

neppure sottintendere. Il *poeniteat* rimanga un puro impersonale: «sicché diventi un rimorso quella sua illecita bellezza».

p. 105 IV,31,15: credo che, dopo *velle*, stia meglio l'interpunzione media proposta da Helm. È vero, come dice A., che, segnando solo virgola, il senso del dettato regge ugualmente, ma è anche vero che esso risulta molto contorto, in un momento improntato a scorrevolezza narrativa. Eppoi la *et* posta davanti a *statim* ridonda senza eleganza: *ecce iam... et ipsum... et statim* divengono tre successive insistenze sull'istantaneità.

p. 106 IV,35,10: se davvero *trepidantem* è stato emendato in *trepidam* dalla prima mano, deve suppersi che l'amanuense leggesse *trepidam* nel suo originale.

p. 110 V,9,6: a lume di naso, sembra davvero superfluo supplire *eodemque* dopo *utroque*, trattandosi appunto di genitori.

p. 152 VI,15,2: Domizio Calderini, commentando Stazio, *Silv.*, III, 2,14 *regnique secundi* annotò: *maris, nam primum caelum est*. Il teatro della favola d'Amore e Psiche s'estende dall'Olimpo all'Ade. È proprio impossibile conservare *primi Iovis*, pensando che Dite sia il *tertius*, come Nettuno è *secundus*?

p. 154 VI,18,18: se leggiamo *Ditis portitor*, la sequenza del testo risulta: *nec Charon ille Ditis et Ditis portitor, tantus deus, ove Ditis portitor* è ancora Caronte e l'appellativo *tantus deus* non s'attaglia troppo al vecchio barcaiolo. Meglio tornare a *Dis pater* (o a *Ditis pater*, intendendo *Ditis* come nominativo), al quale s'attagliano sia il *tantus deus* che il *nec... quicumque gratuito facit*.

p. 156 VI,21,9: tanti testi conservano un senso accettabile anche senza integrare una lacuna dei codici. Ma, nel caso, la spiegazione offerta per la lacuna di F non convince.

p. 161 VI,29,12-13: se la lezione da adottare è *mugivit in bovem* e l'accusativo con *in* sostituisce un ablativo, come tradurre l'espressione?

p. 165 VII,6,5: gli emendatori sono concordi sul senso da dare al testo e divergono sulla ricostruzione del dettato latino. La proposta del Bursian è certamente la meno dispendiosa, ma ciò non basta a determinarne l'adozione.

p. 169 VII,14,5: non pare indispensabile normalizzare *imprecer* in *imprecarer*. La forma può esser intesa come acronica: Lucio impreca ancora, ad anni di distanza, e imprecherà sempre.

p. 187 VIII, 21,17: se *miserinum* appartiene al *sermo cotidianus*, non si vede perché sia stato tanto difficile per il copista passare da *miserrimum* a *miserinum*, a meno che non lo si presuma dotto.

p. 210 X,13,21: in Stazio, *Silv.*, I,6,17, sta bene *lucuntulique*, emendato su *luguntulique* di M (non su *lugundulique*, come riferisce A., che, alle pp. 211 e 225 cita come *Flère* l'editore H. Frère). Ma nel caso, il problema non è di identificare e restituire la grafia classica della parola, ma di stabilire a quale delle due forme attestate dai grammatici, la dotta *lucuntuli* e la quotidiana *lucunculi*, Apuleio diede la preferenza.

p. 224 XI,5,13: è pacifico che in Stazio, *Silv.*, IV,8,50, si deve leggere *Actaea Ceres* ed è pacifico che il poeta napoletano ricorda Δημήτηρ θεσμοφόρος che aveva in Napoli un suo tempio, un collegio sacerdotale femminile e riti di iniziazione (cfr. *ibid.*, 51 *taciti...mystas*). Il caso è ben diverso da quello dell'*Actaea virgo* di V,2,128). Ma se s'accetta in Apuleio *Actaeam Ceresem* nell'accezione staziana, si deve anche supporre che la preghiera di Lucio contenga una enumerazione dei più noti luoghi di iniziazione. Topica possibile, beninteso, ma che ci obbligherebbe ad accogliere anche l'*Ortygiam Proserpinam* proposto dal Griffiths e a rimaneggiare largamente un testo di tradizione sicura.

Il testo d'Apuleio rimarrà sempre caratterizzato dalla sua peculiare fecondità di problematiche. È merito indiscusso dell'A. l'aver fornito una puntualizzazione sostanzialmente completa, avveduta e ricca di contributi originali della questione critica proposta.

ALDO MARASTONI

C. MORESCHINI, *Apuleio e il Platonismo*, Accad. Tosc. di Sc. e Lett. La Colombaria, Firenze 1978. Un volume di pp. 267.

Il problema apuleiano, affrontato già da tempo dal Moreschini, viene ora riproposto in questo lavoro, in cui la ricerca si allarga ad un'area di sperimentazione più vasta, per fissare i moduli concettuali della poetica di Apuleio. Come l'A. afferma nell'Introduzione, il volume, oltre ad essere il frutto e il risultato di nuove ricerche, raccoglie, spesso rielaborando e ampliando, studi da lui precedentemente pubblicati, senza trascurare le eventuali rettifiche e gli opportuni aggiornamenti. Alcuni capitoli, quindi, debitamente trasformati, apparvero su riviste o inseriti in collane di studi (l'A. ne dà l'esatta indicazione), altri, come i capp. I, VI, VII e VIII, appaiono, qui, per la prima volta.

Il tentativo del Moreschini di giungere ad una valutazione unica e globale di Apuleio, generalmente considerato dalla critica nel suo aspetto dicotomico di *philosophus platonicus* e di narratore delle *Metamorfosi*, si articola su tre grandi direttrici di ricerca. La prima, espressa nei capp. I-III, è analisi del valore della *curiositas* e dell'importanza di questa nella produzione letteraria di Apuleio; la seconda, formata dai capp. IV-V, è una rassegna delle varie scuole medioplatoniche; la terza, formata dai capp. VI-VIII, prende in esame le questioni testuali, gli aspetti linguistici degli *opuscula* e la fortuna di Apuleio nei secoli.

Nel I cap. «Da Antiocho di Ascalona ad Apuleio» l'A. reputa utile dare una panoramica in chiave «antiochea» del platonismo latino, cronologicamente collocabile fra il I secolo a. C. e il II secolo d. C., di cui si hanno, fra l'altro, limitatissime testimonianze. Senza rendere conto sistematico di questa importante parte della ricerca, appare op-

portuno segnalare qualche punto caratteristico.

Ampio spazio è dedicato a Varrone, la cui demonologia è considerata come preparazione ed intuizione precorritrice di quella medioplatonica in ambiente latino<sup>1</sup>.

Dopo un superficiale accenno alla dottrina dello *spiritus* esposta da Virgilio, l'A. si accosta a Seneca nell'intento di trovare, nella sua opera, quelle dottrine stoiche che saranno assorbite dal medioplatonismo, fra cui quelle della *μελέτη θανάτου* della *ὁμοίωσις θεῶν*, della virtù come *συμφωνία*.

Si passa, poi, ad Aulo Gellio che è presentato come una delle fonti più ricche ed autorevoli per conoscere l'opera di Calvisio Tauro, un filosofo platonico del II secolo. Si arriva, infine, ad Apuleio, i cui interessi spirituali e religiosi appaiono essere in sintonia con quelli della sua epoca. L'A., che si preoccupa di inserire con cura ed opportunità frequenti citazioni a conferma di quanto scrive, dichiara di basarsi sugli *opuscula* per ricostruire il medioplatonismo latino, costruendo una trafila omogenea e priva di differenziazioni, a mio vedere, meglio collocabile in un discorso generale sul ricupero della spiritualità nel I secolo, che non in uno studio differenziante su Apuleio.

Le *Metamorfosi*, in cui non c'è alcuna esposizione sistematica di queste teorie filosofiche sono dunque considerate l'opera della maturità, in cui confluiscono, anche se indirettamente e più o meno velatamente, teorie precedentemente elaborate ed enunciate.

Il cap. II « La demonologia e le *Metamorfosi* di Apuleio. La *curiositas* » che è la radicale trasformazione di un precedente articolo<sup>2</sup>, rivela già nell'accostamento del titolo e del sottotitolo, l'ambizione della tesi proposta, a cui l'A. aderisce solo parzialmente. L'A. esamina il *De deo Socratis*, la cui filosofia può essere definita un atteggiamento culturale in cui sono presenti elementi letterari, eruditi, storici, aneddotici e pseudoscientifici. Inizia, a questo punto, una rassegna critica dei principali studi su tale argomento, in cui l'A. si orienta generalmente con sagacia ed intuito, senza però offrire quasi mai proposte per nuove, possibili interpretazioni.

Il problema della demonologia era stato studiato già nel secolo scorso, ma in modo più completo ed esauriente dallo Heinze, il quale si è soffermato ad analizzare il rapporto fra gli uomini e la divinità, lasciando non pochi punti oscuri nella sua interpretazione<sup>3</sup>.

Importante è il contributo del Rathke il quale, a proposito del problema della fonte della demono-

logia, afferma che Apuleio si allinea alle dottrine di Gaio e non a quelle di Platone<sup>4</sup>.

L'A. sottopone le *Metamorfosi* ad un'analisi comparativa con gli *opuscula* filosofici e giunge ad affermare che « le *Metamorfosi* rappresentano, quindi, la esperienza mistica di Apuleio, quale sviluppo di una dottrina platonica professata durante la giovinezza, anche se mai ripudiata » (p. 30).

Nel cap. III « Ancora sulla *curiositas* in Apuleio », che è piuttosto un'appendice del precedente, si insiste particolarmente sulle varie e talvolta antitetiche interpretazioni date dai critici al proposito. L'A. si scosta dalla concezione univoca della *curiositas*, considerata come valore squisitamente religioso<sup>5</sup>, e, pur riconoscendo l'equivocità e l'ambiguità di tale termine, vede in esso la causa prima dell'intreccio narrativo delle *Metamorfosi*.

Il cap. IV « Il *De Platone et eius dogmate* e il *De mundo* », in cui è riprodotto un articolo dell'A., precedentemente pubblicato<sup>6</sup>, è inserito un ampliamento importante da p. 55 a p. 66. Il Moreschini ritiene indispensabile, per una chiara ed unitaria lettura dell'attività letteraria del Madaurense, ricercare i motivi che indussero Apuleio ad accostarsi al *De mundo* e i legami di questa con le altre opere. Purtroppo una certa disorganicità e prolissità nel condurre il discorso rendono difficoltosa l'intelligenza del capitolo che ha, fra l'altro, uno sviluppo ipertrofico nei confronti dell'economia del lavoro.

Il cap. V « La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nella cultura del I-II secolo d. C. »<sup>7</sup> è dedicato all'esame dei caratteri della scuola di Gaio. L'A. si propone di « confrontare le opinioni che quelle scuole hanno espresso su alcuni problemi, e precisamente su quelli che erano più vivi alla loro epoca: l'etica, la teologia e la cosmologia » (p. 134): una tesi interessante, che tuttavia andrebbe forse meglio precisata, perché non sembri generalizzare un po' troppo.

Nel cap. VI « Aspetti linguistici degli *opuscula* apuleiani » l'A. approfondisce lo studio sulle capacità linguistiche di Apuleio *philosophus platonicus* ed affronta analiticamente soprattutto la terminologia attribuita alla divinità: nel corso di quest'analisi, appare evidente l'incidenza sul lessico religioso cristiano.

Il resto del capitolo è dedicato a puntualizzazione

<sup>4</sup> A. RATHKE, *De Apulei quem scripsit De deo Socratis libello*, Diss., Berlin 1911.

<sup>5</sup> Su questa linea, H. J. METTE, *Curiositas*, in *Festschrift Bruno Snell*, München 1956, pp. 227-235.

<sup>6</sup> *Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio*, « St. d. Lett., St. e Filos. », XXIX, Scuola Normale di Pisa, Pisa 1966.

<sup>7</sup> Si tratta della revisione del precedente articolo *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo*, « Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa » (1964), pp. 17-56.

<sup>1</sup> In posizione antitetica: L. ALFONSI, *Le « Metamorfosi » di Varrone*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 3, Berlin-New York 1973, pp. 26-59.

<sup>2</sup> *La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio*, « Maia », XVII (1965), pp. 30-46.

<sup>3</sup> R. HEINZE, *Xenocrates*, Leipzig 1892, pp. 97-98.

e note critiche al testo del *De dogmate Platonis*, confrontato con il III libro delle *Vite* di Diogene Laerzio.

Nel cap. VII « Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità », l'A. cerca il motivo per cui il Madaurense fu ignorato dagli scrittori cristiani e pare trovarlo nel fatto che essi consideravano Apuleio tipico rappresentante del paganesimo contemporaneo. Il Moreschini, che rinosce, nelle dottrine demonologiche del *De anima* di Tertulliano alcuni elementi del *De deo Socratis* e nel vocabolario di Arnobio, evidenti tracce del linguaggio tecnico di Apuleio, ripercorre la sistematica polemica sostenuta da Agostino nel *De civitate Dei* contro la demonologia apuleiana.

Nel cap. VIII « Tracce degli *opuscula* apuleiani nel Medioevo e nel Rinascimento », l'A. considera alcune testimonianze della sopravvivenza di Apuleio, di cui si limita a presentare alcune *specimina* e ad offrire, quindi, una panoramica che risulta essere volutamente frammentaria ed incompleta.

Lodevole e proficuo è, senza dubbio, il lavoro del Moreschini, in quanto raccoglie in un unico volume i contributi sulla problematica apuleiana: le dimostrazioni dell'A., pur non mancando certo di congruenza e di documentazione, non offrono spunto per nuove interpretazioni, da cui deriva il carattere prevalentemente compendiario di questo studio. A me pare che il Moreschini non tenga sufficiente conto di due fatti: a) la ricerca recente ha superato il concetto di *κωνή* o *vulgata* filosofica e restituito, pur nell'identità di lessico, le singole concezioni alla loro legittima origine; b) l'identificazione degli intermediari ha fatto grandi passi negli ultimi due decenni.

Detto questo, va osservato che la tesi proposta può sembrare o troppo ambiziosa o troppo ristretta. Troppo ambiziosa, se si considera che i rapporti fra Apuleio e il medioplatonismo abbracciano un dominio culturale di ben vasta portata. Troppo ristretta, se si osserva che la produzione poetica di Apuleio è difficilmente riconducibile alla sola prospettiva filosofica, come parrebbe sostenere il Moreschini.

Va, infine, rilevata la mancanza di una nota bibliografica che avrebbe senz'altro reso più facile ed agevole l'orientamento nella critica apuleiana.

GIOVANNA GALIMBERTI BIFFINO

M. MACCARONE, *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*, « Lateranum », n. s., XLII, n. 2, Roma 1976. Un volume di pp. 354.

Il volume raccoglie, ampliati e aggiornati, quattro studi degli anni 1960-1968. Il sottotitolo vuole ricordare il carattere storico della ricerca: dice cioè che non siamo di fronte ad uno studio di teologia del primato o della apostolicità, ma ad una indagine storica che individua e interpreta

le testimonianze dei secoli II-V. Il titolo (e la disposizione stessa degli studi) suggerisce una guida per la riflessione, che l'autore indica nella prefazione con queste parole: « Il punto centrale e ideale è la *cathedra*, cioè l'episcopato, derivazione e continuazione dell'apostolato e alla quale è ricondotto il primato di Pietro, quale è stato visto dalla riflessione teologica e storica dell'età patristica e quale è stato tramandato all'età alto-medievale » (p. II).

Grazie a tale criterio la materia è disposta come segue. All'inizio si esamina l'idea dell'episcopato nel secolo II (cap. I), di cui molto presto la « *cathedra* » diventa il simbolo (cap. II). Lo studio di questo simbolo porta a riflettere sul collegamento tra la cattedra episcopale e l'autorità apostolica. Entro tale contesto si elabora il concetto di « sede apostolica », sia intesa come sede di Pietro, al singolare, sia come proprietà di più sedi episcopali (cap. III-IV). Infine, alla luce di queste riflessioni, si presenta la figura di Pietro nella sua funzione di vescovo (cap. V) e nel suo rapporto con Cristo (cap. VI).

Tra i diversi capitoli c'è uno stretto legame logico che, forse al di là delle intenzioni dell'autore, presenta un esempio di sviluppo del dogma, facendo vedere molto bene come certe concezioni, presenti nella coscienza della chiesa fin dalle origini, si chiariscono e si precisano a poco a poco. Il primo capitolo studia l'idea di episcopato negli autori dell'epoca sub-apostolica e nei controversisti del secolo II. I pochi testi, peraltro molto studiati, vengono ripresi e considerati nel loro contesto essenziale e in tutti i loro dettagli. In tal modo si scopre che certe dottrine insegnate chiaramente da alcuni sono presupposte anche da altri che non le insegnano esplicitamente. Così, per esempio, il concetto del vescovo/presbitero successore degli apostoli, chiaramente insegnato da Clemente Romano, trova dei paralleli anche in alcune espressioni di Ignazio di Antiochia, che considera il vescovo per lo più in rapporto a Dio e a Cristo (cfr. *Efesini* 6, 1: p. 31). Tale concezione, ripresa poi da Ireneo, avrà un ampio sviluppo a partire dal secolo III, finché Agostino la esprimerà in un contesto più teologico. Ma le sue parole di *Enar. in Ps. 44, 32* (citato a p. 198: « *Patres missi sunt apostoli; pro apostolis filii nati sunt: constituti sunt episcopi* »), esprimono semplicemente, con maggior precisione, ciò che la Chiesa viveva e credeva fin dal tempo di Clemente e di Ignazio.

Molto presto si trova il concetto di cattedra come simbolo dell'episcopato. Nel capitolo dedicato a questo argomento, capitolo particolarmente eccellente, l'autore esamina questa immagine (terminologia, che in greco comporta diversi termini, e interpretazione) dall'antico testamento al nuovo fino alla tradizione cristiana ben al di là del secolo V. Dall'insieme risulta chiaro che la cattedra da simbolo del potere regale di Dio e del Messia (e di coloro che associa al governo del regno messianico) diventa (già nel *Pastore* di Erma)