

origine babilonese per tutte le teorie cosmologiche: la tesi di W. Anz e W. Bousset è in realtà molto più circostanziata). Inoltre egli accorda a F. Cumont una fiducia troppo cieca, senza tener conto del continuo aggiornamento da parte di quest'ultimo. Così, per esempio, Cumont aveva mutato opinione a proposito della « scala mitriaca » di Celso (Orig. c. *Cels.*, 6, 22), ma l'A. riferisce ancora che questa scala servirebbe da modello per l'ascensione-discesa dell'anima attraverso le sfere. Ciò non è affatto vero, così come è stato recentemente dimostrato, in maniera perentoria, da R. Turcan in un libro che, purtroppo, il Flamant non cita: *Mithras Platonicus*, Leiden 1975, pp. 44-64. Ma l'errore che ancora una volta viene ripetuto in questo lavoro è quello di non osservare come gli schemi dell'ascensione-discesa si corrispondano perfettamente in Macrobio (in *S. Scip.*, I 12, 13-14) e nel *Poimandres* ermetico (cc. 25-26, pp. 15-16, Nock-Festugière). In una breve nota (n. 137, p. 559), l'A. afferma: « Mais les passions énumérées ne correspondent pas avec la liste de Macrobe », senza vedere che, mentre Macrobio parla delle virtù assunte dall'anima durante la discesa planetaria, il *Poimandres* parla invece dei vizi corrispondenti abbandonati dall'anima durante l'ascensione.

Infine, il Flamant cita in nota anche il testo analogo di Servio (*ad Aen.*, II 51), ma con una sconcertante osservazione: « cet ordre des planètes est trop aberrant pour être significatif »! Ora, si tratta semplicemente dell'ordine dei giorni della settimana, che proprio « aberrante » non è. Come ha dimostrato R. Turcan, esso si ottiene applicando all'ordine « caldeo » l'intervallo musicale di quarta in senso trigonometrico diretto (*Mithras Platonicus*, pp. 58-59). Se lo si applica invece in senso trigonometrico inverso, si ottiene l'ordine dei pianeti della scala mitriaca di Celso (*ibid.*). Abbiamo la seguente serie di testimonianze relative all'ascensione-discesa dell'anima, testimonianze che analizzeremo per esteso in qualche altra occasione: 1) Macrobio in *S. Scip.*, I 12, 13-14: ordine caldeo, discesa dell'anima, qualità planetarie; 2) *Poim.*, 25-26: ordine caldeo, ascensione dell'anima, vizi planetari; 3) Servio *ad Aen.*, II 51: ordine della settimana (ebdomade mitriaca), (discesa dell'anima), qualità planetarie; 4) Proclo in *Tim.*, III, p. 355, 13 ss. Diehl: ordine egizio, discesa dell'anima, qualità planetarie.

Se la dottrina è uguale, le fonti di Servio e di Proclo non coincidono con la fonte, probabilmente comune, di Macrobio e del *Poimandres*.

D'altro canto, il Flamant potrebbe anche aver ragione: forse Macrobio si ispira al *Commento alla Repubblica* di Porfirio, mentre Proclo al *Commento al Timeo* del medesimo. La fonte di Porfirio, nel primo caso, potrebbe essere Numenio, mentre nel secondo si tratterebbe di una modificazione operata da Porfirio stesso. Ma allora bisognerebbe integrare in questo schema anche il testo del *Poimandres*. Forse rivela anch'esso l'influsso di Numenio (cosa improbabile)? Dato

per scontato che, nelle dottrine astrologiche, ad ogni qualità conferita da un pianeta corrisponde un vizio, è possibile che Numenio parlasse per esteso e della discesa e dell'ascensione dell'anima, mentre Porfirio si sarebbe limitato alla prima. O forse il testo del *Poimandres* rappresenta l'estensione della teoria numeniana dell'ascensione dell'anima e l'utilizzazione della dottrina astrologica dei « vizi » planetari? Ci sembra in definitiva che la giusta comprensione del testo del *Poimandres* sollevi un nuovo problema e permetta soprattutto di evitare l'errore sia dell'Elferink che del De Ley, ripetuto anche dal Flamant. È ovvio che la fonte di Servio è indipendente, ma non è affatto aberrante. Essa riflette due fatti: che la dottrina dell'ascensione-discesa dell'anima (che non è del tutto uguale alla dottrina neoplatonica dell'*ôchêma*, come affermano tutti e tre gli autori citati) era penetrata negli ambienti, come quello di Celso, in cui si speculava sull'ordine dei pianeti e sugli intervalli musicali; e che essa in questi ambienti è stata modificata. Se, come pare scontato, la dottrina della discesa-ascensione dell'anima precede Numenio, non ci voleva molto per combinarla con le dottrine astrologiche ellenistiche. Se Numenio ha elaborato una tale sintesi, probabilmente non fu il solo e forse nemmeno il primo.

Queste, dunque, le nostre critiche *ab intra*. Situandoci in prospettiva storico-religiosa, il lavoro erudito e importante del Flamant ci sembra in fondo limitato alla medesima *Quellenforschung* contro cui si era scagliato con tanta insistenza (forse la stesura delle varie parti del libro è avvenuta in tempi diversi, al punto che l'A. può aver avuto il tempo di cambiare opinione).

A parte questo unico (e discutibile) rimprovero metodologico, segnaliamo ancora una volta volentieri il carattere eccezionale dell'erudizione del Flamant, e le indubbie qualità storico-filologiche del suo lavoro\*.

IOAN P. CULIANU

\* Son ben grato all'amico D. M. Così per le sue correzioni stilistiche a questa recensione.

J. TIGCHELER, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique. Étude sémantique de quelques termes exégétiques importants de son Commentaire sur Zacharie*, « Graecitas Christianorum primaeva », VI, Dekker & van de Vegt, Nijmegen 1977. Un volume di pp. XIII-196.

La parte più significativa ed originale del lavoro del Tigcheler è senza dubbio, come suggerisce del resto il sottotitolo, l'indagine semantica sul testo del *Comm. in Zach.*, compresa tra le pp. 52-151, che fa risaltare l'insufficienza delle posizioni espresse nelle parti iniziale (pp. 4-51) e finale (pp. 176 ss.). Insufficienza non certo imputabile all'A., ma alla carenza di studi analitici sul lin-

guaggio esegetico prodotti dalla critica. In queste parti infatti l'A. analizza la concezione tradizionale dell'esegesi allegorica, soprattutto di impronta alessandrina, rilevando talora i contrasti emergenti con la posizione ricavabile dal suo accurato studio su Didimo il Cieco, o di Alessandria. Ma queste differenze sono destinate, ad avviso nostro che lavoro in parte analogo abbiamo svolto per Ambrogio, a sfumare o addirittura a sparire, quando agli autori precursori di Didimo verranno applicate indagini semantiche altrettanto precise, quale quella presente del Tighelel. L'A. stesso del resto s'è reso conto dell'inadeguatezza del paragone e qua e là l'ha segnalata (cfr., ad es., p. 42, nota 3). Ma forse la parte iniziale poteva essere più sbrigativa ed avvertita, perché è aleatorio raffrontare autori diversi indagandoli con metodi diversi. E il lavoro del Tighelel dimostra quanto bisogno ci sia di indagini di questo tipo, proprio per far cadere quegli equivoci, che ancor troppo numerosi si addensano intorno all'esegesi cristiana antica. Questo ci pare il grande riconoscimento che deve essere fatto a questo lavoro.

L'A. analizza soprattutto quattro gruppi terminologici, corrispondenti ad altrettante domande ermeneutiche: 1) πρὸς ῥητόν, che indica la domanda posta al testo in quanto tale, nel suo *dettato* (da non confondere, per l'A., col senso letterale); 2) καθ'ἱστορίαν, che indica la considerazione della Scrittura a livello della realtà *dei fatti*; 3) κατ'ἀλληγορίαν, che indica la *constatazione* della presenza d'un linguaggio *figurato* (distinta dalla τροπολογία, che è la visione del testo sotto l'angolo visuale della significazione morale); 4) κατ'ἀναγωγὴν, che insiste piuttosto sulla *portata* del linguaggio figurato, che è quella che esprime un livello più profondo (non identificabile con il senso spirituale; e, al proposito, l'A. confuta con precisione le posizioni, specifiche su Didimo, del Doutreleau e del Bienert).

Giustamente, a mio avviso, l'A. ritiene la categoria di senso spirituale come una categoria teologica (p. 108) piuttosto che ermeneutica. Mi permetto di segnalare che io ho proposto, nel mio lavoro ambrosiano di imminente pubblicazione di chiamare i concetti di *littera/spiritus* categorie teologiche di *precomprensione* esegetica. Ciò rende impossibile qualificare come sinonimi termini quali τροπολογία, ἀλληγορία e ἀναγωγὴ (come fa de Lubac: cfr. p. 181), perché, se senso spirituale è quello *cristico* (non direi, come accetta l'A., del Nuovo Testamento), non si capirebbe allora la presenza di quelle categorie anche in esegeti precristiani, come Filone. Ma sarà proprio inesatto rinvenire nel πρὸς ῥητόν il valore di un senso esegetico, distinguendo così sottilmente il testo dalla sua virtualità di senso (p. 154)? Ciò che il testo offre nella sua immediatezza può essere già un senso esegetico, per chi ha coscienza di questa immediatezza: il concetto sarebbe potuto forse risultare più evidente se l'A. avesse esaminato anche in Didimo il significato di ἀπλότης, che mi

pare, almeno altrove, categoria sinteticamente indicativa sia del testo in quanto dettato che del senso da esso immediatamente significato che anche dell'intenzione con cui l'esegeta accosta il testo sacro. Non sarei forse così drastico come l'A. nel negare a questi livelli semantici la possibilità di agganci con i sensi esegetici, anche se dobbiamo apprezzare il tentativo di distinzione precisa, che l'A. propone e che fa giustizia di tante indebite confusioni.

Alle pp. 126-128, inviterei a prendere in considerazione la possibilità di non escludere dall'*allegoria* la valenza morale (pensiamo, ancora, all'*allegoria ffoniana*, che è tipicamente morale!). In tal caso, la differenza con la *tropologia* potrebbe essere individuata, anche sulla base del buon esempio di *Comm. in Zach.*, II, 212, nell'esplicito valore positivo della morale tropologica e nel valore negativo (cfr. l'immagine della « terra devastata ») della morale solo allegorica. *Tropologia*, insomma, presenterebbe il valore morale nel suo significato esemplare di esatto comportamento. Per inciso, a p. 127, andrebbero invertite le espressioni « coeur humain » e « corps humain », per agganciarle più correttamente, rispettivamente l'una all'anagogia allegorica, l'altra a quella tropica.

Abbiamo già toccato, nel riferire sopra, la parte finale del lavoro, che è una messa a punto, anche se rapida, della struttura ermeneutica dell'esegesi di Didimo, nei suoi rapporti con la sua visione teologica; e una valutazione comparata con la concezione tradizionale dell'esegesi allegorica. La precisa indagine semantica dell'A. dimostra qui di apportare nuova linfa a queste problematiche ermeneutico-teologiche, spesso fondate su indebite generalizzazioni.

LUIGI FRANCO PIZZOLATO

A. V. NAZZARO, *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano*, Loffredo, Napoli 1977. Un volume di pp. 160.

Con questo denso e suggestivo volume, che già nel titolo sintetizza felicemente il nucleo essenziale della sua problematica di fondo, A. V. Nazzaro porta un contributo di primo piano alla comprensione del pensiero e della dottrina di uno dei più prestigiosi Padri della Chiesa.

Nella parte iniziale del lavoro, l'A. indaga sul ruolo dell'acqua nella Sacra Scrittura, rilevando opportunamente le *oppositae qualitates* del prezioso elemento, il quale è, ad un tempo, dolce ed amaro, portatore di vita e di morte, medicamentoso e velenoso (pp. 8-10). Egli mette in luce come tale concezione ritorni negli scritti di s. Ambrogio, per esempio, lì dove questi dà risalto alle immagini dell'« aqua viva » e dell'« aqua contradictionis »; in questa visuale risulta di peculiare interesse l'analisi che Nazzaro fa del-