

(di Sagunto, dei Mamertini, dei mercenari punici), in seguito a cui Roma si sente autorizzata a non far conto di precedenti trattati con Cartagine; di là dalla facile accusa di malafede lanciata spesso dai moderni contro i Romani, ci si può domandare se la mentalità giuridica romana non si sentisse vincolata dalla richiesta di *deditio in fidem* al punto da passar sopra ad eventuali clausole contrarie di precedenti trattati.

Nel cap. III sono specialmente le due guerre macedoniche a costringere l'A. ad addentrarsi nell'analisi di una vastissima bibliografia ed in ardue e sottili questioni cronologiche, che egli mostra di padroneggiare con sicurezza: un esempio ne è la datazione, in contrasto con quella proposta da Kahrstedt e Walbank, dell'ambasceria di Q. Marco Filippo a Perseo tra la fine d'ottobre e il dicembre 172 e dopo lo sbarco in Grecia di un primo contingente di truppe comandato da Cn. Sicinio. Nell'A. è soprattutto apprezzabile, a mio avviso, lo sforzo di distinguere in Livio quanto è polibiano da quanto è annalistico e perciò più facilmente soggetto a duplicati, errori o addirittura invenzioni pure e semplici, come l'ambasceria romana a Perseo nel 172 precedente a quella di Filippo (*Liv. XLII, 25, 1-13*). Se però la valutazione di Polibio e di Livio è sempre attenta ed oculata, si resta invece nel vago per autori minori come Appiano e Dione/Zonara, di cui è pur sempre essenziale stabilire i reciproci rapporti e ricercare le fonti; così, p.e., la triplice versione di Zonara (VIII, 18,3,9,12) e le contraddizioni presenti in Polibio (I, 83 e 88,8-12) potrebbero forse, a un riesame, gettar più luce sull'occupazione della Sardegna, a proposito della quale l'A. è costretto a restare in una grande indeterminazione (p. 65, nota 23); d'altra parte ciò è inevitabile per Dione/Zonara, data la mancanza di un commento organico; quanto ad Appiano, a p. 92, nota III, l'A. rifiuta le conclusioni di P. Meloni (*Il valore storico e le fonti del libro Macedonico di Appiano*, Roma 1955), rifacendosi a M. Gelzer (*Kleine Schriften*, Wiesbaden 1962-1964, vol. III, pp. 280-285), ma non accettare i risultati del Meloni implica inevitabilmente, a mio avviso, la necessità di riprendere *ex novo* un problema ancora aperto.

A proposito del dibattito in senato tra Lentulo e Fabio Massimo (218), io avrei ricordato che L. Cornelio Lentulo era, appunto, un Cornelio come quegli Scipioni, a cui fu subito affidato l'esercito di Spagna ed il cui figlio più grande conquistò la penisola e propugnò contro Cartagine una strategia spiccatamente offensiva: sarebbe stato opportuno sottolineare questi elementi, anche alla luce del dibattito sui gruppi politici romani del tempo, che, dopo la classica opera del Münzer, è stato riaperto dallo Scullard e dal Cassola, le cui ricerche l'A. mostra peraltro di conoscere molto bene altrove.

Riguardo alla prima appendice, noto soltanto che l'A. pare non aver presente lo studio di G. De Sensi, *Il problema della ἀρχαία della prima guerra punica nella tradizione antica*, ASSO, LXX

(1974), pp. 7-44, che, in base ad un'ampia ed acuta analisi delle fonti, accetta, p.e., la versione di Dione sull'occupazione di Messina da parte di un'avanguardia romana prima dell'arrivo del console e segue Diodoro a proposito dell'ambasceria romana ai Cartaginesi assediati Messina; tale indagine avrebbe perciò nel complesso aiutato il Rich a precisare meglio i termini del problema e soprattutto i rapporti tra i vari rami della tradizione storiografica.

Le mie osservazioni e le mie proposte non vogliono comunque inficiare il rigore e la serietà, con cui è condotta questa ricerca, nella quale la preparazione scientifica dell'A., non mai disgiunta da un sano equilibrio di giudizio, porta a conclusioni particolari talvolta forse discutibili, ma mai gratuite e contribuisce a darci un quadro generale dell'argomento trattato nuovo e convincente: la constatazione negativa della mancanza di ogni schema teorico preconstituito nel comportamento romano si accorda infatti pienamente col riconosciuto pragmatismo di quel popolo.

GIUSEPPE ZECCHINI

CH. ELSAS, *Neuplatonische und gnostische Welt-blehnung in der Schule Plotins*, «Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten», Bd. XXXIV, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975. Un volume di pp. 356.

Il libro di Ch. Elsas sull'*Anticosmismo neoplatonico e gnostico nella scuola di Plotino* è una rassegna della complessità di problemi concernenti il sincretismo ellenistico. Con lucidità e profonda erudizione, Elsas dimostra la relatività di alcune prospettive considerate «classiche» e, — come il suo maestro C. Colpe nel libro sulla *Religionsgeschichtliche Schule* — elimina alcune provvisorie «certezze» della ricerca anteriore, «certezze» che vengono sostituite sia con un cauto dubbio, sia con nuove proposte.

Negli «Atti» del Convegno di Messina organizzato da U. Bianchi (1966), lo gnosticismo si definisce quale dottrina della consustanzialità spirituale fra umano e divino acosmico, dottrina caratterizzata da un dualismo anticosmico e dall'«identità fra conoscitore, conosciuto e mezzo di conoscenza» (gnostico — io trascendente — gnosi).

Prendendo come punto di partenza lo «schema verticale» dei sistemi gnostici, H. Jonas aveva dimostrato l'identità di struttura fra questo schema e il sistema di Plotino (cfr. *Gnosis und spätantiker Geist*, II,1; *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen 1954, pp. 171-175; *The Soul in Gnosticism and Plotinus*, in *Philosophical Essay. From Ancient Creed to Modern Man*, Englewood Cliffs, N.J. 1974, pp. 324 ss.). La metafisica plotiniana è trasformazione del mito gnostico, una forma meno rozza di «obiettivazione» di una medesima «radice esistenziale». Si tratta non di un

influsso diretto, bensì di uno stesso « clima culturale » (*Gedankenklime*), di una « convergenza spontanea » a causa della « comunanza spirituale e delle premesse fondamentali ». Mito gnostico e metafisica plotiniana sono ambedue, come già osservato, forme di obbiettivazione di una situazione esistenziale comune, traducentesi « nel medesimo schema ontologico dell'alto e basso, dell'uno e del molteplice, dell'ordine verticale ». Così, lo gnosticismo sarebbe la forma *mitologica* della gnosi, mentre il sistema plotiniano ne sarebbe la forma *mistico-filosofica*. Jonas minimizza gli influssi platonici e, per quanto sia fruttuosa la sua impostazione fenomenologica, essa va integrata, secondo Elsas, con una più esauriente indagine storica (p. 5).

Come ben si sa, Plotino ha polemizzato nello scritto messo da Porfirio sotto II.9, e intitolato dal medesimo (*VP*, 24, II.56-67) *Contro coloro che dicono che il demiurgo del mondo e il mondo sono cattivi* (*Pròs tous kakòn demiourgòn toù kòsmou kai tòn kòsmon einai légontas*), con alcuni pensatori che, secondo la maggioranza degli studiosi, sono gli gnostici. Si pensa tuttavia ad uno gnosticismo greco-pagano, influenzato dall'esegesi platonica dei primi due secoli d.C., cioè dal medio-platonismo pitagoreggiante di Numenio di Apamea e dallo scolaro di Plotino Amelio. Altri vedono connessioni con l'ermetismo, con la magia nera di Olimpio, con il retore Diofane. Ma la maggior parte degli studiosi, a partire dalla *Vita Plotini*, cap. 16, dove viene ricordato uno scritto di Zoroastro, pensano ad un influsso della tradizione zoroastrica o addirittura manichea. Tuttavia, C. Schmidt ha dimostrato una maggiore parentela fra lo schema denunciato nelle *Enn.*, II.9 e lo schema valentiniano, deducendone un'implicita polemica anticristiana come sfondo comune di tutt'e due (secondo Fr. Thedinga, la polemica plotiniana è rivolta contro un certo Origenes, collega di Plotino presso Ammonio e frequentatore della scuola plotiniana). Elsas analizza in continuazione i passi in cui lo « schema alessandrino » si affaccia negli scritti plotiniani. Secondo Dodds, mentre in *Enn.*, II.9 tale schema viene rifiutato, in scritti anteriori esso è invece accettato con Numenio e Amelio. La contraddizione riguarda anche il concetto fondamentale di *tolma* (audacia, presunzione), eliminato nello scritto 33, II.9. La negatività attribuita da Plotino alla materia è condivisa con gli gnostici e con Numenio.

È importante notare che lo scritto 33 non è isolato; insieme agli scritti sotto III.8, V.8 e V.5, esso forma il gruppo 30-33.

Chi possono essere gli « amici » indicati in II.9, 10, che prima appartenevano dunque alla scuola plotiniana e in seguito si unirono agli incriminati? In *VP*, 16 si parla di un Aquilino, indicato da Joh. Lydos quale autore di un'allegoria sulla materia intelligibile. Le sue speculazioni su Maia (madre di Hermes Trismegistos) e su Hermes = *logos*, ricordano Numenio. Eunapio indica Origenes, Amerius e Aquilinus come principali rappresentanti della medesima scuola. Origenes fu allievo di Ammonio

e uditore presso Plotino. Porfirio parla di uno scritto origeniano *Sui demoni*, in cui interpreta il mito dell'Atlantide in un modo molto vicino a Numenio. Amelius dev'essere lo scolaro di Plotino Amelius Gentilianus, chiamato Amerios da Plotino stesso. Anche egli condivide le posizioni numeniane di Origenes. Si può pensare addirittura ad una spaccatura all'interno della scuola plotiniana, fra Porfirio — come rappresentante « ortodosso » — e Amelius. Se si pensa che Amelius accoglie il *logos* nei suoi scritti, forse così si spiega anche la polemica anticristiana di Porfirio. Anche quest'ultimo ha subito l'influsso di Numenio, come fu dimostrato da Waszink, e ha trasmesso elementi numeniani a Calcidio, Macrobio e Arnobio. Plotino stesso dipende da Numenio in una misura più o meno larga, soprattutto nei suoi primi trattati.

Uno scritto citato (*VP*, 16) e adoperato dagli gnostici intorno ad Adelphus e Aquilinus è attribuito ad un certo Alessandro di Libia, forse l'autore di sillogismi, che attribuiva a Cristo una corporeità sopraterrestre (*Tert. De carne Chr.*, 15-17). Secondo Hilgenfeld, egli apparteneva al valentinianismo occidentale, come Ptolemeo o Eracleone. Ma Tertulliano non lo cita fra i valentiniani. Risulta che Alessandro era un docetista, come Julius Cassianus, e stava fuori della corrente valentiniana, professando un anticosmismo radicale. Valentino, come Alessandro, viene dalla Africa settentrionale. Lo si incontra a Roma intorno agli anni 136/140 a testa di un gruppo egiziano (non è ancora un eretico). Rompe con la *Grosskirche* solo nel 143, con l'elezione di Pio, e muore verso il 160. La sua scuola si divide in una corrente « mitigata » (Ptolemeo, Eracleone, sistema di Ippolito) e in una « radicale » (Teodoto, Marco), vicina ai docetisti. Una tale dottrina era probabilmente professata dal gruppo di cui si trovarono le iscrizioni e gli affreschi su una tomba in Viale Manzoni, dove furono sepolti, ai tempi di Plotino, certi Aurelius Felicissimus, Aurelius Onesimus, Aurelius Primus ed Aurelia Prima *virgo, fratres et colliberti* (iscrizione interpretata da Carcopino in senso gnostico). Un affresco rappresenterebbe Sophia vicino alla croce e la triade gnostica Primo Uomo - Secondo Uomo - Sophia. L'ombra del Buon Pastore si potrebbe decifrare secondo la dottrina valentiniana del riflesso del *logos* nel mondo.

Nella *VP*, 16 appare anche il nome di Zoroastro. Negli scritti degli gnostici Sethiani, Zoroastro ha un ruolo cospicuo come autore di scritti astrologici. Clemente (*Strom.*, V.104) parla di uno scritto apocalittico in cui Zoroastro sta al posto del platonico Er (*Resp.*, X). Fra gli scritti gnostici copti c'è un *Veritiero logos di Zostrianos, dio della verità; Logos di Zoroastro* (Cod. VIII Krause, IX Puëch), appartenente al circolo dei Sethiani e contenente tradizioni del tipo barbelognostico, vicino cioè agli Ofiti.

Il nome Nikotheos, invece, sembra collegato con la notizia di Ippolito (*Ref.*, IX.13.1) secondo cui

un certo Alcibiade di Apamea in Siria avrebbe portato a Roma un libro scritto sotto ispirazione divina dal partico Elchasai e trasmesso ad un certo Sobiai (« battezzato in acqua », lett.: « che ha preso il bagno »). Di un El-ḥasaj — Alchasaio si sa che era a capo di una setta di battezzati in Mesopotamia, mentre un certo Elxai farebbe parte della setta giudeo-cristiana dei Sampsei (Ephiph. *Pan.*, 53). Nikotheos, chiamato *kekrymmenos* ed *anheuretos* (« occulto », « nascosto »), potrebbe essere la forma greca del nome *ēl* (dio) *kasiā* (nascosto). Un Nikotheos appare nel frammento manicheo di Turfān M 299. Mani era stato allevato dai Mugtasila mesopotamici di cui El-ḥasaj era a capo. La dottrina di El-ḥasaj parte dal confine siro-parthico e si estende verso la Siria e la Palestina. Origene in Cesarea ne viene a conoscenza nel 247. Poi si diffonde nella Giordania orientale (Epiph.), nel 220 arriva, con Alcibiade, da Apamea in Siria a Roma, influenza Mani (nato a Babilonia nel 216) e in seguito lo gnosticismo sethiano-arcontico, con la tradizione di Nikotheos/Marthus/Marthana. Il nome di Nikotheos appare anche presso l'alchimista Zosimo di Panopoli, che lo cita come autorità, accanto a Zoroastro e ad Ermete, nel suo libro sullo *Stoicheion Omega*. Membro di una comunità ermetica, Zosimo si rifà a tradizioni iraniche, caldee e giudaiche. Gnostici ermetico-sincretisti come Zosimo sono i *virī novi* con i quali polemizza l'eresiologo cristiano Arnobio nel suo *Adversus gentes*, fra i quali viene citato Numenio (II.11). Il sistema degli Ofiti detti Perati si rifà, per quanto riguarda le credenze astrologiche, a Ermete, Zoroastro e ad altri Magi (Hipp. *Ref.*, V.14), ma anche a Numenio.

Secondo Carcopino, Arnobio, prima di diventare cristiano, era stato ermetico. Nel suo scritto permangono ancora elementi non-ortodossi, soprattutto dell'*Asclepio* ermetico. Arnobio si scaglia contro il Platonismo, il Neopitagorismo e la dottrina dei Magi, ma soprattutto contro la scuola di Plotino. « Con questo », afferma Elsas « abbiamo guadagnato un punto fermo, e cioè che gli gnostici di Plotino e i *virī novi* sono singoli membri della scuola di Plotino, che almeno in Arnobio, nonostante il largo spettro delle loro forme di manifestazione, sono finalmente identificati, come singoli gruppi, nelle dottrine di salvezza della gnosi, della magia e del sacrificio etrusco, e nelle loro articolazioni filosofiche in forme platoniche, pitagoriche ed ermetiche » (p. 48).

Un passo successivo di Arnobio (I.52) parla di Zoroastro, Zostriano, Apollonio (di Tyana) e Giuliano, che è verosimilmente il teurgo Giuliano, autore degli *Oracoli caldei*. Giuliano era vissuto a Roma nella seconda metà del sec. II. Il soprannome « il Caldeo », che sta per « Mago », e i riferimenti al fuoco negli *Oracoli*, indicano presumibilmente un'origine iranica, mentre la terminologia degli *Oracoli* è platonica e neopitagorica, ed è da collocare vicino a Numenio. Numenio stesso è ritenuto, del resto, un Mago.

Riteniamo che indubbiamente la primissima

parte del libro di Elsas (le prime 56 pagine) sia la più interessante, benché anche il resto si riveli di estrema utilità. Non intendiamo, naturalmente, presentare la sezione C. (*Die Entfaltung des platonischen Denkens in der Polemik der Schriften 30-33*, pp. 56-86), in cui si riassume in maniera particolareggiata il pensiero di Plotino negli scritti numerati da 30 a 33 (cfr. *supra*), ma ci soffermeremo un momento sulla sezione D., la più lunga, che consiste in una *Systematische Zuordnung der Zeugnisse über die Gegner Plotins* (pp. 86-237). Il sistema scelto da Elsas per ordinare le testimonianze sugli avversari di Plotino ricalca le coppie di opposti di Jonas, disposte nondimeno in maniera originale. Si parte dalla situazione attuale dell'essere (*gegenwärtiges Sein*), contraddistinta dall'opposizione fra divinità e mondanità, per ritornare all'essere pretemporale, contraddistinto dalla coppia di opposti: divino-antidivino. Si arriva al divenire pretemporale (smarrimento-vs.-liberazione), al divenire futuro (allontanamento dal mondo-vs.-annientamento) e si chiude con la situazione futura dell'essere: il mondo del *logos* e dello spirito. L'analisi fenomenologica di Jonas guadagna in questa sezione varie nuove sfaccettature ed un più accurato e sistematico inquadramento storico.

Gli ultimi capitoli del libro presentano le differenze fra Numenio e gli gnostici di Plotino, riprendendo — con una più accurata indagine storica — una delle distinzioni di Hans Jonas, e finalmente la discussa posizione dello gnosticismo di fronte alla metafisica plotiniana e di fronte al misticismo in generale. Una più approfondita discussione su questi ultimi argomenti ci porterebbe però troppo lontano. Il libro si chiude con un *Exkurs* sul libro di D. Roloff su Plotino (1970).

In complesso, il libro di Elsas è indispensabile per lo studioso del sincretismo ellenistico, ed ha il merito incontestabile di non cedere davanti ad impostazioni generiche e troppo sbrigative. I problemi storici vengono presentati nella loro complessità e nella loro irriducibilità, con attenzione e profonda erudizione. Segnaliamo che Elsas ha pubblicato più recentemente una collana di testi di filosofia della religione, intitolata « Religion ».

IOAN P. CULIANU

A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova 1974. Un volume di pp. 320.

L'opera di A. Siclari *L'antropologia di Nemesio di Emesa* è la prima monografia in lingua italiana che tratti compiutamente del pensiero e della problematica nemesiana, e offre un testo di cui si cominciava ormai a sentire la mancanza: infatti, dopo tanti studi parziali e tante ricerche relative alle fonti, era quanto mai opportuno un saggio complessivo che esaminasse tutti i problemi che il *De natura hominis* offre agli studiosi.