

11 [A 1] - Questo passo è l'unico frammento di Anassimandro, generalmente riconosciuto come autentico (anche se non perfettamente letterale): lo garantiscono le parole di Teofrasto che seguono immediatamente la citazione (cf. TH [PHD 2,12]). La ricostruzione del pensiero di Anassimandro è oltremodo ardua: prima di Aristotele mancano del tutto le testimonianze indirette, e quanto ad Aristotele sono controversi sia il valore storico delle sue notizie, sia il riferimento ad Anassimandro di certe testimonianze a lui non esplicitamente attribuite, sia l'interpretazione stessa dei passi in questione: è quindi meglio tentare anzitutto un'esegesi del frammento, considerato isolatamente nel suo contenuto di pensiero. Riguardo alle numerose interpretazioni moderne, mi limito qui a segnalare i punti di vista che mi sembrano decisivi per un'illuminazione del passo. In primo luogo il suggerimento di Nietzsche e di Rohde, secondo cui il frammento di Anassimandro va inteso in termini metafisici, come espressione di una visione del mondo pessimistica: ciò che vuol dire Anassimandro sarebbe che la nostra vita, l'individuazione, è un'ingiustizia di fronte alla primordiale unità divina, da cui viene riassorbita. Questa interpretazione di Nietzsche e Rohde non è piaciuta, e si è creduto di superarla con una precisazione testuale, rimettendo nel testo ἄλλήλοις che era omissa nell'aldina. Nel far ciò non si è visto che la suddetta interpretazione risultava in tal modo approfondita, anziché confutata. Perché in realtà l'ingiustizia non è commessa contro l'unità divina, bensì è qualcosa che appartiene al nostro mondo, è la « volontà di potenza » che lo fa sorgere e perire; gli individui sono puniti gli uni dagli altri perché così vuole, perché in ciò consiste la loro esistenza determinata, e tutta la nostra vita non è causata dalla divinità, ma è un distaccarsi dalla divinità primordiale. Un altro suggerimento che va accettato è a mio avviso quello di Jaeger, riguardo all'interpretazione di τάξις nel senso di « decreto », secondo il linguaggio politico-giudiziario della seconda parte del frammento. Su questa base cerchiamo ora di completare l'interpretazione: per fare ciò mi sembra utile cercare aiuti in parallele espressioni sapienziali dell'età arcaica. Già è stata osservata una risonanza orfica nel frammento (cf. Classen AN 38), ma il discorso va approfondito. Non si tratta soltanto del riferimento di Anassimandro a Chronos, generalmente inteso come divinità, e che richiama immediatamente la grande divinità orfica (cf. 4 [B 33. 43. 72. 73. 75]); l'espressione astratta « secondo ciò che dev'essere », per indicare la necessità che presiede alla generazione e alla corruzione, e

inoltre il δίκην δίδόναι e il già ricordato τάξιν richiamano indirettamente altre divinità orfiche. Difatti il «secondo ciò che dev'essere» è una formulazione categoriale della figura orfica di Ananke (cf. 4 [A 14. 44. B 51. 72]); il contrasto δίκην ... ἄδικίας allude a Dike (cf. 4 [A 50. B 19. 55]); infine τάξις è analogo all'orfico θεσμός (cf. 4 [A 40. B 54. 70], e l'affine ψήφισμα in Emp. B 115,1 DK; Gorg. Hel. 6 [B 11 DK]). Tutto ciò non può essere casuale, anche se quelle figure del mito non sono facilmente riconoscibili per l'elaborazione del pensiero astratto. A ciò si aggiunga il tema della colpa e della punizione come costitutive della nostra vita, tema che riemerge nelle varie formulazioni del pessimismo orfico (cf. 4 [A 5. 6. 8. 23. 31. 34. 36. 55. 65. 66. B 79]). Ma qui non si tratta soltanto di rilevare la matrice orfica nel frammento di Anassimandro: i fondamentali dèi orfici, Tempo e Necessità, forniscono una spiegazione del mondo come apparenza, e i principi di tale spiegazione (cf. SG 1 40-41). Quindi il punto di vista di Nietzsche e Rohde risulta approfondito: alla impostazione schopenhaueriana di un'antitesi tra unità e individuazione si sostituisce una prospettiva eminentemente teoretica, di fronte a cui il giudizio pessimistico sulla vita risulta marginale, o meglio mira conoscitivamente a chiarirne la natura di apparenza. Questo per quanto riguarda il passato di Anassimandro: nel suo futuro per contro troviamo Parmenide, che riprende i suoi termini e il suo giudizio sul mondo. E ciò non soltanto per le molte risonanze orfiche dei versi parmenidei, per il ritorno delle figure di Ananke e di Dike (cf. Parm. B 1,14; 8,14; 8,30; 10,6 DK): è addirittura il suo termine centrale, τὸ ἔόν, che Parmenide sembra aver derivato da Anassimandro. Difatti si badi alla forma in cui la contrapposizione fra ἔξ ὧν ... εἰς ταῦτα da un lato, e τοῖς οὔσι dall'altro viene presentata da Anassimandro. L'antitesi è tra «le cose» e «le cose che sono». Quest'ultima espressione ha significato sino ad Anassimandro la realtà vera, ciò che esiste attorno a noi: ma dal contesto risulta che Anassimandro usa la stessa espressione per designare l'irrealtà del mondo che ci circonda. In altre parole, lui è stato il primo a usare il fatale verbo «essere» nel suo stravolto significato sapienziale, per indicare l'apparenza. Quando la sapienza cederà il passo alla filosofia, «essere» tornerà a significare la realtà vera (però non più quella dei sensi): ma in Parmenide l'arcaico significato sapienziale rimarrà. Quando Parmenide dice «ciò che è», egli non vuole più designare il mondo visibile (e in questo si distacca da Anassimandro), ma non vuole neppure indicare la realtà assoluta, divina, bensì soltanto la sua rappresentazione, la sua espressione mediante la parola «è». Tutto ciò sarà spiegato

meglio quando si parlerà di Parmenide: per ora mi sembra interessante dire che tra Anassimandro e Parmenide c'è un'indiscutibile connessione teoretica. Un ultimo commento: l'espressione $\xi\zeta\ \delta\upsilon\nu$ indica che il rapporto tra « le cose » e « le cose che sono » non è di causalità, bensì di distacco: le cose che sono vengono « fuori » dalle cose; le cose sono al di là delle cose che sono. E inoltre Anassimandro dice « le cose », e non « la cosa »: ciò si oppone non soltanto all'interpretazione di Nietzsche e di Rohde, ma a tutte le esegesi che parlano dell'*apeiron* come del principio di Anassimandro, seguendo la traccia delle testimonianze di Aristotele. Perché mai allora Anassimandro avrebbe dato a quell'al di là dell'essere – senza nome e solo accennato da una designazione astratta – l'unica determinazione della pluralità? La stessa domanda può essere posta di fronte all'oggetto dell'estasi eleusina, che nelle fonti più antiche viene indicato appunto con « queste cose », « quelle cose » (cf. 3 [A 1. 2. 4] e le note relative): non è davvero fuori luogo – soprattutto pensando allo sfondo orfico rilevato sopra – supporre in Anassimandro un'esperienza conoscitiva estatica, ma individuale (come analogamente si può supporre in Parmenide).

11 [A 2] – Comincia qui una serie di passi aristotelici, in cui è possibile riconoscere un riferimento al pensiero di Anassimandro, anche quando costui non è nominato esplicitamente. Sino alla fine del secolo scorso alcuni di questi passi sono stati considerati come le testimonianze veritiere e decisive per una ricostruzione storica del pensiero di Anassimandro, poi si sono affacciati i primi dubbi sull'attendibilità storiografica di Aristotele (cf. Burnet EG 56; W. A. Heidel, *Qualitative Change in Presocratic Philosophy*, *AGP* 19 (1907), 340-350), e infine è venuto il libro fondamentale di Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*), che ha distrutto tale attendibilità. Con una prospettiva diversa da quella di Cherniss, anch'io penso di aver aggiunto argomenti in tale direzione (cf. PHK 69-99). Ma se così stanno le cose, a che cosa possono servirci ormai le testimonianze aristoteliche? La risposta è semplice: Teofrasto possedeva il testo di Anassimandro (cf. la nota a 11 [A 1]), ed è presumibile quindi che ne disponesse anche Aristotele: dal modo in cui questi ha utilizzato quel testo possiamo tentare di dedurre qualcosa sulla natura autentica del pensiero di Anassimandro.

Questo primo passo si trova all'inizio della trattazione sull'infinito, nel terzo libro della *Fisica*. Tale trattazione, dopo di aver criticato i modi in cui i vari pensatori prima di Aristotele hanno considerato l'infinito, insiste soprattutto sul fatto che non può esistere un corpo sensibile infinito, e con-

clude con l'affermazione ἔστι γὰρ τὸ ἀπειρον ... ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὄλον (cf. Phys. 207 a 21-22). Veniamo ora all'interpretazione del passo: Aristotele distingue la tesi di chi tratta l'infinito come sostanza dalla tesi di chi lo considera come predicato. Quest'ultimo è il punto di vista dei fisici secondo Aristotele, e ciò riguarda il nostro tema. È l'orientamento generale di Aristotele sulla questione, e occorre intendere bene le sue parole. La traduzione corrente delle r. 10-11 è per es. quella di Ross *Phys.* 545: *some other nature of the so-called elements, i. e. some underlying substance, viz. one of the so-called elements.* Non regge, perché l'infinito come predicato non è una *physis*. Variando, Zeller I 1, 286,2 aveva tradotto: *denn alle geben dem Unbegrenzten zum Substrat einen von ihm selbst verschiedenen elementarischen Körper.* Ma dov'è nel testo il *von ihm selbst*? Infine Lütze 92-94 vede nell'ἔτερον una distinzione dal caso dei Pitagorici e Platone: ma neppure l'infinito come sostanza è una *physis*. In conclusione, mi pare che l'unica traduzione possibile sia quella che propongo. Del resto già Teofrasto aveva inteso così le parole del maestro – sia pure secondo una ben diversa visuale interpretativa – quando ripeteva in TH[PHD 2,6] l'espressione ἔτερον τινὰ φύσιν ἀπειρον (cf. McDiarmid 189 *some infinitle body other than the elements*); e più tardi le parole di Teofrasto sono ancora intese nello stesso modo da Simplicio ἀπειρόν τινα φύσιν ἄλλην οὖσαν τῶν τεττάρων στοιχείων (cf. Simpl. in Aristot. Phys. 41,17). Vediamo ora le conseguenze esegetiche di questa traduzione. Con le parole τῶν λεγομένων στοιχείων Aristotele intende riferirsi ai quattro elementi empedoclei, considerati come un tutto unitario (l'uso è costante, cf. Phys. 187 a 26; 204 b 33; De gener. et corr. 328 b 31; 329 a 26; Meteor. 339 b 5; De part. anim. 646 a 13; De gener. anim. b 31; per le espressioni affini cf. Bonitz 702). Dai «cosiddetti elementi» (un tutto i cui componenti sono finiti) egli distingue dunque in questo passo l'acqua (o l'aria o l'intermedio tra le due) come totalità infinita. L'acqua che entra nei cosiddetti elementi è un σῶμα (definito in Phys. 204 b 5-6 τὸ ἐπιπέδωι ὀρισμένον), mentre l'acqua infinita è una φύσις. Questa distinzione è sfuggita sinora agli interpreti (tanto più che già Teofrasto la rifiutò), ma è essenziale per comprendere l'esegesi aristotelica dei fisici.

- 11 [A 3] – Qui lo schematismo interpretativo di Aristotele si addolcisce, poiché lo sviluppo della sua trattazione dell'infinito come predicato lo porta a parlare esplicitamente di Anassimandro, e alla luce di una testimonianza più fedele l'infinito assume un carattere sostanziale (la cosa è intravista da Maddalena 81-82, e viene detta chiaramente da Stokes 272). L'argomentazione ritornerà poi all'infinito come predicato (cf. Phys.

204 a 14-16), e concluderà κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον (cf. Phys. 204 a 29-30).

L'attendibilità storica di questo passo è largamente accolta dagli studiosi (cf. Cornford PS 173, Kahn 43), e alcuni termini che vi compaiono, come περιέχειν ... κυβερνᾶν ... ἀθάνατον ... ἀνώλεθρον, sono ritenuti genuinamente anassimandrei (cf. DK, Kirk-Raven, Kahn, Bonitz 50). Aggiungo che τὸ θεῖον – oltre a fondare quanto dicevo poco sopra, dato che « il divino » non si addice a fungere da predicato – è presumibilmente più autentico di τὸ ἄπειρον, sia perché compatibile con ἐξ ὧν di 11 [A 1], sia perché in armonia con lo sfondo orfico del pensiero di Anassimandro (cf. la nota a 11 [A 1]). E qualcosa di più importante si può trarre da questo passo, cioè la possibilità di approfondire il parallelo tra Anassimandro e Parmenide, di cui si è parlato nella nota a 11 [A 1]. Difatti in Parm. B 8,3 DK vengono dati al « cuore che non trema della ben rotonda Verità » (B 1,29 DK), ossia all'al di là dell'essere, i due attributi (σήματα) ἀγένητον ... ἀνώλεθρον, il secondo dei quali è proprio uno dei due che secondo Aristotele Anassimandro concede alla divinità al di là dell'essere. In secondo luogo, sia gli attributi di Anassimandro sia quelli di Parmenide si esprimono in forma negativa, cioè si addicono a dichiarare misticamente un qualcosa di indicibile (cf. la nota a 11 [A 1]). In terzo luogo, in Parm. B 8,4-21 DK si deduce razionalmente l'appartenenza di quei predicati; un procedere analogo non è testimoniato per Anassimandro, ma si può prospettare l'ipotesi che nella frase aristotelica τό τε γὰρ ... φθορᾶς (r. 6-8) si celi un compendio – dal testo di Anassimandro – di una corrispondente argomentazione razionale, i cui elementi non sono ricostruibili.

- 11 [A 4] – Anche se è incidentale nel contesto della *Metafisica*, questo passo è un esempio della bizzarria di Aristotele nelle sue testimonianze storiche. Prima si è visto che a tutti i fisici egli concede soltanto la concezione dell'infinito come predicato (cf. la nota a 11 [A 2]); poi tratta il principio di Anassimandro come sostanza (cf. la nota a 11 [A 3]); qui lo considera addirittura come anticipatore della sua dottrina della materia. E non è un caso che quando cita espressamente Anassimandro, egli non parla più dell'infinito, ma in 11 [A 3] di τὸ θεῖον, e qui di τὸ μίγμα. Quest'ultima designazione si accorda molto bene con ἐξ ὧν ... εἰς ταῦτα di 11 [A 1]: si indica, con simile astrattezza, una pluralità unificata nell'universalità. E se si può sostenere l'affinità tra la conoscenza suprema di Eleusi e quella di Anassimandro (cf. la nota a 11 [A 1]), è curioso osservare come Aristotele sia stato capace di vedere la prima come

anticipazione del suo νοῦς (cf. 3 [A 21]), e la seconda come anticipazione della sua ὕλη.

11 [A 5] – È questo il terzo passo (cf. 11 [A 3. 4]) in cui Aristotele nomina Anassimandro riguardo al suo principio (un quarto passo, 11 [A 16], si riferisce a una dottrina particolare). Non ci sono altre citazioni. Si applicano a questo passo le considerazioni già fatte nella nota a 11 [A 4]. Anche qui la posizione di Anassimandro è parificata a quella di Anassagora e di Empedocle. E per designare il principio affine di questi tre fisici, Aristotele usa le espressioni ἐκ τοῦ ἐνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότη-
τας ... ἐν καὶ πολλὰ, e infine ἐκ τοῦ μίγματος (come in 11 [A 4]). Ancora una volta dunque, di fronte alla citazione esplicita, Aristotele fa uno sforzo maggiore per avvicinarsi all'originale: mantiene un linguaggio fisico, ma attraverso una forma evanescente e astratta cerca di riprodurre quello che nel testo di Anassimandro era simbolico, visionario forse, ma non fisico. All'ἔξ ὧν ... εἰς ταῦτα di Anassimandro, infatti, può corrispondere sia la « mescolanza », sia « uno e molti », sia persino « fuori dall'uno vengono separate le contrarietà in esso presenti », anche se quest'ultima espressione è la più contaminata dalla dottrina personale di Aristotele. Sono quindi d'accordo con la tesi, già prospettata da altri, che la separazione dei contrari dal principio non sia una dottrina di Anassimandro, bensì un'interpretazione di Aristotele (cf. Hölscher *Herm.* 285-287; Kirk-Raven 130; Lloyd *JHS* 261-265). La stessa espressione peraltro ha il pregio di mettere in evidenza – con fedeltà al testo di Anassimandro – che « le cose che sono » si distaccano, vengono fuori « dalle cose », non ne sono causate (cf. la nota a 11 [A 1]).

11 [A 6] – Non è proprio sicuro che qui Aristotele voglia riferirsi ad Anassimandro, quando parla dell'infinito come sostrato: tuttavia un confronto con 11 [A 3] consiglia di ammettere il riferimento (anche se la mancanza di citazione esplicita conforta l'opinione – cf. la nota a 11 [A 3] – che il testo di Anassimandro non dichiarasse l'ἄπειρον come principio). Qui comunque l'infinito è trattato da sostrato, e poiché il caso dei Pitagorici e di Platone è considerato a parte, vediamo Aristotele sostenere il punto di vista contrario a quello di 11 [A 2], dove l'infinito dei fisici era inteso come predicato. Non solo, ma mentre in 11 [A 2] il sostrato dell'infinito era una *physis*, qui è l'infinito stesso a essere una *physis*. Ciò conferma la natura fluttuante del concetto di *physis* – e paradossalmente più che fisica – in Aristotele stesso (il che contribuisce a chiarire quanto si è detto nella nota a 11 [A 2], e si veda anche la nota a 11 [A 7]). Del resto pure la φιλα empedoclea è qui con-

siderata come *physis*: in quest'ultima c'è una radicale allusione all'interiorità e all'indeterminatezza, velate e al tempo stesso riflesse nel sensibile (l'origine di questa significazione va cercata in Heracl. B 123 DK). Viene così a chiarirsi la frase « e se in qualche modo ... più manifesto » (che Ross *Met.* II 285 commenta: πῶς ... λεχθῆναι *remains a very curious phrase*): la *physis* fa risplendere l'apparenza, carica il sensibile di vibrazioni interiori. Con essa l'al di là dell'essere si fa conoscere, diventa manifesto: il punto di riferimento è offerto dal Fanes orfico (cf. SG I 40). Per noi è perduto quello che nel testo di Anassimandro suscitava tale risonanza in Aristotele.

11 [A 7] – Cf. la nota a 11 [A 6]. In questo passo della *Metafisica* si distinguono i vari significati di *physis* (si veda la trattazione parallela in *Phys.* 192 b 8 - 193 b 18). Già nell'enunciazione del primo significato si avverte una risonanza sapienziale, mediata da un misticismo grammaticale: in φύσις l'υ è breve, mentre nella maggior parte dei tempi di φύω è lunga. È questa la significazione orfica di *physis*, come accenno a qualcosa di germogliante, che si dispiega e si manifesta. Non ci interessa il secondo significato (Ross. *Met.* I 295: *the part from with growth begins*), mentre il terzo richiama l'interiorità (Ross: *the internal principle of movement in natural objects*), cioè il senso eracliteo di « il nascimento ama nascondersi ». La quarta è la significazione materiale, quella che Aristotele mette in evidenza nella sua costrittiva e riduttiva unificazione dottrinale dei fisici (cf. per es. 11 [A 2]): si noti tuttavia che questa *physis* « disorganizzata » (Ross: *unshaped*) si oppone alla delimitazione del σῶμα e dei « cosiddetti elementi ». E anche se questo significato è dominante nei passi che si possono supporre riferiti ad Anassimandro, si deve osservare che in 11 [A 6], del pari riferibile a lui, è altrettanto chiara la risonanza del primo e del terzo significato, poiché alla φιλία e all'ἄπειρον viene dato il nome di *physis*.

11 [A 8] – Altrove ho fornito una nuova interpretazione, assai dettagliata, di questo passo (cf. PHK 81-87): qui mi limito a segnalarne i punti salienti. Il passo è decisivo per chiarire il punto di vista esegetico di Aristotele rispetto ai fisici: la stranezza della « natura diversa dai cosiddetti elementi », che tuttavia è ancora un elemento, ma infinito (cf. la nota a 11 [A 2]), si precisa qui nel concetto di τὸ παρὰ τὰ στοιχεία, che ha ovviamente lo stesso significato, con in più una coloritura di trascendenza (trascendenza per così dire fisica, in cui la sottovalutazione di Aristotele traduce la trascendenza metafisica di Anassimandro, cf. la nota a 11 [A 1]). Le migliori tradu-

zioni di *παρὰ τὰ στοιχεῖα* sono dunque « al di là degli elementi » (Maddalena) e *distinct from the elements* (Burnet EG 55, Vlastos CP 74). Inoltre in questo passo si ritrova l'esplicita identificazione – analogamente a quanto si è visto in 11 [A 2] – del *παρὰ τὰ στοιχεῖα* con un singolo elemento infinito (cf. r. 17-18). Che Aristotele dica questo non è stato sinora riconosciuto dagli interpreti: si è sostenuto soltanto che il *παρὰ τὰ στοιχεῖα* è l'intermedio tra due elementi (cf. Lütze 94-98, Pasquinelli 317), il che è vero (cf. 11 [A 2,11-12]), anche se l'intermedio non è nominato in questo passo, ma non è tutto. Veniamo ora al testo. Aristotele sta criticando il corpo infinito: dopo di aver trattato il caso in cui tale corpo è composto, passa qui a considerarlo in quanto uno e semplice. La prima difficoltà è fornita dall'*οὐθ' ἀπλῶς* di r. 3, inteso di solito come un'indicazione del singolo elemento, e quindi tradotto *ni d'aucune manière* (Carteron), *or in general* (Ross), mentre precisamente significa *or whether it be expressed simply* (Kirk-Raven), per indicare un corpo infinito semplicemente come tale. Il passo seguente: *εἰσὶν γὰρ τινες ... τᾶλλα* (r. 4-9) è l'argomentazione dei sostenitori del corpo infinito semplicemente come tale contro i sostenitori del *παρὰ τὰ στοιχεῖα* (il *τοῦτο* di r. 4 si riferisce al secondo dei due casi prima esposti). Poi, a r. 9-10, viene riproposto il caso dell'« al di là degli elementi », con formulazione quasi identica: *τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἔξ οὗ ταῦτα* (r. 2-3) ... *νῦν δ'ἕτερον* (cf. 11 [A 2,10]) ... *ἔξ οὗ ταῦτα*. A r. 9 dunque la funzione di *δέ* è di ripresa (cf. Denniston 182-183). In questo stesso enunciato è contenuta una controargomentazione dei sostenitori dell'« al di là degli elementi »: difatti il richiamo ai contrari è pertinente soltanto alla sfera dei « cosiddetti elementi », che nella loro tesi sono oltrepassati. A questo punto interviene Aristotele (da *ἀδύνατον δ'* di r. 10) con un nuovo argomento contro i sostenitori dell'« al di là degli elementi ». Il modo in cui introduce l'argomento rivendica un punto di vista superiore a quello dei sostenitori di un corpo infinito semplicemente come tale: costoro avevano centrato la loro argomentazione sull'infinità di un singolo elemento (*ὀπωσ μὴ ... αὐτῶν*, r. 5-6), e Aristotele implicitamente li rintuzza dato che anche il loro corpo è infinito, e dichiara che l'argomento seguente non terrà conto dell'infinità. Pareneticamente aggiunge che contro il corpo infinito parlerà in seguito, sia contro quello al di là degli elementi, sia contro quello semplicemente come tale (così è da intendere la frase *περὶ ... ὁπουοῦν*, r. 11-13). Segue l'argomento, che si riduce a un richiamo realistico: questo al di là degli elementi – sia esso fuoco o qualsiasi altro elemento – non esiste (*παρὰ ... ὄδωρ* a r. 16-17 equivale a « al di là dei cosiddetti elementi »).

Troviamo così a r. 17 un altro passaggio (come in 11 [A 2,11]), in cui τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα è esplicitamente identificato con un singolo elemento infinito. Difatti l'οὐδὲ δὴ ha appunto questo significato di precisazione (su οὐδὲ δὴ cf. Kühner II 2, 130; su οὐδέ in questa posizione cf. Kühner II 2, 294,5; su οὐδὲ μὴν cf. Denniston 339-340; su οὐ δὴ cf. Denniston 222-223; su δὲ δὴ cf. Denniston 259). Con δλωσ γάρ (r. 19) l'argomentazione viene allargata: non solo si riafferma di prescindere dall'infinità (che a r. 14 era rientrata nel discorso), ma si prende in considerazione anche il caso della finitezza: la conclusione generale di Aristotele è che al di là degli elementi non esiste nulla, e il tutto, finito o infinito che sia, non può identificarsi con un solo elemento. Notevole l'esempio su Eraclito, poiché la sua unificazione cosmica nell'ἑκπύρωσις è appunto un caso che lo sguardo interpretativo di Aristotele considera bizzarramente come trascendenza fisica, là dove l'immagine del fuoco traduce simbolicamente una trascendenza metafisica. Si noti comunque che Aristotele non considera l'ἑκπύρωσις come τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα: quest'ultimo è infinito, mentre l'unificazione di Eraclito è intesa come limitata (ciò risulta dalla frase parentetica ὁ δ' αὐτὸς ... οἱ φυσικοί, r. 22-24, dove si ricorda che l'argomentazione – anche se prescinde dall'infinità – vale altresì per l'elemento infinito). Per concludere, segnalo un appoggio importante alla mia esegesi della prima parte del passo. Il brano della *Metafisica* che riporto in apparato, contenuto nella parte del libro K (1065 a 26 - 1069 a 4) che consiste di estratti dalla *Fisica*, omette appunto il passo οὐθ' ἀπλῶς ... ὄτουσιν (r. 3-13), lasciando cadere i due estremi tra cui si sviluppa il discorso intorno al corpo infinito semplicemente come tale (cf. il commento precedente): quindi già l'autore degli estratti (o forse Aristotele stesso) interpretava questa parte del testo alla mia maniera.

- 11 [A 9] – Viene qui confermata l'esegesi di 11 [A 2] e di 11 [A 8]. Ritorna la concezione dell'infinito come attributo (cf. la nota a 11 [A 2]): subito dopo il passo citato il principio dei monisti è chiamato τὸ δπειρον τοῦτο (329 a 12). Anziché di φύσις (cf. la nota a 11 [A 7]), si parla qui di ὕλη. Il curioso concetto di trascendenza attribuito da Aristotele ai fisici (cf. la nota a 11 [A 8]) viene esplicitamente confermato nel χωριστόν di r. 5. Che tale trascendenza non vada riferita soltanto al τι μεταξὺ che precede immediatamente, ma anche al caso dell'aria e del fuoco (analogamente a quanto avviene in 11 [A 2]), è provato dalla ripresa del monismo trascendente nelle righe 8-12: qui si indica la trascendenza con l'espressione παρὰ τὰ εἰρημένα ... χωριστήν, che si riferisce a tutti i casi nominati in precedenza, dato che il collettivo ὕλην ... μὲν di r. 3-4 viene ripetuto iden-

ticamente a r. 9. E difatti l'argomento dei contrari, che compare a r. 10-12, è già usato contro il singolo elemento unificante in 11 [A 8,5-9] e in 11 [A 8,24-25].

- 11 [A 10] – Neppure qui l'espressione ἄλλο τί γε παρά ταῦτα di r. 3, riferita all'intermedio, prova che τὸ παρά τὰ στοιχεῖα sia il μεταξύ (cf. le note a 11 [A 2. 8. 9]): essa significa semplicemente «qualcos'altro al di là degli elementi», oltre al singolo elemento infinito. Lo conferma ciò che precede immediatamente, dove la trascendenza del singolo elemento è indicata dall'espressione ἕξ οὐ τὰ πάντα (r. 2), equivalente al παρά ταῦτα di r. 3 (cf. 11 [A 8,2-3]: τὸ παρά τὰ στοιχεῖα, ἕξ οὐ ταῦτα, e inoltre 11 [A 8,10]: ἕξ οὐ ταῦτα, come pure l'ἕξ ὧν di 11 [A 1] e la nota relativa). Dal seguito del passo sembra emergere un accenno che la costruzione esegetica di Aristotele, nell'intendere l'infinito come predicato (cf. 11 [A 2] e la nota relativa), voglia attribuire l'intermedio ad Anassimandro. Difatti il nesso è ἄλλο τί γε (r. 3) ... ἐκεῖνο (r. 6) ... ἐκεῖνο (r. 8), e tale posizione è di chi afferma «l'infinito e l'avvolgente». Orbene περιέχειν compare in 11 [A 3,10], poco prima che Aristotele citi Anassimandro (e il vocabolo è ritenuto anassimandreo, cf. la nota a 11 [A 3]), e si ripresenta poi in 11 [A 14. 15]. Quanto all'infinito, cf. 11 [A 3,11] e la nota a 11 [A 6].
Su ἡ οὐδέν a r. 10, cf. Bonitz 313 a (uso dialettico).

- 11 [A 11] – In questo contesto, dove si discute la dottrina dei contrari, Aristotele vede momentaneamente sotto una luce migliore la natura unificante dei fisici, pone in primo piano il μεταξύ (mettendo da parte l'argomento di 11 [A 10,5-8]). Nel seguito del passo, a r. 8-10, Aristotele fa coincidere il caso della trascendenza (ἕτερον τοῦτων) con il μεταξύ (nell'inedita figura di medietà tra fuoco e acqua), distinguendolo dal caso dell'unificazione come aria. Ciò contraddice i precedenti risultati (cf. le note a 11 [A 2. 8-10]). Trattandosi di un caso isolato di fronte a una serie di passi in cui una diversa significazione è stata ampiamente provata, non rimane che pensare a un'oscillazione terminologica, fenomeno frequente in Aristotele (del resto, nell'«al di là degli elementi» di 11 [A 8] il caso del μεταξύ pare dimenticato). Basti por mente, nella terminologia dei passi considerati, ai diversi nomi con cui viene designato il sostrato in generale dei fisici: a φύσις (cf. 11 [A 2,10. 6,4]), che rivela il maggior impegno esegetico, si alternano infatti ὕλη (cf. 11 [A 9,3,9]), e addirittura l'impreciso σῶμα (cf. 11 [A 5,2. 8,1.13. 9,5]).

- 11 [A 12] – Nella nota a 11 [A 10] si è trovato un appoggio all'attribuzione dell'intermedio ad Anassimandro: naturalmente

non si tratta di una testimonianza storica, bensì di una sistemazione esegetica di Aristotele. In 11 [A 10] tuttavia si fanno due casi di un intermedio: quello tra aria e acqua e quello tra aria e fuoco, senza che si dica quale dei due converrebbe ad Anassimandro. Da questo passo invece la scelta sembrerebbe orientata verso l'intermedio tra aria e acqua. Difatti qui il contesto è il medesimo che in 11 [A 2]: si parla degli indagatori della natura, e come principi si cita l'acqua, l'aria e l'intermedio tra le due. Viene spontaneo pensare al gruppo di sapienti milesi, e l'attribuzione dell'intermedio ad Anassimandro si deduce per esclusione, tanto più che il tema dell'infinità del principio è messo in evidenza in entrambi i passi.

11 [A 13] – Parrebbe – dice Aristotele in quanto precede – che dal corpo più sottile, cioè dal fuoco, debba generarsi tutto il resto. Ritorna qui l'intermedio fra l'acqua e l'aria, ma dal contesto non si può ricavare nulla a favore della sua attribuzione ad Anassimandro.

11 [A 14] – Un altro indizio dell'attribuzione ad Anassimandro dell'intermedio tra acqua e aria. La concordanza con 11 [A 10] mi sembra decisiva: ritornano l'infinità e il πεπεχέν (cf. la nota a 11 [A 10]). Inoltre τοὺς οὐρανοὺς (r. 4) è confermato da TH [PHD 2,7] (cf. 11 [B 11b. 20,3. 22,3-4]). Riassumendo, tra i passi che citano la medietà fra acqua e aria, 11 [A 10. 14] appoggiano decisamente la sua attribuzione ad Anassimandro, 11 [A 2. 12] la suggeriscono, e 11 [A 13] non dà indicazioni. Dal seguito del passo parrebbe sorgere una difficoltà, poiché Aristotele ripresenta gli stessi principi eccetto il fuoco e dice che in questi casi la generazione avviene per condensazione e rarefazione, mentre in 11 [A 5] viene da lui affermato che Anassimandro spiega il divenire con la separazione dei contrari (cf. la nota a 11 [A 5]). Bisogna dire tuttavia che Aristotele allude con grande libertà al processo di condensazione e rarefazione, attribuendolo persino a Empedocle e Democrito (cf. De caelo 305 b 6-10, secondo l'interpretazione di Cherniss 50). Egli tende addirittura ad amalgamare, secondo Cherniss, il criterio della separazione con quello della condensazione e rarefazione (cf. 55: *he extends the mechanism of Anaximenes to all the rest*). E anche la medietà fra l'acqua e il fuoco obbedisce alla condensazione e rarefazione: cf. Phys. 189 b 9-10 (seguito di 11 [A 11]); lo stesso si dica per la medietà tra aria e fuoco (cf. 11 [A 5,3-5]), che del resto non potrebbe mai venir attribuita ad Anassimandro, perché quest'ultimo in 11 [A 5] fa parte di οὐ δ' (r. 6), mentre la medietà rientra in οὐ μὲν (r. 2). Riassumendo anche per quest'ultima medietà fra aria e fuoco, 11 [A 10] appoggia la sua attribu-

zione ad Anassimandro (ma appoggia egualmente quella della medietà fra aria e acqua, la cui scelta risulta da 11 [A 14]), 11 [A 5] l'esclude, 11 [A 9] e Arist. Met. 988 a 30-31 non danno indicazioni. Altrove ho cercato di provare che con la medietà fra aria e fuoco Aristotele intendeva sistemare fisicamente la dottrina di Eraclito (cf. PHK 92-98); esistono anche appigli per attribuirli a Diogene di Apollonia (in contrario cf. Panzerbieter, *Diogenes Apolloniates*, Lipsiae 1830, 56-58). In ciò che segue il passo Aristotele dice che, secondo la concezione di costoro, l'elemento anteriore per natura dovrebbe essere il più sottile, cioè il fuoco.

11 [A 15] – A r. 2-3 commento di Ross *Phys.* 561: τὸ μὲν ... στήρησις, sc. *the mere absence of limit*.

A r. 4-5 è verosimile che Aristotele alluda anche ad Anassimandro: si vedano infatti le note a 11 [A 3. 6] (infinito come sostrato) e la nota a 11 [A 4] (principio di Anassimandro come ὕλη). Che l'allusione miri soprattutto ad Anassimandro sembrerebbe indicato da quel che segue, con l'accenno all'avvolgente (cf. 11 [A 3,10. 10. 14] e le note relative). Ad Anassimandro Aristotele concederebbe la ὕλη, ma allora essa dovrebbe risultare avvolta, cioè passiva, e non invece avvolgente, cioè attiva. In questo passo emerge chiaramente il duplice atteggiamento di Aristotele nei confronti di Anassimandro: perciò gli attribuisce – per risolvere questa insoddisfazione – un'inventata medietà fra aria e acqua.

11 [A 16] – Questa dottrina dell'immobilità, dell'equilibrio, della centralità della terra (l'attendibilità della testimonianza è in questo caso ben solida) ci fornisce un altro elemento a sostegno di un legame di pensiero fra Anassimandro e Parmenide (cf. le note a 11 [A 1. 3]). Fra le determinazioni che nel fr. 8 di Parmenide sono date al « cuore che non trema della ben rotonda Verità » e quelle che Anassimandro avrebbe dato alla terra vi sono infatti molte somiglianze. Si veda in generale Parm. B 8,26-31 DK, dove si sviluppa il tema dell'immobilità. In particolare si confronti ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν di Aristotele con le espressioni parmenidee ἐν ταύτῳ τε μένον και χούτως ἐμπέδον αὐθι μένει (vv. 29-30). Quanto all'equilibrio e alla centralità, si vedano le espressioni parmenidee μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη (B 8,44 DK) e ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (B 8,49 DK).

11 [A 17] – Qui Aristotele sta parlando dell'origine del mare. Che la dottrina esposta in questo passo vada riferita ad Anassimandro si deduce dal commento di Alessandro a questo brano di Aristotele (cf. 11 [B 2] e la nota relativa). Burnet EG 65 – in base a questo passo e ad altri testi più tardi – dice che

forse Aristotele ha tratto dalle dottrine cosmologiche attribuite ad Anassimandro la sua interpretazione della medietà. Dal testo di Aristotele tuttavia si può argomentare sia una medietà fra acqua e fuoco (astri) sia una medietà fra acqua e aria (venti); secondo Burnet anche una medietà fra aria e fuoco può giustificarsi in base alla dossografia cosmologica su Anassimandro. Ma a mio avviso Aristotele, anche se parlando di medietà non fornisce testimonianze storiche, tuttavia pensa una medietà riferita a un certo pensatore, e un'altra a un altro (cf. la nota a 11 [A 14]).

11 [B 1] – Ho ricostruito questo frammento dell'opera teofrastea, ricavandolo da tre testi diversi, che entrano nell'edizione di Diels come parte del fr. 2, parte del fr. 4, e fr. 6. Gli elementi che appoggiano tale ricostruzione saranno toccati nella nota a TH [PHD 2]. Ora mi limito a qualche osservazione sul contenuto della testimonianza teofrastea che riguarda Anassimandro. Il punto più importante è la successione dottrinale tra Anassimandro e Parmenide, che Teofrasto stabilisce a r. 36-37. Ciò rimanda a un passo di Diogene Laerzio (che sarà riportato nel testo entro la sezione di Parmenide), 9, 21: Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρρητος Ἐλεάτης – τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἄναξιμάνδρου φησὶν ἀκούσαι («E di Senofane fu discepolo Parmenide figlio di Pyres, da Elea: costui Teofrasto dice, nell'*Epitome*, che fosse stato discepolo di Anassimandro»). Il passo è limpido, e ancor più l'ho chiarito in PHK 29-30 (mi segue Pasquinelli 383). Ma Diels accanitamente si era opposto, vedendo nel τοῦτον un riferimento a Senofane, o supponendo una trasposizione per opera di Diogene o dell'*Epitome* (cf. *Dox.* 103-104, 147-148; DK I 217 n, nonostante che anche Suda s. v. Παρμ. dica la stessa cosa), e la sua tesi è ancor oggi ampiamente accettata (cf. per es. Kirk-Raven 264, Gigante DL (UL) II 558). Ritorniamo ora alla successione dottrinale di r. 36-37. Qui naturalmente la testimonianza teofrastea di un legame dottrinale Anassimandro-Parmenide dipende dalla bontà della mia ricostruzione del frammento; già a prima vista tuttavia si può dire, osservando l'inciso che segue nel testo: λέγει δὲ καὶ Ξενοφάνην (in cui Simplicio estende a Senofane la dipendenza dottrinale da Anassimandro, cf. TH [PHD 4]), che con τούτῳ Teofrasto si riferiva a qualcuno che non era Senofane. E invece anche qui Diels si oppone, perché in τούτῳ vorrebbe riconoscere Senofane, cosicché questa volta si decide a espungere καὶ. Il legame di pensiero fra Anassimandro e Parmenide deve perciò essere assunto come una prospettiva illuminante. Da un lato esso è asserito dalla

fonte storiografica più attendibile su tale questione, cioè da Teofrasto; d'altro lato esso è emerso dall'analisi delle dottrine più sicuramente attribuibili ad Anassimandro (cf. le note a **11 [A 1. 3. 16]**).

Altri punti da rilevare in questo frammento sono le differenze, nell'impostazione esegetica, tra Teofrasto e Aristotele. Teofrasto si muove all'ombra del maestro, per la terminologia e per le prospettive filosofiche, ma se ne distingue sia per un maggiore interesse verso la realtà storica dei sapienti, sia per un appiattimento delle sottigliezze interpretative del maestro. Anzitutto Teofrasto introduce esplicitamente come principio di Anassimandro τὸ ἄπειρον (r. 3-4), aggiungendo che costui fu il primo a usare il nome di *arché*. Quest'ultima si presenta come buona notizia storica (contrapposta all'aristotelica **10 [A 12,13-14]**), la prima invece è a mio avviso una semplificazione terminologica. Aristotele era stato più cauto: in **11 [A 3]** e in **11 [A 6]** si parla di τὸ ἄπειρον, ma nel secondo caso Anassimandro non è citato, e nel primo, dove è citato, il suo sostrato viene chiamato τὸ θεῖον (cf. le note a **11 [A 3. 4. 6]**). È verosimile che nel suo scritto Anassimandro usasse l'aggettivo «infinito», tra le designazioni dell'al di là dell'essere (alla maniera parmenidea): forse questo è il fondamento storico – pur con una radicale trasposizione delle prospettive – per l'uso predicativo dell'infinito da parte di Aristotele (cf. la nota a **11 [A 2]**). Teofrasto semplifica, considerando l'infinito come sostrato e concedendolo espressamente ad Anassimandro: ma nel far ciò si appropria della terminologia che il maestro ha escogitato per l'uso predicativo dell'infinito (cf. le note a **11 [A 2. 8-10]**). Dice infatti Teofrasto a r. 6-7: ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, intendendo letteralmente l'espressione come Aristotele (cf. la nota a **11 [A 2]**), ma spogliandola del suo significato più sottile, perché essa viene intesa come equivalente a τὸ ἄπειρον. Lo stesso si dica per τὸ ἄλλο παρά ταῦτα di r. 14-15. L'uso predicativo dell'infinito non interessa Teofrasto, e di conseguenza nella sua testimonianza non si trova traccia dell'intermedio (cf. la nota a **11 [A 10]**). Perciò la posizione dottrinale assegnata da Teofrasto ad Anassimandro è quella del corpo infinito semplicemente come tale, quella cioè prevista da Aristotele in **11 [A 8,3]** (cf. la nota relativa). Un'altra variante di Teofrasto rispetto ad Aristotele è l'introduzione, accanto al principio materiale, di un principio efficiente (r. 16-17: διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως). Questa sembra essere una preoccupazione sistematica di Teofrasto, perché tale duplicità di principi (o almeno l'esplicita dichiarazione di una duplice funzione di un principio) viene testimoniata anche a riguardo degli altri fisici. Per contro in Aristotele

tele il principio di questi pensatori è inteso come materiale e assieme efficiente (tipica è l'espressione di 10 [A 12,3-7]). La seconda parte del frammento teofrasteo stabilisce un parallelo tra Anassimandro e Anassagora: ciò si può spiegare perché già Aristotele aveva accoppiato i due pensatori (cf. 11 [A 4. 5]), e in queste dichiarazioni del maestro Teofrasto trovava lo spunto per arricchire la sua testimonianza su Anassimandro. L'infinito è sempre inteso come sostrato, ma una maggiore concretezza può toccare al corpo infinito semplicemente come tale, se lo si intende in quanto « mescolanza », qui chiamata « natura dell'infinito ».

11 [B 2] – Teofrasto riferisce questa dottrina ad Anassimandro, cui va quindi riportato anche il passo di Aristotele in 11 [A 17]. Non si può tuttavia precisare se la testimonianza di Teofrasto si estenda a tutto quanto è dichiarato nel passo. Le fasi del sole, di cui si parla a r. 5, sono ovviamente i solstizi.

11 [B 3] – L'attribuzione di scoperte astronomiche ad Anassimandro è fatta qui da Eudemo, che è un'ottima fonte. Bisogna dire però che la formulazione di tali scoperte è fornita in termini troppo generali perché se ne possa trarre un'idea chiara, o un giudizio; inoltre non è certo che anche la seconda parte del passo (r. 6-11) risalga alla testimonianza di Eudemo.

11 [B 4] – Il κινεῖται dei codici contraddice la dichiarazione di 11 [A 16]: poiché Aristotele ed Eudemo, su tali notizie dottrinali specifiche, sono entrambi fonti ottime, mi sembra consigliabile sciogliere il contrasto accettando l'emendazione di Montucla κείται.

11 [B 5] – La notizia che Anassimandro abbia tracciato la prima carta geografica, perfezionata poi da Ecateo, sembra attendibile, risalendo a Eratostene (cf. 11 [B 5c]). Che esistessero tavole geografiche nel quinto secolo a. C., si dice in Herod. 4, 36; lo stesso Erodoto, quando parla della tavola geografica di bronzo, portata a Sparta, nel 499-498 a. C., da Aristagora di Mileto, forse si riferisce a quella di Anassimandro e di Ecateo (cf. Herod. 5, 49, 1). Sull'intera questione si veda Kahn.

A r. 13 intendo πιστούμενον come medio, e riferisco ἐκείνον ad Anassimandro, contro l'interpretazione corrente (H. L. Jones, Kirk-Raven, Guthrie).

11 [B 6] – Per la cronologia di Anassimandro Diogene si richiama ad Apollodoro, secondo cui nel 547-546 a. C. Anassimandro avrebbe avuto 64 anni: il cronografo aggiungeva che la

sua ἀκμή sarebbe caduta sotto la tirannia di Policrate. È impossibile accettare questi dati così come sono stati tramandati, dato che l'epoca più probabile del dominio di Policrate va datata fra il 535 e il 524 a. C. Diels accetta la prima notizia e rifiuta la seconda (supponendola connessa con Pitagora): Anassimandro sarebbe così nato nel 611-610 a. C. Jacoby rifiuta entrambe le notizie e dichiara l'impossibilità di fissare qualsiasi data. Io propongo invece di emendare πεντηκοστῆς di r. 16 in ἑξηκοστῆς: in tal caso entrambe le notizie possono essere accolte. Anassimandro nascerebbe nel 571-570, « fiorirebbe » sotto Policrate, avrebbe 64 anni nel 507-506 a. C. e dopo poco morirebbe.

Un'altra emendazione del testo di Diogene è richiesta a r. 14-15. Già Nietzsche aveva osservato che « Apollodoro l'Ateniese » è l'epicureo e non il cronografo. Ma il contesto gli dava torto, perché in quel che segue compare ἐν τοῖς Χρονικοῖς. Senonché va notato che fra i numerosissimi passi in cui Diogene cita il cronologo non ve n'è uno in cui lo chiami « Apollodoro l'Ateniese », quasi non ne conoscesse la città di origine. Per contro, fra i pochi passi in cui si cita Apollodoro l'epicureo, ve n'è uno - 7, 181 - in cui questi è chiamato « Apollodoro l'Ateniese » (accettato il riferimento in Usener *Epicurea* 87, Long 379, Gigante DL [UL] II 541). Ciò posto, basta integrare (<Ἀπολλόδωρος>) a r. 14-15 (a questo punto i manoscritti mostrano tracce della manipolazione di qualcuno che era stato urtato dalla ripetizione). Diogene, che lavorava su schede, non si era accorto della durezza del testo.

11 [B 7] - La testimonianza, di non grande interesse, è rivendicata da Jacoby (cf. FGrHist IA 160,22-27; Ia 480) ad Anassimandro il giovane, storico.

11 [B 8] - Ho interpretato in modo nuovo questo passo. Classen AN 36 lamenta che esso sia trascurato e non capito. Non è chiaro chi possa essere il Diodoro di Efeso, cui Diogene attribuisce questa testimonianza. Ho trovato due personaggi che rispondono a questa denominazione, ma quanto si sa di loro non suggerisce certo che abbiano scritto su Anassimandro. Il primo ai tempi di Alessandro Magno contribuì all'uccisione del tiranno Egesia di Efeso; il secondo fu ginnasiarca a Delo nel secondo secolo a. C. (cf. PW I 9 [1903], 659). L'unico cui si possa pensare con un minimo di verosimiglianza è il Diodoro che scrisse περὶ Μιλήτου tra il quarto e il terzo secolo a. C. (cf. KP II 42).

11 [B 9] - L'attribuzione ad Anassimandro di questa fantastica struttura del sole e della luna non è veramente attendibile,

perché mancano fonti antiche a sostegno. Inoltre fra i vari passi qui riportati esistono contrasti. Achille raffigura il sole a una ruota, con il mozzo e i raggi; Aezio limita l'immagine al cerchio della ruota. Un'altra discrepanza si presenta fra il $\pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\alpha\varsigma$ (r. 8 «turbini gravidi di folgori») di Achille e il $\delta\iota\acute{\alpha}\ \pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\alpha\varsigma\ \alpha\lambda\omicron\upsilon$ (r. 12: «attraverso la canna di un mantiche», cf. r. 22-23) di Aezio. Diels dà la preferenza alla versione di Aezio (da cui dipenderebbe Achille, cf. *Dox.* 24-27); ma va segnalato che il $\pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho\alpha\varsigma$ di Achille trova un appoggio in Sen. Nat. quaest. 5, 13, 3 (*turbinem igneum*), e uno ancora più forte in Heracl. B 31 DK.

Si noti anche che 11 [B 9f] è in antitesi con 11 [B 6,5-6]. Su Beroso cf. KP 1 1548.

11 [B 10] – Cicerone dà un'interpretazione razionalistica a questa predizione di Anassimandro, e i moderni lo seguono (cf. per es. Kirk-Raven e Guthrie). Ma allora la divinazione era la prima qualità di un sapiente: ciò vale non soltanto per un sapiente apollineo del tipo di Epimenide (cf. 8 [A 4. 5. 9. B 1. 14] e le note relative), ma si deve presupporre anche per un sapiente mistico e razionale, come Talete (cf. 10 [A 2. 10. B 12] e le note relative) o Anassimandro.

11 [B 11] – Questa dottrina dei mondi infiniti, e dei cieli che li contengono, sembra ben fondata: in un passo presumibilmente riferito ad Anassimandro (cf. 11 [A 14,4] e la nota relativa), Aristotele parla di «tutti i cieli», senza dire però che siano infiniti, ed egualmente si esprime Teofrasto, prima di citare Anassimandro (cf. TH [PHD 2,7-8]). Si è discusso se questi mondi infiniti siano tali nel tempo o nello spazio, se debbano intendersi cioè come successivi (così Zeller I 1, 306-310; Cornford PS 177-178; Kirk-Raven 122) oppure simultanei (cf. Burnet EG 59-61). La prima tesi risponde assai meglio ai testi. Manca per contro un appoggio antico alla dichiarazione che questi mondi innumerevoli siano altrettanti dèi. Tuttavia la notizia può essere considerata attendibile da un confronto con il $\tau\acute{o}\ \theta\epsilon\iota\omicron\nu$ di 11 [A 3,12-13] (cf. la nota relativa). La divinità dei mondi e la loro lunga vita ci ricorda i $\theta\epsilon\omicron\iota\ \delta\omicron\lambda\iota\chi\alpha\iota\omega\nu\epsilon\varsigma$ di Empedocle (cf. B 21,12; B 23,8 e si veda anche B 115,5 DK), «gli dèi che vivono a lungo»: una relazione tra Anassimandro ed Empedocle è stata già vista in 11 [B 8].

11 [B 12] – La riduzione a soffio di tutti i fenomeni enumerati in questi due passi fa pensare che il soffio in questione sia inteso come caldo, o addirittura infuocato. Il termine originale cui fanno capo queste testimonianze sarà forse stato $\pi\rho\eta\sigma\tau\eta\rho$ (cf. la nota a 11 [B 9]), parola che viene nominata anche qui

da Aezio. Su *πρηστήρ* e *κεραυνός* in Eraclito, cf. Colli PHK 93-95.

- 11 [B 13] – L'attribuzione ad Anassimandro della scoperta dell'obliquità dell'eclittica è dubbia, perché in contrasto con 10 [B 4] (cf. la nota relativa), testimonianza risalente a Eudemo, che è fonte migliore.
- 11 [B 14] – Si veda 10 [B 11] e la nota relativa.
- 11 [B 15] – Il riferimento ad Anassimandro di questa interessante teoria sull'origine della vita dell'uomo è generalmente considerato come attendibile. A r. 7 l'emendazione *γαλαῖοι* è ormai pacifica: secondo il passo di Plutarco citato in apparato, i pescicani producono un uovo e nutrono dentro di sé l'animale sino a che questo sia cresciuto. Si veda anche Arist. *Hist. anim.* 565 b 1-6. Il racconto di Aezio sembra un po' diverso da quello degli altri due passi; probabilmente va riferito a uno stadio ancora anteriore della vita animale (cf. Kirk-Raven 142). Il termine *φλοιός*, che compare a r. 15 e 17 (cf. anche 11 [B 20,12]), è giudicato anassimandreo da DK. Per l'interpretazione di *ἐπ' ... μεταβιῶναι* (r. 17) seguo Hölischer *Herm.* 299.
- 11 [B 16] – Cf. 11 [B 9] e la nota relativa. Diels AK 228 sgg. tenta una ricostruzione del cosmo di Anassimandro, supponendo tre anelli concentrici – a partire dall'esterno – del sole, della luna e delle stelle (queste ultime potrebbero appartenere anche a una sfera, se si crede a 11 [B 16c]). Tali testimonianze hanno una solida base teofrastea, secondo Diels (e Kahn), ma io non ne sono altrettanto sicuro.
- 11 [B 17] – Guthrie ha notato un contrasto fra questo passo e 11 [B 22,27-30], e ha proposto le espunzioni citate qui in apparato. Ma in realtà questo è uno dei tanti casi in cui la testimonianza di Aezio si rivela inconsistente (cf. per es. la nota a 11 [B 9]), mentre di solito lo si intende come tacito portavoce di Teofrasto.
- 11 [B 18] – Il testo è in cattivo stato. L'integrazione di Diels, tratta da Ippolito, è convincente. Non così il *λιθῶι κίονι* dei manoscritti, che Diels non tocca (cf. *Dox.* 219), con l'inverosimile congettura che Teofrasto avesse tradotto prosasticamente in *λιθῶι κίονι* un originario *λιθῆι κίονι* anassimandreo (cf. Il. 23,202; Od. 13,107). Emendo perciò il testo, accogliendo la congettura di Kirk-Raven nel passo parallelo 11 [B 22,13]. Questa testimonianza si può accogliere come risalente a Teofrasto, in quanto non è in contrasto con 11 [A 16], e si accorda con 11 [B 20,7-9, 22,12-14].

- 11 [B 19]** – Non vi sono ragioni decisive per rifiutare questa testimonianza. L'unica difficoltà sembrerebbe quella cronologica, poiché la fondazione di Apollonia Pontica dovrebbe cadere un po' prima dell'epoca di Anassimandro: si può pensare tuttavia a un insediamento successivo. Una statua del sesto secolo a. C., trovata a Mileto (cf. Wiegand *Milet* II 88; LAW 3355), conferma del resto la risonanza pubblica di Anassimandro (nonostante che il suo nome compaia sotto la statua, è stato però anche contestato che questa lo raffiguri, cf. Guthrie I 75.3).
- 11 [B 20]** – Questa esposizione sommaria delle dottrine di Anassimandro si fonda su Teofrasto: tale è la tesi di Diels, largamente accettata, e contro cui non pare possa sollevarsi nessuna obiezione seria. Purché non la si intenda troppo rigidamente, e non si voglia ritrovare in questa testimonianza le parole stesse di Teofrasto. A r. 3-5 si parla dei cieli e dei mondi: cf. in proposito la nota a **11 [B 11]**. A r. 5-7 si presentano i mondi come successivi, confermando l'interpretazione suggerita nella nota a **11 [B 11]**. A r. 7-9 si parla della figura cilindrica della terra: anche questa testimonianza può considerarsi teofrastea (cf. la nota a **11 [B 18]**). A r. 9-11 si tratta della separazione dei contrari, e gli studiosi hanno parlato anche troppo del γόνιμον che qui compare. L'origine della testimonianza non è soltanto teofrastea, ma aristotelica (cf. **11 [A 5,6-7. 9-10]**): tuttavia la mia ricostruzione di **TH [PHD 2]** ha mostrato una notevole differenza tra il modo di esprimersi di Teofrasto (cf. **TH [PHD 2,17-18. 20-22]**) e quello dello Pseudo-Plutarco (cf. la nota a **11 [B 1]**). Su φλοίων a r. 12 cf. la nota a **11 [B 15]**. La notizia di r. 15-18 sull'origine dell'uomo è anch'essa derivata da fonti antiche: cf. la nota a **11 [B 15]**.
- 11 [B 21]** – La dichiarazione di Alessandro è interessante, in quanto conforta la tesi – ancora oggi contestata – che Aristotele attribuisse ad Anassimandro la dottrina dell'intermedio (cf. le note a **11 [A 10. 12. 14]**). Che tale attribuzione debba essere limitata alla medietà fra acqua e aria, ho cercato di provarlo nella nota a **11 [A 14]**.
- 11 [B 22]** – Cf. la nota a **11 [B 20]**. Tra le varie fonti dossografiche, Ippolito appare come il più fedele testimone, non soltanto di Teofrasto, ma anche di Aristotele. Su φύσις ... ἀπείρου (r. 3), cf. **TH [PHD 2,34-35]** (τὴν ... φύσις). Quanto a ἐξ ... κόσμον (r. 3-4), cf. **TH [PHD 2,7-8]** (ἐξ ... κόσμους). Per ἀίδιον ... ἀγήρω (r. 4-5), cf. **11 [A 3,13]**. Sul περιέχειν di r. 5, cf. **11 [A 3,10. 10,9. 14,3. 15,6]**. Su χρόνον, a r. 6, cf. **11 [A 1,4]**. Il passo οὗτος ... ἀρχῆς (r. 7-9) è ripreso quasi testualmente da **TH [PHD 2,2-4]**.

Su κίνησις ἀβδίων di r. 9, cf. **TH [PHD 2,17-18]**. Per il passo a r. 10-12, cf. **11 [A 16]**. Per il passo a r. 12-14, cf. **11 [B 20,7-9]** e la nota a **11 [B 18]**. Il passo cosmologico di r. 15-24 si pone accanto a **11 [B 9. 16. 20]**, con certe differenze: pure in questo caso non è possibile provare la derivazione teofrastea, e anche se Ippolito si presenta come più fedele testimone di fonti antiche, non si possono escludere le contaminazioni (anzi le differenze tra le varie versioni le suggeriscono). La testimonianza a r. 24-27 si può considerare come attendibile (cf. le note a **11 [B 15. 20]**). Sulle r. 27-31, cf. la nota a **11 [B 17]**: qui comunque è più accettabile una provenienza antica di queste notizie, in quanto compatibili con **11 [A 17]**.

11 [B 23] – Alcuni ritengono che la testimonianza vada riferita ad Anassimene (cf. Diels in DK I 88 n; Guthrie I 139,1), per la somiglianza con **12 [A 6]**.

11 [B 24] – La dichiarazione può considerarsi accettabile, se intendiamo *physis* in senso eracliteo (cf. Heracl. B 123 DK). In tal caso il più antico scritto sull'al di là dell'apparenza è appunto quello di Anassimandro: lo scritto di Ferecide è forse anteriore di venti o trent'anni (cf. le note a **9 [A 1. B 1]**), ma è intorno agli dèi. Quanto a Talete, non ritengo abbia lasciato opere scritte (cf. la nota a **10 [B 13]**).