à l'occasion de son 70^e anniversaire*, Paris 2000, pp. 93-105.
- G. AUBRY, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Paris 2006.
- F.A. BAKKER, *Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*, Leiden 2016.
- A. BARIGAZZI, *La formazione spirituale di Menandro*, Torino 1965.
- R. BARNEY, *Names and Nature in Plato's Cratylus*, New York - London 2001.
- J. BARNES, rec. a ARISTOTELE, *Trattato sul cosmo per Alessandro*, traduzione con testo greco a fronte, introduzione, commento e indici di G. Reale, «Classical Review», 27, 1977, pp. 40-43.
- J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge 1995.
- J. BARNES - M. GRIFFIN (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997.
- J. BARNES, *Roman Aristotle*, in BARNES-GRIFFIN (eds.), *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome* cit., pp. 1-69.
- J. BARNES - J. JOUANNA (éd.), *Galien et la philosophie*, Vandoeuvres-Genève 2003.
- M. BASTIT - J. FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote*, actes du colloque de Dijon, Louvain-la-Neuve 1998.
- M. BASTIT, *Étiologie et théologie*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 51-68.
- A.M. BATTEGAZZORE, *Nuove spigolature su Teofrasto, De igne 4-6*, «Sandalion», 12-13, 1989-1990, pp. 49-61.
- A.M. BATTEGAZZORE (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova 1993.
- A. BAUSOLA - G. REALE (a cura), *Aristotele. Perché la metafisica? Studi su alcuni concetti-chiave della filosofia prima aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Milano 1994.

- H. BECKER, *Eine neue Ansicht über den Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien», 34, 1882, pp. 583-587.
- TH. BÉNATOUÏL, *L'“aporia” divine entre physique, éthique et théologie chez Aristote et dans le Lycée*, in C. CERAMI (ed.), *Nature et sagesse: les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Leuven-la-Neuve 2014, pp. 365-385.
- E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. II: *Potere, diritto, religione*, tr. it. Torino 1976 (or. Paris 1969¹).
- E. BENVENISTE, *Expression indo-européenne de l'éternité*, «Bulletin de la Société de linguistique», 38, 1937, pp. 103-113.
- TH. BERGK, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Rheinisches Museum für Philologie», 37, 1882, pp. 50-53.
- J. BERNAYS, *Ueber die fälschlich dem Aristoteles beigelegte Schrift περὶ κόσμου*, in H. USENER (hrsg.), *Gesammelte Abhandlungen von J. Bernays*, zweiter Band, Berlin 1885, pp. 278-281.
- L. BERTELLI, «*Peri Basileias*»: *i trattati sulla regalità dal IV secolo a.C. agli apocrifi pitagorici*, in P. BETTILOLO - G. FILORAMO (a cura), *Il Dio mortale. Teologie politiche fra antico e contemporaneo*, Brescia 2002, pp. 17-61.
- E. BERTI, *Genesi e sviluppo della dottrina della potenza e dell'atto in Aristotele*, «Studia Patavina», 3, 1958, pp. 472-505.
- E. BERTI, *La filosofia del primo Aristotele*, Milano 1997 (Padova 1962¹).
- E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.
- E. BERTI, *s.v. De coelo*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma 1970, vol. II, pp. 330-332.
- E. BERTI, *Studi Aristotelici*, L'Aquila 1975.
- E. BERTI, *Il discorso di Paolo agli Ateniesi e la filosofia classica*, in AA. VV., *Ebraismo, ellenismo, cristianesimo*, «Archivio di Filosofia», 53, 1985, vol. I, pp. 251-259.
- E. BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Milano 2004 (Padova 1977¹).
- E. BERTI, *Il concetto di «sostanza prima» nel libro Z della Metafisica*, in E. BERTI, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima cit.*, pp. 529-549 (già in «Rivista di filosofia», 80, 1989, pp. 3-23).

- E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in M. SÁNCHEZ SORONDO (a cura), *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, atti del Colloquio Internazionale su l'“Atto aristotelico e le sue ermeneutiche” (Laterano, 17-18-19 Gennaio 1989), Roma 1990, pp. 43-61.
- E. BERTI, *La Metafisica di Aristotele: “onto-teologia” o “filosofia prima”?*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85, 1993, pp. 256-282 (poi ripub. in BAUSOLA-REALE, a cura, *Aristotele. Perché la metafisica* cit., pp. 117-143).
- E. BERTI, *Introduzione*, in E. BERTI - C. ROSSITTO (a cura), *Il libro primo della Metafisica di Aristotele*, Roma-Bari 1993, pp. 3-33.
- E. BERTI, *Da chi è amato il Motore immobile? Su Aristotele*, *Metaph. XII 6-7*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 59-82.
- E. BERTI (a cura), *Guida ad Aristotele. Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Poetica, Retorica*, Roma-Bari 2012⁵ (1997¹).
- E. BERTI, *L'oggetto dell'εἰκὼς λόγος nel Timeo di Platone*, in T. CALVO - L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin 1997, pp. 119-131.
- E. BERTI, *De qui est fin le moteur immobile?*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 5-28.
- E. BERTI, *Il movimento del cielo in Alessandro di Afrodisia*, in A. BRANCACCI (a cura), *La filosofia di età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli 2000, pp. 227-243.
- E. BERTI, *Il “Dio dei filosofi” nel discorso di Paolo agli Ateniesi*, in A. ALESSANDRO (a cura), *Pensare Dio a Gerusalemme. Filosofia e monoteismo a confronto*, Roma 2000, pp. 47-57.
- E. BERTI, *Teofrasto e gli Accademici sul moto dei cieli*, in M. MIGLIORI (a cura), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia 2002, pp. 339-356.
- E. BERTI, *Il concetto di atto nella Metafisica di Aristotele*, in BERTI, *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima* cit., pp. 550-570.
- E. BERTI, *Il dio di Aristotele*, in M. MIGLIORI - A. FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca*, «Humanitas», 60, 2005, pp. 732-750.
- E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. II: *Fisica, Antropologia, Metafisica*,

Brescia 2005.

- E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 39-67 (già in «Fondamenti», fasc. 14-15-16, 1989-1990, pp. 7-44).
- E. BERTI, *Il tempo in Aristotele*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 69-93 (già in G. CASERTANO, a cura, *Il concetto di tempo*, Atti del XXXII Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana, Napoli 1997, pp. 25-36).
- E. BERTI, *Tempo ed eternità*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 95-113 (già in L. RUGGIU, a cura, *Filosofia del tempo*, Milano 1998, pp. 12-26).
- E. BERTI, *La fonction de Métaph. Alpha Elatton dans la philosophie d'Aristote*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 209-239 (già in P. MORAU - J. WIESNER, hrsg., *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin - New York 1983, pp. 260-294).
- E. BERTI, *Note sulla tradizione dei primi due libri delle Metafisica di Aristotele*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 241-265 (già in «Elenchos», 3, 1982, pp. 5-38).
- E. BERTI, *Unmoved mover(s) as efficient cause(s) in Metaphysics A 6*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 427-451 (già in M. FREDE - D. CHARLES, eds., *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Symposium Aristotelicum, Oxford 2000, pp. 181-206).
- E. BERTI, *La causalità del primo Motore immobile secondo Aristotele*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 453-469 (già in «Gregorianum», 83, 2002, pp. 637-654).
- E. BERTI, *Il libro Lambda della Metafisica di Aristotele tra fisica e metafisica*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.* pp. 471-487 (già in G. DAMSCHEN - R. ENSKAT - A. VIGO, hrsg., *Plato und Aristoteles - sub ratione veritatis*, Festschrift für Wolfgang Wieland, Göttingen 2003, pp. 177-193).
- E. BERTI, *Il dibattito odierno sulla cosiddetta «Teologia» di Aristotele*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 489-500 (già in «Paradigmi», 21, 2003, pp. 279-297).
- E. BERTI, *Le dottrine platoniche non scritte «Intorno al bene» nelle testimonianze di Aristotele*, in BERTI, *Nuovi studi aristotelici cit.*, pp. 503-538 (già in G. REALE, a cura, *Verso una nuova immagine di Platone*, Milano 1994, pp.

251-294).

- E. BERTI, *Y a-t-il une théologie d'Aristote?*, in P. LANGLOIS et Y. CH. ZARKA (éd.), *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris 2006, pp. 55-71.
- E. BERTI, *Ancora sulla causalità del motore immobile*, «Méthexis», 20, 2007, pp. 7-28.
- E. BERTI, *La dunamis chez le jeune Aristote*, in M. CRUBELLIER - A. JAULIN - D. LEFÈBVRE - P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 253-270.
- E. BERTI, *Les passages dits "théologiques" du livre Gamma*, in M. HECQUET-DEVIENNE - A. STEVENS (éd.), *Aristote. Métaphysique Gamma*. Édition, traduction, études, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 423-438.
- E. BERTI, *L'universalità di Dio*, «Atlantide», anno 5, 16, 2009, pp. 63-67.
- E. BERTI, *La finalità del motore immobile tra Metafisica A 7 e A 10*, in I. FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive*, «Humanitas», 66, 2011, pp. 555-567.
- E. BERTI, *Le rapport entre physique et métaphysique chez Eudème et Théophraste*, in C. CERAMI (ed.), *Nature et sagesse cit.*, pp. 353-364.
- E. BERTI - M. CRUBELLIER (éd.), *Lire Aristote*, Paris 2016.
- B. BESNIER, *De mundo. Tradition grecque*, in R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris 2003, pp. 475-480.
- G. BETEGH - P. GREGORIC, *Multiple analogy in Ps. Aristotle, De mundo 6*, «Classical Quarterly», 64, 2014, pp. 574-591.
- P. BETTILOLO - G. FILORAMO (a cura), *Il Dio mortale. Teologie politiche fra antico e contemporaneo*, Brescia 2002.
- E. BIGNONE, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Milano 2007 (Firenze 1936¹).
- S. BYL, *rec. a ARISTOTELE, Trattato sul cosmo per Alessandro cit.*, «L'Antiquité Classique», 45, 1976, pp. 249-250.
- G. BOAS - H. CHERNISS ET ALII, *Studies in intellectual history*, New York 1953.
- R. BODÉÛS, *En marge de la théologie d'Aristote*, «Revue philosophique de Louvain», 73, 1975, pp. 5-33.
- R. BODÉÛS, *Aristote et la théologie des vivant immortels*, St. Laurent (Québec) 1992.

- R. BODÉÛS, *Théologie, cosmologie et philosophie première chez Aristote*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 69-82.
- M.D. BOERI, *Causa sinéctica y actividad neumática en los estoicos*, «Revista Latinoamericana de Filosofía», 35, 2009, pp. 5-34.
- P. BOLCHERT, *Aristoteles' Erdkunde von Asien und Libyen*, Berlin 1908.
- M. BONAZZI (ed.), *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin - New York 2011.
- M. BONAZZI, *Il platonismo*, Milano 2015.
- P. BOOT, *An indication for the date of the pseudo-Aristotelian treatise De mundo*, «Mnemosyne», 38, 1981, pp. 139-140.
- PH. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée en l'honneur de J. Rudhardt*, Genève 1991.
- A.P. BOS, *The theological conception in De mundo and the relation between this writing and the work of Plato and Aristotle*, «Tijdschrift voor Filosofie», 39, 1977, pp. 314-330.
- A.P. BOS, *Greek philosophical theology and De mundo*, in TH. G. SINNIGE (ed.), *On and off of the beaten track. Studies in the history of Platonism*, Nijmegen 1986, pp. 1-30.
- A.P. BOS, *A Double Theology in Aristotle, De philosophia (fr. 26 Ross)*, «Prudentia», 20, 1988, pp. 43-64.
- A.P. BOS, *A "Dreaming Kronos" in a Lost Work by Aristotle*, «L'Antiquité Classique», 58, 1989, pp. 88-111.
- A.P. BOS, *Considerazioni sul De mundo e analisi critica delle tesi di Paul Moraux*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 82, 1990, pp. 587-606.
- A.P. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*, trad. it. Milano 1991 (or. Leiden 1989).
- A.P. BOS, *Supplementary Notes on the De mundo*, «Hermes», 119, 1991, pp. 312-332.
- A.P. BOS, *Clement of Alexandria on Aristotle's (cosmo-)theology (Clem. Protrept. 5.66.4)*, «Classical Quarterly», 43, 1993, pp. 177-188.
- A.P. BOS, *La Metafisica di Aristotele alla luce del trattato De mundo*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 85, 1993, pp. 425-454 (poi republ. in BAUSOLA-REALE, a cura, *Aristotele. Perché la metafisica: studi su alcuni concetti-*

- chiave della filosofia prima aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Milano 1994, pp. 289-318).
- A.P. BOS, *Pneuma and the theory of soul in De mundo*, in A.P. BOS, *The Soul and its Instrumental Body. A Reinterpretation of Aristotle's Philosophy of Living Nature*, Leiden 2003, pp. 210-215.
- A.P. BOS, *The divine monarchia and the System of World-government in Aristotle's De mundo*, in K. BOUDOURIS (ed.), *Polis and Cosmopolis: Problems of a Global Era*, Athens 2003, pp. 51-68.
- A.P. BOS, *Aristotle on God as Principle of Genesis*, «British Journal for the History of Philosophy», 18, 2010, pp. 363-377.
- A.P. BOS, *Plutarch on the sleeping soul and the waking intellect and Aristotle's double entelechy concept*, in L.R. LANZILLOTTA - I.M. GALLARTE (eds.), *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Traditions*, Leiden 2012, pp. 25-53.
- A.P. BOS, rec. a J. C. THOM, *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Tübingen 2014, «Acta Classica», 58, 2015, pp. 232-237.
- B. BOTTER, *Dio e divino in Aristotele*, Sankt Augustin 2005.
- B. BOTTER, «*Se dio è incorporeo non è saggio, se dio è corporeo non è beato, quindi dio non è*», in M. MIGLIORI - A. FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca*, «Humanitas», 60, 2005, pp. 751-785.
- F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (a cura), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Milano 2002.
- A. BOUCHÉ-LECLERQ, *L'astrologie grecque*, rist. an. Darmstad 1979 (or. Paris 1899).
- F. BOURRIOT, *Kalos kagathos - Kalokagathia. D'un terme de propagande de sophistes à une notion social et philosophiques. Étude d'histoire athénienne*, Hildesheim - Zürich - New York 1995.
- P. BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*, Paris 1936.
- R. BRAGUE, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982.
- R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris 2001² (1988¹).
- A. BRANCACCI (a cura), *La filosofia di età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Napoli 2000.

- L. BRESSAN, *Aristotele e il bello*. Poiesis, praxis, theoria, Lecce 2012.
- C. BRILLANTE, *Il sogno di Epimenide*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 77, 2004, pp. 11-39.
- S. BROADIE, *Que fait le premier Moteur d'Aristote? (Sur la théologie du livre Lambda de la Métaphysique*, «Revue philosophique de la France et de l'étranger», 183, 1993, pp. 375-411.
- S.I.S. BRUMANA, Θεός-θεῖον. *Nota al divino in Platone e Plotino attraverso il disambiguamento degli ambiti lessicali*, in M. MARASSI - R. RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Milano 2015, pp. 31-39.
- S.I.S. BRUMANA, *Maximus of Tyre, the Περὶ κόσμου and other possible sources*, «Philosophia», 46, 2016, pp. 182-206.
- F. BÜCHELER, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Rheinisches Museum für Philologie», 37, 1882, pp. 294-295.
- P. BURIAN, *Zeus Σωτήρ τρίτος and Some Triads in Aeschylus' Oresteia*, «The American Journal of Philology», 107, 1986, pp. 332-342.
- W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaften Studies zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962.
- W. BURKERT, *Orpheus und die Vorsokratiker, Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, «Antique und Abendland», 14, 1968, pp. 93-114.
- W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003² (or. Stuttgart-Berlin-Köln 1977¹).
- J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1914.
- M. BURNYEAT, *Kinēsis vs. Energeia: A Much-Read Passage in (but not of) Aristotle's Metaphysics*, in D. SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, Oxford 2008, pp. 219-292.
- R. BURRI, *The Geography of De mundo*, in J.C. THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by J.C. Thom, R. Burri, C. Chandler, H. Daiber, J. Krayer, A. Smith, H. Takahashi, and A. Tzvetkova-Glaser, Tübingen 2014, pp. 89-106.
- F. CALABI (a cura), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del Primo Principio nel Medio*

- Platonismo*, Pisa 2002.
- T. CALVO MARTÍNEZ, *Démonstration de l'ousia et fondation des sciences chez Aristote*, in M. NARCY - A. TORDESILLAS (éd.), *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, première rencontre aristotélicienne (Aix-en-Provence, 21-24 octobre 1999), Bruxelles-Paris 2005, pp. 171-182.
- T. CALVO MARTÍNEZ, *Sobre la sabiduría como ciencia rectora (ἀρχική) en Metaph. A 2*, in C. NATALI (ed.), *Aristotle: Metaphysics and practical philosophy*, Louvain-la-Neuve - Paris - Walpole (MA) 2011, pp. 76-94.
- G. CAMBIANO - L. CANFORA - D. LANZA (a cura), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I/2: *La produzione e la circolazione del testo. L'ellenismo*, Roma 1993.
- L. CANFORA, *La biblioteca scomparsa*, Palermo 2000¹⁰ (1986¹).
- L. CANFORA, *La biblioteca e il Museo*, in CAMBIANO-CANFORA-LANZA (a cura), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I/2: *La produzione e la circolazione del testo. L'ellenismo* cit., pp. 11-29.
- A. CAPECCI, *Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*, L'Aquila 1978.
- W. CAPELLE, *Die Schrift von der Welt. Ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum», 15, 1905, pp. 529-568.
- R.L. CARDULLO - G.R. GIARDINA (a cura), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive*, Atti del Seminario (Catania, 26-27 settembre 2003), Catania 2005.
- R.L. CARDULLO, *L'analogia τέχνη-φύσις e il finalismo universale in Aristotele, Phys. II*, in CARDULLO-GIARDINA (a cura), *La Fisica di Aristotele oggi. Problemi e prospettive* cit., pp. 51-109.
- A. CASANOVA, *Menander and the Peripatos. New Insights into an Old Question*, in A.H. SOMMERSTEIN (ed.), *Menander in contexts*, New York - London 2014, pp. 127-151.
- M. CASEVITZ, *À la recherche du Kosmos. Là tout n'est qu'ordre et beauté*, «Le temps de la réflexion», 10, 1989, pp. 97-119.
- M. CASTIGLIONE - A. POGGIO (a cura), *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi*, Atti del convegno di studio tenuto a Pisa, Scuola

- Normale Superiore (25-27 Novembre 2010), Milano 2012.
- R.M. CATAUDELLA, *Aristotele e la paternità del De mundo: aspetti del pensiero geografico* (3, 392b), in AA.VV., *Ἐρχος: studi in onore di Franco Sartori* cit., pp. 63-71.
- E. CATTANEI, *Per una rilettura dei libri M e N della Metafisica di Aristotele alla luce delle «dottrine non scritte» di Platone e dei loro sviluppi nel pensiero dell'Accademia antica*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 81, 1989, pp. 543-558.
- E. CATTANEI, *Enti matematici e metafisica. Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Milano 1996.
- E. CATTANEI, *La notte, il cielo stellato, i numeri. Il dio di Aristotele e altre divinità nel libro A della Metafisica*, in FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive* cit., pp. 568-614.
- V. CELLUPRICA (a cura), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e Ontologia nelle interpretazioni greche e arabe*, Atti del Convegno internazionale, Roma, 19-20 ottobre 2001, Napoli 2004.
- B. CENTRONE, *Gli pseudopythagorica e Filone di Alessandria. Alcuni paralleli teologici*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo* cit., pp. 53-63.
- C. CERAMI (ed.), *Nature et sagesse. Les rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Recueil de textes en hommage à Pierre Pellegrin*, Leuven-la-Neuve 2014.
- G. CERRI, *L'Oceano più arcaico: al di là del Bosforo e del Canale di Sicilia*, «Peitho. Examina Antiqua», 4, 2013, pp. 13-21.
- C. CHANDLER, *Didactic Purpose and Discursive Strategies in On the Cosmos*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 69-87.
- P. CHANTRAINE, *Les noms du mari et de la femme, du père et de la mère en grec*, «Revue des Études Grecques», 59, 1946, pp. 219-250.
- P. CHANTRAINE, *À propos d'un nom grec de la force: ischus*, «Emerita», 19, 1951, pp. 134-143.
- P. CHANTRAINE, *La notion du divin*, in AA. VV., *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon* cit., pp. 45-94.
- H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I*, Baltimore 1944.

- H. CHERNISS, *L'enigma dell'Accademia antica*, trad. it. Firenze 1974 (or. Berkeley - Los Angeles 1945).
- A.H. CHROUST, *The concept of God in Aristotle's lost dialogue On philosophy*, «Emerita», 33, 1965, pp. 205-228.
- R. CHIARADONNA, *Energiea et Kinêsis chez Plotin et Aristote (Enn., VI 1 [42], 16. 4-19)*, in M. CRUBELLIER - A. JAULIN - D. LEFÈVRE - P.-M. MOREL (éd.), *Dunamis. Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve 2008, pp. 471-491.
- R. CHIARADONNA, *Interpretazione filosofica e ricezione del corpus. Il caso di Aristotele (100 a.C. - 200 d.C.)*, «Quaestio», 11, 2011, pp. 83-114.
- R. CHIARADONNA, *Medioplatonismo e aristotelismo*, «Rivista di storia della filosofia», 70, 2015, pp. 425-446.
- R. CHIARADONNA, *L'aristotélisme antique*, in BERTI-CRUBELLIER (éd.), *Lire Aristote cit.*, pp. 233-243.
- R. CHIARADONNA (a cura), *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Dalla filosofia imperiale al tardo antico*, Roma 2016.
- R. CHIARADONNA, *Il peripato ellenistico*, in E. SPINELLI (a cura), *Storia della filosofia antica*, vol. III: *L'età ellenistica*, Roma 2016, pp. 161-167.
- R. CHIARADONNA, *L'Aristotelismo da Andronico di Rodi ad Alessandro di Afrodizia*, in CHIARADONNA (a cura), *Storia della filosofia antica*, vol. IV: *Dalla filosofia imperiale al tardo antico cit.*, pp. 53-73.
- R. CHIARADONNA, *Teofrasto e il Liceo*, in SPINELLI (a cura), *Storia della filosofia antica*, vol. III: *L'età ellenistica cit.*, pp. 161-167.
- J.J. COLLINS, *The Development of the Sibylline Tradition*, in *ANRW*, II.20.1, 1987, pp. 421-459.
- F.M. CONFORD, *Before and After Socrates*, Cambridge 1932.
- F.C. CONYBEARE, *Anecdota Oxoniensia. A Collation with the Ancient Armenian Versions of Aristotle's Categories, De interpretatione, De mundo, De virtutibus et vitiis, and of Porphyry's Introduction*, Oxford 1892.
- G. CORDIANO, *Tra pitagorismo post-architeo ed aristotelismo: il mousikos Aristosseno di Taranto nell'Atene dell'età di Filippo II e di Alessandro Magno*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., 69, 2001, pp. 145-157.

- L. COULOUBARITSIS, *La notion d'entelecheia dans la Métaphysique*, in A. MOTTE (éd.), *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel De Corte*, Bruxelles-Liège 1985, pp. 128-155.
- L. COULOUBARITSIS, *La Physique d'Aristote*, deuxième édition modifiée et augmentée de *L'avènement de la science Physique*, Bruxelles 1997.
- L. COULOUBARITSIS, *Les fondements hénologiques de la Métaphysique*, in T. PENTZOPOULOU-VALALAS - S. DIMOPOULOS (ed.), *Aristotle on Metaphysics*, Thessaloniki 1999, pp. 83-93.
- L. COULOUBARITSIS - S. DELCOMMINETTE (éd.) *La Causalité chez Aristote*, Vrin 2012.
- M. CRUBELLIER - A. JAULIN - D. LEFÈVRE - P.-M. MOREL (éd.), Dunamis. *Autour de la puissance chez Aristote*, Louvain-la-Neuve 2008.
- F. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York - London 1912.
- F. CUMONT, *Le noms des planètes et l'astrolâtrie chez le Grecs*, «L'Antiquité classique», 4, 1935, pp. 5-43.
- H. DAIBER, *Possible Echoes of De mundo in the Arabic-Islamic World: Christian, Islamic and Jewish Thinkers*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 169-180.
- E. DEGANI, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961.
- L. DELATTE, *Les traités de la royauté d'Ecphanté, Diotogène et Sthénidas*, Liège-Paris 1942.
- A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, repr. Genève 1979 (or. Liège-Paris 1922).
- É. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique*, Paris 1974.
- P. DERRON (éd.), *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique*, Vandoeuvres-Genève 2015.
- P. DESTRÉE, *Le "dieu" d'Aristote est-il un étant*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 99-110.
- D.T. DEVEREUX, *The Relationship between Theophrastus' Metaphysics and Aristotle's Metaphysics Lambda*, in FORTENBAUGH-SHARPLES (eds.), *Theophrastean Studies*, vol. III: *On Natural Science, Physics and*

- Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric* cit., pp. 167-188.
- D.R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London 1970.
- S. DI CRISTINA, *L'idea di δύναμις nel De mundo e nell'Oratio ad Graecos di Taziano*, «Augustinianum», 17, 1977, pp. 485-504.
- L. DI GREGORIO, *L'Hermes di Eratostene*, «Aevum», 84, 2010, pp. 69-144.
- C. DOGNINI (a cura), *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche*, Alessandria 2002.
- P. DONINI, *Il Timeo: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso*, «Elenchos», 9, 1988, pp. 5-52.
- P. DONINI, *Il libro Lambda della Metafisica e la nascita della filosofia prima*, in BONAZZI (ed.), *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* cit., pp. 17-35 (già in «Rivista di storia della filosofia», 57, 2002, pp. 181-199).
- P. DONINI, *Θεία δύναμις in Alessandro di Afrodisia*, in BONAZZI (ed.), *Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy* cit., pp. 125-138 (già in F. ROMANO - L. CARDULLO, a cura, *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze 1996, pp. 11-30).
- W. DONLAN, *The origin of Καλός κάγαθός*, «American Journal of Philosophy», 94, 1973, pp. 365-374.
- T. DORANDI, *Ricerche sulla trasmissione delle Divisioni Aristoteliche*, in ALGRA - VAN DER HOST - RUNIA (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy* cit., pp. 145-165.
- T. DORANDI, *Nell'officina dei classici. Come lavoravano gli autori antichi*, Roma 2007.
- H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976.
- H. DÖRRIE, *Divers aspect de la cosmologie de 70 av. J.-C. à 20 J.C.*, in H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, pp. 89-99 (già in «Revue de théologie et de philosophie», 3^e serie, 22, 1972, pp. 400-412).
- S. DUARTE, *Aristotle's theology and its relation to the science of being qua being*, «Apeiron», 40, 2007, pp. 267-318.
- J. DUDLEY, *Dio e contemplazione in Aristotele. Il fondamento metafisico dell'Etica Nicomachea*, Milano 1999.
- J.-J. DUHOT, *Aristotélisme et Stoïcisme dans le Περὶ κόσμου pseudo-*

- aristotelicien*, «Revue de Philosophie Ancienne», 8, 1990, pp. 191-228.
- I. DÜRING, *Notes on the history of the transmission of Aristotle's writings*, «Acta Universitatis Gothoburgensis», 56, 1950, pp. 59-60.
- I. DÜRING, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Göteborg 1957.
- L. EDELSTEIN, *The golden chain of Homer*, in BOAS - CHERNISS ET ALII, *Studies in intellectual history* cit., pp. 48-66.
- L. ELDERS, *Aristote et l'objet de la Métaphysique*, «Revue philosophique de Louvain», 60, 1962, pp. 165-183.
- L. ELDERS, *rec. a ARISTOTELE, Trattato sul cosmo per Alessandro* cit., «Aquinas», 18, 1975, pp. 414-417.
- W.M. ELLIS, *Ptolemy of Egypt*, London 1994.
- G. ENDRESS - R. KRUK (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the transmission of Greek philosophy and science dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on his ninetieth birthday*, III Symposium Graeco-Arabicum (Leiden, 26-28 March 1991), Leiden 1997.
- J.A. FABRICII *Bibliothecae graecae, liber III: De scriptoribus qui claruerunt a Platone usque ad tempora nati Christi sospitatoris nostri, accedunt ALBINI Introductio in Platonem, et Anatolii quaedam nunc primum edita, tum poeta vetus De viribus herbarum diis sacrarum, cum latina versione ac notis*, Hamburgi 1716.
- E. FALASCHI, *L'artista alla sbarra: il processo a Fidia. Distorsioni storiche, invenzioni letterarie*, in CASTIGLIONE-POGGIO (a cura), *Arte-Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi* cit., pp. 207-225.
- M. FATTAL, *Existence et identité chez Plotin*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 83-102.
- S. FAZZO, *Lambda 7, 1072 b 2-3, «Elenchos»*, 23, 2002, pp. 357-375.
- A. FERMANI, *Presenza di Dio e condizione umana*, in MIGLIORI-FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca* cit., pp. 876-807.
- A. FERMANI, *Quale "sistema" e quale "sistematicità" in Aristotele?*, in L. GRECCHI (a cura), *Sistema e sistematicità in Aristotele*, Pistoia 2016, pp. 47-78.
- F. FERRARI, *Theologia*, in PLATONE, *Repubblica*, vol. II: *Libri II-III*, a cura di M. Vegetti cit., pp. 403-426.

- I. FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive*, «Humanitas», 64, 2011.
- I. FERRELI, *La duplice finalit  del primo motore immobile*, in FERRELI (a cura), *Il Dio di Aristotele. Nuove prospettive cit.*, pp. 536-554.
- A.J. FESTUGIÈRE, *La r velation d'Herms Trismégiste*, vol. II: *Le Dieu Cosmique*, Paris 1949.
- A.J. FESTUGIÈRE, * tudes de philosophie grecque*, Paris 1971.
- A.J. FESTUGIÈRE, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ:   propos d'Aristote De caelo I 9*, in FESTUGIÈRE, * tudes de philosophie grecque cit.*, pp. 254-271.
- A. FINKELBERG, *On the History of the Greek κ σμος*, «Harvard Studies in Classical Philology», 98, 1998, pp. 103-136.
- W.W. FORTENBAUGH (ed.), *On Stoic and Peripatetic ethics. The work of Arius Didymus*, New Brunswick - London 2004² (1983¹).
- W.W. FORTENBAUGH - R.W. SHARPLES (eds.), *Theophrastean Studies*, vol. III: *On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, New Brunswick - Oxford 1988.
- G. FRANÇOIS, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θε ς, δαίμων dans la littérature grecque d'Homère   Platon*, Paris 1957.
- F. FRANCO REPELLINI, *Cosmologie greche*, Torino 1980.
- F. FRANCO REPELLINI, *Il De caelo di Aristotele come risposta dialettica al Timeo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 35, 1980, pp. 99-126.
- F. FRANCO REPELLINI, *L'esistenza e la conservazione dell'identit  del vivente in Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 127-138.
- M. FREDE - D. CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. Symposium Aristotelicum*, Oxford 2000.
- M. FREDE, *Introduction*, in FREDE-CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda cit.*, pp. 1-52.
- M. FREDE, *Metaphysics A 1*, in FREDE-CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda cit.*, pp. 53-80.
- D. FREDE - A. LACKS (eds.), *Traditions of theology. Studies in hellenistic theology, its background and aftermath*, Leiden-Boston-Köln 2002.
- D. FURLEY (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine*, London - New York 1999.

- M. GABRIEL, *God's Transcendent Activity: Ontotheology in Metaphysics 12*, «The Review of Metaphysics», 63, 2009, pp. 385-414.
- S. GASTALDI, *Introduzione alla storia del pensiero politico antico*, Roma-Bari 2008.
- S. GASTALDI, *Bios Hairetotos. Generi di vita e felicità in Aristotele*, Napoli 2003.
- M.L. GATTI, *Etimologia e filosofia. Strategie comunicative del filosofo nel Cratilo di Platone*, Milano 2006.
- M.L. GATTI, *I sophoi e il kosmos. Interpretazione di Platone, Gorgia, 507e6-508a8 nel contesto della strategia drammaturgica del dialogo*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo cit.*, pp. 119-143.
- A. GHISALBERTI (a cura), *Mondo, Uomo, Dio. Le ragioni della metafisica nel dibattito filosofico contemporaneo*, Milano 2010.
- C. GIACON, *La causalità del motore immobile*, Padova 1969.
- G.R. GIARDINA, *La "causa motrice" in Aristotele*, *Phys. III 1-3*, in CARDULLO-GIARDINA (a cura), *La fisica di Aristotele oggi cit.*, pp. 117-157.
- G.R. GIARDINA, *La Chimica Fisica di Aristotele. Teoria degli elementi e delle loro proprietà. Analisi critica del De generatione et corruptione*, Roma 2008.
- F. GIESELER, *Ueber den Verfasser des Buchs: "von der Welt"*, «Zeitschrift für die Altertumswissenschaft», 1838, nn. 146-148, coll. 1180-1195.
- M. GIGANTE, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ. *Con un'appendice*, Napoli 1993² (1956¹).
- P. GOLKE, *Aristoteles an Alexander über das Weltall*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», 12, 1936, pp. 323-335.
- E.R. GOODENOUGH, *A Neo-Pythagorean Source in Philo Judaeus*, «Yale Classical Studies», 3, 1932, pp. 117-164.
- A. GOLDBACHER, *Zur Kritik von Apuleius de mundo und über das Verhältniss dieser Schrift zur pseudoaristotelischen περὶ κόσμου*, «Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien», 25, 1873, pp. 670-716.
- H.B. GOTTSCHALK, *Aristotelian philosophy in the Roman world from the time of Cicero to the end of the second century AD*, in *ANRW*, II.36.2, Berlin 1987, pp. 1079-1174.
- R. GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris 2003.

- J.-B. GOURINAT, *L'intellect divin d'Aristote est-il cause efficiente?*, «Bollettino filosofico», Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi della Calabria, 20, 2004, pp. 54-81.
- L. GRECCHI (a cura), *Sistema e sistematicità in Aristotele*, Pistoia 2016.
- S. GULLINO, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova 2013.
- S. GULLINO, *Pathos*, Milano 2014.
- S. GULLINO, *Il principio e l'ordine degli enti. Aristotele, Metafisica A 10*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo cit.*, pp. 155-170.
- R.J. HANKINSON, *Causation in Galen*, in BARNES-JOUANNA (éd.), *Galien et la philosophie cit.*, pp. 31-72.
- R.J. HANKINSON, *Hellenistic biological sciences*, in D. FURLEY (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. II: *From Aristotle to Augustine cit.*, pp. 320-356.
- PH. R. HARDIE, *Imago Mundi: Cosmological and Ideological Aspects of the Shield of Achilles*, «Journal of Hellenic Studies», 105, 1985, pp. 1-31.
- R.A. HAZZARD, *Did Ptolemy I Get his Surname from the Rhodians in 304?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik», 93, 1992, pp. 52-56.
- S. HEIBGES, *De Clausulis Charitoneis*, Halle 1911 (Diss.).
- M. HEINZE, *Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie*, Oldenburg 1872, pp. 174-176.
- R. HIRSCH-LUIPOLD (hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlin - New York 2005.
- D. HOLWERDA, *Textkritisches und Exegetisches zur pseudo-Aristotelischen Schrift Περὶ τοῦ κόσμου*, «Mnemosyne», 46, 1993, pp. 46-55.
- CH. HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. New Essays*, Proceedings of the 13th Conference of the Karl and Gertrud-Abel Foundation. Bonn, November, 28th - December 1st, 2010, Boston-Berlin 2016.
- CH. HORN, *The Unity of the World-order according to Metaphysics A 10*, in HORN (ed.), *Aristotle's Metaphysics Lambda. New Essays cit.*, pp. 269-293.
- H. HUGONNARD-ROCHE, *Note sur Sergius de Resaina, traducteur en Syriaque et commentateur d'Aristote*, in ENDRESS-KRUK (eds.), *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism cit.*, pp. 121-143.
- T.H. IRWIN, *I principi primi di Aristotele*, trad. it. Milano 1996 (or. Oxford

1988).

- M. ISNARDI PARENTE, *Studi sull'Accademia platonica antica*, Firenze 1979.
- W. JAEGER, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Methaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912.
- W. JAEGER, *Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, trad. it. Firenze 1935 (or. Berlin 1923).
- W. JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze 1961 (or. Stuttgart 1953).
- A. JAULIN - D. LEFEBVRE (éd.), *La Métaphysique de Théophraste. Principes et apories*, Louvain-la-Neuve 2015.
- A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009.
- CH. H. KAHN, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology*, New York 1960.
- CH. H. KAHN, *The Usage of the Term κόσμος in Early Greek Philosophy*, appendix in KAHN, *Anaximander and the origins of Greek Cosmology* cit., pp. 219-230.
- I. KOCK, *Le "Dieu Vivant" d'Aristote*, in M. NARCY - A. TORDESILLAS (éd.), *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, Première rencontre aristotélicienne (Aix-en-Provence, 21-24 octobre 1999), Bruxelles-Paris 2005, pp. 199-213.
- H. KRAMER, *Quid valet ὁμόνοια in litteris graecis*, Diss. Göttingen 1915.
- H.J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie*, Amsterdam 1967 (or. Heidelberg 1959).
- J. KRAYE (ed.), *Classical Traditions in Reinassance Philosophy*, Aldershot-Burlington 2002.
- J. KRAYE, *Daniel Heinsius and the author of De mundo*, in J. KRAYE (ed.), *Classical Traditions in Reinassance Philosophy* cit. (già in C. DIONISOTTI - A. GRAFTON - J. KRAYE, eds., *The uses of Greek and Latin. Historical essays*, London 1988, pp. 171-197).
- J. KRAYE, *Aristotle's God and the authenticity of De mundo: an early modern controversy*, in J. KRAYE (ed.), *Classical Traditions in Reinassance Philosophy* cit. (già in «Journal of the History of Philosophy», 28, 1990, pp. 339-358).

- J. KRAYE, *Disputes over the Authorship of De mundo between Humanism and Altertumswissenschaft*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 107-120.
- H.M. KREIZER, *Life Time Entirety. A Study of AIQN in Greek Literature and Philosophy, the Septuagint and Philo*, Academisch proefschrift, Amsterdam 1999.
- I. KUPREEVA, *Stoic Themes in Peripatetic Sources?*, in R. SALLES (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, pp. 135-170.
- A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*, Napoli 1980.
- A.M. IOPPOLO, *Dibattiti filosofici ellenistici. Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di B. Centrone, R. Chiaradonna, D. Quarantotto, E. Spinelli, Sankt Augustin 2013.
- J.M. LAGRANGE, *Les Péripatéticiens jusqu'à l'ère chrétienne*, «Revue Thomiste», 32, 1927, pp. 196-213.
- A. LAKS - G.W. MOST (eds.) *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford 1997.
- A. LAKS, *Metaphysics A 7*, in FREDE-CHARLES (eds.), *Aristotle's Metaphysics Lambda* cit., pp. 207-243.
- A. LAKS - M. RASHED (éd.), *Aristote et le mouvement des animaux, Dix études sur le De motu animalium*, Lille 2004.
- A. LAKS, *Histoire, doxographie, vérité. Études sur Aristote, Théophraste et la philosophie présocratique*, Louvain-la-Neuve - Paris - Dudley 2007.
- A. LAKS, *Aristote, Métaphysique Lambda 7: une présentation*, in A. LAKS, *Histoire, doxographie, vérité* cit., pp. 83-131.
- H.S. LANG, *Aristotle's first movers and the relation of physics to theology*, «New Scholasticism», 52, 1978, pp. 500-517.
- H.S. LANG, *The Structure and Subject of Metaphysics A*, «Phronesis», 38, 1993, pp. 257-280.
- P. LANGLOIS - Y. CH. ZARKA (éd.), *Les Philosophes et la question de Dieu*, Paris 2006.
- S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La homoiosis theo nella filosofia di Platone*, Milano 2006.
- D. LEFEBVRE, *La critique du mythe d'Atlas. De motu animalium, 3, 699a27-b11*, in LAKS-RASHED (éd.), *Aristote et le mouvement des animaux* cit., pp. 115-

136.

- M.-P. LERNER, *La notion de finalité chez Aristote*, Paris 1969.
- P. LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque*, Paris 1959.
- H. LLOYD-JONES, *Pindar fr. 169*, «Harvard Studies in Classical Philology», 74, 1972, pp. 45-56.
- O. LOVEJOY, *The great chain of being*, Harvard 1936.
- R. LUISELLI, *Cratino, fr. 258, 2 Kassel-Austin (= 240, 1 Kock): Χρόνος ο Κρόνος?*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», n.s., 36, 1990, pp. 85-99.
- A. MAGRIS, *Destino, provvidenza, predestinazione. Dal mondo antico al cristianesimo*, Brescia 2008.
- J.P. MAGUIRE, *The Sources of Pseudo-Aristotle De mundo*, «Yale Classical Studies», 6, 1939, pp. 109-167.
- A. MANNO, *Il problema di dio in Aristotele e nei suoi maggiori interpreti*, Napoli 1962.
- J. MANSFELD, *Two attribution*, «Classical Quarterly» 41, 1991, pp. 541-543.
- J. MANSFELD, *Περὶ κόσμου. A Note on the History of a Title*, «Vigiliae Christianae», 46, 1992, pp. 391-411.
- J. MANSFELD, *Physikai doxai e Problemata physica da Aristotele ad Aezio (e oltre)*, in A.M. BATTEGAZZORE (a cura), *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico*, Genova 1993, pp. 311-382.
- A. MANSION, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Paris 1945² (1913¹).
- M. MARASSI - R. RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo*, Milano 2015.
- A. MARCHETTA, *L'autenticità apuleiana del De mundo*, L'Aquila-Roma 1991.
- G. MARTANO, *Il De mundo è di Aristotele? Nota su una recente proposta di autenticità*, «Vichiana», 4, 1975, pp. 116-123.
- C. MARTINI BONADEO, *ὥς ἐρώμενον: alcune interpretazioni di Metaph. A 7*, in CELLUPRICA (a cura), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici cit.*, pp. 211-243.
- E. MARTINEAU, *Aiôn chez Aristote, De caelo, I, 9: Théologie cosmique ou cosmothéologie?*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 84, 1979, pp. 32-69.

- E. MARTINEAU, *Réponse à M. Denis O'Brien. (A propos d'Aristote, De caelo, 1, 9, «Revue de Métaphysique et de Morale»*, 85, 1980, pp. 519-528.
- MCCOLLUM, *Sergius of Reshaina as Translator: The Case of the De mundo*, in J. LÖSSL - J.W. WATT (eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity. The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*, Farnham-Burlington 2011, pp. 165-178.
- V. MELCHIORRE (a cura), *L'Uno e i Molti*, Milano 1990.
- J. MENA LORITE, *Movimiento y acto en Aristóteles*, «Pensamiento», 50, 1994, pp. 177-195
- S. MENN, *Plato on God as Nous*, Carbondale-Edwardsville 1995.
- S. MENN, *Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good*, «The Review of Metaphysics», 45, 1992, pp. 543-573.
- J. METTE, *Sphairopoiia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936.
- M. MIGLIORI, *Rapporti fra la Metafisica e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in BAUSOLA-REALE (a cura) *Aristotele. Perché la metafisica?* cit., pp. 337-396.
- M. MIGLIORI (a cura), *Gigantomachia. Convergenze e divergenze tra Platone e Aristotele*, Brescia 2002.
- M. MIGLIORI, *Ontologia e materia. Un confronto fra il Timeo di Platone e il De generatione et corruptione di Aristotele*, in MIGLIORI (a cura), *Gigantomachia* cit., pp. 35-104.
- M. MIGLIORI - A. FERMANI (a cura), *Dio e il divino nella filosofia greca*, «Humanitas», 60, 2005, pp. 732-750.
- M. MIGLIORI, *Il Sofista di Platone. Valori e limiti dell'ontologia*, Brescia 2006.
- M. MIGLIORI, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. I: *Dialettica, metafisica e cosmologia*, Brescia 2013.
- M. MIGLIORI, *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, vol. II: *Dall'anima alla prassi etica e politica*, Brescia 2013.
- M. MIGLIORI, *Misura umana e tensione divina in Platone*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo* cit., pp. 219-231.
- F. MONTANARI (éd.), *La philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, Vandoeuvres-Genève 1994.

- J. MORR, *Der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου*, «Jahresbericht des k.k. Staatgymnasium im XIX. Bezirke von Wien für das Schuljahr 1909/1910», Wien 1910.
- D. MORRISON, Χωριστός in Aristotle, «Harvard Studies in Classical Philosophy», 89, 1985, pp. 89-105.
- R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
- P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951.
- P. MORAUX - J. WIESNER (hrsg.), *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin - New York 1983.
- P. MORAUX, *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. I: *La rinascita dell'Aristotelismo nel I secolo a.C.*, trad. it. Milano 2000 (or. Berlin - New York 1973).
- P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/1: *Gli Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000 (or. Berlin - New York 1984).
- P. MORAUX, *L'aristotelismo presso i Greci*, vol. II/2: *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, Milano 2000 (or. Berlin - New York 1984).
- J. MOREAU, *L'idée d'univers dans le pensée antique*, Torino 1953.
- J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris 1962.
- P.M. MOREL (éd.), *Aristote et la notion de nature*, Bordeaux 1997.
- C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.
- G. MOVIA, *Verità e causa e il metodo della scienza. Sul commento di Alessandro di Afrodisia al libro Alpha Elatton della Metafisica di Aristotele*, in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (a cura), *La persona e i nomi dell'essere. Scritti di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, vol. II, Milano 2002, pp. 739-747.
- S. MÜLLER, *Das Verhältnis von Apuleius de Mundo zu seiner Vorlage*, Leipzig 1939.
- L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Il divino e l'ordine del mondo. Un percorso attraverso i Dialoghi di Platone*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo cit.*, pp. 233-250.
- M. NARCY - A. TORDESILLAS (éd.), *La Métaphysique d'Aristote. Perspectives contemporaines*, première rencontre aristotélicienne (Aix-en-Provence, 21-24 octobre 1999), Bruxelles-Paris 2005.

- C. NATALI, *Cosmo e divinità. La struttura logica della teologia aristotelica*, L'Aquila 1974.
- C. NATALI (a cura), *La scuola dei filosofi. Scienza ed organizzazione istituzionale della scuola di Aristotele*, L'Aquila 1981.
- C. NATALI, *Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzazione della sua scuola*, Bologna 1991.
- C. NATALI, *Attività di dio e attività dell'uomo nella Metafisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 85, 1993, pp. 324-351.
- C. NATALI, *Causa motrice e causa finale nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, «Méthexis», 10, 1997, pp. 105-123.
- C. NATALI, *I due sensi della causa motrice nel libro Lambda della Metafisica di Aristotele*, in PENTZOPOULOU-VALALAS - DIMOPOULOS (eds.), *Aristotle on Metaphysics* cit., pp. 73-81.
- C. NATALI, *Cause motrice et cause finale dans le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote*, in BASTIT-FOLLON (éd.), *Essai sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 29-50.
- C. NATALI (ed.), *Aristotle: Metaphysics and practical philosophy*, Louvain-la-Neuve - Paris - Walpole (MA) 2011.
- P. NATORP, *Tema e disposizione della Metafisica di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della Metafisica*, a cura di G. Reale (or. P. NATORP, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24, 1888, pp. 37-65 e 540-574; P. NATORP, *Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1, 1888, pp. 178-193), Milano 1995.
- R. NORMAN, *Aristotle's philosopher-God*, «Phronesis», 14, 1969, pp. 63-74.
- P. VAN NUFFELEN, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge 2011.
- D. O'BRIEN, *Aristote et l'αἰών: enquête sur une critique récente. L'étymologie d'αἰών et l'article de M.E. Martineau*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 85, 1980, pp. 94-108.
- E.-O. ONNASCH, *Die Aitherlehre in De mundo und ihre Aristotelizität*, «Hermes», 124, 1996, pp. 170-191.
- J. OPSOMER, *Demiurges in Early Imperial Platonism*, in HIRSCH-LUIPOLD

- (hrsg.), *Gott und die Götter bei Plutarch* cit., pp. 51-99.
- F. OSANN, *Beiträge zur griechischen und römischen Literaturgeschichte*, erster Band, Darmstad 1835, pp. 141-249.
- J. OWENS, *Teleology and Nature in Aristotle*, «Monist», 52, 1968, pp. 159-173
- J. OWENS, *The Relation of God to the World in the Metaphysics*, in AUBENQUE (éd.), *Études sur la Métaphysique d'Aristote* cit., pp. 207-226.
- J.A. PALMER, *Aristotle and the ancient theologians*, «Apeiron», 33, 2000, pp. 181-205.
- L. PALPACELLI, *Aristotele interprete di Platone. Anima e Cosmo*, Brescia 2013.
- W. PATT, *Aristotle's notion of theology and the meaning of οὐσία*, «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association», 61, 1987, pp. 69-77.
- T. PENTZOPOULOU-VALALAS - S. DIMOPOULOS (eds.), *Aristotle on Metaphysics*, Thessaloniki 1999.
- J. PÉPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris 1964.
- J. PÉPIN, *La théologie d'Aristote. Évolution et structures*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, atti del convegno franco-italiano su Aristotele (Padova, 6-8 aprile 1967), Padova 1970, pp. 81-126.
- C. PETERSEN, rec. a F. OSANN, *Beiträge zur griechischen und römischen Literaturgeschichte* cit., «Jahrbücher für wissenschaftlichen Kritik», 1, 1836, nn. 69-71, coll. 545-565.
- A. PETIT, «*L'art imite la nature*». *Les fins de l'art et les fins de la nature*, in AA. VV., *Aristote et la notion de nature* cit., pp. 35-43.
- R. PFEIFFER, *Storia della filologia classica dalle origini all'età ellenistica*, Napoli 1973 (or. Oxford 1968).
- J.F. PHILLIPS, *The Universe as Prophet. A Soteriological Formula in Plotinus*, «Greek, Roman, and Byzantine Studies», 22, 1981, pp. 269-281.
- P. M. PINTO, *Sul Περί κόσμου e il "Proemio" del nuovo Artemidoro*, «Quaderni di storia», 65, 2007, pp. 389-393.
- M. POHLENZ, *Die Schrift von der Welt*, pp. 376-383, appendix in M. POHLENZ, *Philon von Alexandria*, in H. DÖRRIE (hrsg.), *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, pp. 305-383 (già in «Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen», 5, 1942, pp. 409-487).

- F. PREISSHOFEN, *Phidias-Daedalus auf dem Schild der Athena Parthenos. Ampelius 8, 10*, «Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts», 89, 1974, pp. 50-69.
- M. PROTOPAPAS-MARNELI, *Le traits des Zeus Pandoros, selon l'Hymne à Zeus de Cléanthe*, «Kernos», 16, 2003, pp. 191-195.
- M. PROTOPAPAS-MARNELI, *La théologie stoïcienne et l'Hymne à Zeus de Cléanthe*, «χῶρα», 12, 2014, pp. 229-247.
- D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del telos*, Napoli 2005.
- R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989.
- R. RADICE, *Osservazioni sul frammento 4 di Aristobulo (= Eusebio, Preparatio Evangelica, 13, 12, 2-8)*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 86, 1994, pp. 728-737.
- R. RADICE, *La Metafisica di Aristotele nel XX secolo. Bibliografia ragionata e sistematica*, Milano 1997² (1996¹).
- R. RADICE, *Allegoria e paradigmi etici in Filone di Alessandria*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 190-192.
- R. RADICE, *Philo's Theology and Theory of Creation*, in KAMESAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo* cit., pp. 131-135.
- R. RADICE, *Allegoria: evoluzione del concetto e del metodo nel pensiero greco*, in GHISALBERTI (a cura), *Mondo, Uomo, Dio* cit., pp. 303-326.
- R. RADICE, *I prodromi della "esistenza"*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 1-2, 2015, pp. 79-81.
- I. RAMELLI - G. LUCCHETTA, *Allegoria*, vol. I: *L'età classica*, introduzione e cura di R. Radice, Milano 2004.
- I. RAMELLI, *Il "basileus" come "nomos empsychos" tra diritto naturale e diritto divino*, Napoli 2006.
- F. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tome II, Paris 1846.
- W. RAVEN, *De mundo. Tradition syriacque et arabe*, in GOULET (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément* cit., pp. 481-483.
- G. REALE, *L'impossibilità di intendere univocamente l'essere e la "tavola" dei significati di esso secondo Aristotele*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica»,

- 56, 1964, pp. 289-326.
- G. REALE, *La dottrina aristotelica della potenza, dell'atto e dell'entelechia nella Metafisica*, in AA. VV., *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati cit.*, pp. 145-207.
- G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 2003²¹ (1987⁵, 1984¹).
- G. REALE - R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica. Struttura, metodo e fondamenti del pensiero filosofico e teologico di Filone di Alessandria*, in FILONE DI ALESSANDRIA, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia cit.*, pp. LVI-LXII.
- G. REALE, *Il concetto di "filosofia prima" e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milano 2008⁷ (1961¹).
- G. REALE, *Il pensiero dei Presocratici alle radici del pensiero europeo*, in I PRESOCRATICI, *Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di H. Diels e W. Kranz cit.*, pp. VII-LVIII.
- F. REGEN, *Die Residenz des persischen Grosskönig und der Palast des Menelaos. Zu Anspielungen der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt auf einen Vergleich Homers*, «Hermes», 100, 1972, pp. 206-214.
- H.A.T. REICHE, *Empedocles' mixture, Eudoxan astronomy and Aristotle's connate pneuma*, Amsterdam 1960.
- H.A.T. REICHE, *General because first, a presocratic motif in Aristotle's theology, appendix* in REICHE, *Empedocles' mixture, Eudoxan astronomy and Aristotle's connate pneuma cit.*, pp. 101-132.
- C. REINHARDT, *De graecorum theologia capita duo*, Berolini 1910.
- G. REYDAMS-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout 1999.
- G. REYDAMS-SCHILS, *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus*, Turnhout 2011.
- R.C. RIDDELL, *Eudoxan mathematics and the Eudoxan Spheres*, «Archive for History of Exact Sciences», 20, 1979, pp. 1-19.
- CH. RIEDWEG, *Jüdisch-hellenistische Imitationes eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu O.F. 245 und O.F. 247 (sog. Testament des Orpheus)*,

Tübingen 1993.

- J. RIES, *Mito e rito*, vol. V/2: *Le costanti del sacro*, Milano 2008.
- J.M. RIST (ed.), *The Stoics*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.
- J.M. RIST, *Some Aspects of the Aristotelian Teleology*, «Transaction and Proceedings of the American Philological Association», 15, 1965, pp. 337-349.
- F. ROMANO - L. CARDULLO (a cura), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Firenze 1996.
- J. DE ROMILLY, *Vocabulaire et propagande, ou le premiers emplois du mot ὁμόνοια*, in *Mélanges de linguistique et de philologie grecque offerts à Pierre Chantraine*, Paris 1972, pp. 199-209.
- V. ROSE, *De Aristotelis librorum ordine et auctoritate*, Berlin 1854.
- C. ROSSITTO, *Ἰπάθη τῆς ψυχῆς nel De anima di Aristotele*, «Elenchos», 16, 1995, pp. 153-178.
- C. ROSSITTO, *Introduzione*, in ARISTOTELE E ALTRI AUTORI, *Divisioni cit.*, pp. 27-71, in part. pp. 38-45.
- C. ROSSITTO, *Polarità dei principi e ordine del mondo nell'Accademia antica*, in MARASSI-RADICE (a cura), *Minima Metaphysica. Il divino e l'ordine del mondo cit.*, pp. 265-278.
- G. RUDBERG, *Gedanke und Gefühl. Prolegomena zu einer hellenischen Stilbetrachtung*, «Symbolae Osloenses», fasc. supplem., 14, 1935, pp. 1-36.
- J. RUDHARDT, *Quelques réflexions sur les Hymnes orphiques*, in PH. BORGEAUD (éd.), *Orphisme et Orphée cit.*, pp. 263-289.
- R. SALLES (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009.
- M. SANZ MORALES, *Las citas homéricas contenidas en el tratado De mundo, atribuido a Aristóteles, prueba de su inautenticidad*, «Vichiana», 4, 1993, pp. 38-47.
- S. SARRI, *Il problema del rapporto tra il De mundo attribuito ad Aristotele e la letteratura pitagorica dell'età ellenistica*, «Pensamiento», 35, 1979, pp. 267-314.
- D.M. SCHENKEVELD, *Language and style of the Aristotelian De mundo in relation to the question of its inauthenticity*, «Elenchos», 12, 1991, pp. 221-255.
- F. SCHIRONI, *L'Olimpo non è il cielo: esegesi antica nel papiro di Derveni, in Aristarco e in Leagora di Siracusa*, «Zeitschrift für Papyrologie un

- Epigraphik», 136, 2001, pp. 11-21.
- D. SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, Oxford 2008.
- D. SEDLEY, *The origins of stoic god*, in FREDE-LACKS (eds.), *Traditions of theology* cit., pp. 41-83.
- D. SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 34, Oxford 2008.
- R.W. SHARPLES, *Theophrastus on the Heavens*, in J. WIESNER (hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet*, I band: *Aristoteles und seine Schule*, Berlin - New York 1985, pp. 580-583.
- R.W. SHARPLES, *Aristotelian theology after Aristotle*, in FREDE-LACKS (eds.), *Traditions of Theology* cit., pp. 1-40.
- R.W. SHARPLES - R. SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC - 200 AD*, «Bulletin of the Institute of Classical Studies», 50, Supplement 94, vol. II, London 2007
- R.W. SHARPLES, *Aristotle's Exoteric and Esoteric Works: Summaries and Commentaries*, in SHARPLES-SORABJI (eds.), *Greek and Roman Philosophy. 100 BC - 200 AD* cit., pp. 505-512.
- A. SMITH, *The Reception of On the Cosmos in Ancient Pagan Philosophy*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 121-132.
- B. SNELL, *Heraklits Fragment 10*, «Hermes», 76, 1941, pp. 84-87.
- A.H. SOMMERSTEIN (ed.), *Menander in contexts*, New York - London 2014.
- A. SOULEZ, *La grammaire philosophique chez Platon*, Paris 1991.
- L. SPENGLER, *De Aristotelis libro decimo Historiae animalium et incerto autore libri περὶ κόσμου. Commentatio quam pro munere professoris publici in ordinarii in facultate philosophica Academiae Ruperto - Carolae rite suscipiendo scipsit L.S. monacensis*, Heidelbergae 1842.
- E. SPINELLI (a cura), *Storia della filosofia antica*, vol. III: *L'età ellenistica*, Roma 2016.
- A. SQUILLONI, *Il concetto di "regno" del pensiero dello ps. Ecfanto. Le fonti e i trattati Περί βασιλείας*, Firenze 1991.
- A. STAHR, *Aristoteles bei den Römern*, Leipzig 1834.
- P. STEINMETZ, *Die Physik des Theophrastos von Eresos*, Berlin-Zurich 1964.
- S.M. STERN, *The Arabic translations of the Pseudo-Aristotelian treatise De mundo*, «Muséon», 77, 1964, pp. 187-204.

- S. M. STERN, *A third Arabic translation of the Pseudo-Aristotelian treatise De mundo*, «Muséon», 78, 1965, pp. 381-393.
- H. STROHM, *Studien zur Schrift von der Welt*, «Museum Helveticum», 9, 1952, pp. 137-175.
- H. STROHM, *Ps. Aristoteles De mundo und Theilers Poseidonius*, «Wiener Studies», 100, 1987, pp. 69-84.
- H. TAKAHASHI, *Syriac and Arabic Transmission of On the Cosmos*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 153-168.
- H. TARRANT, *Salvation from God in the De mundo and Numenius*, in D.W. DOCKRIL - R.G. TANNER (eds.), *The idea of salvation*, Papers from the Conference on the Idea of Salvation, Sacred and Secular, held at St. Paul's College, University of Sydney, 22-25 August, 1986, «Prudentia», Supplementary number, 1988, pp. 24-30.
- C. TERMINI, *Le potenze di Dio. Studio su δύναμις in Filone di Alessandria*, Roma 2000.
- J. TESTER, *Storia dell'astrologia occidentale. Dalle origini alla rivoluzione scientifica*, trad. it. Genova 1990 (or. Woodbridge 1987).
- W. THEILER, *Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς*, «Museum Helveticum», 22, 1965, pp. 69-80.
- H. THESLEFF, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961.
- J.C. THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Introduction, Text, Translation and Interpretative Essays by J.C. Thom, R. Burri, C. Chandler, H. Daiber, J. Kraye, A. Smith, H. Takahashi, and A. Tzvetkova-Glaser, Tübingen 2014.
- J.C. THOM, *Introduction*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 3-17.
- J.C. THOM, *The Cosmotheology of De mundo*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 107-120.
- R.B. TODD, *Monism and Immanence: The Foundations of Stoics Physics*, in RIST (ed.), *The Stoics* cit., pp. 137-160.
- L. TORRACA, *Ricerche sull'Aristotele minore*, Padova 1959.
- CH. TROTTMANN, *Dieu vivant et vie divine chez Aristote*, in BASTIT-FOLLON (éd.),

- Essais sur la théologie d'Aristote* cit., pp. 83-97.
- A. TZVETKOVA-GLASER, *The Concept of οὐσία and δύναμις in De mundo and Their Parallels in Hellenistic-Jewish and Christian Text*, in THOM (ed.), *Cosmic Order and Divine Power* cit., pp. 133-152.
- M. UNTERSTEINER, *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Schirollo - M. Venturi Ferriolo, Milano 1980.
- R. VALDEVIT, *Note sulla teologia dello scritto pseudo-aristotelico de mundo*, «Studi italiani di filologia classica», 3^a s., 4, 1986, pp. 30-41.
- J.-P. VERNANT, *L'universo, gli dèi e gli uomini. Il racconto del mito*, Torino 2000.
- E. VIMERCATI, *Introduzione*, in *MEDIOPLATONICI. Opere, frammenti, testimonianze* cit., pp. 9-63.
- F. VOLPI, *La détermination aristotélicienne du principe divin comme "zoê" (Met. A 7, 1072 b 26-30)*, «Les études philosophique», 3, 1991, pp. 369-387.
- J. VUILLEMIN, *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*, Paris 1967.
- F.M.J. WAANDERS, *History of Telos and Teleo in Ancient Greek*, Amsterdam 1983.
- J. WIESNER (hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. P. Moraux gewidmet*, I band: *Aristoteles und seine Schule*, Berlin - New York 1985.
- U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Griechisches Lesebuch*, I 2, Berlin 1902.
- H.A. WOLFON, *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, «Harvard Studies in Classical Philology», 56-57, 1947, pp. 233-249.
- R. YEPES, *Origin y significado de la "entelecheia" en Aristóteles*, «Thémata» 9, 1992, pp. 361-374.
- A. ZACCARIA RUGGIU, *Le forme del tempo. Aion Chronos Kairos*, Padova 2006, pp. 21-22.
- M. ZAMBON, «A servizio della verità»: *Didimo il Cielo 'lettore' di Aristotele*, «Studia graeco-arabica», 2, 2012, pp. 129-200.
- E. ZELLER, *Über den Ursprung der Schrift von der Welt*, «Sitzungsberichte der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Philos.-Hist. Classe, 23, 1885, pp. 399-415.
- E. ZELLER, *Die Philosophie des Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, III 1, Herausgegeben von E. Wellmann, Leipzig 1923⁵.

- E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte II:
Da Socrate ad Aristotele, vol. VI: *Aristotele e i Peripatetici più antichi*, a
cura di A. Plebe, Firenze 1966.
- A. N. ZOUMPOS, *Zu Aristoteles De mundo 5.396b7*, «Platon», 17, 1965, p. 223.
- J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist*, Paderborn 1952.

Lessici

- Lexicon Platonicum sive vocum Platoniarum index*, conditit D.F. Ast, voll. I-II, rist. anast. Darmstadt 1956 (or. voll. I-III, Lipsiae 1835-1838).
- H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, secunda editio, Graz 1955 (or. ARISTOTELIS *Opera*, edidit Academia Regia Borussica, vol. V, Berolini 1870).
- H.G. LIDDELL - R. SCOTT - S. JONES - R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon*, with a Supplement, Oxford 1968² (1953¹).
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck 1984-1990.
- Lexicon I: Plato*, edited by R. Radice, in collaboration with I. Ramelli and E. Vimercati, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2003.
- Lexicon III: Aristoteles*, edited by R. Radice, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2005.
- Lexicon IV: Stoics*, edited by R. Radice in collaboration with L. Palpacelli, C. Pisoni, I. Ramelli, L. Stochino, F. Scrivani, E. Vimercati, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2007.
- Lexicon V: Stobaeus*, edited by G. Reydamas-Schils, in collaboration with E. Brambilla, S.I.S. Brumana, A. Jech, L. Oddo, electronic edition by R. Bombacigno, Milano 2012.
- Lexicon VII: Proclus*, edited by E. Moutsopoulos, in collaboration with Ch. Polycarpou, S.I.S. Brumana and R. Radice, electronic edition by R. Bombacigno, Milano, Biblia 2016/2017 [in corso di pubblicazione].