

RECENSIONI

ANGELO LANCELOTTI, *Sintassi ebraica nel greco dell'Apocalisse*. I. Uso delle forme verbali. «Collectio Assisiensis, I», Studio teologico della Porziuncola, Assisi 1964. Un volume di pp. 132.

Le singolarità linguistiche per cui l'*Apocalisse* si distingue da tutti gli altri scritti greci della Bibbia (traduzioni dell'Antico Testamento e opere originali dell'Antico e Nuovo Testamento) pongono agli esegeti un problema difficile, la cui soluzione non può mancare d'interferire nelle questioni storico-letterarie e quindi in generale nell'interpretazione del libro. L'autore della presente monografia riprende in esame l'argomento, mettendo a profitto la conoscenza che egli possiede in grado elevato della grammatica delle lingue semitiche. Nell'esposizione dello status quaestionis egli enuncia chiaramente la sua propria tesi: singolarità e «scorrettezze» linguistiche, di natura essenzialmente sintattica, dell'*Apocalisse*, sono in realtà semitismi, o meglio ebraismi. Più precisamente quel libro profetico — che il Lancellotti tacitamente ritiene unitario — non è una traduzione in greco di un originale semitico, ma fu scritto in greco, a opera, però, di uno scrittore, che «pensava in una lingua semitica, la quale nella maggioranza dei casi si rivela essere l'ebraico» (p. 28).

Dopo aver esaminato il valore dei cosiddetti «tempi» del verbo greco e di quello ebraico, convergenza e divergenza dei due sistemi e condizioni favorevoli alla loro confusione, l'autore passa in rassegna vari casi di «sintassi ebraica» con parole greche, o, come egli si esprime, «soggiacenti forme ebraiche» (*qatal*, *jiqtol*) e impieghi di participi e infiniti greci secondo la sintassi ebraica. Nella sostanza del lavoro l'autore procede per enunciati generali, come in una grammatica, a cui fa seguire le frasi dell'*Apocalisse* che rientrano in quell'enunciato, la loro traduzione e spesso discussione nelle note.

Questo procedimento che l'autore avrà preferito per ottenere un'esposizione più semplice e breve, purtroppo è scomodo per una lettura critica della dissertazione, nel senso che rende difficile vedere fino a che punto le teorie (che in realtà dovrebbero essere le conclusioni dello esame dei fatti) restano valide, se gli «esempi» (in realtà i fatti da cui nasce la tesi) hanno una interpretazione diversa da quella intesa dall'autore.

Vorrei anche osservare che l'autore non ha tenuto conto del fatto che il suo studio deve servire anzitutto all'esegesi dell'*Apocalisse*, la quale deve partire dal testo greco: secondo i dati greci (perfetto, aoristo, ecc.) avrebbero dovuto essere classificati i vari casi, non inversamente. Quando l'autore parla — come dice il titolo di due capitoli di particolare importanza — di «soggiacenti *qatal... jiqtol*» («soggiacenti» a che cosa?), porta il discorso su entità ricostruite, teoriche, un po' astratte e sfuggenti. Nei due casi accennati le forme greche, a cui soggiacerebbero quelle forme ebraiche, sono piuttosto variate; resta il dubbio che un'osservazione di queste in sé stesse non lascerebbe il posto alla vasta ipotesi di ebraizzazione, descritta in questo studio. Talvolta i fatti, anziché di sintassi, sono di lessico e di contesto stilistico, e greco, non specificamente ebraico: ad esempio, i casi di valore «ingressivo» dell'aoristo ἐβασίλευσεν (p. 46) hanno ottimi corrispondenti in testi di Erodoto, Tuciddo, Senofonte, che si possono trovare in ogni vocabolario greco (Bailly, p. 351, n. 2). Alle volte è inaccettabile l'interpretazione dei fatti ebraici adottati a sostegno delle teorie: p. es. *amarti* del Salmo 82, 6 (p. 49, n. 1) può essere spiegato in due o tre modi diversi, non però come perfectum coincidentiae (il senso è «io pensavo», oppure «avevo detto»; nel v. 7 il salmista nega l'affermazione introdotta con *amarti*). I καὶ col narrativo (pp. 45 ss.) sono di ispirazione ebraica, ma così diffusi in tutta la Bibbia greca, tradotta e non tradotta, da non poter servire alla costruzione di una tesi, specificamente dedicata all'*Apocalisse*.

Gli esempi in queste condizioni, tra quelli raccolti dall'Autore, sono probabilmente molti. Ma allora nella formulazione di una tesi sulle circostanze storiche in cui quei fatti sarebbero spiegabili è più semplice e convincente tener conto di altri elementi, e in primo luogo influenze di testi, abitudini linguistiche, legate ad argomenti che interessavano circoli religioso-culturali ristretti e già godevano di una tradizione, nel nostro caso testi e tradizioni escatologiche, che per una continuità interna, o nella ricerca, più o meno cosciente e intenzionale, di titoli di nobiltà e prestigio, aggiungevano alla veste greca ornamenti ebraici, o da essi vagamente (e senza coerenza) ritenuti tali.

All'autore di questo studio resta il merito grandissimo di aver sollevato energicamente

il problema con una immensa quantità di rilievi su fatti che avrebbero potuto restare inosservati e con interpretazioni, che, a una ripetuta analisi ridotte di numero, ma rinforzate, potranno offrire il punto di partenza a un nuovo metodo di indagine filologica, forse anche oltre l'*Apolcalisse*.

GIOVANNI RINALDI

ALDO BONETTI *Il concetto nella filosofia presocratica*, Editore Marzorati, Milano 1960. Un volume di pp. 121.

Afferma il Bonetti, nella breve introduzione all'opera, che la filosofia socratica fu preparata, se pur con lentezza, dalla speculazione precedente, che ebbe il suo inizio dal mito, come manifestazione di un progressivo volgersi concettuale verso la conoscenza (p. 8).

L'autore specifica, nei suoi vari punti, ciò che riguarda il mito; indi considera lo svolgimento storico della filosofia presocratica, intesa alla « ricerca della natura del reale » per giungere all'universalità dello stesso (p. 8). Infine egli richiama il sussidio offerto dalla dottrina sofistica, cui è dovuto il merito di aver fatto il pensiero oggetto di se stesso, superando il « realismo ingenuo » della filosofia presocratica (pp. 8-9).

Nel capitolo secondo, dedicato al mito, questo è visto come un fenomeno, che già fa presagire una speculazione filosofica destinata ad un alto grado di perfezione, attraverso un'armonia singolare del tutto, del mondo e degli uomini, di un razionalismo specifico della civiltà greca e della sua storia, cui non manca l'opera « intelligente degli dei » (p. 11): Apollo, Artemide, Afrodite, Minerva sono altrettante espressioni di qualità umane. Da Omero ad Esiodo il processo di personificazione si nota in uno sviluppo più ampio, ancora più patente in Pindaro, quasi a preludere l'idea platonica della realtà.

Che se poi in Omero la rappresentazione degli dei dell'Olimpo non offre concetti, ma resta legata alla funzione fantastica, in Esiodo invece la personificazione degli dei esprime una realtà fisica ed umana (p. 14), come premessa ad una struttura particolare della teogonia originata dal *χάος*. Ma Zeus vi è visto come ordinatore degli dei, degli uomini, delle cose, con una particolare esaltazione di valori morali ed una singolare tendenza a presentare « aspetti astratti della realtà » nella genealogia dei numi (p. 22).

Resta tuttavia certo che il mito rimane fin qui legato agli « aspetti astratti ed alle leggi universali della realtà », senza elevarsi mai alla intelligibilità.

L'inizio della speculazione filosofica segna il trapasso allo studio della realtà, alla *ἀρχή τῆς φύσεως*, intendendo per *φύσις* la natura di ogni cosa, concordando generalmente sul suo significato

Senofane, Eraclito, Empedocle, Filolao, Archita, Diogene di Apollonia, pur con sfumature varie nelle loro teorie (cap. 3).

Con il cap. 4 (p. 31) ha inizio la rassegna dei vari filosofi o pensatori sul principio di tutte le cose. Ed ecco Talete con il principio primordiale dell'acqua, guidato dalla intuizione dell'unità di tutte le cose nell'acqua (p. 32).

Ma già Anassimandro (cap. 5) riesce a vedere l'aspetto intelligibile della realtà (p. 35) attraverso l'*ἀπειρον* come *ἀρχή* del reale e la *χρόνου τάξις*, che stabilisce l'ordine, la legge per i vari fenomeni.

Anassimene segna un progresso ponendo la aria come anima universale (cap. 6 - p. 40), che abbraccia l'universo.

Un posto a sé occupano i pitagorici con la teoria dei numeri e dei contrari, che lega ogni ricerca al sensibile. Con Senofane (cap. 8 - p. 50) la mentalità concettuale presenta un notevole progresso, che dal *δόκος* — semplice opinare —, proprio nel mito, porta all'*εἰδέναι*, che è il vero sapere, che non raggiunge ancora la perfezione e appena ne segna lo sforzo.

Eraclito, Parmenide, Zenone, Melisso, Empedocle (cap. 9-12; pp. 52-82) indicano stati di superamento, che sempre più accostano l'anima umana alla mente di Dio, dando alla ricerca filosofica il nobile compito « del carattere della conoscenza di Dio ».

Ma con Anassagora (cap. 13, p. 83) il Bonetti ci porta su un piano di contemplazione ultraterrena del *νοῦς*, che attribuisce carattere divino all'intelletto dell'uomo.

Con il cap. 14 si giunge ai sofisti, che, negando la possibilità di una conoscenza universale, arrestano la funzione del pensiero al soggettivismo di ciascuno. L'attenzione del Bonetti si fissa in particolare sulla posizione di Protagora, che resta tuttavia ferma al motto dell'« uomo come misura di tutte le cose », quand'anche si tratti di spostare il problema dalla conoscenza dei fenomeni sensibili a quelli sociali. Più avanti ancora si spingerà il siculo Gorgia (cap. 15), fino a giungere alla negazione dell'essere o almeno della conoscibilità, o almeno alla sua esprimibilità. Eppure sarà proprio Gorgia, secondo il Bonetti, ad avviare alla formazione di una mentalità concettuale.

Prodicò, Antifonte, Ippia esauriscono la premessa alla ricerca socratica (cap. 16).

Nella conclusione l'autore sintetizza gli sforzi compiuti dai filosofi, che precedettero Socrate — in misura specifica dalla scuola eleatica — per giungere al problema della conoscenza, che impegnerà Democrito così come Socrate, portando questo in particolare alla ricerca di ciò che rimane identico a se stesso (*ταυτόν*), pur nella manifestazione accidentale varia di ogni realtà.