E 199 18C

CENTRO DI RICERCHE DI METAFISICA
dell'Università Cattolica del Sacro Cuore
Largo A. Gemelli, 1 - I-20123 Milano

Comitato scientifico: Adriano Bausola
Carla Gallicet Calvetti
Alessandro Ghisalberti
Virgilio Melchiorre
Claudio Moreschini
Angelo Pupi
Giovanni Reale

Direttori: Adriano Bausola
Giovanni Reale

Collana: «Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi»
diretta da Claudio Moreschini e Giovanni Reale
segretario Roberto Radice

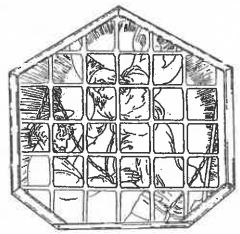
Enrico Peroli

Il Platonismo e l'antropologia filosofica di

GREGORIO DI NISSA

Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio

Introduzione di
Claudio Moreschini



VITA E PENSIERO

Prima edizione: dicembre 1993.

Questo volume viene pubblicato con il contributo del C.N.R.

© 1993 - Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 88-343-0566-3

A Domenico, Celina, Luigi

Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἡ λογικὴ φύσις ἦλθεν εἰς γένεσιν, ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι· ἀλλ' οἷον ἀγγεῖά τινα καὶ προαιρετικὰ τῶν ψυχῶν δοχεῖα παρὰ τῆς τὸ πᾶν συστησαμένης σοφίας κατεσκευάσθη, ἐφ' ᾧτε εἶναί τι χώρημα δεκτικὸν ἀγαθῶν, τὸ ἀεὶ τῇ προσθήκῃ τοῦ εἰσχεομένου μεῖζον γινόμενον.

(Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*, PG 46, 105 A-B)

Sommario

Introduzione di Claudio Moreschini
Premessa
Elenco delle abbreviazioni
Capitolo primo L'orizzonte dell'antropologia di Gregorio di Nissa
Capitolo secondo Il problema dell'anima. Il *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa
Capitolo terzo L'anima e la sua incorporeità
Capitolo quarto Ulteriori questioni concernenti la natura dell'anima
Capitolo quinto Incorporeità, semplicità, immortalità dell'anima
Capitolo sesto Il problema della risurrezione
Capitolo settimo La questione della metempsicosi e Porfirio
Capitolo ottavo La natura dell'anima ed il problema della sua unione con il corpo
Capitolo nono Le facoltà dell'anima e la dottrina della virtù

Bibliografia ed Indici

Introduzione di Claudio Moreschini

Il saggio di Enrico Peroli (*Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*) si presenta come un importante contributo allo studio di uno dei problemi più complessi che richiede la comprensione del grande Padre Cappadoce. Tale problema non ha goduto, considerando la critica del Nisseno nel suo complesso, di una viva attenzione; possiamo riscontrare sporadici accenni ad esso nelle opere dei più grandi studiosi di Gregorio (Daniélou, Völker, Cherniss), ma si è sempre trattato di contributi marginali e contingenti, che non sono mai andati oltre a qualche assaggio: ci si è di solito limitati a dire che la antropologia riprendeva sostanzialmente coordinate stoiche (dottrine degli affetti, esigenza della *apatheia*) e platoniche (l'uomo collocato al «confine» tra il mondo materiale ed il mondo intellettuale; la tripartizione dell'anima; l'ideale della *homoiosis theoi*). Il problema, cioè, era stato visto a grandi linee, ma non chiarito e delineato con nettezza. Ché è facile parlare di platonismo: ma bisognerebbe pur sempre vedere quale tipo di platonismo intendiamo; e lo stoicismo può essere di tipo vulgato, quale si incontra, ad esempio, anche nei retori e nei saggisti dell'età imperiale (Dione Crisostomo e Plutarco, per fare qualche nome), ma è necessario un lavoro di scavo, per vedere su quale impianto si inserisce lo stoicismo che ci si presenta ad una prima considerazione.

Tale lacuna, dunque, è colmata dal Peroli con questo suo saggio. Egli parte da uno dei punti più noti e dai dati meglio accertati della filosofia del Nisseno (la divisione ontologica della realtà nel piano sensibile e nel piano intelligibile), per costruire immediatamente su di esso la sua indagine. Aderendo all'opinione del von Balthasar, il Peroli nega che il Nisseno

abbia disposto la realtà in una gradazione dell'essere, da Dio alla corporeità, sì che il Cappadoce, pur partendo da un dualismo platonico, in realtà poi si distacca dalle conseguenze che da esso hanno ricavato i neoplatonici. Si ha, quindi, già un primo rapporto di affinità e di contrasto tra il Nisseno e la grande tradizione platonica, rapporto che si ripresenta spesso in varie forme, ma mai in un atteggiamento di passiva recezione della filosofia pagana. Se esiste questa divaricazione fra la realtà divina e la realtà materiale, ecco che l'uomo acquista la sua funzione preminente, che è quella di appartenere contemporaneamente ai due mondi. Si supera così anche il tradizionale rapporto tra macrocosmo e microcosmo, perchè, secondo il Peroli, è l'uomo il punto di partenza per la «divinizzazione» del cosmo: esso, appartenendo contemporaneamente ai due mondi, grazie alla sua formazione, voluta dal Creatore, procura al cosmo tutta la sua dinamica interna in funzione della sua divinizzazione.

Premessa questa considerazione di carattere generale, sulla funzione dell'uomo all'interno del cosmo, il Peroli affronta più da vicino le tematiche specifiche. Parlando di «uomo», evidentemente, il Nisseno non si interessa tanto della sua realtà materiale, ma della sua componente psicologica, che deve essere considerata non materiale: così facendo il Cappadoce non si poneva certo in una posizione di «modernità», dato che era oramai tradizionale convinzione, per un platonico, che l'anima non fosse materiale: epicureismo e stoicismo erano stati posti al margine del problema dalla tradizione cristiana, la quale, fin dai tempi del Didaskaleion di Alessandria, aveva fatto le sue scelte, accostandosi al platonismo. Ciò non avena eliminato, però, l'esistenza delle problematiche collegate al rapporto tra anima e corpo, anzi, le aveva acuite, dato che si supponeva che le due componenti dell'uomo fossero di natura diversa e contrastante, né la soluzione, tipica della scuola di Alessandria (l'anima come «immagine e somiglianza di Dio», e quindi incorporea) aveva potuto fornire uno scampo al dilemma di come possa l'anima, se di natura incorporea,

avere a che fare intimamente ed essenzialmente con il corpo. E ancora: come possa l'anima, in tal caso, sovrintendere alla resurrezione del corpo, dato che quel corpo specifico, e non un altro, dissolto in seguito alla morte, l'anima avrebbe dovuto riprendere al momento della resurrezione. La trasfigurazione finale del corpo, di per sé, non era un problema, e ad essa gli scrittori cristiani dettero una risposta senza troppe difficoltà, e convincentemente: il difficile era ritrovare il *principium individuationis* dell'anima e del corpo, una volta dissolto uno degli elementi del composto.

Tutti questi problemi vengono affrontati dal Peroli con attenzione e competenza, e ad essi si dà una risposta chiara e convincente. Necessaria è, dunque, una analisi serrata, per la parte che ha attinenza con il problema di due tra le opere più significative del Nisseno: il *de hominis opificio* e il *de anima et resurrectione*, quest'ultima fra le più difficili e le meno studiate (vorrei accennare, tuttavia, ad una valida traduzione, con introduzione e commento, di uno specialista del neoplatonismo, S. Lilla, pubblicata a Roma nel 1979). Il Peroli passa in rassegna le risposte che la filosofia stoica, quella peripatetica e quella platonica avevano dato al problema, che nell'età imperiale si era configurato come un vero e proprio *zetema*, come una *quaestio* filosofica.

Parlando di *quaestiones* sull'anima, l'accostamento più convincente è quello con i *Symmikta Zetemata* di Porfirio. Il grande neoplatonico comincia, a questo punto, ad essere sullo sfondo della antropologia del Nisseno: molte delle questioni da lui poste, e delle risposte da lui date ad esse, sono alla base della speculazione di Gregorio, non nel senso che il Cappadoce aderisca supinamente ad esse, ma nel senso che, anche quando sembra proporre una soluzione differente, tiene conto, comunque, della speculazione di Porfirio. Ancora una volta, dunque, anche nell'ambito della psicologia e dell'antropologia, la filosofia del quarto e del quinto secolo d. C., pagana e cristiana, deve fare i conti con Porfirio, sia quando vuole riprendere le sue soluzioni, sia quando vuole respingerle. Le varie aporie sollevate dal Nisseno nel *de anima et resurrectio-*

ne, e le risposte che egli dà ad esse, si inseriscono nella lunga tradizione delle *quaestiones de anima*, sia quando il Nisseno riprende *tout court* la *quaestio*, sia quando dà una risposta cristiana a quest'ultima e alle obiezioni anticristiane sollevate da Porfirio stesso. In questo fitto contesto di problematiche disparate si presentano numerosi elementi di dettaglio, di grande rilievo in altri ambiti (ad esmpio in quello della dottrina di Dio), ma secondari nel contesto critico che il Peroli affronta, e che comunque vengono trattati con chiarezza ed equilibrio. Voglio solo accennare al problema, tipicamente platonico, della *semplicità* di Dio, una qualità, questa, che si diffonde poi a tutte le realtà non corporee, per cui il Nisseno professa la semplicità degli intelligibili.

Ma torniamo al problema della resurrezione, che, come si è detto sopra, è essenziale e inerente a quello della natura dell'anima. Gregorio fa riferimento, a questo proposito, a varie obiezioni che possono essere mosse alla dottrina cristiana della resurrezione, pur sottolineando che egli a tali obiezioni non crede, e che desidera che esse possano essere eliminate dalla intelligenza e dalla dottrina della sorella Macrina, che conduce la discussione. Ebbene, buona parte di quelle obiezioni mosse dai pagani alla dottrina cristiana le conosciamo per una lunga tradizione, alcune di esse si trovano già nel *de resurrectione* di Tertulliano. Ma Gregorio ha davanti a sé delle obiezioni precise, e probabilmente anche una persona precisa. È giusta l'ipotesi avanzata con molta persuasività dal Peroli: Gregorio risponde alle obiezioni avanzate da Porfirio nel *contra Christianos*, pur senza avere sotto gli occhi il testo stesso di Porfirio, condannato e destinato alla distruzione già ad opera dell'imperatore Costantino, ma ricostruibile parzialmente dalle testimonianze di altri scrittori. Tra le dottrine porfiriane che Gregorio respinge vi è anche quella della metempsicosi, come è logico che facesse un cristiano. Ma, ancora una volta, il *de anima et resurrectione* è interessante, a questo proposito, non tanto per la confutazione della dottrina della metempsicosi, quanto perché si inserisce nel dibattito che aveva contrapposto Porfirio a Plotino e Giamblico circa

la metempsicosi totale, che Porfirio, a differenza dagli altri due, aveva limitato solamente agli esseri razionali. Quindi, ancora Porfirio nel retroterra culturale del quarto secolo: ciò elimina definitivamente una tesi, peraltro già sottoposta a serie obiezioni, che voleva ricondurre ad Ammonio, e quindi ancor prima che a Plotino, la problematica della metempsicosi: siffatta tesi, avanzata da Theiler e Daniélou, considerata nel complesso, inseguiva, come spesso succede, il fantasma delle personalità enigmatiche, come Ammonio, sulle quali si vorrebbe saper di più, ma per le quali siamo condannati, purtroppo, alla ignoranza quasi totale.

Esclusa, dunque, la possibilità della metempsicosi, rimangono ancora altre problematiche inerenti alla *quaestio de anima*. In primo luogo, come possa avvenire che l'anima non si stacchi dal corpo, dagli elementi del corpo, nel momento della morte. L'obiezione viene risolta da Gregorio in modo assolutamente nuovo, ricorrendo cioè ad un concetto che è impiegato per primo da lui in tutta la sua portata, quello dell'*adiastaton*, cioè della impossibilità della estensione corporea e fisica. L'anima, in quanto tale, è una realtà intelligibile, e il Peroli opportunamente qui reintroduce una conclusione a cui era pervenuto nello stadio preliminare della sua trattazione, cioè il concetto di *diastema*. Il *diastema*, cioè la estensione nello spazio e nel tempo, caratterizza la creatura in quanto tale; vale a dire, riprendendo la contrapposizione platonica tra realtà materiale e realtà intelligibile, caratterizza la prima e non è inerente alla seconda. Ma, come l'uomo è il divinizzatore dell'universo, perché è posto al confine tra le due realtà, così l'anima, che pure è creata da Dio, è comunque un intelligibile, e quindi sfugge alla caratterizzazione del *diastema*. Ciò avviene, naturalmente, non per potenzialità intrinseca all'anima stessa, ma in seguito alla grazia di Dio che ne è certo il creatore. Questa la precisazione del Nisseno, enunciata in senso generale. Nella discussione del *de anima et resurrectione* tale concezione, dell'anima come realtà esclusa dal *diastema*, assume tutto il suo peso e la sua incidenza. Esclusa, dunque, da ogni limitazione spazio-temporale, l'anima non si

divide insieme con gli elementi del corpo in seguito alla dissoluzione di questo con la morte, sibbene rimane tutta intera accanto ad ognuno di essi, nonostante che quelli, sì, siano separati spazialmente. Ciò deriva, infatti, come già si è detto, dalla natura immateriale ed intelligibile dell'anima. Ad essa, pertanto, si applicano numerosi altri attributi che Gregorio riscontra proprio nella realtà intelligibile per eccellenza, cioè in Dio (ricordiamo, del resto, quanto peso abbia nel Nisseno la dottrina di origine alessandrina dell'anima come immagine di Dio): anche l'anima, pertanto, è semplice ed indivisibile. «Per questo motivo, al momento della resurrezione sarà in grado di ricostituire il composto corporeo che le apparteneva durante la vita, ed anzi ricostituirlo con gli stessi elementi, in quanto, non essendosi mai allontanata da essi, è perfettamente in grado di riconoscerli, o meglio non ha mai cessato di conoscerli».

Una volta sgombrata tutta la parte della polemica antipagana, si esamina la parte costruttiva della dottrina dell'anima, ovverosia si indaga come si possa collocare Gregorio di Nissa nel suo rapporto con il neoplatonismo. Si era visto che le obiezioni contro la resurrezione dei corpi provenivano da un retroterra pagano, e più specificamente porfiriano; ma anche nella definizione della natura e della essenza dell'anima il filosofo di Tiro ha gettato i fondamenti dottrinali che il Nisseno riprende. Anche Porfirio si era occupato a lungo del rapporto tra corpo e anima, in polemica con epicurei e stoici (il corpo «contiene» l'anima, secondo costoro, mentre per Porfirio è l'anima il principio di sussistenza del corpo, e, quindi, si può dire che è l'anima che «contiene» il corpo). Anche Porfirio si era occupato del problema dell'unione tra sensibile e intelligibile, per cui emerge da questa discussione l'importanza fondamentale che Porfirio ebbe per le dottrine cristiane del quarto e del quinto secolo, nonostante l'atteggiamento anticristiano del filosofo neoplatonico. Gli scrittori cristiani, almeno quelli di maggior levatura intellettuale, seppero operare una cernita tra le dottrine non cristiane o anticristiane di Porfirio e quelle che, invece, si prestavano a risolvere tradizionali aporie. Una novità di Gregorio, indicata dal Peroli, è quella di applicare alla cristologia, in polemica con Apollinare di Laodicea, la tematica dell'unione dell'anima con il corpo: Cristo, nell'incarnazione, si unì al corpo così come, nell'uomo, l'anima è unita al corpo, nel senso che ha luogo un'unione tra realtà intelligibile e realtà sensibile. Sembrerebbe, dunque, da questo, che il Nisseno fosse ancora strettamente dipendente dalla cristologia alessandrina del tipo Logos-*sarx*; dalla trattazione del Peroli non si ricava l'impressione che il Nisseno veda nel Cristo incarnato l'unione delle due Persone, quella divina e quella umana.

Risolto il problema dell'unione dell'anima con il corpo, quale è, dunque, la natura dell'anima? E soprattutto, quali sono le sue facoltà? Anche per questo esisteva una lunga tradizione di *quaestiones*, riscontrabili nella dossografia. Fondamentale fu la soluzione di Porfirio, formulata alla fine di un lungo dibattito che si poteva ricondurre fino alla dottrina delle parti dell'anima, collocate spazialmente (Platone), e a quella delle tre *dynameis* dell'anima, concepita unitariamente (Aristotele). Secondo Porfirio l'anima è in sé una, ma molteplice in riferimento al corpo, concezione che Gregorio riprende nel *de anima et resurrectione*: soltanto il *nous* caratterizza l'anima in modo peculiare, le altre facoltà sono come delle escrescenze che si aggiungono ad essa, e non esistono in lei per natura, ma in seguito al contatto di essa con il corpo.

Se, dunque, le potenzialità irrazionali sono delle superfetazioni, delle aggiunte estranee alla natura specifica dell'anima, che è intellettuale, è da questo punto di partenza che si può e si deve trovare una spiegazione della dottrina della virtù. A me pare che in modo nuovo il Peroli giustifichi, dopo quanto è venuto discutendo, la dottrina dei *pathe* e della virtù, partendo non dalla esigenza etica (che pure esiste), come avevano fatto comunemente i critici precedenti, bensì dalla realtà e dalla struttura dell'anima. I *pathe*, pertanto, non soltanto debbono essere regolati, in quanto turbano la vita etica, ma anche in quanto sono estranei, sostanzialmente, alla realtà dell'ani-

ma, la quale, come si è detto, è di natura intellettuale, ed è immagine di Dio. Come si vede, la prospettiva, individuata dal Peroli, è nuova e particolarmente interessante. E così si giustificano, quali conseguenze dei presupposti della natura dell'anima, le dottrine della *metriopatheia* e della *mesotes*, che la tradizione filosofica dell'età imperiale considerava soprattutto sul piano etico; analogamente, la dottrina della *apatheia*, che è centrale nell'etica del Nisseno, viene riaccostata ai precedenti di Plotino e di Porfirio.

Coronamento dell'etica del Nisseno (e conclusione dello studio del Peroli) è la dottrina della *homoiosis theoi*. Dopo questa lunga ricerca e dopo quanto si è detto or ora circa il modo nuovo di vedere l'etica, nella prospettiva, cioè, della dottrina dell'anima, anche il coronamento dell'etica stessa, appunto questa «assimilazione a Dio» viene giustificata «scientificamente», a differenza di quanto avveniva spesso nel platonismo dell'età imperiale, in cui l'assimilazione a Dio era presentata in modo un po' semplicistico come esigenza etica, ma non giustificata in base alla natura dell'uomo. Al Peroli, comunque, non sfugge il profondo significato che tale dottrina ha per Gregorio, significato suggeritogli in parte anche dalla tradizione alessandrina, sulla quale tanto ha insistito uno dei critici più autorevoli del Nisseno, W. Völker (*La dottrina mistica di Gregorio Nisseno...*). La assimilazione a Dio si inserisce nel processo *arché-telos*, cioè nel ritorno alla origine, che è peculiare della ontologia del Nisseno, anche in quest'ambito precursore di una lunga tradizione cristiana.

Il saggio di Enrico Peroli, che abbiamo cercato di presentare, colma una lacuna nella critica di Gregorio di Nissa e getta una luce chiara su problemi oscuri e complessi. Vi si apprezzano non soltanto una vasta cultura, prodotta da ampie letture di testi cristiani e di testi neoplatonici, ma anche una lucidità esemplare nell'impostazione di difficili problemi e una limpidezza non comune nell'esporli al lettore. La formazione del Peroli come studioso si è articolata, evidentemente,

all'interno delle coordinate della storia della filosofia antica, ma la letteratura cristiana gli è parimenti famigliare. Quello che conta, del resto, è il metodo di ricerca, il quale trascende le etichette, ma vede solo i problemi, e non vi è dubbio che il saggio del Peroli, per essere la prima prova di uno studioso, lascia prevedere altri contributi certo non inferiori a questo.

Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa

Premessa

Nel licenziare questo volume vorrei ringraziare chi, in vario modo, ha contribuito alla buona riuscita del mio lavoro. In primo luogo, il Prof. Giovanni Reale, dell'Università Cattolica di Milano, che ha promosso e sostenuto la ricerca con inesauribile entusiasmo; il Prof. Claudio Moreschini, dell'Università di Pisa, che ha voluto onorare questo libro di una sua Introduzione, inaspettata quanto mai gradita, ed il dott. Marco Pezzolato, per la cura profusa nel lavoro editoriale.

Desidero esprimere un ringraziamento particolare anche a P. Benedikt Nettebrock OSB, rettore dell'Ottilienkolleg di Monaco di Baviera, per la cordialità con la quale mi ha accolto in questo mio ultimo anno di permanenza in Germania, e agli amici con i quali ho avuto modo di condividere anche momenti non sempre facili. A Giovanna, infine, va la mia riconoscenza più viva: senza la sua serena compagnia, questo libro non avrebbe visto la luce.

München, Ottobre 1993.

E. P.

Elenco delle abbreviazioni

CC	*Corpus Christianorum, Series Latina.*
CSEL	*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.*
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique,* commencé sous la direction de A. Vacant – E. Mangenot, continué sous celle de É. Amann.
GNO	*Gregorii Nysseni Opera*, auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger.
PG	*Patrologiae cursus completus*, accurante J.P. Migne, series graeca.
PL	*Patrologiae cursus completus,* accurante J.P. Migne, series latina.
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum.*
RE	*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von G. Wissowa (*quem seq.* W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler).
SC	*Sources Chrétiennes*, Directeurs-fondateurs H. de Lubac et J. Daniélou.
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. I. ab Arnim, 3 voll., Lipsiae 1903-1924.

Abbreviazioni delle opere di Gregorio di Nissa citate

Adv. Apol.	*Antirrheticus adversus Apolinarium*
Bapt.	*De iis qui baptisimum differunt*
Bas.	*In Basilium fratrem*
Beat.	*De beatitudinibus*
Benef.	*De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis oratio I)*
Cant.	*In Canticum canticorum*
De an.	*De anima et resurrectione*
Diem nat.	*In diem natalem*
Eccl.	*In Ecclesiasten homiliae*
Epist.	*Epistulae*
Epist. can.	*Epistula canonica ad Leotium episcomum*

Eun.	*Contra Eunomium libri*, I et II (vulgo I et XII B); III (vulgo III-XII).
Fat.	*Contra fatum*
Flacill.	*Oratio funebris in Flacillam*
Hex.	*Apologia in Hexaemeron*
Infant.	*De infantibus praemature abreptis*
Inscr. Ps.	*In inscriptiones Psalmorum*
Inst.	*De instituto Christiano*
Maced.	*Adversus Macedonianos, De spiritu sancto*
Macr.	*Vita s. Macrinae*
Mort.	*De mortuis oratio*
Op. hom.	*De hominis opificio*
Or. cat.	*Oratio catechetica magna*
Or. dom.	*De oratione dominica*
Paup.	*De beneficentia (vulgo De pauperibus amandis oratio II)*
Perf.	*De perfectione*
Prof.	*De professione Christiana*
Pulcher.	*Oratio consolatoria in Pulcheriam*
Ref. Eun.	*Refutatio confessionis Eunomii*
Sanct. Pasch.	*In sanctum Pascha (vulgo In Christi resurrectionem oratio III)*
Thaum.	*De vita Gregorii Thaumaturgi*
Trid.	*De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio (vulgo In Christi resurrectionem oratio I)*
Vit. Moys.	*De vita Moysis*
Virg.	*De virginitate*

Capitolo primo
L'orizzonte dell'antropologia di Gregorio di Nissa

I. *La divisione della realtà.*

1. *Mondo intelligibile e mondo sensibile*

«Secondo la divisione definitiva, in due parti è distinta la natura delle cose: da una parte vi è la sostanza sensibile e materiale, dall'altra la sostanza intelligibile ed immateriale. Chiamiamo sensibile quella che è afferrata dai sensi, intelligibile quella che rimane al di sopra della percezione sensibile. Di queste due sostanze, quella intelligibile è infinita ed illimitata, l'altra, in tutto e per tutto, è compresa entro certi confini [...]. Dividiamo ancora una volta la sostanza intelligibile: l'una è increata e creatrice di tutto quello che esiste ed è sempre quello che è, e sempre rimane uguale a se stessa, superiore ad ogni aggiunta, non ammette alcuna diminuzione nel bene; l'altra, invece, è stata portata alla nascita per mezzo della creazione e sempre rivolge il suo sguardo alla causa prima degli esseri e continuamente è conservata nel bene grazie alla partecipazione a colui che è superiore; in un certo senso essa è sempre creata, in quanto si muta nella condizione migliore attraverso il suo crescere in ciò che è buono, sì che nemmeno per questa sostanza si riesce a scorgere un limite, né si può tracciare un confine alla sua crescita nel bene»[1].

Abbiamo preso le mosse, per la nostra indagine sulla antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, da questo testo delle *Omelie sul Cantico dei Cantici* in quanto esprime con estrema chiarezza la concezione

[1] Gregorio di Nissa, *Cant.*, GNO VI, p. 173, 7-174, 11: διχῇ τέτμηται κατὰ τὴν ἀνωτάτω διαίρεσιν ἡ τῶν ὄντων φύσις· τὸ μὲν γάρ ἐστιν αἰσθητὸν καὶ ὑλῶδες, τὸ δὲ νοητόν τε καὶ ἄϋλον. αἰσθητὸν μὲν οὖν λέγομεν ὅσον τῇ αἰσθήσει καταλαμβάνεται, νοητὸν δὲ τὸ ὑπερπῖπτον τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν. ἐκ τούτων τὸ μὲν νοητὸν ἄπειρόν ἐστι καὶ ἀόριστον, τὸ δὲ ἕτερον πάντως τισὶ διαλαμβάνεται πέρασιν [...] πάλιν δὲ καὶ τῆς νοητῆς φύσεως διχῇ διῃρημένης ἡ μὲν ἄκτιστός ἐστι καὶ ποιητικὴ τῶν ὄντων, ἀεὶ οὖσα ὅπερ ἐστὶ καὶ πάντοτε ὡσαύτως ἔχουσα, κρείττων τε προσθήκης ἁπάσης καὶ τῆς ἐλαττώσεως τῶν ἀγαθῶν ἀνεπίδεκτος, ἡ δὲ διὰ κτίσεως παραχθεῖσα εἰς γένεσιν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ βλέπει τῶν ὄντων καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ ὑπερέχοντος διὰ παντὸς ἐν τῷ ἀγαθῷ συντηρεῖται καὶ τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως πρὸς τὸ μεῖζον, ἀλλοιουμένη, ὡς μηδὲ ταύτῃ τι πέρας ἐνθεωρεῖσθαι μηδὲ ὅρῳ τινὶ τὴν πρὸς τὸ κρεῖττον αὔξησιν αὐτῆς περιγράφεσθαι.

metafisica di fondo del nostro autore, quella visione della realtà che è una delle costanti del suo pensiero. Se, infatti, nel Nisseno non troviamo un sistema speculativo elaborato in modo compiuto ed organico, c'è tuttavia «una coerenza sistematica nel suo pensiero»[2], un'immagine del mondo articolata secondo le linee di una concezione ontologica che costituisce lo sfondo unitario in cui si collocano i diversi problemi che egli affronta[3]. È a questo orizzonte unitario che dobbiamo fare riferimento per comprendere la concezione dell'uomo del grande Padre Cappadoce, la sua struttura metafisica, il suo ruolo nella creazione, il significato ultimo della sua esistenza in rapporto al Dio creatore.

Come mostra il testo da cui siamo partiti, questa concezione della realtà si fonda, anzitutto, sulla distinzione di origine platonica[4] fra l'«intelligibile» ed il «sensibile»: è questa «la suprema divisione di tutti gli esseri» da cui prende costantemente le mosse Gregorio nelle sue opere[5]. Questa divisione corrisponde alla sfera ipercosmica (ὑπερκόσμιος), il κόσμος νοητός, come la chiama talvolta Gregorio, da un lato, e il cosmo sensibile, l'ambito della materia, dall'altro. L'ipercosmo indica il «pleroma delle creature intelligibili»[6], ossia il mondo delle nature angeliche: «La creazione tutt'intera, è divisa in due, come dice

[2] W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, p. 31; cfr. anche R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles-Paris 1951, p. 20.

[3] Per quanto concerne la concezione ontologica di Gregorio di Nissa, cfr. in particolare: W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955, pp. 23-31 («Grundzüge der Ontologie»); A.A. Weiswurm, *The Nature of Human Knowledge according to Saint Gregory of Nyssa*, Washington 1952, pp. 35-48; D.L. Balás, *Methousia Theou. Man's partecipation in God's perfections according to St. Gregory of Nyssa*, Roma 1966, pp. 23-53 («The Heierarchy of Being»).

[4] Cfr., ad esempio, Platone, *Fedone*, 79 A-B; *Repubblica*, VI 507 B-C, 509 D; *Timeo*, 27 D-28 A; per la presenza di questa divisione dell'essere nella tradizione platonica, cfr. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, pp. 4 ss.

[5] Cfr., ad esempio, *Eun.*, GNO I, p. 105, 19-20: πάντων τῶν ὄντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἴς τε τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητὸν τὴν τομὴν ἔχει; *Eun.*, GNO I, p. 113, 20-114, 1 (ἀισθητόν - νοητόν); *Op. hom.*, PG 44, 145 A (νοητόν - σωματικόν); *De an.*, PG 46, 60 A-B, 124 B (νοερόν - σωματικόν); *Or. cat.*, PG 45, 25 B (νοητόν -αἰσθητόν); *Infant.*, GNO III/2, p. 78, 5 ss.; *Or. dom.*, PG 44, 1165 B; *Eccl.*, GNO V, p. 373, 21-374, 19.

[6] Cfr. *Hex.*, PG 44 81 B-C; sul «mondo intelligibile» in Gregorio cfr. H. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, pp. XVII-XIX; J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique. Doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Paris 1944 pp. 143-172 («La cité des anges»). Per un confronto con la dottrina plotiniana del Nous che pone in luce anche le differenze, si veda A.H. Armstrong, *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*, «Domenican Studies», 1 (1948), pp. 113-126; *The Plotinian Doctrine of Nous in Patristic Theology*, «Vigiliae Christianae», 8 (1954), pp. 234-238.

l'Apostolo, il visibile e l'invisibile: con l'invisibile è designato l'intelligibile e l'incorporeo, con il visibile il sensibile e il corporeo. Tutto l'universo è stato dunque diviso in questi due ambiti: la natura angelica ed incorporea, che appartiene alle realtà invisibili, dimora nelle regioni ipercosmiche e ipercelesti per il fatto che questo luogo risponde alla sua natura (la natura intelligibile è infatti sottile, pura, senza pesantezza, mobile, ed il corpo celeste è sottile, leggero e in perpetuo movimento)»[7]. In modo analogo, nel *De oratione dominica* si dice: «Tutto l'insieme delle creature razionali è diviso in creature corporee ed incorporee: la natura angelica è incorporea, dell'altra specie siamo invece noi uomini. La creatura spirituale, dunque, che può essere colta solo con la mente, in quanto separata dal peso del corpo (parlo di questo corpo solido e gravitante verso la terra) percorre l'estremità superiore, dimorando in luoghi leggeri ed eterei, nella natura agile e mobile»[8]. La stessa concezione la troviamo nella *Oratio catechetica magna*: «Due sono i piani che il pensiero scorge nella realtà, dove la speculazione distingue il mondo intelligibile e il mondo sensibile. E nulla si potrebbe concepire al di fuori di questa divisione nella natura degli esseri. Questi due piani sono distinti profondamente fra loro, sicché né la realtà sensibile è presente nelle note dell'intelligibile, né l'intelligibile in quelle del sensibile, ma ognuna di esse è caratterizzata da qualità opposte. Infatti, la natura intelligibile è una realtà incorporea, inafferrabile e senza forma, la natura sensibile, invece, come è indicato dal nome stesso, è soggetta alla percezione dei sensi [...]. Per questo, il luogo proprio alla natura intelligibile è in realtà l'essenza sottile e mobile, che per lo spazio occupato al di sopra del cosmo ottiene dalla peculiarità della sua natura una grande affinità con l'intelligibile»[9].

[7] *Infant.*, GNO III/2, p. 78, 5-13:-B: Εἰς δύο τοίνυν ταῦτα διῃρημένων πάντων τῶν ὄντων, εἴς τε τὸ αἰσθητὸν, λέγω, καὶ εἰς τὸ κατ' ἔννοιαν θεωρούμενον· καὶ τῆς μὲν ἀγγελικῆς τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως, ἥτις τῶν ἀοράτων, ἐν τοῖς ὑπερκοσμίοις τε καὶ ὑπερουρανίοις διαιτωμένης, διὰ τὸ κατάλληλον εἶναι τῇ φύσει τὸ ἐνδιαίτημα (ἥ τε γὰρ νοερὰ φύσις λεπτή τις καὶ καθαρὰ καὶ ἀβαρὴς καὶ εὐκίνητος, τό τε οὐράνιον σῶμα λεπτόν τε καὶ κοῦφον καὶ ἀεικίνητον).

[8] *Or.dom.*, PG 44, 1165 B-C: Μεμέρισται πᾶσα ἡ λογικὴ κτίσις εἴς τε τὴν ἀσώματον καὶ τὴν ἐνσώματον φύσιν. Ἔστι δὲ ἀγγελικὴ μὲν ἡ ἀσώματος, τὸ δὲ ἕτερον εἶδος ἡμεῖς οἱ ἄνθρωποι. Ἡ μὲν οὖν νοητὴ, ἅτε δὴ τοῦ βαροῦντος κεχωρισμένη σώματος, τούτου λέγω τοῦ ἀντιτύπου τε καὶ εἰς γῆν βρίθοντος, τὴν ἄνω λῆξιν ἐπιπορεύεται, τοῖς κούφοις τε καὶ αἰθεριώδεσι τόποις ἐνδιατρίβουσα ἐν ἐλαφρᾷ τε καὶ εὐκινήτῳ τῇ φύσει·

[9] *Or. cat.*, PG 45, 25 C-D: Διπλῆ τίς ἐστιν ἐν τοῖς οὖσι κατανόησις, εἰς τὸ νοητόν τε καὶ αἰσθητὸν τῆς θεωρίας διῃρημένης. Καὶ οὐδὲν ἂν παρὰ ταῦτα καταληφθείη ἐν τῇ τῶν ὄντων φύσει, τῆς διαιρέσεως ταύτης ἔξω φερόμενον.

Il secondo ambito della creazione è quello del cosmo: è la sfera della realtà materiale costituita a partire dai quattro elementi che, a loro volta, sono la combinazione delle diverse qualità, freddo e caldo, secco ed umido, ecc[10]. Questi elementi si trasformano gli uni negli altri per la modificazione delle qualità: a differenza della fisica aristotelica e stoica, tuttavia, dove questa trasformazione è concepita nella forma di una scala reversibile – il fuoco si trasforma in aria, l'aria in acqua, l'acqua in terra, e viceversa la terra diventa acqua, ecc.[11] – per Gregorio si tratta di un movimento ciclico: il fuoco diventa aria, l'aria acqua, l'acqua terra, la terra fuoco. Così, si dice nella *Apologia in Hexaemeron*, la trasformazione degli elementi gli uni negli altri si attua secondo una legge ben precisa, che «mostra il mutamento di un elemento nell'altro come la genesi di quello in cui è avvenuto il mutamento e la restaurazione (ἀποκατάστασις) progressiva a partire da quello che era all'origine»[12].

Διῄρηται δὲ ταῦτα πρὸς ἄλληλα πολλῷ τῷ μέσῳ, ὡς μήτε τὴν αἰσθητὴν ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι γνωρίσμασι, μήτε ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐκείνην, ἀλλ'ἀπὸ τῶν ἐναντίων ἑκατέραν χαρακτηρίζεσθαι. Ἡ μὲν γὰρ νοητὴ φύσις ἀσώματόν τι χρῆμά ἐστι καὶ ἀναφὲς καὶ ἀνείδεον. Ἡ δὲ αἰσθητὴ κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα, ἐντός ἐστι τῆς διὰ τῶν αἰσθητηρίων κατανοήσεως. Διὰ τοῦτο τὸ μὲν κατάλληλον τῇ νοητῇ φύσει χωρίον, ἡ λεπτὴ, λογικὴ καὶ εὐκινητός ἐστιν· οὐσία κατὰ τὴν ὑπερκόσμιον λῆξιν πολλὴν ἔχουσα τῷ ἰδιάζοντι τῆς φύσεως πρὸς τὸ νοητὸν τὴν συγγένειαν.

[10] *Hex.*, PG 44, 69 C.

[11] Cfr. M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964, pp. 307 s.

[12] *Hex.*, PG 44, 112 A. Su questo tema, cfr. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1980, pp. 75-95 («Elements»), spec. 79 ss.; E. Corsini, *Nouvelles Perspectives sur le Problème des Sources de L'Hexaeméron de Grégoire de Nysse*, Studia Partistica, I (1957), pp. 94-103. Contro i risultati ed il metodo di K. Gronau (*Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig 1914, su Gregorio, pp. 141 ss.). Corsini nega che la fonte della *Apologia in Hexaemeron* di Gregorio possa essere Posidonio, come sostiene Gronau. Secondo Corsini l'opera di Gregorio non è solo un completamento dell'*Esamerone* del fratello Basilio, ma è uno scritto concepito in polemica con la dottrina, sostenuta dallo stesso Basilio, della *ekpyrosis* ed in difesa dell'eternità del mondo (*art. cit.*, p. 97: «Voilà le but et le noyau de l'Hexaeméron de Grégoire de Nysse»). Dal momento che Posidonio aveva nuovamente sostenuto, contro i peripatetici e la Stoa non ortodossa, la dottrina della *ekpyrosis*, è impossibile che egli sia stato la fonte di Gregorio; è molto più probabile che Gregorio abbia avuto come fonte Panezio, che aveva introdotto nella Stoa la polemica contro la dottrina della *ekpyrosis*. In questa polemica Gregorio si è servito dell'interpretazione allegorica delle acque «supra caelum» di cui parla la Scrittura; per Gregorio si tratta di una metafora per il κόσμος νοητός. Se lo spazio sopra il firmamento non contiene le acque, allora Gregorio doveva spiegare come, nonostante la continua evaporazione, la quantità di acqua sulla terra possa restare costante. Per dimostrare questo, Gregorio si fonda sulla idea della trasformazione ciclica degli elementi e, quindi, della costanza eterna del cosmo.

Questa concezione del carattere ciclico del movimento degli elementi fonda una tesi importante del pensiero di Gregorio che va al di là della dottrina cosmologica: secondo questa tesi il mondo della materia, della realtà cosmica, è l'ambito dell'eterna ripetizione, di un movimento ciclico che continuamente ritorna su se stesso, senza che ci sia alcun progresso, alcuna novità: «tutto rimane identico senza cambiare e trasformarsi in nulla di nuovo»[13]. Tutto ciò che accade nel cosmo sensibile, infatti, resta per sempre nei limiti posti in esso sin dall'inizio, ed il suo incessante divenire non è altro che un affannoso ed insensato movimento di ritorno a questo inizio[14], in un «ciclo (κύκλος) che si svolge ininterrottamente sempre nello stesso modo»[15]. «Questa affannosa corsa del sole non ha mai fine, né ha mai sosta l'alterno succedersi di luci e tenebre, e la terra condannata a star ferma rimane saldamente immobile, e ininterrottamente faticano i fiumi andando a finire nel mare insaziabile, ed il mare, a sua volta, invano riceve l'afflusso delle acque, accogliendo nel suo seno quell'eterno affluire senza mai accrescersi»[16]. E ciò che vale per l'intero cosmo vale anche per la vita biologica dell'uomo: «Come quegli animali che, con gli occhi bendati si affaticano nella mola, non giriamo anche noi la mola della vita, percorrendo sempre la stessa via, ritornando sempre all'identico? Ti voglio nominare questo movimento ciclico (κυκλικὴν περίοδον): fame, sazietà, sonno, veglia: sempre l'uno succede all'altro, e questo a quello, e tale movimento non ha mai fine fino a che non usciamo da questa mola»[17].

Ma questa forma di movimento ciclico che caratterizza il cosmo sensibile costituisce anche una delle possibilità fondamentali poste di fronte alla libera scelta dell'uomo: se, infatti, l'anima, invece di aprirsi all'Infinito trascendente, rivolge i propri desideri all'interno del mondo della materia, allora resta vittima della sua legge, di questo eterno ritorno dell'identico, di questo movimento ciclico fra gli opposti senza progresso e senza novità: è il miraggio del desiderio che sempre rinasce e sempre svanisce. Così nella *Vita di Mosè*, spiegando l'azione degli Ebrei che lavoravano terra ed acqua per farne mattoni, Gregorio scrive: «A tutti è chiaro che quanto appartiene al godimento materiale deriva tutto dalla terra e dall'acqua, sia che ci s'interessi al ventre e alla gola, sia che si miri alla ricchezza. La mescolanza di questi elementi diventa ed è chiamata fango; e quanti se ne riempiono, aspirando ai

[13] *Eccl.*, GNO V, p. 285, 10.

[14] *Hex.*, PG 44, 104 B.

[15] *Eccl.*, GNO V, p. 287, 14-16.

[16] *Ibid.*, p. 286, 1 ss.

[17] *Flac.*, GNO IX, p. 485, 6-13; cfr. *Op. hom.*, PG 44, 165 A-C.

piaceri terreni, non conservano mai pieno il vasto spazio che in loro accoglie i piaceri, ma questo, pur riempito continuamente, di nuovo si vuota per accogliere ciò che di nuovo affluisce dentro. Come infatti il mattonaio getta sempre altro fango nella forma che continuamente si vuota, tale mi sembra chi guarda alla facoltà concupiscibile dell'anima, e il simbolo si spiega facilmente. Infatti, chi colma il suo desiderio con ciò cui aspira, se poi il desiderio tende ad un altro oggetto, egli si trova di nuovo vuoto rispetto ad esso; e questo processo non cessa mai di operare in noi, finché non ci si sottragga alla vita materiale»[18]. E Gregorio paragona questo movimento illusorio dell'anima a coloro che salgono attraverso un luogo sabbioso: «anche se procedono a grandi passi faticano senza risultato, perché il piede scivola sempre più per la sabbia, così che essi muovono, ma il movimento non li fa progredire»[19]. Questa immagine di chi cerca di salire sulla duna di sabbia esemplifica il movimento senza fine e senza progresso del quale l'uomo resta prigioniero finché resta legato esclusivamente al mondo sensibile e al *kyklos* che lo caratterizza. Un tale uomo, si dice nelle *Omelie sulle beatitudini*, assomiglia a coloro che cercano invano di inseguire la propria ombra: «la loro corsa porta all'infinito, poiché sempre, velocemente, ciò che è inseguito si sottrae all'inseguitore»[20].

2. *L'unione dei due mondi nell'uomo*

Se, come abbiamo visto, l'intera creazione si divide per Gregorio nel mondo delle nature intelligibili, degli angeli, da un lato, e nel mondo della materia, delle nature sensibili, dall'altro, fra questi due ambiti, tuttavia, compare un terzo termine: l'uomo. L'uomo, infatti, in virtù della sua costituzione ontologica appartiene contemporaneamente a due mondi: al mondo intelligibile per la sua anima, «che risulta di natura e di stirpe simile alle potenze celesti»[21], e al mondo sensibile per il suo corpo. L'uomo, si dice nel *De hominis opificio*, è stato creato composto di un'anima e di un corpo, affinché potesse partecipare sia dei beni intelligibili che di quelli sensibili: creando l'uomo Dio «getta

[18] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 50, 2 ss.

[19] *Ibid.*, p. 119, 5 ss. Una immagine analoga nelle *Omelie sull'Ecclesiaste*: «Invero tutto l'impegno che gli uomini pongono nelle occupazione della vita è simile al gioco dei fanciulli che costruiscono simulacri sulla sabbia, il cui godimento cessa insieme all'impegno posto nel costruirli: non appena, infatti, hanno smesso di faticare, la sabbia, rovinando su se stessa, non lascia ai fanciulli traccia delle loro fatiche. Così è la vita umana» (*Eccl.*, GNO V, p. 290, 1-7).

[20] *Beat.*, PG 44, 1245 A.

[21] *Or. dom.*, PG 44, 1165 C.

in lui due principi di creazione, mescolando il terreno al divino, affinché attraverso entrambi abbia in modo congenere e familiare (συγγενῶς τε καὶ οἰκείως) il godimento dell'uno o dell'altro: di Dio attraverso la sua natura divina, e dei beni terreni attraverso la sensazione che è della stessa specie di questi beni»[22].

Questa posizione particolare che l'uomo occupa nel cosmo è un'opera della Provvidenza divina: creando l'uomo con la sua duplice natura di anima e corpo, infatti, la Provvidenza divina ha voluto che anche l'intelligibile fosse presente nel sensibile, e che questi due ambiti della realtà trovassero nell'uomo il loro punto d'incontro, in modo da «rendere l'intera creazione in accordo con se stessa»[23]. Per questo l'uomo si trova propriamente in una posizione intermedia fra il mondo sensibile e Dio: «la natura umana sta in mezzo (μέσον ἐστὶ τὸ ἀνθρώπινον) tra le due estremità opposte, tra la realtà divina ed incorporea e la vita irrazionale degli animali»[24]. O ancora, secondo un tema tradizionale che era divenuto una dottrina generale nel Neoplatonismo, «l'anima umana è al confine (μεθόριος) fra due nature, delle quali l'una è incorporea, intelligibile ed incorruttibile, l'altra corporea, materiale ed irrazionale»[25].

[22] *Op. hom.*, PG 44, 133 B; cfr. Leys, *L'image de Dieu*, cit., p. 67: «Solo il corpo è ad immagine del mondo, così come solo l'anima è ad immagine di Dio. Questa separazione concorda con la dicotomia platonica abituale in Gregorio fra sensibile ed intelligibile».

[23] In questo senso, nel *De oratione dominica*, dopo aver distinto, come abbiamo visto nella pagine precedenti, la creazione nella sfera intelligibile delle nature angeliche ed incorporee e in quella sensibile delle nature corporee, Gregorio aggiunge: «Non so bene a quale fine la volontà di Dio abbia disposto così le sue cose: forse per rendere l'intera creazione in accordo con se stessa, di modo che né la natura inferiore venisse privata delle altezze celesti, né il cielo fosse privato in maniera assoluta delle creature che sono in terra; la creazione dell'uomo avrebbe così avuto il fine di fornire a ciascuno dei due elementi una partecipazione ai caratteri che si riscontrano nell'altro: poiché l'anima intellettiva, che risulta di natura e di stirpe simile alle potenze celesti, abita nei corpi terreni, questa carne terrena, nel ristabilimento di tutte le cose, è destinata a trasmigrare insieme con l'anima verso la dimora celeste» (*Or. dom.*, PG 44, 1165 B-C). Una concezione analoga la troviamo nel *De infantibus:* «La terra, che è l'ultima delle realtà sensibili, non è adatta e appropriata perché soggiornino in essa le realtà intelligibili (che cosa ci sarebbe infatti di comune fra ciò che è leggero e senza peso e ciò che è lordo e pesante?). Per questo, affinché la terra non fosse assolutamente priva del soggiorno dell'intelligibile e dell'incorporeo, è stata istituita da una provvidenza benevolente l'esistenza umana: la parte terrestre è stata modellata attorno all'essenza intelligibile e divina dell'anima (τῇ νοερᾷ τε καὶ θείᾳ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ), di modo che per la sua parentela con ciò che è pesante e corporeo l'anima possa vivere in modo adatto all'elemento terrestre, avendo qualcosa di connaturale e di omogeneo alla sostanza della carne» (*Infant.*, GNO III/2, p. 78, 13-23).

[24] *Op. hom.*, PG 44, 181 B.

[25] *Cant.*, GNO VI, p. 333, 13-15. Questo tema della posizione mediana dell'anima

Ora, se consideriamo la natura umana in rapporto al cosmo, essa ci appare come il grado ultimo e più alto dell'intera realtà sensibile, che nell'uomo trova il suo vertice ed il suo coronamento. Questa posizione particolare dell'uomo corrisponde ad una delle dottrine essenziali della cosmologia di Gregorio di Nissa, secondo la quale la formazione del cosmo è caratterizzata da un processo evolutivo in virtù di un dinamismo interno posto in esso da Dio[26]. È quanto Gregorio pone in luce nella *Apologia in Hexaemeron* interpretando il racconto della creazione del mondo della *Genesi*: dire che il mondo è stato creato ἐν ἀρχῇ, osserva Gregorio, significa che Dio ha costituito in un istante atemporale i principi, le cause e le potenze di tutte le cose, e che con il primo movimento della sua volontà si è formata la natura di ogni cosa. Quanto Mosè esprime con la narrazione di creazioni successive nell'arco temporale dei sei giorni deve essere inteso nel senso che, a partire dall'originario ed atemporale atto creatore di Dio, si realizza la attualizzazione progressiva, lo sviluppo ed il compimento di tutte le parti del cosmo secondo un ordine ed una successione ben determinati (εἱρμῷ καὶ τάξει καὶ ἀκολουθίᾳ) che Dio stesso ha posto nel mondo come suo *logos* immanente[27]. È in virtù di questa *akolouthia* che si succedono il mondo inanimato, quello animato e la natura umana: si tratta di un processo che va dall'imperfetto al perfetto, dai gradi inferiori della vita a quelli superiori, e che trova nell'uomo, in quanto natura razionale, il suo vertice, che riunisce in sé tutti i momenti precedenti.

fra l'intelligibile ed il sensibile è molto antico: secondo Jaeger risale a Posidonio, *Nemesios von Emesa*, Berlin 1914, pp. 96-106 (cfr. anche, a proposito di Gregorio di Nissa, *Two rediscovered works*, cit., pp. 25-26). La tesi di Jaeger non è stata invece accetta da K. Reinhardt, *Poseidonios*, RE XXII 1 (1953), pp. 773-778. Ha richiamato di nuovo l'attenzione su Posidonio Ph. Merlan, che ha insistito sul passo di Plutarco, *De anima procreatione in Timaeo*, 1023 B, nel quale viene esplicitamente nominato Posidonio e gli viene attribuita una dottrina che assimila l'anima agli enti matematici che occupano una posizione intermedia fra l'intelligibile ed il sensibile: cfr. Merlan, *From Platonism to Neoplatonisim*, Den Haag 1968³, tr. it. di E. Peroli, Milano 1990, pp. 89-118. Nel Neoplatonismo questa dottrina dell'anima diviene generale: cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, IV 4, 2, 11; IV 8, 7, 5. Secondo C.J. de Vogel, Gregorio di Nissa dipende per questa dottrina da Plotino: cfr. de Vogel , *Plotinus' Image of Man*, in: AA.VV., *Images of Man in Ancient and Medieval Thought*, Studia G. Verbeke... dictata, Louvain 1976, pp. 146-168, ora in: *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986, tr. it. E. Peroli, Milano 1990, pp. 318-342, 327 e note. Per quanto concerne la nozione di μεθόριος in Gregorio di Nissa, cfr. Daniélou, *L'être et le temps*, cit., pp. 117-132 («Frontière).

[26] Su ciò cfr. Daniélou, *L'être et le temps*, cit., pp. 18-50 («Enchaînement»), spec. 24-30, e P. Zemp, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, Münster 1970, pp. 48-49, 85-86, 117-122.

[27] *Hex.*, PG 44, 72 B-C, cfr. 85 D, 120 B, e *Eun.*, GNO II, p. 227, 10 ss.

Il testo più significativo di questa concezione lo troviamo nel *De hominis opificio*: «Poco è mancato che ci siamo dimenticati che secondo l'ordine delle cose viene prima il germoglio di ciò che nasce dalla terra, vengono, poi, gli animali senza ragione e, dopo questi, la creazione dell'uomo. Forse di qui impariamo ciò che è alla portata di tutti: che dal Creatore è stata fatta apparire l'erba vantaggiosa per i viventi e le bestie dei campi in vista dell'uomo [...]. Degli esseri, ci sono da una parte l'intelligibile (νοητόν), dall'altra il corporeo (σωματικόν). Ma tralasciamo ora la divisione della natura intelligibile nelle proprie distinzioni, non è questo il nostro discorso. Delle nature corporee, alcuna è del tutto priva di vita, altre partecipano dell'attività vitale; tra i corpi viventi, poi, qualcuno è fornito di sensazione, altri ne sono privi. La natura sensibile si divide a sua volta in razionale e non razionale, e così dopo la natura non animata, sostegno della figura degli esseri viventi, il legislatore [Mosè] dice essersi formata la vita fisica, che esiste nel germe delle piante; pone in seguito gli esseri governati secondo la sensazione. Seguendo poi l'ordine logico (ἀκολουθίαν), fra gli esseri che ricevono la vita dalla carne, da una parte ci sono gli esseri sensibili che possono vivere per se stessi senza la natura intellettuale, e dall'altra l'essere razionale che in nessun altro modo nascerebbe nel corpo se non fosse mescolato alla sensibilità. Per questo, compimento (τελευταῖος), dopo le piante e gli animali fu creato l'uomo, poiché la natura avanza per un cammino logico verso la perfezione (ὁδῷ τινι πρὸς τὸ τέλειον ἀκολούθως προϊούσης τῆς φύσεως)»[28]. In questo modo, «la natura per gradi (διὰ βαθμῶν), ossia attraverso le proprietà della vita, porta avanti l'ascesa dall'inferiore al perfetto (ἀπὸ τῶν μικροτέρων ἐπὶ τὸ τέλειον ποιεῖται τὴν ἄνοδον)»[29].

Se, da un lato, l'uomo come volevano gli antichi, è un microcosmo nel quale si riflette l'armonia dell'universo[30], e che racchiude in sé i piani ontologici del mondo sensibile, dall'altro, tuttavia, per la sua anima razionale egli trascende il cosmo materiale: l'*akolouthia* dell'universo, dunque, rivela un dinamismo interno che è finalizzato alla manifestazione dello spirito[31], il quale costituisce il vertice e, ad un tempo, il momento di superamento della realtà sensibile. Per questo, come si è detto, l'uomo occupa propriamente una posizione intermedia fra il mondo sensibile e Dio. Ma questo orientamento antropocentrico dell'intera creazione sensibile, che presuppone una finalità provvidenziale e una visione ottimistica del mondo secondo un tema

[28] *Op. hom.*, PG 44, 144 C-145 C

[29] *Op. hom.*, PG 44, 148 B-C.

[30] Cfr. *De an.*, PG 46, 28 C; *Inscr. Ps.*, GNO V, pp. 30, 24-25; 32, 20-26.

[31] Cfr. Zemp, *Die Grundlagen*, cit., p. 123.

caro agli Stoici[32], corrisponde al significato più profondo della *akolouthia* che caratterizza l'ambito cosmologico. Tale significato viene espresso nel *De anima et resurrectione* in questo modo: «È inutile che vi mostriate insofferenti e tristi di fronte all'ineluttabile concatenazione e successione degli avvenimenti (τῷ εἱρμῷ τῆς ἀναγκαίας τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας). Voi ignorate il fine al quale tende ciascuna cosa che nell'universo è sottoposta ad una regola (οἰκονούμενα): tutto deve diventare affine alla natura divina, in base all'ordine e alla successione (τάξει καὶ ἀκολουθίᾳ) voluti dall'arte e dalla sapienza del principio superiore»[33].

L'*akolouthia* dell'universo, dunque, si rivela orientata ad un processo di divinizzazione del tutto; ora, questo processo può realizzarsi solo attraverso l'uomo. Questa è la funzione specifica che Dio ha assegnato all'uomo nel cosmo[34]; se nella sua costituzione ontologica di anima e corpo s'incontrano le due sfere della creazione, l'intelligibile ed il sensibile, è proprio perché l'uomo non è solo la natura intermedia fra questi due ambiti, ma, ad un tempo, il mediatore fra l'uno e l'altro. In questo senso, nella *Oratio catechetica magna*, dopo aver distinto, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, l'intera creazione nella sfera intelligibile ed in quella sensibile, Gregorio aggiunge: «Per opera della sapienza divina si effettua una mescolanza ed una combinazione del sensibile con l'intelligibile, perché tutto possa partecipare in egual modo al bene e nulla di quanto esiste sia privato della natura superiore». Questa mescolanza si realizza nell'uomo: «Per questo, si manifesta nell'uomo la mescolanza di intelligibile e di sensibile, che è opera della natura divina, come insegna il racconto della creazione del mondo [...], perché in tal modo, l'elemento terrestre si elevasse insieme al divino e una sola identica grazia si espandesse per l'intera creazione mediante la mescolanza della natura inferiore con la natura ipercosmica»[35].

[32] Per la concezione antropocentrica degli Stoici, cfr. *S V F*, II, 1142-1167, e M. Pohlenz, *La Stoa*, tr. it. con modifiche ed aggiunte appositamente predisposte dall'autore a cura di O. De Gregorio e B. Proto, Firenze 1967, vol. I, p. 197.

[33] *De an.*, PG 46, 105 A.

[34] Sul ruolo e la funzione dell'uomo nel cosmo, cfr. R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de S. Grégoire de Nysse*, Studia Patristica, VI (1962), pp. 62-83; Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 122-125; Balás *Methousia Theou*, cit., pp. 38-39, 72-75.

[35] *Or. cat.*, PG 45, 25 C-28 A: Ἀλλ' ὥσπερ ἐν αὐτῷ τῷ αἰσθητῷ κόσμῳ [...] κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητὸν γίνεταί τις κατὰ θείαν σοφίαν μίξις τε καὶ ἀνάκρασις, ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροίη τῆς κρείττονος φύσεως. [...]. Τούτου χάριν ἐκ νοητοῦ τε καὶ αἰσθητοῦ, τὸ κατὰ τὸν ἄνθρωπον μίγμα παρὰ τῆς θείας ἀναδείκνυται φύσεως, καθὼς διδάσκει τῆς κοσμογενείας ὁ λόγος. [...] ὡς ἂν συνεπαρθείη τῷ θείῳ τὸ γήινον, καὶ μία τις κατὰ τὸ ὁμότιμον διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκοι, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκιρναμένης.

L'appartenenza simultanea alle due sfere della creazione, quella della materia e quella dello spirito, consente all'uomo di far partecipare all'elemento intelligibile che è in lui l'elemento materiale del suo corpo, e, ad un tempo, attraverso questa prima trasfigurazione, di ricondurre l'intero cosmo sensibile a Dio[36]. Se, pertanto, l'uomo è il fine immediato dell'universo, «il termine ultimo cui tutto aspira»[37], è perché solo attraverso l'uomo esso può tendere a Dio. Secondo la felice espressione di R. Gillet[38], l'uomo può essere considerato come il «divinizzatore cosmico», il *medium* attraverso il quale si realizza la divinizzazione della creazione sensibile: «Se l'uomo – scrive Gillet – porta in sé gli elementi dell'universo, è allo scopo di esercitare una funzione mediatrice e di far avanzare l'universo verso la sua perfezione. L'uomo contribuisce a dirigere verso Dio tutta la creazione. Come in lui, per la sua libera scelta, la materia tende allo spirito, così il mondo, se l'uomo resta fedele alla natura che Dio ha voluto per lui, trova il suo completamento nel ritorno del cosmo a Dio»[39].

3. *La distinzione fra increato e creato*

La divisione della realtà in mondo sensibile e mondo intelligibile che abbiamo fin qui esaminato non presenta chiaramente nulla di originale, ed era ben nota ai Padri prima di Gregorio[40]. Ciò che invece riveste un particolare interesse è l'interpretazione che Gregorio offre di questi due aspetti del reale, il sensibile e l'intelligibile. Nel passo delle *Omelie sul Cantico dei Cantici* da cui siamo partiti in questo capitolo si legge: «Secondo la divisione definitiva in due è distinta la natura delle cose: da una parte vi è la sostanza sensibile e materiale, dall'altra la sostanza intelligibile e immateriale. Chiamiamo sensibile quella che è afferrata dai sensi, intelligibile quella che rimane al di sopra della percezione sensibile. Di queste due sostanze, quella intelligibile è infi-

[36] Come osserva giustamente Leys, *L'image de Dieu*, cit., p. 65, l'uomo è stato «creato corpo ed anima affinché il mondo materiale avesse accesso ai beni dello spirito».

[37] J. Laplace, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*, SC 6, Paris 1963, *Introduction*, p. 36.

[38] Gillet, *L'homme divinisateur cosmique*, cit.

[39] *Ibid.*, p. 77.

[40] Cfr. R. Arnou, *Le Platonisme des Pères*, DTC, XII 2 (1935), coll. 2338-2341.

nita ed illimitata, l'altra in tutto e per tutto è compresa entro certi confini»[41].

Il mondo della realtà materiale, dunque, è caratterizzato dal fatto di essere essenzialmente limitato: «il peso, la figura, la superficie, la forma»[42] sono i confini entro cui è necessariamente circoscritta la materia[43]. La sostanza intelligibile ed immateriale, al contrario, «sfugge ad ogni confine, perché non è limitata da niente»[44]. Rispetto alla materia caratterizzata dalla finitezza, la realtà intelligibile e spirituale si presenta come ciò che è infinito ed illimitato. Che significato abbia, tuttavia, questa infinità dello spirito Gregorio lo chiarisce introducendo un'ulteriore distinzione all'interno della realtà intelligibile, quella fra increato (ἄκτιστον) e creato (κτιστόν): «Dividiamo ancora una volta la sostanza intelligibile: l'una è increata e creatrice di tutto quello che esiste, ed è sempre quello che è, e sempre rimane uguale a se stessa, superiore ad ogni aggiunta, non ammette alcuna diminuzione nel bene; l'altra, invece, è stata portata alla nascita per mezzo della creazione e sempre rivolge il suo sguardo alla causa prima degli esseri, e continuamente è conservata nel bene grazie alla partecipazione a colui che è superiore; in un certo senso essa è sempre creata, in quanto si muta nella condizione migliore attraverso il suo crescere in ciò che è buono, sì che nemmeno per questa sostanza si riesce a scorgere un limite, né si può tracciare un confine alla sua crescita nel bene»[45].

Come mostra questo passo, mentre l'infinità dell'essere increato è in atto, e pertanto non è suscettibile di accrescimento, lo spirito creato è infinito proprio in quanto perpetuo progresso, perpetua crescita nel bene. Esso, pertanto, si differenza da Dio, che è l'infinito in atto, e dalla materia che è puramente finita. Abbiamo qui i termini di fondo della metafisica di Gregorio sui quali dobbiamo soffermare ora la nostra riflessione.

L'elemento centrale di questa metafisica è la distinzione specificatamente cristiana fra la natura divina increata e la realtà creata; mediante questa distinzione Gregorio completa e supera l'originaria divisione platonica della totalità dell'essere in sensibile ed intelligibile[46]. La realtà creata, infatti, comprende l'insieme delle nature intelligibili e

[41] *Cant.*, GNO VI, p. 173, 14 s.

[42] *Ibid.*, p. 174, 1 ss.

[43] Sulla dottrina gregoriana della materia, cfr. A. Bournakas, *Das Problem der Materie in der Schöpfungslehre des Gregor von Nyssa*, Freiburg 1972, spec. pp. 52 ss.

[44] *Cant.*, GNO VI, p. 173, 17.

[45] *Ibid.*, GNO VI, p. 174, 1 ss.

[46] Sulla distinzione fra increato e creato, cfr., ad esempio, *Eun.*, GNO I, p. 133, 28-29; GNO I/2, p. 107, 20-108, 1; p. 171, 4-5; p. 209, 19-20: Τῶν γὰρ ὄντων πάντων ἡ ἀνωτάτω διαίρεσις εἰς τὸ κτιστὸν καὶ ἄκτιστον τὴν τομὴν ἔχει ...

sensibili, che, *in quanto create*, sono tutte poste ad una eguale distanza dal Dio creatore: «Tutta la creazione è lontana in uno stato di eguale inferiorità da colui che è altissimo ed inaccessibile per la sublimità della sua natura, e l'universo intero in egual grado resta al di sotto di lui. Perché ciò che è assolutamente inaccessibile non è accessibile ad uno ed inaccessibile ad un altro, ma trascende egualmente tutti gli esseri. Né la terra, dunque, è più lontana da quella dignità suprema, né il cielo è più vicino, né gli esseri esistenti in ciascuno dei due elementi differiscono in questo»[47].

In questo modo, l'immagine del mondo elaborata dal Neoplatonismo, di un processo di derivazione dei «molti» dall'Uno attraverso una serie gerarchica di piani dell'essere, che sono, ad un tempo, i piani lungo i quali l'anima ascende nel suo «ritorno» alla Sorgente del suo essere, è dal Nisseno pienamente superata. Rispetto a questa costruzione ontologica, che nel tardo Neoplatonismo era giunta alla elaborazione di tutta una serie di realtà intermedie e mediatrici fra il Dio incomprensibile, innominabile ed inaccessibile, ed il mondo reale[48], Gregorio afferma il principio che fra il Dio increato e creatore e le nature create non c'è alcun piano ontologico intermedio[49]. Rispetto alla

In *Eun.*, GNO I, p. 105, 19-20, la stessa formula viene applicata alla distinzione della realtà in intelligibile e sensibile; *Or. cat.*, PG 45, 28 C-D, 57 C - 60 A, 100 A.

[47] *Or. cat.*, PG 45, 72 B-D: Τοῦ γὰρ ὑψίστου καὶ ἀπροσίτου κατὰ τὸ ὕψος τῆς φύσεως, ἡ κτίσις πᾶσα κατὰ τὸ ἴσον ἐπὶ τὸ κάτω ἀφέστηκε, καὶ ὁμοτίμως αὐτῷ τὸ πᾶν ὑποβέβηκε. Τὸ γὰρ καθόλου ἀπρόσιτον, οὐ τινὶ μέν ἐστι προσιτὸν, τῷ δὲ ἀπροσπέλαστον, ἀλλ' ἐπίσης πάντων τῶν ὄντων ὑπερανέστηκεν. Οὔτε οὖν ἡ γῆ πορρωτέρω τῆς ἀξίας ἐστὶ, οὔτε οὐρανὸς πλησιέστερος, οὔτε τὰ ἐν ἑκατέρῳ τῶν στοιχείων ἐνδιαιτώμενα, διαφέρει τι ἀλλήλων ἐν τῷ μέρει τούτῳ.

[48] Sulla costruzione ontologica del Neoplatonismo post-plotiniano, cfr. G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, 5 voll., Milano 1986[6], vol. IV, pp. 619 ss., e E. von Ivánka, *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*, Wien 1949, 14 ss.: secondo von Ivánka il tentativo compiuto dal tardo Neoplatonismo è stato quello di inserire all'interno dell'immagine del mondo plotiniana sostanzialmente monistica-monoteistica l'antico politeismo, in quanto le antiche figure della divinità vengono inserite come esseri intermedi fra il Dio supremo ed il mondo reale. In questo modo, il tardo Neoplatonismo ha costituito il fondamento filosofico che consentì all'antica religione di sopravvivere ancora per lungo tempo (p. 15: «in fondo, è all'immagine neoplatonica del mondo che si crede, e non ai singoli culti antichi e alle figure degli dèi»). Qui trova la sua conclusione la trasformazione del Platonismo in religione della tarda antichità, che era iniziata con il fatto che la tarda Stoa aveva fatto dell'immagine del mondo del *Timeo* l'elemento guida della sua interpretazione del cosmo, erigendo, per così dire, il testo platonico a «testo sacro» (pp. 15-16).

[49] Su ciò, cfr. in particolare, von Balthasar, *Présence et Pensée*, cit., pp. XVII-XVIII: «Ce qui destingue Grégoire à la fois de Philon et de Plotin, c'est l'opposition radicale que ne mitige aucune zone intermédiaire, du Dieu trine et de la créature.

infinità di Dio, tutti i piani dell'essere, per quanto diversi e gerarchicamente distinti l'uno dall'altro, sono tuttavia piani dell'essere creato, e quindi finiti, e pertanto tutti egualmente distanti, ossia infinitamente distanti, dal Dio creatore[50].

Dans la trinité d'Origène, le Fils et l'Esprit, bien que formellement affirmeés comme Dieu, servaient de médiateurs ontologiques entre le Père et le monde. Après Arius, plus rien de tel n'est concevable. L'essence divine est absolument une et égale dans le trais Personnes. Dès lors, plus d'induction possible des personnes divines à partir des différentes régions du monde, mais "opération commune" *ad extra*. Le Fils ne peut plus être envisagé comme l'instrument du Père dans la création, et par conséquent – ce qui est plus grave – pas davantage comme le monde des idées, virtuellement, multiple, comme disait Origène. L'aspiration mystique, qui voulait, come parfois chez Origène et davantage chez Eunomius, dépasser la sphère du Fils pour atteindre, audessus de lui, le royaume du Père, avait été dévoilée par Basile comme orgueil et impieté, et Grégoire le suit dans cette ligne. Du même coup, la sphère plotinienne du Nous se trouve exclue du domaine de la réalité. Personnalisé par Origène, qui l'dentifia au Logos, le Nous avait gardè dans la métaphysique chrétienne une place intermèdiaire entre le Père et l'âme. Mais une fois la transcedance absolue de l'essence divine reconnue, cette place devenait intenable. Augustin essayera de la maintenir, non sans frôler la contradiction; Grégoire, plus categorique, l'abandonne».

[50] È questo uno degli argomenti di fondo della polemica condotta da Gregorio contro l'eresia trinitaria subordinazionistica del suo maggiore avversario, l'ariano Eunomio: per i passi, cfr. Balás, *Methousia Theou*, cit., pp. 23 ss. La stessa argomentazione viene rivolta da Gregorio anche contro la dottrina di Apollinare del corpo celeste di Cristo, che, a motivo della sua origine celeste, sarebbe più vicino alla Divinità, e pertanto più degno dell'incarnazione: «Poiché ogni creatura – risponde Gregorio – è ugualmente lontana da Dio, si ammette concordemente che sia ciò che è terrestre come ciò che è celeste sono ugualmente al di fuori della natura del Padre» (*Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 201, 4-6, cfr. *Or. cat.*, PG 45, 72 B-D). Allo stesso modo, nella polemica contro i Macedoniani, i quali affermavano la divinità del Figlio, ma negavano quella dello Spirito Santo (che, pertanto, appariva un essere intermedio, da un lato una creatura – *Maced.*, GNO III/1, p. 101, 7-9 –, dall'altro fonte di santificazione per le altre creature – *Maced.* GNO III/1, pp. 104-105), Gregorio riafferma con forza il principio che fra l'Increato e le nature create non c'è nessuna realtà intermedia: cfr., soprattutto, *Maced*, GNO III/1, p. 104, 8-19. In questo modo, Gregorio supera definitivamente anche le ambiguità della posizione di Origene, che non era sfuggito del tutto al subordinazionismo. Per Origene, infatti, mentre il Padre è αὐτόθεος o o θεός, il figlio è θεός mentre il Padre è ἀναρχός ἀρχή, il Figlio è ὁ δεύτερος θεός (cfr. *Contra Celsum*, V 39). Similmente al *Nous* plotiniano, il Logos-Cristo di Origene sta fra l'Uno increato e la molteplicità creata (cfr. *De princ.*, II 2, e Daniélou, *Origène*, Paris 1948, pp. 254-257, che suggerisce un confronto con Albino). A questo riguardo una posizione non ancora del tutto priva di ambiguità è, secondo E. von Ivánka, quella di Agostino: cfr. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, pp. 189 ss (di questo volume abbiamo recentemente curato la traduzione italiana con il titolo: *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo attraverso i Padri*. Traduzione di E. Peroli, Presentazione di G. Reale, Introduzione di W. Beierwaltes, Milano 1992. D'ora in poi le citazioni faranno sempre riferimento all'originale tedesco). Un ultimo punto: che le radici filosofiche del subordinazionismo siano da rintracciare nella metafisica neoplatonica

II. *La finitezza dell'essere creato*

1. *Il mutamento*

Al fondamento della distinzione fra «increato» e «creato» di cui abbiamo detto c'è per Gregorio un evento metafisico, il passaggio dal nulla all'esistenza in virtù dell'atto creatore di Dio. La creazione *ex nihilo* segna, infatti, la radicale finitezza della realtà creata e, ad un tempo, la sua costante ed ineliminabile relazione di dipendenza ontologica dal Dio creatore.

Questa finitezza si caratterizza anzitutto nel fatto che tutto ciò che è creato è, in quanto tale, strutturalmente mutevole. Su questo legame necessario fra la condizione di creatura ed il mutamento, che permette di distinguere radicalmente l'increato e il creato, il Nisseno ritorna frequentemente. In questo senso, nella *Oratio catechetica magna* si dice «È immutabile per natura soltanto ciò che non ha l'esistenza per via di creazione; gli esseri invece giunti all'esistenza dal non essere per opera della natura increata, avendo iniziato ad esistere con quel mutamento (ἀπὸ τροπῆς), procedono sempre per via di cambiamento (δι' ἀλλοιώσεως)»[51].

Il passaggio dal non-essere all'essere in virtù dell'atto creatore di Dio, dunque, non costituisce solo il punto iniziale della creazione, ma determina in modo essenziale lo stesso modo d'essere della natura creata[52]. Per questo, nel *De hominis opificio*, dopo aver detto che l'uo-

dei piani dell'essere (quale si era venuta già delineando nel Medioplatonismo) è tesi sostenuta da diversi studiosi: cfr., ad esempio, von Ivánka, *Hellenisches und Christliches*, cit., pp. 17-23; Balthasar, *Présence et Pensée*, cit. pp. XVII ss.; Daniélou, *Eunome l'Arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle*, «Revue des Études grecques», 69 (1956), pp. 412-432; H. Dörrie, *Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonische Metaphysik*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, pp. 21-42; Balás; *Methousia Theou*, cit., pp. 23-24. Si deve d'altra parte osservare che la discussione su questo argomento, ed in particolare sulle fonti filosofiche dell'arianesimo, è molto aperta e ben lungi dall'essere pervenuta ad una conclusione definitiva. Uno stato della questione lo si trova nel saggio di J.M. Rist, *Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature*, in: AA.VV., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic*, Toronto 1981, pp. 137-220 (ora in J.M. Rist, *Platonism and its Christian Heritage*, London 1985, cap. XII), 170-173, 185-188; cfr. anche quanto diciamo sotto, pp. 100-101, n. 5.

[51] *Or. cat.*, PG 45, 40 A-B.

[52] Su questo duplice significato del concetto di *arché* in Gregorio, come punto iniziale dell'esistenza di una realtà, e, ad un tempo, come *principium* reale che determina il modo d'essere della cosa, cfr. Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 80-84; come osserva giustamente Zemp, in questo modo per Gregorio il concetto di *arché* viene ad identificarsi con il concetto di *aitia* come nella tradizione filosofica greca a partire dai Pre-

mo, in quanto immagine di Dio, deve aver qualcosa in comune e, ad un tempo, qualcosa che lo differenzi dall'Archetipo, Gregorio aggiunge: «Quale differenza vedremo, dunque, tra la Divinità e ciò che ad essa è simile? Questa: che l'una è increata e l'altra ha esistenza per creazione. La differenza di queste qualità porta con sé altre proprietà. Si ammette universalmente che la natura increata è immutabile (ἄτρεπτον) e rimane sempre la stessa (ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν), quella creata è impossibile che abbia consistenza senza mutamento (ἄνευ ἀλλοιώσεως). In effetti, il passaggio (πάροδος) dal non essere all'essere è un movimento (κίνησις) ed un mutamento (ἀλλοίωσις) del non essere che viene all'essere per la volontà di Dio. [...]. Mentre, dunque, l'uno rimane identico e sempre, l'altro, nato attraverso la creazione, ha cominciato ad esistere da un mutamento (ἀλλοίωσις) e si trova ad essere affine a questo mutamento»[53].

La stessa idea viene espressa in un altro passo della *Oratio catechetica magna*: «Noi ricordiamo bene cosa si è affermato consequenzialmente agli inizi del nostro discorso, che cioè l'uomo è stato creato ad immagine della natura divina e preserva la sua somiglianza con Dio mediante gli altri beni ricevuti e con la libertà di scelta, ma è necessariamente mutevole (τρεπτή) per natura: non era possibile che fosse immutabile colui che doveva proprio ad un mutamento (ἀλλοίωσις) il principio della sua esistenza. Perché il passaggio dal non essere all'essere è un mutamento (ἀλλοίωσις), per cui la non esistenza passa all'esistenza in virtù della potenza divina; e d'altra parte il cambiamento (τροπή) si riscontra necessariamente nell'uomo, dal momento che questi era un'immagine della divina natura e ciò che è immagine, se non interviene qualcosa che lo differenzi, sarebbe del tutto identico al soggetto del quale ha la somiglianza. Ora, la differenza fra chi è fatto ad immagine e il suo modello consiste in questo, che l'uno è immutabile (ἄτρεπτος) per natura, l'altro invece deve la sua esistenza ad un cambiamento (ἀλλοίωσις), come si è detto precedentemente, ed essendo soggetto al mutamento non dimora nell'essere in modo assoluto»[54].

La creazione *ex nihilo*, dunque, fonda ontologicamente l'essenziale ed incessante mutamento della natura creata. In questo mutamento

socratici. Questo fatto ha un'importante conseguenza per il pensiero del Nisseno: se l'*arché* non è solo il punto iniziale dell'esistenza di una realtà, ma anche la sua norma ontologica, allora il *telos* di questa realtà non sarà che la riacquisizione, in un movimento circolare, del suo *arché*: su questo, cfr. quanto diciamo sotto, pp. 273 ss.

[53] *Op. hom.*, PG 44, 184 C-D.

[54] *Or. cat.*, PG 45, 57 D-60 A; per la stessa concezione, cfr. anche *Or. Cat.*, PG 45, 100 A-C; *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 78, 10 ss.; *Cant.*, GNO VI, p. 158, 1-12; *Perf.*, GNO VIII/1, p. 213, 1-214, 6.

consiste la radicale finitezza della creatura e la sua distanza dal Dio immutabile. Ma come mostra la frase conclusiva del testo della *Oratio catechetica magna* da ultimo citato, il mutamento della creatura indica la sua non autosufficienza nell'essere: «essendo soggetta al mutamento non dimora nell'essere in modo assoluto». Per questo solo Dio è assolutamente immutabile, in quanto Egli solo è il vero Essere (ἀληθῶς τὸ ὄν), «ciò che possiede l'essere, per propria natura», (τὸ ὄν, ὅ τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει)[55], per essenziale identità.

Qui siamo in presenza di una concezione di Dio che, per quanto inserita in un contesto diverso, è fondamentalmente determinata dal concetto greco di essere quale era stato sviluppato, in particolare, nella tradizione platonica e nella filosofia neoplatonica[56]. In questo senso, Dio, secondo un'espressione che ritorna frequentemente in Gregorio[57], deve essere pensato come colui che è «sempre uguale a se stesso, cui nulla sopravviene e nulla viene meno» (ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει οὔτε προσγινόμενον οὔτε ἀπογινόμενον)[58], che è e rimane sempre lo stes-

[55] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 40, 5 ss.; cfr. anche p. 41, 10 (ἀληθῶς τὸ ὄντως ὄν), p. 115, 18 (ὁ ὄντως ὄν).

[56] Cfr., ad esempio, Platone, *Timeo*, 52 D; *Repubblica*, V 477 A, *Fedro*, 247 D; Plutarco, *De E apud Delphos*, 329 A–393 B; Plotino, *Enn.*, III 6, 6. Nella riflessione sulla natura e sul modo d'essere di Dio, Gregorio si serve costantemente degli attributi che la tradizione platonica aveva conferito al mondo intelligibile e degli strumenti concettuali con cui Plotino aveva pensato la seconda ipostasi, il Nous. È questo un aspetto del pensiero del Nisseno già ampiamente rilevato dalla critica: cfr., ad esempio, K. Gronau, *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908, p. 51, che pone in parallelo la descrizione di Gregorio di Dio come «Essere» con *Repubblica*, V, 477-479; H.F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930, pp. 33 ss.; Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, cit. pp. 30-40 (pp. 31-32, 40-41: Dio come «Essere»; pp. 43-48: Dio come «Bene»); e soprattutto Balás, *Methousia Theou*, cit., *per totum* (in particolare: pp. 54-75: Dio come il Bene e il Bello in sé, o come ciò che è al di sopra – ἐπεκείνα – del bene e del bello; pp. 76-99: Dio come «Vita in sé»; pp. 100-120: Dio come «Essere»); per l'importanza del concetto greco di essere nella elaborazione della concezione cristiana di Dio, cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, tr. it. di E. Marmiroli, Bologna 1987, pp. 11-93 («Deus est esse, esse est Deus»), su Gregorio di Nissa, pp. 20-22; per quanto concerne, in particolare, la teologia protocristiana, si veda W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriff als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 70 (1959), pp. 1-45, ora in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, pp. 296-346, tr. it. di D. Pezzetta, Brescia 1975, pp. 330-385.

[57] Cfr. *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 40, 15; *Eun.*, GNO II, p. 236, 6; *Infant.*, GNO III/2, p. 77, 7; *Mort.*, GNO IX, p. 30, 5 s.; *Cant.*, GNO VI, p. 158, 5 s.; *Beat.*, PG 44, 1197 A; *Virg.*, GNO VIII/1, p. 296, 17 ss. (a propostito di Dio come la vera Bellezza).

[58] *Eun.*, GNO II, p. 186, 14 s. Si tratta degli attributi platonici dell'essere dell'idea e di quelli plotiniani dell'essere dell'eternità: cfr. Platone, *Timeo*, 28 A 6-7; *Sofista*, 248 A 12; *Fedone*, 78 C 6; Plotino, *Enn.*, VI 5, 2, 13; Porfirio, *Sent.*, 39, p. 47, 2 s. Lamberz.

so[59], perfettamente autosufficiente (ἀπροσδεής)[60], perché da sempre è ciò che è, e che, quindi, è sottratto ad ogni mutamento, ad ogni «trasformazione in meglio o in peggio»[61]. La natura creata, al contrario, non solo deve la sua esistenza al vero Essere[62], ma dipende costantemente da esso, ed è conservata nell'essere solo in quanto si volge incessantemente ad esso e in esso rimane[63]. La natura creata non trova la stabilità del suo essere se non in questo divenire, in questa continua conversione (ἐπιστρέφειν)[64], in questa costante partecipazione all'Essere infinito di Dio. Il suo essere sta nel divenire: «se essa cessasse di muoversi, allora cesserebbe anche di essere»[65]. In questa identità paradossale di essere e divenire, di stasis e kinesis, come si dice nel *De Vita Moysis*[66], si esprime per Gregorio di Nissa il carattere più essenziale della creatura.

A quanto fin qui detto si collega un altro aspetto del pensiero del Nisseno, al quale ci introduce un passo della *Oratio catechetica magna*: «La natura increata, non è suscettibile del movimento nel senso di cambiamento, trasformazione o di alterazione, e tutto ciò che esiste per creazione è legato naturalmente al cambiamento, giacché l'essenza stessa del creato ha la sua radice nel cambiamento, essendo il non essere passato all'essere grazie alla divina potenza»[67]. Questo testo è particolarmente interessante perché il ragionamento che qui conduce Gregorio serve per spiegare il peccato di Satana, e cioè la prima apparizione del male. Esso, dice Gregorio, è stato possibile perché Satana è una creatura, e quindi la sua libertà è mutevole[68]. La distinzione fra

[59] *Eun.*, GNO II, p. 187, 15.

[60] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 40, 5.

[61] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 40, 25; per ulteriori passi sull'immutabilità di Dio, cfr. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, cit., pp. 34-35, e von Ivánka, *Hellenisches und Christliches*, cit., p. 55.

[62] Cfr. *Virg.*, GNO VIII/1, p. 292, 10 ss.; *Eun.*, GNO I, p. 100, 24 ss.

[63] Cfr. *Cant.*, GNO VI, p. 174, 1 s.; ἡ δὲ διὰ κτίσεως παραχθεῖσα εἰς γένεσιν πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ βλέπει τῶν ὄντων. *Eun.*, GNO I, p. 100, 25 s.: πᾶσα δὲ πρὸς ἐκεῖνο νένευκεν ἡ κτίσις. La realtà creata, infatti, di per sé non ha alcuna consistenza ontologica autonoma: è «ciò che esiste solo in apparenza, ma di per sé ha natura priva di realtà», *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 40, 15.

[64] Cfr. *Eun*, GNO II, p. 277, 29: ... καὶ πρὸς ἐκεῖνο νένευκέ τε καὶ ἐπιστρεφέται...

[65] *Op. hom.*, PG 44, 166 A-C.

[66] *Vit. Moys.*, VII/1, p. 118, 3 s.

[67] *Or. cat.*, PG 45, 28 C-D: Ἐπειδὴ τοίνυν ἡ ἄκτιστος φύσις, τῆς κινήσεως τῆς κατὰ τροπὴν καὶ μεταβολὴν καὶ ἀλλοίωσίν ἐστιν ἀνεπίδεκτος· πᾶν δὲ τὸ διὰ κτίσεως ὑποστὰν, συγγενῶς πρὸς τὴν ἀλλοίωσιν ἔχει· διότι καὶ αὐτὴ τῆς κτίσεως ἡ ὑπόστασις, ἀπὸ ἀλλοιώσεως ἤρξατο, τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι θείᾳ δυνάμει μετατεθέντος.

[68] *Ibid.*, 28 D.

increato e creato è ciò che consente al Nisseno di spiegare la possibilità del male. L'essere increato, essendo immutabile, non può essere soggetto al male. La sua autosufficienza nell'essere comporta la sua autosufficienza nel bene. Esso non può acquisire nessuna perfezione perché possiede ogni perfezione, e non può perdere alcuna perfezione, perché in lui la perfezione coincide con la sua stessa essenza[69]. L'essere creato, al contrario, dal momento che non possiede l'esistenza per essenza, non possiede neppure il bene per essenza. Per questo, la possibilità di perdere il bene è insita nella sua stessa condizione di creatura. Questa, infatti, implica, come si è visto, un'instabilità radicale, che impedisce alla creatura di essere immobile, e che fa del mutamento la legge stessa del suo essere. Per la natura umana, in quanto creata e quindi strutturalmente mutevole, il possesso del bene non è mai garantito; questo possesso, infatti, comporterebbe una stabilità ontologica che è estranea alla creatura. Per questo Gregorio si chiede nel *De perfectione*: «Com'è possibile realizzare la permanenza e l'immutabilità nel bene per una natura mutevole?»[70]. Come vedremo poco più avanti, qui siamo in un punto centrale della teologia spirituale di Gregorio di Nissa. L'immutabilità, come si è detto, appartiene per Gregorio solo all'Increato. Per l'essere creato non è possibile alcuna immutabilità; ciò non significa che la perfezione sia impossibile per l'uomo; ma essa non potrà consistere che in una continua crescita nel bene, una crescita che non avrà mai fine, perché infinito è il Bene di cui partecipa. Come osserva giustamente Daniélou[71], questo progresso perpetuo in fondo non è che il prolungamento del movimento iniziale dell'essere creato, che è un passaggio dal non essere all'essere; esso continuerà in un movimento come infinita crescita nell'essere.

2. *Il diastema*

Il movimento e il divenire che caratterizzano in modo essenziale la creatura si realizzano, tuttavia, nell'estensione spazio-temporale, in ciò che Gregorio chiama il *diastema*. Giungiamo qui ad uno dei concetti più importanti con cui Gregorio determina la finitezza dell'essere creato[72]. In questo senso, il *diastema* indica le categorie del tempo e

[69] Cfr. *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 79, 6-19.

[70] *Perf.*, GNO VIII/1, p. 213, 4-7.

[71] Cfr. J. Daniélou, *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, «Archives de Philosophie», 29 (1966), pp. 295-408, ora in: *L'être et le temps*, cit., pp. 95-115, 103.

[72] Sul concetto gregoriano di *diastema*, cfr. Balthasar, *Présence et Pensée*, cit., pp. 2 ss.; A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, «Zeitschrift für

dello spazio «considerate non come delle qualità in qualche modo aggiunte all'essere finito, ma come la sostanza stessa del suo essere»[73]. Il *diastema*, cioè, non esprime solo la condizione spazio-temporale delle cose, ma ne stabilisce lo stesso carattere di creature, ossia il limite ed il grado della loro partecipazione all'Essere increato. Per questo, oltre che come tempo e spazio, il *diastema* appare come la misura entro cui la sapienza divina ha circoscritto ogni cosa secondo il giusto accordo dell'universo[74]. Questa misura e questo limite sono la natura stessa dell'essere creato, entro cui esso è necessariamente circoscritto anche da un punto di vista conoscitivo[75]. Per questo, nelle *Omelie sull'Ecclesiaste* si dice che nessun essere creato «permane nell'essere se travalica se stesso»[76], ed esiste «finché permane nei propri confini, e se invece esce fuori di se stesso esce anche dall'esistenza»[77].

katholische Theologie», 70 (1948), pp. 154-156; Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 63-72; T.P. Verghese, *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, cit., pp. 243-260. Strettamente collegato alla nozione di *diastema* è il concetto di αἰών: ὁ δὲ αἰών διαστηματικόν τι νόημα ὧν πᾶσαν δι' ἑαυτοῦ σημαίνει τὴν κτίσιν τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην (*Eccl.*, GNO V, p. 440, 3-5). L'αἰών, così come il *diastema*, definisce la sfera dell'essere finito in quanto tale; su ciò cfr. von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., pp. 157-159; Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 73-78. La forma concreta in cui si realizza la finitezza della natura creata, espressa di concetti di *diastema* e di αἰών, è il suo essere nel χρόνος; infatti: τὰ γὰρ γινόμενα ἐν χρόνῳ γίνεται πάντως, καὶ τῇ παρατάσει ἑκάστου τῶν γινομένων καὶ τὸ διάστημα τοῦ χρόνου συμπαρατείνεται (*Eccl.*, GNO V, p. 377, 1-4; cfr. *ibid.*, p. 374, 19-20: παντὶ τῷ γινομένῳ συμπαρατείνεται χρόνος; cfr. anche *Hex.*, PG 44, 120 A; *Eun.*, GNO II, p. 225, 24-25; *Fat.*, PG 45, 160 B); per questo «il tempo è la misura di tute le cose che possono essere misurate in quanto le contiene tute in sé» (πάντων τῶν μετρουμένων μέτρον ὁ χρόνος ἐστὶν ἐν ἑαυτῷ περιέχων τὰ πάντα, *Eccl.*, GNO V, p 377, 13-14; cfr. *ibid.*, p. 377, 1). Sul concetto di χρόνος, cfr. Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 79-97.

[73] Balthasar, *Présence et Pensée*, cit., p. 2; cfr. Lieske, *Die Theologie*, cit. p. 154: «Il diastema, in quanto fondamento della spazio-temporalità, è per così dire la sfera ontologica in cui ogni realtà creata ha la sua esistenza».

[74] Cfr. *Eun.*, GNO I, p. 134, 26 ss.

[75] Questo è il correlato sul piano teorico-conoscitivo del significato ontologico di *diastema*: come ogni essere creato è sempre nel *diastema*, così la sua conoscenza si caratterizza necessariamente come διαστηματική (*Eccl.*, GNO V, p. 412, 18 s.). Nessuna creatura può uscire mediante l'intelletto dalla finitezza del suo essere, ma è necessariamente circoscritta dal *diastema*: πᾶσα ἡ κτίσις ἔξω ἑαυτῆς γενέσθαι διὰ τῆς καταληπτικῆς θεωρίας οὐ δύναται, ἀλλ' ἐν ἑαυτῇ μένει ἀεὶ καὶ ὅπερ ἂν ἴδῃ, ἑαυτὴν βλέπει. [...] οἷον τὴν διαστηματικὴν ἔννοιαν, ἐν τῇ τῶν ὄντων θεωρίᾳ παρελθεῖν βιάζεται, ἀλλ' οὐ παρέρχεται· παντὶ γὰρ τῷ εὑρισκομένῳ νοήματι συνθεωρεῖ πάντως τὸ συγκαταλαμβανόμενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα (*Eccl.*, GNO V, p. 412, 4-14).

[76] *Eccl.*, GNO V, p. 411, 16.

[77] *Ibid.*, p. 411, 19-21.

Il *diastema*, quindi, determina nel modo più intimo la finitezza stessa dell'essere in quanto creato. L'essere creato è sempre nel *diastema*: τὸ διάστημα οὐδὲν ἄλλο ἤ κτίσις ἐστίν[78]. Di fronte al *diastema* sta solo la *adiastatos physis* di Dio[79]; solo in Dio, infatti, è esclusa ogni *diastasis*[80], ed in primo luogo ogni χρονικὸν διάστημα.

Come ha osservato giustamente P. Zemp[81], nulla sembra che abbia occupato la mente di Gregorio più del problema dell'infinità di Dio nel suo rapporto con la temporalità della creazione, e il problema, con ciò connesso, della caducità ed instabilità dell'esistenza creata. «Aucun mystère ne l'a hanté que celui du temps»[82]. Questo prevalere della problematica della temporalità emerge, in particolare, nel suo scritto contro Eunomio. Infatti, l'arianesimo di Eunomio vede nella ἀγεννησία l'essenza di Dio[83]. Di conseguenza, in quanto generato dal Padre, il Figlio non può essere una natura divina. E poiché l'essere generato secondo Eunomio include necessariamente un inizio (temporale) dell'esistenza, il Figlio di Dio è sottoposto alla temporalità[84].

Gregorio mostra in primo luogo, che l'assenza di estensione temporale di Dio è inclusa nel concetto stesso di infinito[85]: in quanto infi-

[78] *Ibid.*, p. 412, 14.

[79] Il *diastema*, infatti, in quanto carattere ontologico che determina la finitezza dell'essere creato, comprende l'intera creazione, sia sensibile che intelligibile: cfr. *Eun.*, GNO I, pp. 246, 16-21; 117, 6-19; 133, 28-134, 5; *Eun.*, GNO II, p. 209, 19-210, 18.

[80] Cfr. *Eun*, GNO II, p. 226, 23-29; *Eun.*, GNO I, pp. 129, 1-28; 243, 23-247, 4; *Infant.*, GNO III/2, p. 77, 5 s.; si veda anche Völker, *Gregor von Nyssa als Mistiker*, cit., pp. 32-33.

[81] Cfr. Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 11-12.

[82] Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, «Revue des Scences religieuses», 27 (1953), pp. 219-249, 230.

[83] Cfr. *Eun.*, GNO I, pp. 163, 14 ss.; 244, 1 ss.; 276, 7-9. Per un'analisi della concezione di Eunomio combattuta dal Nisseno, cfr. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Göttingen 1966, pp. 95-98 («Das Wesen der Theologie des Eunomius»).

[84] Cfr. *Eun*, GNO II, pp. 224 ss.

[85] Per il concetto di infinità di Dio in Gregorio di Nissa fondamentale è lo studio di Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, cit.: in polemica con i lavori classici su Gregorio di Nissa, quali quelli di Daniélou (*Platonisme et Théologie mystique*, cit.) e di Völker (*Gregor von Nyssa als Mystiker*, cit.) secondo Mühlenberg Gregorio, nell'elaborare la sua teologia, non sarebbe stato guidato dalla pietà religiosa, ma dalla sua salda tempra di filosofo (*op. cit.*, p. 121). Come indica il sottotitolo dell'opera – «Gregors Kritik am Gottesbegriff der kassischen Metaphysik» –, secondo Mühlenberg l'intento di Gregorio sarebbe stato quello di superare definitivamente «la teologia dei filosofi», obiettivo conseguito sulla base dell'affermazione, centrale in tutto il suo pensiero, dell'infinità di Dio: «L'infinità divina è il concetto grazie al quale Gregorio spera di superare la riflessione teologica di Platone e di Aristotele» (*op. cit.*, p. 19). Secondo Mühlenberg, Gregorio sarebbe stato il primo ad introdurre tale concetto nella storia della teologia: «In Gregorio di Nissa questo attributo [*sc.* l'infinità]

nito (ἀόριστος), Dio non può essere circoscritto mediante inizio e fine[86]. «Inizio» e «fine», infatti, sono dei concetti temporali, mediante i quali fissiamo dei limiti ad una grandezza, ad una realtà, che, in quanto dotata di estensione, è anche misurabile. La natura divina, invece, essendo increata, è *adiastatos*, e pertanto sottratta ad ogni misurazione, ad ogni limite: «Folle è quindi circoscrivere l'infinito attraverso un inizio e una fine; infatti, ciò che è circoscritto non può essere infinito»[87].

Il modo d'essere di Dio è, dunque, l'eternità (αἰδιότης): questa indica anzitutto il fatto che la sua esistenza non conosce né un inizio né una fine. Ma come debba essere propriamente pensata l'eternità della natura divina ci viene mostrato in un passo del *Contra Eunomium* nel quale Gregorio interpreta la frase di *Esodo*, 3, 14, «Io sono Colui che è»[88]. Qui Dio nomina se stesso. La sua essenza è determinata come eterna (ἀΐδιος)[89]. Infatti, Dio deve essere pensato come colui che è sempre uguale a se stesso (ἀεὶ ὡσαύτως ἔχει), cui nulla sopravviene e nulla viene meno[90]; essendo ciò che realmente (ὄντως) è[91], l'essere vero (ἀληθῶς) ed intero[92], è sempre lo stesso, perché da sempre è ciò che è. In quanto essere, dunque, Dio è ἀναρχός[93], senza principio e

si incontra per la prima volta nella storia del pensiero filosofico e cristiano [...]. Con ciò intendiamo dire che Gregorio di Nissa è stato il primo pensatore ad aver dimostrato l'infinità divina contro la filosofia platonica ed aristotelica e ad averla introdotta nella storia delle teologia» (*op. cit.*, p. 26). A sostegno di questa tesi Mühlenberg fa precedere l'analisi del pensiero di Gregorio da una rassegna storica del concetto di infinito da Platone fino a Plotino (*op. cit.*, p. 29-87). Da questa idea dell'infinità di Dio Gregorio farebbe dipendere, secondo Mühlenberg, l'assoluta inconoscibilità di Dio (*op. cit.*, pp. 100 ss.) e la propria idea di un progresso umano senza fine, in quanto non mai coronabile dall'unione con Dio (*op. cit.*, pp. 147 ss.); Sul lavoro di Mühlenberg, cfr. Ch. Kannengiesser, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, «Recherches de Science religieuse», LV (1957), pp. 55-65, dove si sottolineano l'originalità ed i pregi dello studio, pur rilevando una certa unilateralità d'impostazione, e non condividendone le conclusioni negative sulla possibilità di unione con Dio. Per una esposizione di queste tematiche, che mette a frutto i risultati già acquisiti dalla critica, cfr. E. Ferguson, *God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa*, «The Greek Orthodox Theological Review», XIII (1973), pp. 59-78.

[86] Cfr. *Eun.*, GNO II, p. 226, 25. Per quanto concerne il rapporto fra infinità di Dio e assenza di estensione temporale sostenuto da Gregorio nella sua polemica con Eunomio, cfr. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes*, cit., pp. 106-111, cui qui ci rifacciamo.

[87] *Eun.*, GNO II, p. 227,1 ss.

[88] Cfr. *Eun.*, GNO II, p. 186, 13 ss.

[89] *Ibidem.*

[90] *Ibid.*, p. 186, 14 s.

[91] *Ibid.*, p. 186, 25.

[92] *Ibid.*, p. 189, 11-12.

[93] *Ibid.*, p. 189, 27.

senza fine: ἀόριστον ἐν τῷ εἶναι[94]. L'essere divino, infatti, come si dice altrove, esclude ogni non essere, e pertanto in riferimento ad esso non può essere pensato né un non-essere prima dell'essere, né una fine dell'essere[95]. In Dio non c'è né un prima né un dopo[96], ma Egli è sempre presente nella pienezza del suo essere. L'eternità come modo d'essere di Dio deve quindi essere pensata non tanto come una durata lineare senza fine, quanto, piuttosto, secondo l'immagine plotiniana del cerchio che non ha né inizio né fine, e al cui centro sta il presente atemporale, il νῦν[97].

Come abbiamo già osservato a proposito del tema dell'immutabilità, questa concezione di Dio, il pensarlo, cioè, come l'essere atemporale, eterno ed infinito, si costituisce a partire da determinati caratteri del concetto di essere quale era stato sviluppato nella tradizione platonica[98]. Ma ciò che differenzia la posizione di Gregorio da quella del Platonismo, che ammette al di là del mondo sensibile un ambito intelligibile che non è soggetto alla temporalità[99], è il fatto che per il Nisse-

[94] *Ibid.*, p. 186, 13.

[95] Cfr. *Eun.*, GNO I, p. 217, 26-29; cfr. *Eun.*, GNO II, pp. 186, 18 ss.; 231, 27; 234, 8.

[96] *Eun.*, GNO II, p. 110, 23-24.

[97] *Eun.*, GNO I, p. 280, 20 s.; spec. 26 s.; ἐκφυγεῖν τὸ ἀρχὴν τινα καὶ τελευτὴν ἐπιδέξασται; p. 209, 2 s.: ἀπὸ γὰρ τοῦ νῦν ἐνεστῶτος ὥσπερ ἀπὸ κέντρου...; per l'immagine del cerchio in Plotino, cfr., ad esempio, *Enn.*, V 1, 7.

[98] Cfr. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, cit., p. 33: «Mit allen diesen Ausführungen hält sich Gregor innerhalb einer Linie, die ihm durch die griechische Philosophie vorgezeichnet ist; Plato und Plotin haben nicht anders gesprochen»; e nella n. 7, Völker cita *Enn.*, III 7, 11, e VI 5, 2; per Platone, *Parmenide*, 141 D, *Timeo*, 36 A ss. Ovviamente non si può non aggiungere Plutarco, *De E ap. Delphos*, 393 A ss. Riflessioni significative in proposito in: Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, cit., tr. it., spec. pp. 22 ss.

[99] Per Plotino, infatti, il tempo, così come il mutamento, non è inerente all'anima intelligibile considerata in se stessa. L'anima è nel tempo solo in quanto è in rapporto con il corpo e con le sensazioni che sono temporali per natura: «Le anime non sono nel tempo, ma solamente le loro affezioni e le loro azioni; tutte le anime sono eterne ed il tempo è ad esso posteriore» (*Enn.*, IV 4, 15, 16 s.). Come l'anima, semplice ed indivisibile, acquista l'estensione conformemente alle esigenze del corpo che essa vivifica, così pur essendo sottratta al tempo, l'anima si «temporalizza» per imprimere la sua immagine nella realtà corporea (*Enn.*, III 7, 11). Da questa «caduta» dell'anima nasce il tempo, che appare come un «allontanamento progressivo» dalla propria vita (*Enn.*, III 7, 12, 1 ss.). E come il tempo è generato dalla iniziativa dell'anima (*Enn.*, III 7, 13, 45 s.), così è annullato nel momento in cui la parte dell'anima che è immersa nel sensibile ritorna alla tranquillità dell'essere intelligibile (*Enn.*, III 7, 12, 10 ss.). Questo ritorno è, dunque, per l'anima anche un processo di de-temporalizzazione: il tempo, infatti, appartiene alle determinazioni avventizie che si sono aggiunte provvisoriamente all'essenza dell'anima in vista del ruolo che essa deve svolgere nel mondo sensibile, e di cui deve spogliarsi nel movimento di ritorno verso il mondo intelligibile cui

no la temporalità è ciò che caratterizza la totalità dell'essere – sensibile ed intelligibile – in quanto creato, mentre l'eternità è propria solo di Dio[100]. Se, come abbiamo visto, in Dio *arché* e *telos* coincidono ἀδιαστάτως, nel presente atemporale del νῦν, sul piano della natura creata, al contrario, *arché* e *telos* sono separati da *diastema* del tempo. Per questo, come osserva efficacemente Balthasar, il *diastema* indica la «distanza spaziale all'interno della creatura stessa»[101], vale a dire la radicale scissione all'interno del suo stesso essere, la separazione dal principio del suo essere: «In questo senso, la creatura non è neppure in se stessa, ma è solo sulla via che conduce a se stessa, è divenire»[102].

3. *Il diastema e l'uomo*

Questa scissione insita nel cuore stesso della natura creata viene tuttavia a coscienza solo nell'uomo. Il *diastema*, come carattere essenziale della finitezza dell'essere in quanto creato, «diventa autocoscienza nell'uomo»[103], ossia esperienza della scissione dell'essere creato nella separazione in passato, presente e futuro[104], ossia nel ricordo, nella speranza e nella continua esperienza della morte e del nulla, perché «la natura tende in tutto alla morte, e la morte è cresciuta strettamente insieme alla vita che procede nel tempo»[105]; ed il tempo, nel suo inarrestabile fluire, trascina via con sé verso il nulla tutto ciò che in esso scorre[106], di modo che tutto ciò che cade nell'orizzonte conoscitivo dell'uomo è delimitato, da entrambi i lati – *arché* e *telos* –, dal nulla[107]. In questa esperienza l'uomo prende coscienza della radicale finitezza della propria esistenza, dell'impossibilità di uscire dai limiti ad essa assegnati, di trascendere il *diastema*.

Gregorio ha paragonato più volte questa esperienza allo smarrimento di chi sta sulla cima di un monte, su di una rupe liscia e ripida, che da un lato si leva verso l'infinito e dall'altro è sospesa sul profondo abisso[108]. Allo stesso modo, l'anima è colta da vertigine, è smarrita, perché non trova più nulla cui appigliarsi per poter trascendere la propria finitezza e raggiungere il Fondamento del suo essere, quell'Infinito che si erge sopra di lei, ma che le si rivela inaccessibile. Dio, infatti, si dice nelle *Omelie sulle beatitudini,* a commento delle parole «beati i puri di cuore perché vedranno Dio» (*Mt.* 5, 8), «è come una roccia nuda e tutta levigata, non offre alcun appiglio al nostro ragionamento. Mosè nei suoi scritti aveva precisato che quella roccia era inaccessibile, che la nostra mente non poteva affrontarla in alcun modo, e che la sua misteriosità si ergeva come una parete tutta liscia. Diceva: "Nessuno può vedere Dio e restare in vita" (*Es.* 33, 20). Infatti, la visione di Dio è vita eterna. Le colonne della fede, Giovanni, Paolo e Mosè, attestano che essa è impossibile»[109]. Per questo l'anima resta sospesa sull'abisso: «Non sei colta da vertigine o anima? Ascoltando il contenuto di questo versetto enunciato vieni trascinata come sull'orlo

essa appartiene (*Enn.*, I 6, 6). Su questa tematica in Plotino, cfr. W. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, (*Enneade* III 7), Frankfurt am Main, 1967, pp. 9-88; sul processo di ritorno come «detemporalizzazione» dell'anima, cfr. pp. 75-88.

[100] Cfr. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes*, cit., p. 109.

[101] H. von Balthasar, *Der Versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*, Einsiedeln 1984², p. 12.

[102] *Ibidem.* Balthasar pone anche in rapporto il concetto gregoriano di *diastema* con il concetto heideggeriano di «Lichtung».

[103] J.F. Callahan, *Gregory of Nyssa and the psychological view of time*, in: *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia*, vol. XI, Firenze 1960, pp. 59-66, 64: «... the universal diastema becomes self-conscious in man». È merito di Callahn l'aver mostrato che in Gregorio di Nissa è già presente una concezione «psicologica» del tempo, che poi verrà elaborata compiutamente, con maggiore forza introspettiva, da Agostino; Callahn, tuttavia, non intende esprimersi circa una possibile dipendenza di Agostino da Gregorio (*art. cit.*, p. 65). Sul tema cfr. anche Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 92-96 («Subjectiver Aspekt der Zeit»).

[104] Cfr. *De an.*, PG 46, 92 A; *Or. dom.*, PG 44, 1125 A; *Eun.*, GNO I, p. 136, 22-24; su ciò utili osservazioni in A. Diehle, *Hoffnung*, RAC XV (1991), coll. 1159-1250, spec. 1226-1231.

[105] *Mort.*, GNO IX, p. 51, 18 ss.; l'intero passo è il seguente: «Non è inutile aggiungere al discorso ancora questo (anche se sembra essere al di fuori di ogni logica): che la natura in tutto tende alla morte è che la morte è cresciuta strettamente insieme alla vita che procede nel tempo. Poiché, infatti, il passato della vita si muove sempre verso il futuro e non si volge mai indietro, è la morte che segue sempre inseparabilmente l'energia vitale. Proprietà della morte sono l'inattività e l'assenza di vita, e queste seguono sempre immediatamente l'energia vitale. È quindi del tutto conforme alla verità dire che la morte è unita strettamente alla vita». Cfr. anche *Eccl.*, GNO V, p. 378, 10 ss.; *Virg.*, GNO VIII/1, p. 305, 26 ss.; *Cant.*, GNO VI, p. 351, 2-13.

[106] *Benef.*, GNO IX, p. 107, 16-18: «Il tempo scorre, instabile e inarrestabile, come il fluire del fiume, e tutto ciò che è in esso trascina via verso la fine, che è l'annullamento».

[107] *Eun.*, GNO I, p. 395, 3-9.

[108] *Beat.*, PG 44, 1264 A: «Chi si trova sopra un picco elevato ed osserva il vasto orizzonte sottostante, facilmente viene colto da vertigine. Anche il mio cuore viene preso da sbigottimento; ascoltando la parola sublime del Signore [*sc.* «Beati i puri di cuore perché vedranno Dio»] mi sembra quasi di sporgermi da una cima scoscesa e mi perdo nella vastità sconfinata dei pensieri. In molte località marittime è possibile imbattersi in un monte che sembra tagliato a metà, reciso verticalmente dalla vetta alla base, a strapiombo sul mare; anzi, l'estremità in alto protendendosi in avanti, si libra sull'abisso. A chi scruta l'orizzonte del mare da un punto di osservazione tanto ardito e da un'altitudine così elevata, è facile che venga il capogiro. In modo analogo, ora la mia anima è come stordita, sospesa per lo stupore all'udire questa affermazione del Signore: "Beati i puri di cuore perché vedranno Dio"».

[109] *Beat.*, PG 44, 1264 A-B.

di un abisso»[110]. L'esperienza dell'abisso è la disperazione che coglie l'anima «di non poter contemplare colui che cerca»[111], quel Dio la cui contemplazione è la vita stessa dell'anima, la verità del suo essere: «Se Dio è la vita, chi non lo vede, non possiede la vita»[112].

È questa disperazione dell'anima che Gregorio descrive nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici*, dove, interpretando il versetto «le guardie della città mi percossero e mi ferirono»[113], dice: l'anima, che è uscita alla parola di Dio, cerca colui che non riesce a trovare e chiama colui che non è nominabile con alcun nome: «"Lo cercai", cioè per mezzo delle forze dell'anima che siano in grado di cercarlo, vale a dire con i ragionamenti e i pensieri; eppure, egli rimaneva sempre al di fuori di tutto, perché riusciva a fuggire ogni volta che la mente gli si accostava [...]. Per questo motivo, l'anima escogita ogni significato di nomi, pur di indicare quel bene inesprimibile, ma ogni capacità discorsiva del ragionamento rimane sempre vinta e dichiarata inferiore all'oggetto che cerca»[114]. L'anima, dunque, sperimenta la profonda frattura fra il proprio desiderio dell'Infinito e le possibilità finite di cui dispone: chiama lo Sposo «come può, ma non può come vuole. Vuole, infatti, più di quanto possa»[115]. Ed apprende dalle guardie della città che essa aspira ad un essere irraggiungibile e desidera Colui che è incomprensibile.

[110] *Ibid.*, 1264 B.

[111] *Ibidem.*

[112] *Ibid.*, 1265 A. La stessa idea viene espressa nelle *Omelie sull'Ecclesiaste*: l'intelletto dell'uomo non può mai superare il *diastema* del tempo per raggiungere la natura divina che trascende ogni dimensione temporale: «Come potrebbe infatti il nostro intelletto che si muove nella dimensione temporale comprendere quella natura che è priva di ogni dimensione temporale? Ripercorre all'indietro il tempo, ricercando sempre per via di analisi e destinazione ciò che è anteriore a ciò che ha trovato. Percorre con grande zelo tutto il conoscibile, ma non trova alcun mezzo per superare il concetto di tempo, sì da collocarsi al di fuori e al di sopra del tempo delle realtà esistenti che già prima contemplò. Prova lo stesso smarrimento di chi si trova sulla cima di un monte: supponi su di una rupe liscia e ripida a picco, che si leva dritta dal basso verso l'alto all'infinito, tutta levigata, e che sulla sommità leva ancor più verso l'alto quella sua cima, la quale da un ciglio sporgente precipita poi giù verso il profondo abisso. Ciò che dunque prova chi poggia appena la punta del piede su quella parete che dall'alto precipita qui verso l'abisso, e non trova più sostegno per il piede ed appiglio per la mano, la stessa sensazione prova l'anima che ha percorso il solido cammino dei concetti temporali alla ricerca di quella natura che è anteriore al tempo ed è priva di dimensione temporale. Non avendo niente a cui appigliarsi, né luogo, né tempo, né misura né nient'altro di simile, su cui possa appoggiare il nostro intelletto, ma sentendosi scivolare via da ogni parte ciò che è inafferrabile, è presa da vertigini e si sente smarrita» (*Ecc.*, GNO V, p. 414, 14-415, 10).

[113] *Cant.* 5, 7.

[114] *Cant.*, GNO VI, p. 357, 15 - 358, 3.

[115] *Ibid.*, p. 358, 17-19.

Per questo l'anima è in un certo senso percossa e ferita, «perché dispera di raggiungere colui che essa desidera, e pensa che il suo desiderio del bello rimarrà inappagato ed imperfetto»[116].

Ma è nell'esperienza dell'abisso, è nella disperazione che coglie l'esistenza finita che l'anima prende coscienza del suo Dio: quando nella sua ricerca tutte le forze e gli strumenti concettuali le si sono rivelati inadeguati per la comprensione dell'amato, allora ciò che rimane nell'anima è proprio questo desiderio, questo amore per Dio, che è dono della grazia e nel quale l'anima conosce Dio. È il momento della fede: quando l'anima ha sperimentato lo scacco di ogni suo sforzo concettuale, «allora, abbandonando tutto quello che aveva trovato, proprio in questo modo riconobbe quello che cercava, conoscendone l'esistenza solo nel non comprendere che cosa esso fosse: ogni indizio che serve a comprenderlo impedisce coloro che lo cercano di giungere a trovarlo. Per questo motivo essa dice: "Li avevo appena oltrepassati, abbandonando tutta la creazione ed oltrepassando tutto quello che si vede nella creazione e ogni sentiero che porta alla comprensione, quand'ecco con la fede trovai colui che amavo: con la presa della fede starò da presso a colui che ho trovato, fino a quando egli non sia entro i miei penetrali"»[117].

L'anima, allora, depone il velo della disperazione, perché comprende che possedere l'oggetto amato consiste proprio nel non cessare mai di desiderarlo, in un amore che cresce sempre all'infinito: «Le viene tolto il velo della disperazione, poiché impara che il continuo progredire nella ricerca e il non cessare mai l'ascesa significano il vero godimento dell'oggetto desiderato, perché il desiderio ogni volta che è saziato produce un nuovo desiderio della realtà superiore»[118].

4. *Il mutamento come progresso senza fine*

È in questa apertura nell'amore alla bellezza infinita di Dio che il mutamento ed il divenire che segnano la radicale finitezza dello spirito creato acquistano un significato del tutto nuovo: «ciò che ci sembra temibile (parlo della mutevolezza della nostra natura) è in realtà un'ala adatta al volo verso le cose più grandi: rappresenterebbe dunque un danno per noi il non poterci trasformare in esseri migliori [...]. La vera perfezione consiste proprio in questo, nel non formarsi mai nella

[116] *Ibid.*, p. 369, 19 s.

[117] *Ibid.*, p. 183,1-10.

[118] *Ibid.*, p. 369, 22-370, 3.

propria crescita e non circoscriverla entro un limite»[119]. Il mutamento inscritto nella natura dello spirito creato diventa, in questo modo, «un aiuto a salire verso l'alto»[120], un mezzo per attuare una sempre maggiore partecipazione al Bene infinito di Dio, un'ascesa infinita al Dio infinito.

È a questa possibilità fondamentale che faceva riferimento il testo delle *Omelie sul Cantico dei Cantici* citato all'inizio di questo capitolo, nel quale alla finitezza della realtà materiale veniva contrapposta l'infinità dello spirito. Se, infatti, come abbiamo visto, il mutamento contrassegna la finitezza dell'essere creato in quanto tale, è per l'apertura del suo orizzonte all'Infinito trascendente che lo spirito si differenzia da ogni altra natura creata. In questa apertura, infatti, la mutevolezza costitutiva della creatura acquista il significato di un progresso senza fine, di una perpetua crescita nel bene. Questa è la possibilità autentica posta di fronte alla libera scelta dell'uomo. Creando l'uomo, infatti, Dio l'ha chiamato a partecipare alla pienezza dei suoi beni, a tutto ciò che Dio stesso possiede nella semplicità ed infinità della sua essenza: «Dio ha creato le nature razionali perché la ricchezza dei suoi beni non rimanesse inoperosa: i ricettacoli delle anime sono stati fabbricati dalla Sapienza che ha formato l'universo come vasi provvisti di libero arbitrio, affinché vi fosse qualcosa in grado di diventare sempre più grande man mano che ciò che vi è versato subisce delle aggiunte»[121]. Ma nello spirito, dal momento che il mutamento è costitutivo del suo essere in quanto creato, questa partecipazione alla pienezza dei beni divini si presenta necessariamente come un movimento, che ora tuttavia consiste in un continuo progresso, in una continua crescita nell'essere[122], nella quale il bene raggiunto è il punto di partenza per un bene superiore, perché il desiderio dell'anima viene ogni volta appagato, ma ad un tempo, reso capace di un bene più grande. Quanto più, infatti, l'anima tende a fini più alti, tanto più diventa grande: il bene di cui partecipa dilata contemporaneamente la capacità recettiva dell'anima, rendendola così in grado di tendere sempre più avanti, come un vaso che diventa «sempre più grande man mano che ciò che vi è versato subisce delle aggiunte»[123]. In questo processo «entrambi i fattori crescono insieme: da una parte, la forza che riceve il nutrimento cresce grazie all'abbondanza dei beni, dall'altro la somministrazione del nutrimento si fa più abbondante grazie al progresso di coloro che crescono»[124].

In questo modo, l'anima, che disperava di poter trascendere la propria finitezza per raggiungere l'oggetto del suo amore, sperimenta che, nella partecipazione al Bene infinito di Dio, i limiti della sua finitezza sono continuamente infranti in un processo di dilatazione all'infinito, nel quale «la grandezza di chi riceve aumenta fino ad un punto in cui nessun limite è in grado di interrompere il suo processo di crescita»[125]. Per questo, nella VI omelia *Sulle beatitudini* all'anima che dispera di poter contemplare Dio viene detto: «Non lasciarti prendere dalla disperazione. Colui che dimora dentro di te diventa la *misura* della tua conoscenza di Dio»[126]. Il grado e la misura della partecipazione all'Essere infinito di Dio non è più ora il *diastema*, ossia la capacità finita della creatura, ma è la presenza della grazia di Dio nell'anima: se la partecipazione a Dio, che è il fine dell'essere creato, è sempre limitata per la finitezza della creatura, è sempre illimitata per l'azione creatrice della grazia di Dio, che dilata continuamente la capacità della creatura rendendola in grado di una partecipazione sempre più grande ai beni divini.

Giungiamo qui al cuore dell'antropologia di Gregorio di Nissa. Nella distinzione fra l'«immutabilità» di Dio e la «mutevolezza» della creatura, Gregorio ha elaborato una concezione dello spirito creato

[119] *Perf.*, GNO VIII/1, p. 213, 14-214, 6.

[120] *Cant.*, GNO VI, p. 252, 5.

[121] *De an.*, PG 46, 105A-B: Τούτου γὰρ ἕνεκεν ἡ λογικὴ φύσις ἦλθεν εἰς γένεσιν, ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι· ἀλλ' οἷον ἀγγεῖά τινα καὶ προαιρετικὰ τῶν ψυχῶν δοχεῖα παρὰ τῆς τὸ πᾶν συστησαμένης σοφίας κατεσκευάσθη, ἐφ' ᾧτε εἶναί τι χώρημα δεκτικὸν ἀγαθῶν, τὸ ἀεὶ τῇ προσθήκῃ τοῦ εἰσχεομένου μεῖζον γινόμενον.

[122] Questa crescita non ha mai fine perché infinito è l'Essere di cui lo spirito partecipa. È a partire dal concetto di infinità di Dio che Gregorio ha superato il motivo origeniano del *koros*, della sazietà. Se Dio è infinito, allora anche l'ascesa a Dio è infinita, nel senso che essere in Dio non può mai significare l'aver raggiunto staticamente un punto finale, dal quale poi l'anima ricadrebbe; ma «essere in Dio» significa un tendere a Dio che non ha mai fine, un trovare che è, ad un tempo, sempre un ulteriore cercare, una immobilità che è ad un tempo un movimento (*Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 118, 1 ss.). La concezione origeniana del *koros*, ossia di una ricaduta dell'anima dalla sua condizione di beatitudine una volta raggiunta, è impossibile perché è impossibile il presupposto su cui si fonda: infatti, una suprema condizione di vicinanza a Dio da cui l'anima ricadrebbe è impensabile in rapporto all'infinità di Dio: anche la suprema condizione di perfezione dello spirito creato, anche il vertice più alto della sua ascesa a Dio, è sempre un movimento eterno che non conosce stasi, un progresso di avvicinamento che, per così dire, non è mai in grado di «esaurire» l'infinità di Dio; lo spirito creato è sempre, in ogni momento, infinitamente distante da Dio, come se non avesse compiuto che il primo passo nella ascesa. Sulla critica di Gregorio al motivo origeniano della «sazietà», cfr., anche per i passi, von Ivánka, *Hellenisches und Christliches*, cit., pp. 49 ss., e *Plato Christianus*, cit., pp. 183-184.

[123] *De an.*, PG 46, 105 A.

[124] *Ibid.*, 105 C.

[125] *Ibidem.*

[126] *Beat.*, PG 44, 1268 D.

che definisce quest'ultimo nel suo essenziale riferimento a Dio, ma che, ad un tempo, mantiene pienamente la distinzione fra la creatura finita e il Dio increato e infinito. In questo senso, l'atto creatore di Dio, il passaggio dal nulla all'essere che fonda l'ineliminabile carattere di mutamento della creatura, è ciò che costituisce la realtà ultima del suo essere ed il suo rapporto di dipendenza dal Dio creatore: come ha ricevuto da Dio l'esistenza, così lo spirito che si apre alla comunicazione dei doni della grazia di Dio è da questa «continuamente creato», in quanto riceve una perpetua ed infinita crescita nell'essere «sì che nemmeno per questa realtà si riesce a scorgere un limite, né si può tracciare un confine alla sua crescita nel bene»[127]. Se si allontana da Dio, la sua crescita s'arresta e diviene natura. Lo spirito creato non è che questa facoltà di aprirsi o di rinchiudersi alla comunicazione dei beni di Dio; anche nel grado più alto della sua ascesa a Dio, esso resta sempre ed ineliminabilmente «vaso che accoglie», ossia, secondo le parole di von Ivánka, «una realtà la cui essenza è proprio solo questa "apertura", mentre può possedere ciò che viene "comunicato" (anche se il pieno possesso di quest'ultimo costituisce la piena realizzazione della sua natura) sempre e solo come dono della grazia di Dio e non in forza della sua essenza»[128].

[127] *Cant.*, GNO VI, p. 174, 8 s.
[128] Von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., p. 185.

Capitolo secondo
Il problema dell'anima. Il «De anima et resurrectione» di Gregorio di Nissa

I. *Il Prologo*

In modo molto simile alla scena introduttiva del *Fedone* platonico, l'inizio del dialogo *Sull'anima e la risurrezione* è dominato dalla presenza della morte[1]. Profondamente scosso dalla morte del fratello Basilio, Gregorio, come egli stesso ci riferisce, si era recato dalla «sorella e maestra» Macrina per cercare conforto[2]. Ma, alla vista della sorella, il suo dolore divenne più grande, «giacché anche lei era ormai in balia di una malattia mortale»[3].

Di fronte alla morte, tuttavia, Macrina non ci appare come una persona assalita dalla paura o rassegnata, perché ciò, secondo le parole di S. Paolo, è proprio solo di coloro che non nutrono alcuna speranza[4]. Nella *Vita Macrinae*, dove descrive più dettagliatamente l'in-

[1] I rapporti e le analogie fra il *De anima et resurrectione* e il *Fedone* platonico sono stati posti in luce ripetutamente dagli studiosi. Già nel secolo scorso G. F. Boehringer aveva definito il dialogo del Nisseno come «una continuazione del *Fedone* platonico nel senso cristiano ed ecclesiastico di quel tempo» (*Die Kirche Christi und ihre Zeugen*, VIII, Stuttgart 1876, p. 43). Nel 1938 M. Pellegrino riprendeva e sviluppava questa tesi ponendo in evidenza le analogie formali e di contenuto fra i due dialoghi: *Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo «Intorno all'anima ed alla risurrezione»*, «Rivista di Filosofia neoscolastica», 30 (1938), pp. 437-474. Cfr. recentemente l'articolo di H. Dörrie, *Gregor von Nyssa*, in RAC, XII, 1983, coll. 889-890: secondo Dörrie, nel *De anima et resurrectione* Gregorio è riuscito «mit dem Instrumentarium Platons dessen "Phaidon" zu überbieten und damit für Christen eine "Ars moriendi" zu schaffen» (col. 890).

[2] Il *De anima et resurrectione* riproduce, quindi, il dialogo avvenuto fra Gregorio e la sorella Macrina poco prima della morte di quest'ultima e non molto tempo dopo la morte del fratello Basilio, avvenuta il 1 gennaio 379. Poiché Macrina morì alla fine del 379, e nel dialogo si parla della sua morte come di un fatto realmente avvenuto (*De an.*, PG 46, 129 A 5-6), il termine *post quem* per la composizione dello scritto va posto alla fine del 379; cfr. G. May, *Die Chronologie des Lebens und der Werke Gregors von Nyssa*, in: AA.VV., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, éd. par M. Harl, Leiden 1971, p. 57.

[3] *De an.*, PG 46, 12 A.

[4] *Ibid.*, 13 A; cfr. 17 A, e 1 *Tess.* 4, 13; sulla *buona speranza* nell'immortalità dell'anima, cfr. *Fedone*, 63 C, 64 A, 68 A. Per la differenza fra il concetto greco di speranza e la speranza cristiana, cfr. A. Diehle, *Hoffnung*, in RAC, XV (1991), coll. 1159-1250: Diehle (1159-1161) determina la speranza in senso greco come disegno di immagini

contro con la sorella morente, Gregorio ci presenta Macrina come una donna «ispirata dalla virtù dello Spirito Santo», che, nei suoi atteggiamenti e nei suoi discorsi, non rivelava alcun timore di fronte alla morte imminente. «Pativa fisicamente, ma conservava intatta la forza dello spirito e non desisteva dal filosofico, elevato argomentare»[5]. E quali fossero i discorsi che Macrina tenne in quest'ora suprema ce lo riferisce lo stesso Gregorio: «Ella s'innalzò a un sublime parlare facendo filosofici discorsi sulla nostra anima e riandando alla causa del nostro vivere nella carne e spiegando per quale motivo fosse stato fatto l'uomo, perchè fosse mortale, donde provenisse la morte e quale fosse la liberazione da questa vita ad una nuova vita»[6].

Ora, sono questi, nelle linee essenziali, i temi del dialogo *De anima et resurrectione*.

Lo stupore e la confusione di Gregorio di fronte a questo atteggiamento sovrannaturale della sorella Macrina costituiscono il punto nel quale inizia il dialogo vero e proprio. Ciò che Gregorio non comprende, infatti, è come non si possa aver timore di fronte alla morte, quando, in realtà, tutti i mortali sono spinti dalla loro natura a fuggire la morte come il peggiore dei mali. Tutte le attività dell'uomo sono indirizzate a questo fine: «la preoccupazione per la vita nasce dalla paura della morte»[7]. Come può essere raggiunto un atteggiamento sereno, «se in ognuno l'avversione per la morte è un fatto naturale»[8]?

che l'uomo stesso delinea in sé sulla base della propria esperienza o conoscenza del mondo; in questo senso il concetto greco di speranza si manifesta nel suo significato fondamentale come «attesa» (del bene o del male, Platone, *Leggi*, 644 C 10 ss.) che si riferisce sempre all'ordine della natura e in esso può trovare la sua verifica o la sua smentita. La speranza cristiana, al contrario, è la fiducia in Dio, libera dalla capacità di progettare dell'uomo, un'attesa del bene garantita dall'essere e dalla parola di un Dio creatore che trascende l'ordine del mondo. Platone per primo ha posto in relazione la speranza con l'immortalità (coll. 1163-1165): l'atteggiamento di fondo del filosofo è di essere di buona speranza (*Fedone*, 64 A 1, 67 C 1, 68 A 1), perché la liberazione dalla morte, cui si è esercitato filosofando, gli permetterà di raggiungere i più grandi beni (*Fed.*, 64 A) e la conoscenza della piena verità (*Fed.*, 65 C). Per questo per coloro che si sono purificati con l'esercizio della filosofia grande è la speranza di fronte alla morte perché bello sarà il premio che li attende (*Fed.*, 114 C). Per quanto concerne Gregorio di Nissa, Diehle (coll. 1226-1231) evidenzia che nella sua opera la teologia della speranza non sembra occupare un posto centrale. Nei pochi testi in cui ricorre il termine ἐλπίς esso viene raramente utilizzato nel significato specificatamente biblico di speranza. Da un punto di vista filosofico, invece, Gregorio pone in relazione il tema della speranza con la temporalità dell'esistenza dell'uomo, che si svolge fra passato e futuro e quindi fra la memoria e la speranza; su questo, cfr. quanto diciamo sopra, pp. 48 ss.

[5] *Macr.*, GNO VIII/1, p. 390, 17 ss.

[6] *Ibid.*, p. 390, 24 ss.

[7] *De an.*, PG 46, 13 B.

[8] *Ibid.*, 13 A .

In questa avversione naturale per la morte Gregorio vede anche la genesi e lo sviluppo della techne umana: la medicina, l'arte della guerra, l'economia agraria, nascono dall'impulso all'autoconservazione. Gregorio fa anche riferimento alle leggi dello stato, che considerano la morte come l'estremo delitto. L'intero sviluppo della civiltà umana nasce dalla paura della morte[9].

Nel *De mortuis*, dove il tema è affrontato con maggiore ampiezza, Gregorio vede nella generazione, secondo la prospettiva del *Simposio* di Platone[10], il tentativo dell'uomo di sfuggire alla sua condizione mortale e di ricercare l'immortalità: «Attraverso la successione delle nascite, la natura del corpo che è mortale, è resa immortale»[11]. La morte qui appare come la condizione che appartiene alla finitezza stessa dell'essere creato, in quanto legato alla temporalità e al divenire: «la morte è sempre unita alla vita che procede nel tempo. Poiché la vita passeggera è mossa verso il futuro, e mai può risolversi nel passato, la morte accompagna strettamente in ogni tempo tutta l'energia vitale»[12]. In questo senso, per Gregorio, come per Platone, la morte non è semplicemente la possibilità finale ed ultima del vivente, ma la sua condizione permanente: l'uomo, infatti, «non è lo stesso che fu ieri, quanto al substrato materiale, ma qualcosa di lui sempre, singolarmente, muore, e puzza, e si corrompe e se ne va»[13]. Ed il succedersi delle generazioni è l'espediente (μηχανή), come lo chiama Platone[14], mediante cui l'uomo cerca di sottrarsi alla sua finitezza e caducità.

Nel *De anima et resurrectione*, tuttavia, Gregorio specifica ulteriormente le ragioni del suo turbamento; ciò che egli non comprende è come si possa non aver timore di fronte al mutamento radicale che la morte porta con sé: «Quando si nota tale cambiamento, quando il principio vitale – quale che sia la sua natura – improvvisamente sparisce e si dilegua allo stesso modo della fiamma accesa su di un lume che si spegne – essa non rimane più sul lucignolo, né si trasferisce altrove, ma si dissolve completamente – come si può restare insensibili ad un simile processo, che non si basa su nessun fatto evidente?». E

[9] *Ibid.*, 13 A - 15 A.

[10] Cfr. *Simposio*, 206 E: «La riproduzione è qualcosa di sempre nascente e immortale per quanto è possibile ad un essere mortale»; 207 D: «La natura mortale cerca con ogni mezzo di perpetuarsi e di essere immortale, e può riuscirvi solo per questa via, mediante la riproduzione, poiché lascia sempre un giovane al posto di un vecchio» .

[11] *Mort.*, GNO IX, p. 58, 3-5.

[12] *Ibid.*, p. 52, 5 s.

[13] *Ibid.*, p. 52, 10 s.; cfr. Platone, *Simposio*, 207 C-208 A.

[14] Cfr. *Simposio*, 208 B.

quando il principio vitale abbandona il corpo ciò che resta «è un cadavere destinato alla corruzione», ma per quanto concerne il principio che si è separato «non conosciamo né la sua natura, né il luogo in cui trasmigra», giacché nessuno degli elementi mostra in sé la presenza di un tale principio[15].

Emerge qui una concezione che ha svolto un grande ruolo nella tradizione filosofica: l'anima come principio di vita (ζωτικὸν αἴτιον). Il *locus classicus* di questa concezione è chiaramente il *Fedone* di Platone; «Allora, dimmi, che cosa si deve generare in un corpo perché sia vivo? – In quel corpo si deve generare l'anima»[16]. Per Gregorio l'anima è ζωτικὸν (16 B) o ζωοποιὸν αἴτιον (17 B, cfr. 24 B), e viene definita come οὐσία ζῶσα, che conferisce al corpo organico la δύναμιν ζωτικήν[17]. In questo senso, poco più avanti, in risposta alla concezione materialistica degli Stoici e degli Epicurei, si dice: «Se secondo loro non è possibile che l'anima esista mentre esistono gli elementi, la nostra vita dovrebbe risultare per loro una cosa morta»[18].

Certamente, la tesi dell'anima come principio di vita aveva una lunga storia nella tradizione filosofica e può essere considerata un patrimonio comune al tempo di Gregorio[19]. Tuttavia, che Gregorio nel formulare questa concezione abbia presente il *Fedone* di Platone[20] è quanto mostra il confronto fra il passo di *De anima*, 16 B, sopra riportato, e il dubbio che il pitagorico Cebete esprime circa la sopravvivenza dell'anima in *Fedone*, 70 A:

«Socrate, mi pare che tutte le cose che hai detto siano giuste; però,

[15] *De an.*, PG 46, 16 B: "Οταν οὖν ἐν τούτοις βλέπηται ἡ μεταβολή, τὸ δὲ ζωτικὸν ἐκεῖνο αἴτιον, ὅ τί ποτε ἦν, ἀφανές τε καὶ ἄδηλον ἀθρόως γένηται, καθάπερ ἐπὶ λύχνου σβεσθέντος τῆς τέως ἐξαπτομένης αὐτοῦ φλογὸς οὔτε ἐπὶ τῆς θρυαλλίδος μενούσης, οὔτε ἑτέρωθι που μεθισταμένης, ἀλλ' εἰς ἀφανισμὸν παντελῆ μεταχωρούσης, πῶς ἄν γένοιτο τὴν τοσαύτην μεταβολὴν ἐνεγκεῖν ἀλύπως μηδενὶ προδήλῳ ἐπερειδόμενον; Ἔξοδον γὰρ ψυχῆς ἀκούσαντες τὸ μὲν ὑπολειφθὲν ὁρῶμεν, τὸ δὲ χωρισθὲν ἀγνοοῦμεν αὐτό τε ὅ τί ποτε κατὰ τὴν φύσιν ἐστὶ, καὶ εἰς ὅ τι μετακεχώρηκεν, οὐ γῆς, οὐκ ἀέρος, οὐχ ὕδατος, οὐκ ἄλλου τινὸς τῶν στοιχείων ἐν ἑαυτῷ δεικνύντος ἐκείνην τὴν δύναμιν τὴν τοῦ σώματος ἐκχωρήσασαν.

[16] *Fedone*, 105 C 9-11; cfr. *Cratilo*, 399 C.

[17] *De an.*, PG 46, 29 B.

[18] *Ibid.*, 24 B.

[19] Cfr. ad esempio Plotino, *Enn.*, II 7, 2, 5: ζωὴ ψυχῇ πάρεστιν ἐξ ἀνάγχης (cfr. IV 7, 11); questa è un'espressione che risale chiaramente ad Aristotele, *De an.*, II 4, 415 b 8: ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. Secondo Porfirio l'anima è una sostanza il cui essere «consiste in una vita che possiede il vivere di per se stessa», *Sent.*, 17, p. 8, 6 Lamberz. Questa definizione è stata ripresa quasi letteralmente da Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 366, 3 W.

[20] Cfr. Pellegrino, *Il Platonismo*, cit., p. 462, e C. Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, Frankfurt a. M.-New York 1986, p. 174, n. 41.

sull'anima, la gente è molto incredula e teme che essa, non appena si allontani dal corpo, non esista più in nessun luogo, ma che, in quello stesso giorno in cui muore l'uomo, si dissolva, allontanandosi dal corpo come vento o fumo, dileguando e svanendo e cessando del tutto di esistere»[21].

Sia per Cebete che per Gregorio il dubbio concerne il dileguarsi e il dissolversi dell'anima dopo la morte (καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμου ἦ, *Fed.*, 70 A 6; εἴτε οὐκ ἔστιν οὐδαμῇ οὐδαμῶς, *De an.*, 17 B); entrambi sollevano il problema del «luogo» in cui l'anima potrà risiedere una volta che si sia allontanata dal corpo; e soprattutto, entrambi esprimono il loro dubbio con un'immagine molto simile: il vento, o il fumo che si disperde, Cebete, secondo la credenza tradizionale dell'anima-soffio o fumo; l'immagine della fiamma accesa su di un lume che si spegne, Gregorio.

Socrate e Macrina, dunque, sono posti di fronte allo stesso dubbio, formulato in modo molto simile: se l'anima, dopo la separazione dal corpo, si disperda o no. «In entrambi i dialoghi – ha scritto M. Pellegrino – l'argomento principale è l'immortalità dell'anima; in entrambi questa verità vien difesa per infondere il coraggio all'uomo che il dubbio abbatte di fronte alla morte; in entrambi è un morente che canta la sua fede nella vita futura e saluta lietamente la morte»[22].

Gregorio, comunque, sembra trasformare liberamente e in modo autonomo il modello platonico. Per Cebete, infatti, il problema di fondo è se l'anima, anche dopo la morte, continui ad esistere, e mantenga un potere (δύναμις) e un'intelligenza (νόησις)[23]; per Gregorio, il problema non è la fede nell'immortalità dell'anima, ma il fatto che questa gli sembra garantita solo dalla Rivelazione, senza che si possano addurre argomenti razionali per dimostrarla: «Affermai, infatti, che le parole divine assomigliano a dei comandi che ci costringono a credere nell'eternità dell'anima, ma che nessun argomento razionale è in grado di condurci a tale credenza. La nostra mente sembra accogliere questo comandamento in modo servile dietro la spinta della paura, ma non dà un assenso spontaneo alle sue parole. La nostra afflizione per i defunti diventa più forte proprio perché non sappiamo con precisione

[21] *Fedone*, 70 A 1 – B 4: τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὰν ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ᾖ, ἀλλ' ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηταί τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκῃ, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾖ ... ἀλλὰ τοῦτο δὴ ἴσως οὐκ ὀλίγης παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καί τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν.

[22] Pellegrino, *Il Platonismo*, cit., p. 443.

[23] *Fedone*, 70 B.

(οὐκ ἀκριβῶς ἐπισταμένων) se il principio vitale (τὸ ζωοποιὸν αἴτιον) continui ad esistere, dove vada, in che modo esista, o se invece non esista più»[24].

D'altro canto, a questo riguardo neppure la filosofia sembra offrire una guida sicura: le opinioni dei filosofi, infatti, sembrano fortemente discordanti, sicché l'incertezza sulla verità «rende egualmente credibili le supposizioni opposte»[25].

A questo punto, Macrina, constatata la posizione scettica del fratello, lo invita ad assumere nel dialogo le parti della tesi contraria: infatti, «grazie a tale contrapposizione, potremmo andare alla ricerca del ragionamento veritiero»[26]. Gregorio accoglie l'invito della sorella, ma precisa che le obiezioni che avrebbe sollevato non avrebbero riflettuto il suo pensiero, ma «avrebbero mirato soltanto ad edificare un saldo ragionamento sull'anima: gli argomenti contrari sarebbero stati confutati proprio in vista di un tale fine»[27].

Gregorio, quindi, esporrà nel dialogo gli argomenti di «coloro che sostengono le tesi contrarie» (τῶν ἀντιπιπτόντων), ossia che esprimono, come vedremo, una concezione dell'anima in senso chiaramente materialistico. Sarà Macrina a nominare esplicitamente i sostenitori di una tale tesi: «Tali argomenti ed altri simili li usarono forse gli Stoici e gli Epicurei contro l'Apostolo quando una volta si radunarono ad Atene»[28]. Nella prima parte, dunque, il dialogo si strutturerà come una critica della psicologia materialistica degli Stoici e degli Epicurei, delle cui posizioni Gregorio si fa portavoce.

II. *«Consolatio mortis» e λόγος περὶ ψυχῆς*

La ricerca del ragionamento veritiero (ὁ τῆς ἀληθείας λόγος) dovrà dunque articolarsi nella forma di un dialogo: è questo il giusto punto di partenza stabilito da Macrina e condiviso da Gregorio. Tale dialogo verrrà condotto dalla sorella del Nisseno, che, sin dall'inizio, ci viene presentata come «maestra» (διδάσκαλος), un termine che solo nel prologo compare ben quattro volte[29]. Non le opinioni dei filosofi, infatti, ma il suo *logos* sarà guida alla discussione. Che significato abbia la figura di Macrina nel contesto del *De anima et resurrectione*, e che valore il ruolo che le attribuisce Gregorio, lo si può tuttavia com-

[24] *De an.*, PG 46, 17 A.
[25] *Ibid.*, 17 B.
[26] *Ibid.*, 20 A.
[27] *Ibid.*, 20 B.
[28] *Ibid.*, 21 B.
[29] *Ibid.*, 12 A, 16 A, 17 A, 20 A.

prendere solo se gettiamo brevemente uno sguardo alla *Vita sanctae Macrinae*,[30] a questa «biographie "philosophique" — come ha scritto P. Maraval — qui entend illustrer un idéal par le récit d'une vie»[31].

In quest'opera, infatti, che, come si dice in apertura, si prefigge «di non lasciare nell'oblio, senza profitto, l'operato di una donna che, in forza del suo vivere filosofico, raggiunse il più alto grado di virtù»[32], la figura di Macrina ci appare continuamente nel ruolo di «maestra», di «consigliera», di «educatrice» che insegna il cammino della perfezione[33]. La sua condotta di vita, che corrisponde al più alto ideale cristiano[34], è modello ed ammaestramento per i suoi familiari: per essi «la vita della vergine divenne una guida (σύμβουλος) verso questo genere di vivere filosofico ed immateriale»[35]. In modo analogo, nella

[30] La *Vita Macrinae* è strettamente connessa al *De anima et resurrectione* sia dal punto di vista esteriore, per quanto concerne gli avvenimenti narrati, sia per il significato che intenzionalmente Gregorio attribuisce a Macrina nel corso del dialogo, come vedremo subito sotto. Per il primo aspetto, cfr. Macr., GNO VIII/1, pp. 385, 16-386, 3, e 386, 22-390,1; si veda anche *Ep.* 19, GNO VIII/2, pp. 64, 14-65, 23. Sul rapporto tra la *Vita Macrinae* ed il *De anima et resurrectione*, cfr. H. M. Meissner, *Rhetorik und Theologie*, Frankfurt a.M.-Bern-New York-Paris 1991, pp. 23 ss.

[31] P. Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*. Introduction, Texte critique, traduction, notes et index, Paris 1971 (SC 178), p. 92. Sulla biografia di tipo «filosofico», di cui possediamo esempi illustri in ambito pagano — si pensi, ad esempio, alla *Vita di Pitagora* di Porfirio e Giamblico, o alla *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato —, cfr. Maraval, *op. cit.*, p. 27: «Molte tra le caratteristiche della figura di Macrina sono quelle del saggio, del filosofo antico: il dominio della ragione sulla passione, che è segno di impassibilità; la vita immateriale, incorporea, che testimonia l'elevatezza dell'anima nella contemplazione di Dio; la povertà, la benevolenza verso il prossimo ... Questi sono temi di origine platonica o stoica o anche cinica, alcuni dei quali saranno con fatica colorati con le tinte del cristianesimo. La *Vita sanctae Macrinae* partecipa delle intenzioni e, per una certa parte anche del contenuto, della biografia filosofica».

[32] *Macr.*, GNO VIII/1, p. 371, 17-23; in *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 6, 1 s. — un'opera alla quale, per gli interessi parenetici, può essere per alcuni aspetti ricollegata la *Vita Macrinae* — si dice: «Anche a noi sarà sufficiente il ricordo di uno solo degli uomini famosi per condotta di vita, per compiere l'ufficio del segnale di fuoco e far vedere com'è possibile all'anima approdare nel sicuro porto della virtù, senza essere più travagliata dalle tempeste della vita né far naufragio nell'abisso del vizio a causa delle continue ondate delle passioni. Forse infatti anche per questo il modo di vivere di quegli uomini illustri è descritto con grande accuratezza, perchè, imitando quanti prima hanno fatto ottima riuscita, la vita di chi viene dopo sia indirizzata al bene».

[33] Cfr. *Macr.*, GNO VIII/1, p. 380, 22: παιδοτριβήσασα, 381, 11: παιδαγωγήσασα, 381, 19: σύμβουλος, e διδάσακαλος numerose volte; cfr. Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine*, cit., p. 102.

[34] Cfr. *Macr.*, GNO VIII/1, p. 371, 19-21: ἡ πρὸς τὸν ἀκρόατατον τῆς ἀνθρωπίνης ἀρετῆς ὅρον ἑαυτὴν διὰ φιλοσοφίας ἐπάρασα.

[35] *Ibid.*, p. 381, 19-21; cfr. anche p. 377, 2-7: «Da una parte, Macrina conservava irreprensibile la sua vita, sempre indirizzandola e mettendola sotto gli occhi della ma-

Ep. 19, Macrina viene definita τοῦ βίου διδάσκαλος e ἡ μετὰ μητέρα μήτηρ[36]: con un parto spirituale (διὰ τῶν πνευματικῶν ὠδίνων), infatti, essa ha generato Gregorio, guidandolo con ogni cura verso la perfezione (εἰς τελείωσιν <τοῦ βίου> διά πάσης ἐπιμελείας)[37]. Il carattere esemplare che assume la figura di Macrina è dunque dovuto alla fecondità della sua vita cristiana; essa, infatti, ha realizzato una progressiva liberazione dalle passioni (ἀπάθεια) in vista della contemplazione delle realtà incorporee ed intelligibili[38]; per questo, la sua esistenza «celeste» (ἐπουράνιος, p. 387, 21) ed «immateriale (ἄϋλος, p. 377, 6) è simile a quella degli angeli, al confine (μεθόριος) tra la natura umana e quella angelica: pur vivendo nella carne, non era tuttavia gravata dal peso del corpo, e la sua vita «si svolgeva leggera e sublime e procedeva in alto insieme con le potenze celesti»[39].

Di questo progresso nella virtù che culmina nella ἀπάθεια Macrina dà anzitutto prova di fronte ai lutti che colpiscono la sua famiglia. Gregorio pone ripetutamente in luce questo atteggiamento; in primo luogo in occasione della morte di Naucrazio, il fratello prediletto[40]: alla reazione della madre, nella quale il λόγος cede al πάθος, viene contrapposta la ἀρετή di Macrina, che, «fattasi più forte della sua natura», è invece in grado di contrapporre la ragione al πάθος, mettendo con i suoi λογίσμοι la madre stessa nella condizione di tenere a freno il suo dolore (πάθος), ed avviandola con l'esempio della sua condotta alla pazienza ed alla fortezza (ἀνδρείαν). Un analogo atteggiamento la Santa rivela di fronte alla perdita di Basilio[41], restando salda come un «invitto atleta» (p. 386, 20) e facendo di questo evento doloroso l'occasione «per discutere di una più elevata filosofia», che Gregorio si sofferma a descrivere[42]. I *logoi* di Macrina – un esempio dei quali è la

dre, e dall'altra dava al loro comune intento (voglio dire alla vita filosofica) un esempio efficace, l'esempio della propria vita, e così poco a poco trascinava la madre ad una vita immateriale e sempre più spoglia delle cose esteriori».

[36] *Ep.* 9, GNO VIII/2, p. 64, 14-15; cfr. 65, 19-20.

[37] *Ibid.*, 64, 21-22.

[38] Per la *apatheia* nella *Vita Macrinae*, cfr. Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*, cit., pp. 93 ss.

[39] *Macr.*, GNO VIII/1, pp. 382, 19-383, 5; per il commento a questo passo si veda quanto diciamo sotto, pp. 269-270; per la *apatheia* come ritorno alla condizione angelica, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 93 ss., e Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., pp. 244-245.

[40] *Macr.*, GNO VIII/1, pp. 380, 8-381, 14.

[41] *Ibid.*, pp. 389, 21-391, 4.

[42] *Ibid.*, p. 390, 1-6: «Partendo dal ricordo di quel santo uomo, Macrina cominciò a discutere di una più elevata filosofia, e fece tali ragionamenti, esaminando la natura della condizione umana e disvelando con il suo parlare la divina economia che è celata nelle prove dolorose ed illustrando la vita futura come se fosse presa dall'empito

discussione riferita nel *De anima et resurrectione* – corrispondono infatti alla sua condotta di vita: come la sua esistenza è, per la *apatheia*, superiore a quella umana e simile a quella angelica, così anche il suo *logos* guida Gregorio quasi al di là della natura umana sino ai santuari divini: «Quasi mi pareva che la mia anima fosse uscita fuori della natura umana e si elevasse, per mezzo di quanto veniva dicendo e venisse a trovarsi, guidata da quel suo parlare, entro ai santuari celesti»[43]. Infine, è soprattutto l'atteggiamento di Macrina di fronte alla propria morte imminente che rivela la perfezione della sua vita cristiana: «Che Macrina nemmeno nei suoi ultimi respiri non provasse alcun turbamento nella attesa della morte e non temesse per il suo distacco dalla vita, e che, nel suo animo sublime, fino all'ultimo respiro meditasse sull'ideale che sin dall'inizio aveva scelto per la sua vita in terra, questo non mi sembrava cosa umana: era come un angelo che per provvidenza divina era penetrato in una forma umana, senza avere rapporto con la vita nella carne nè affinità con essa, sì che non c'era niente di strano che il suo pensiero rimanesse impassibile (ἐν ἀπαθείᾳ) e la carne non la trascinasse alle sue sofferenze»[44].

La figura di Macrina ci viene dunque presentata come il modello per l'atteggiamento cristiano nei confronti della morte. In modo analogo ci appare anche nel prologo del *De anima et resurrectione*, dove, come abbiamo già visto, siamo posti di fronte alla netta contrapposizione tra il *pathos* che assale Gregorio alla vista della sorella morente e l'esigenza della *apatheia* avanzata da quest'ultima[45]. Nel corso del dialogo, tuttavia, sarà soprattutto con il suo *logos* che Macrina condurrà Gregorio, ed il lettore con lui, a superare il *pathos* nei confronti della morte, mostrando contro ogni prospettiva materialistica che, affermando la corruttibilità dell'anima, rinchiude l'uomo nell'orizzonte della vita terrena, i fondamenti razionali della speranza cristiana in un futuro escatologico. Il prologo, pertanto, che si era aperto con il profondo *pathos* di Gregorio, si conclude introducendo il lettore ad una discussione sulla natura dell'anima (τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα, 20 B) e sulla sua immortalità (ἡ περὶ τοῦ διαμένειν τὴν ψυχὴν

dello Spirito santo»; e poco più avanti (p. 390, 22-27) si dice ancora: «E se non temessi che il mio scritto si allungasse troppo e divenisse interminabile, io racconterei ogni argomento di seguito: come essa si elevasse ad un sublime parlare, facendo filosofici discorsi sulla nostra anima e riandando alla causa del nostro vivere nella carne e spiegando per quale motivo fosse stato fatto l'uomo, perchè fosse mortale e quale fosse la liberazione da questa vita ad una nuova vita».

[43] *Ibid.*, p. 390, 6-9.

[44] *Ibid.*, p. 395, 10-391, 6.

[45] *De an.*, PG 46, 12 A-13 A.

δόξα, 17 C)[46]: la mancanza di una ἀκριβὴς ἐπιστήμη sul destino dell'uomo dopo la morte, infatti, appare sin dall'inizio come la causa ultima di ogni pathos[47] e di ogni assenza di speranza[48]. In questo modo, come nella *Vita Macrinae* Gregorio ci presenta la vita della sorella come modello della *apatheia* cristiana anche nei confronti della morte, così nel *De anima et resurrectione* il suo *logos* diventa l'«exemplum» di una autentica φιλοσοφία cristiana sulla morte[49]. Per questo, a Macrina spetta legittimamente il ruolo di διδάσκαλος in vista della difficile ricerça che deve essere intrapresa.

Una «consolatio mortis» fondata su un λόγος περὶ ψυχῆς: in questo modo, dunque, ci appare, sin dal prologo, il *De anima et resurrectione*. Il termine ultimo cui si riferisce la speranza cristiana di fronte alla morte non è tuttavia solo l'immortalità dell'anima, secondo la prospettiva platonica, ma la risurrezione dell'intero uomo, anima *e* corpo. Per questo, il δόγμα περὶ τῆς ψυχῆς esposto nella prima parte del dialogo («De anima») diventa il punto di partenza e, ad un tempo, il presupposto per una ricerca («De resurrectione») che, contro le obiezioni dei pagani o contro gli stessi dubbi che possono assalire il credente, intende mostrare, con una rigorosa argomentazione (ἐξ ἀκολουθίας, 108 A), come la fede cristiana nella risurrezione del corpo non sia essa stessa estranea ad ogni verosimiglianza razionale (οὐκ ἔξω τοῦ εἰκότος εἶναι, 44 D), ma resti aperta ad una comprensione fondata filosoficamente. In questa esplicita connessione fra il λόγος περὶ

[46] Il passaggio improvviso dal *pathos* al *logos* è un *topos* del genere letterario della «consolatio mortis»: cfr. L. F. Pizzolato, *La «consolatio» cristiana per la morte nel IV secolo. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «Civiltà classica e cristiana», VI 3 (1985), spec. pp. 457 s.; per l'analisi del prologo narrativo del *De anima et resurrectione* (12 A-13 A) nel contesto della tradizione letteraria della «consolatio mortis», si veda Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., pp. 47 ss.

[47] Cfr. *De an.*, PG 46, 18 A: Μὴ τίς σε τοιοῦτος, φησὶ, φόβος ὑποταράσσει καὶ συνέχει τὴν διάνοιαν, ὡς οὐ διαμενούσης εἰς ἀεὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ συγκαταληγούσης τῇ διαλύσει τοῦ σώματος;

[48] Per questo Macrina, al termine del suo lungo *logos* sull'immortalità dell'anima, può richiamarsi al prologo e al *pathos* di Gregorio da cui aveva preso le mosse la discussione: Τί οὖν τὸ σκυθρωπὸν ἐν τούτοις ἐστὶν, εἰ τοῦ ὁρωμένου τὸ ἀειδὲς ἀνταλλάσσεται, καὶ ὑπὲρ τίνος οὕτω διαβέβληταί σοι πρὸς τὸν θάνατον ἡ διάνοια; (*De an.*, 48 C).

[49] Da questo punto di vista, le due opere, la *Vita Macrinae* e il *De anima et resurrectione*, vanno viste e valutate insieme, come osserva giustamente Meissner: «Die Lebensbeschreibung bezeugt vor allem Makrinas Eintreten für die apatheia durch ihr Leben (ἔργῳ), der Dialog zeigt an einem Beispiel ihr Eintreten für die apatheia durch ihre Lehre (λόγῳ). Erst beide Werke zusammengenommen geben ein vollständiges Bild von Makrinas Wirken für das christliche Ideal der apatheia in Wort und Tat (ἔργῳ καὶ λόγῳ)» (Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., p. 382).

ψυχῆς ed il λόγος περὶ ἀναστασέως risiede, come avremo modo di vedere, l'autentica novità del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa.

III. *Le «quaestiones disputatae de anima».*

All'interno di questo σκοπός unitario e chiaramente cristiano del dialogo, il Nisseno affronta, quindi, con grande densità di pensiero ed acutezza di argomentazione, una tematica, quella dell'anima, che aveva svolto un ruolo centrale nella filosofia dell'ellenismo e dell'epoca imperiale[50]. Il dibattito, che su questo tema vedeva differenziarsi e contrapporsi, nei punti essenziali, le diverse scuole filosofiche[51], si era venuto codificando attorno ad un complesso di «quaestiones» che, a partire dal secondo secolo d. C., costituisce, sulla base di un materiale dossografico ampiamente diffuso ed utilizzato, lo schema tradizionale dei trattati sull'anima[52]. Ora, è particolarmente significativo che un tale schema lo si possa ravvisare sullo sfondo di un testo del *Contra Eu-*

[50] L'anima costituisce un tema centrale anche della filosofia neoplatonica (quanto seriamente venisse considerato il problema lo mostra Porfirio, *Vita Plotini*, 13, 10 s.): qui è sufficiente ricordare la quarta *Enneade* di Plotino interamente dedicata all'anima (IV 1-2, «L'essenza dell'anima»; IV 3-5, «Problemi sull'anima»; IV 7, «L'immortalità dell'anima»; IV 8, «La discesa dell'anima nei corpi»; IV 9, «Sull'unità delle singole anime»), il trattato di Giamblico Περὶ ψυχῆς, nonchè gli scritti dedicati a questo tema da Porfirio (i *Symmikta Zetemata*, il Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, il Πρὸς Ταῦρον, ecc., cfr. R. Beutler, *Porphyrios*, RE XXII 1, 1953, coll. 289-290). A questo contesto appartengono anche i commentari al *De anima* di Aristotele che ci sono attestati per Plutarco di Atene, Siriano, Marino, Simplicio, Giovanni Filopono, Olimpiodoro e Stefano di Alessandria: cfr. H. Dörrie-M. Baltes, *Platonismus im 2. und 3. Jahrundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Connstatt 1993, pp. 300, 345.

[51] Cfr. Gregorio di Nissa, *De an.*, PG 46, 17 B: qui il Nisseno fa riferimento al tema dell'immortalità dell'anima; si veda a questo proposito la critica di Plotino nei confronti degli Epicurei e degli Stoici, *Enn.*, IV 7, 2-4; in modo analogo, Longino aveva composto una monografia, di cui una lunga citazione ci è stata tramandata da Eusebio, *Praep. evang.*, 15, 21, 1-3, in cui polemizzava contro la dottrina materialistica dell'anima della Stoa e di Epicuro; anche Porfirio, nell'opera Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον (cfr. Beutler, *Porphyrios*, cit., col. 289: frammenti in Eusebio, *Praep. evang.*, 11, 28; 14, 10, 3; 15, 11; 15, 16; Simplicio, *In Arist. De an.*, p. 247, 23 ss. Hayduck), ha difeso la dottrina dell'immortalità dell'anima principalmente contro il peripatetico Boeto, ma anche contro la Stoa ed Epicuro (cfr. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. I, Berlin 1973, pp. 172 ss.). Per il Platonismo, in effetti, il dogma dell'immortalità dell'anima costituiva, accanto alla dottrina delle Idee, il punto centrale della sua filosofia (cfr. Attico, fr. 7, 3 ss. Des Places); si comprende allora come i Platonici cercassero di difendere questo dogma con tutti i mezzi.

[52] Cfr. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953, pp. 1-26.

nomium, nel quale il Nisseno, contro la tesi di Eunomio, che nella ἀγεννησία vede la perfetta definizione dell'essenza di Dio, vuole mostrare che di nessuna cosa in realtà l'uomo può conoscere l'essenza, a partire in primo luogo da se stesso[53]; a questo scopo, egli elenca una serie di problemi relativi all'anima sui quali la Scrittura non si pronuncia e che sono oggetto di discussione tra i filosofi: «Chi mai, infatti, ha avuto percezione della propria anima, chi ha conosciuto la sua essenza? Essa è materiale o immateriale, è assolutamente incorporea o vi si scorge qualcosa di corporeo? In che modo si genera e si unisce al corpo? Da dove si introduce in esso e come se ne allontana? Che cosa la unisce alla natura corporea e fa da intermediario con questa? In che modo, essendo sia intangibile che informe, può essere circoscritta?»[54].

Dietro queste domande sono chiaramente riconoscibili le «quaestiones de anima» che, a partire dai *Placita* di Aezio, sono alla base, come si è detto, delle discussioni περὶ ψυχῆς, da Albino a Tertulliano, a Plotino, fino a Porfirio e Giamblico: in primo luogo, la «quaestio» relativa alla *οὐσία* dell'anima, alla sua corporeità o incorporeità[55], che, estendendosi al tema dell'incorporeità delle qualità, vedeva contrapposte la scuola stoica, da un lato, e quella peripatetica e platonica, dall'altro[56]; il problema dell'*origine* dell'anima, che includeva la questione della ἐνσωμάτοσις[57] e quella relativa al tempo ed

[53] *Eun.*, GNO I, p. 257, 26-258, 1: Διὰ τοῦτο πᾶσάν τις θεόπνευστον φωνὴν ἐρευνώμενος οὐκ ἄν εὕροι τῆς θείας φύσεως τὴν διδασκαλίαν οὐδὲ μὴν ἄλλου τινὸς τῶν κατ' οὐσίαν ὑφεστηκότων· ὅθεν ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα.

[54] *Eun.*, GNO I, pp. 257, 26-258, 1: τίς γὰρ ἔστιν ὃς τῆς ἰδίας ἑαυτοῦ ψυχῆς ἐν καταλήψει, τίς ὁ ἐπιγνοὺς αὐτῆς τὴν οὐσίαν, ὑλική τίς ἐστιν ἢ ἄυλος, καθαρῶς ἀσώματος ἤ τι καὶ σωματοειδὲς περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, πῶς γίνεται πῶς κίρναται, πόθεν εἰσκρίνεται πῶς ἀφίσταται, τί τὸ συνδεσμοῦν καὶ μεσιτεῦον ἔχει πρὸς τὴν τοῦ σώματος φύσιν, πῶς ἡ ἀναφής τε καὶ ἀσχημάτιστος ἰδία περιγραφῇ περιείληπται.

[55] Cfr., ad esempio, Aezio, *Placita*, IV 3 (Εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ καὶ τίς ἡ οὐσία αὐτῆς); Tertulliano, *De an.*, V 1 ss.; Albino, *Did.*, 177, 19 s. H. (= p. 48, 20 s. Whittaker); Plotino, *Enn.*, IV 7, 1-8[5]; Nemesio di Emesa, *De nat. hom.*, pp. 67 s. Matthaei (= pp. 16 s. Morani); Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 362 ss. W.

[56] Su ciò cfr. quanto diciamo sotto, pp. 71 ss.

[57] Cfr., ad esempio, Tertulliano *De an.*, XXIII-XXIV; Plotino, *Enn.*, IV 8 (ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΤΑ ΣΩΜΑΤΑ ΚΑΘΟΔΟΥ ΤΗΣ ΨΥΧΗΣ) Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 371, 13-379, 10 W. (περὶ διαφορᾶς καθόδου τῶν ψυχῶν). Tale tema comportava chiaramente anche una discussione sulla dottrina platonica della preesistenza delle anime, quale troviamo nello stesso Gregorio di Nissa: cfr. *De an.*, PG 46, 112 C ss., e *Op. hom.*, PG 44, 232 B s. A questa sezione faceva poi seguito la «quaestio», che lo stesso Nisseno solleva nel testo del *Contra Eunomium* sopra riportato, relativa alla separazione dell'anima dal corpo: cfr. Tertulliano, *De an.*, XLII, L-LIII; Aezio, *Plac.*, V 24-25; Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 383, 15 ss. W.

al modo dell'incarnazione, con il tema dell'animazione e dello sviluppo dell'embrione[58], di cui, fra il terzo ed il quarto secolo, abbiamo un esempio significativo nello scritto porfiriano *Ad Gaurum* (Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα); il problema del rapporto tra anima e corpo, con la questione tradizionale della «localizzazione» dell'anima (πῶς ἡ ἀφανής τε καὶ ἀσχημάτιστος ἰδίᾳ τινὶ περιγραφῇ περιείληπται;), e con quella circa il *modo* di unione tra l'intelligibile (anima) ed il sensibile (corpo), che diventa centrale soprattutto nell'ambito del Neoplatonismo assumendo poi un particolare rilievo nel contesto delle discussioni cristologiche. Infine, ci sono altri problemi che concernono la struttura dell'anima. Prosegue il Nisseno: « Qual è mai la differenza in base alle sue attività? In che modo può essa innalzarsi al di sopra del cielo nello zelo di investigare ciò che è invisibile ed allo atesso tempo, trascinata dal peso del corpo, scivolare nelle passioni materiali, ovvero nel coraggio e nel timore, nel dolore e nel piacere [...], e in tutto quanto nelle facoltà dell'anima agisce in senso opposto? [...] Chi mai, sapendo questo, non penserebbe di possedere in sé, per così dire, un popolo di anime? [...] Se la collera o il timore o anche altre delle cose enunciate in precedenza esistono per essenza o sono piuttosto moti occasionali, privi di consistenza, quale ragionamento sarebbe in grado di spiegarlo? Se, infatti, queste hanno un'esistenza, non un'anima unica, come si è detto, bensì un insieme di anime sarebbe presente in noi, dal momento che ciascuna co-

[58] Cfr., ad esempio, Aezio, *Placita*, V 3-6 (περὶ σπέρματος, etc.), V 15-16, 18, 21 (περὶ ἐμβρύου); Albino, *Did.*, p. 178, 26 ss. H. (= p. 49, 10 ss. Whittaker); Tertulliano, *De an.*, V 25-27, 36-37: i capitoli 28-35 contengono una digressione sulla metempsicosi, un tema che, nel contesto della stessa problematica dell'origine dell'anima, viene trattato anche dal Nisseno nel *De an.*, PG 46, 108 B ss., e in *Op. hom.*, PG 44, 229 B-234 B: su ciò si veda quanto diciamo sotto, pp. 157 ss. Si veda inoltre Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 381, 2- 382, 16 s. W.; su questa tematica in ambito cristiano cfr. i due articoli di J. H. Waszink nel «Reallexikon für Antike und Christentum»: *Beseelung*, RAC II (1954), spec. coll. 181-182; *Embryologie*, RAC IV (1959), spec. coll. 1242-1244. In *Op. hom.*, PG 44, 229 B, Gregorio afferma esplicitamente che il problema dell'origine dell'anima era al centro di un intenso dibattito anche all'interno della Chiesa; è noto, del resto, il ruolo che questa discussione ha avuto nel quarto secolo in Occidente con Agostino, il quale conosce diverse soluzioni che gli sembrano accettabili: la teoria traduciana (è stata creata una sola anima, da cui sono derivate quelle di tutti gli uomini che nascono), la teoria creazionista (le anime sono create singolarmente in ciascuno che nasce), l'incarnazione, ad opera di Dio, di anime già esistenti, l'incarnazione volontaria di anime già esistenti (cfr. *De lib. arb.*, 3, 56-59); per queste diverse posizioni nell'ambito della tradizione cristiana nel terzo e nel quarto secolo, cfr. H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950, pp. 43 s., 59 ss., 114 ss., 135 s., 143 s., 191 s.; per quanto concerne Agostino, G. J. O'Daly, *Augustine on the Origin of Soul*, in: *Platonismus und Christentum*, Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von H. D. Blume und F. Mann, Münster 1983, pp. 184-191.

sa si trova riposta in una singola e distinta anima; se invece dobbiamo pensare che siano dei moti inconsistenti, come può qualcosa che è privo di reale consistenza soggiogarci ed esercitare su di noi il proprio potere?»[59].

Anche qui Gregorio espone una «quaestio» che, a partire dalla distinzione aristotelica tra οὐσία e δυνάμεις (o ἐνέργειαι, non «parti»-μέρη) dell'anima[60], era divenuta classica nelle scuole filosofiche[61]; in particolare, il problema del rapporto tra l'unità sostanziale dell'anima e la molteplicità delle sue facoltà, che viene qui introdotto, era un tema centrale nel dibattito tra la psicologia monistica della Stoa e la dottrina dei Platonici[62], come emerge chiaramente, per fare solo due esempi, dalla testimonianza di Galeno relativa alla posizione di Posidonio e dal breve trattato porfiriano Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων[63]. Ora, lo schema di «quaestiones» che abbiamo qui brevemente illustrato, e su cui ritorneremo ampiamente affrontando le singole tematiche, costituisce sostanzialmente il binario lungo il quale il Nisseno si muove nella ζήτησις sull'anima condotta nel *De anima et resurrectione*.[64] Per questo, il compito che abbiamo dinanzi consisterà nell'e-

[59] *Eun.*, GNO I, pp. 258, 8-259, 15: τίς ἡ κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφορά, πῶς ἡ αὐτὴ καὶ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῶν ἀοράτων καὶ πρὸς τὰ ὑλικὰ πάθη κατολισθαίνει τῷ βάρει τοῦ σώματος καθελκομένη, θυμόν τε καὶ φόβον, λύπην τε καὶ ἡδονήν [...] καὶ πάντα τὰ ἐναντίον ἐν ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐνεργούμενα; τίς ἄρα κατανοήσας οὐκ ἐλογίσατο, μὴ τινα δῆμον ψυχῶν ἐν ἑαυτῷ συγκεκροτημένον ἔχοι; [...] εἰ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν ὁ θυμὸς ἢ ὁ φόβος ἢ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν εἰρημένων ἢ τινες ἀναπόστατοι κινήσεις τυγχάνουσι, τίς ὁ διερμηνεύσας λόγος; εἰ μὲν γὰρ ὑφεστήκασιν, οὐ μία ψυχή, καθὼς εἴρηται, ἀλλά τι συγκρότημα ψυχῶν ἐν ἡμῖν περιείληπται, ἑκάστου τούτων εἰς ἰδιάζουσαν καὶ περιγεγραμμένην ψυχὴν ἀποκεκριμένου. εἰ δέ τινα κίνησιν ἀνυπόστατον οἴεσθαι χρὴ ταῦτα εἶναι, πῶς κατακρατεῖ καὶ δυναστεύει ἡμῶν τὸ ἀνύπαρκτον καθάπερ ἐκ τυραννίδος ἡμᾶς δουλωσάμενον, ὅτιπερ ἂν τούτων κατακρατῆσαν τύχῃ;

[60] Cfr., in particolare, *De an.*, II 3, 414 a 29 ss.

[61] Cfr., ad esempio, Aezio, *Plac.*, IV 4: περὶ μερῶν τῆς ψυχῆς; Alessandro di Afrodisia, *De an.*, 27, 1 ss. Bruns; Tertulliano, *De an.*, XIV 2-3; Albino, *Did.*, XXIV 1-2, pp. 176, 30 ss. H. (= p. 46, 35 ss. Whittaker); Plotino, *Enn.*, III 4, 2; VI 7, 14; Porfirio, Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, presso Stobeo, Eccl., I 347, 19 ss. W.; Proclo, *In Tim.*, II 125, 10 ss. D.

[62] Si veda, ad esempio, la discussione tra Longino e lo stoico Medio che ci viene riferita da Proclo, *In remp.*, I 234, 1-9 K.; cfr. sotto, pp. 243-244.

[63] Cfr., ad esempio, Galeno, *De plac.*, IV, p. 246, 40 s.; V, p. 292, 17-25; V, 322, 28 ss.; V, p. 461, 4-6 De Lacy; Porfirio, *presso* Stobeo, *Ecl.*, I 351, 14 ss., e quanto diciamo sotto, pp. 242-243.

[64] Il dialogo si apre, infatti, con il problema della corporeità o incorporeità dell'anima (25 A-44 A), che si struttura in una critica alla dottrina materialistica degli Stoici e degli Epicurei ed in una dimostrazione del carattere immateriale dell'*ousia* dell'anima (25 A-33 C; 29 B: definizione dell'anima come οὐσία γενητή, ζῶσα, νοερά).

saminare le «quaestiones de anima» che vengono affrontate nel corso del dialogo, inserendole nel contesto del pensiero del Nisseno, da un lato, ed in quello della tradizione filosofica dell'età imperiale, dall'altro. Da questo confronto, dall'analisi delle discussioni nel «milieu» filosofico del tempo, dai motivi di pensiero che il Nisseno recepisce e dal modo in cui li trasforma, potranno forse emergere alcuni elementi essenziali per la comprensione della sua antropologia, e più in generale della sua riflessione filosofica e teologica. Da sempre, infatti, dietro il tema dell'anima si nascondeva la soluzione di problemi di più vasta portata, che i capitoli seguenti cercheranno di porre in luce.

gono quindi esaminate (45 C-48 B) le proprietà dell'οὐσία νοερά dell'anima come premessa per una giustificazione razionale della dottrina della risurrezione (76 B-77 B). Il dialogo affronta poi (48 C-68 A) il problema delle facoltà (δυνάμεις, κινήσεις), connesso con quello del rapporto tra anima (= nous) e corpo dell'uomo (cui vengono ricondotte i moti irrazionali ed inferiori dell'anima), con il tema etico del dominio dei πάθη da parte del nous. Si passa quindi (108 A-128 B) alla «quaestio» dell'origine dell'anima; dapprima viene criticata la dottrina pagana-platonica della metempsicosi (108 B-109 B: esposizione della dottrina; 109 B-112 C, e 116 B-C confutazione-ἔλεγκος), e della preesistenza delle anime (112 C-121 A), e poi viene presentata la soluzione della quaestio (121 A-128 C): origine simultanea dell'anima e del corpo mediante la generazione sulla base della tesi dell'animazione dell'embrione (125 A-128 B; cfr. anche *Op. hom.*, PG 44, 236 A-B). L'indagine περὶ ψυχῆς si conclude, infine, conformemente allo schema tradizionale delle «quaestiones de anima» (cfr., ad esempio, Tertulliano, *De an.*, LIV-LVIII; Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 454, 10 ss. [25: τὸ τῆς κρίσεως λέγω, τὸ τῆς δίκης ἔργον, τὸ τῆς καθάρσεως]), con i destini escatologici dell'anima (128 B-129 A), riprendendo un tema già precedentemente illustrato nel corso del dialogo (85 B-88C: necessità che l'anima si liberi mediante la sua condotta virtuosa da ogni affezione — προσπάθεια — per le cose materiali; solo così «dopo la morte non avremo bisogno di una seconda morte che ci purifichi dai resti della colla carnale»; 89 B-108 C: la κάθαρσις dell'anima come premessa necessaria per la ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον). Conformemente allo σκοπός unitario dell'opera, che abbiamo delineato nelle pagine precedenti, la sezione conclusiva (129 A-160 C) è dedicata alla dottrina della risurrezione.

Capitolo terzo
L'anima e la sua incorporeità

I. *Il problema dell'incorporeità dell'anima nella tradizione filosofica*

1. *Il dibattito tra la Stoa ed il Peripato*

La questione dell'incorporeità dell'anima era stata affrontata da tempo nell'ambito della tradizione filosofica, e, all'epoca di Gregorio di Nissa, aveva già una lunga storia alle spalle. Il punto di partenza della discussione era costituito da un materiale dossografico ampiamente diffuso ed utilizzato, nel quale venivano esposte sistematicamente e confutate le tesi degli avversari[1]. Un tale catalogo dossografico lo troviamo già in Aezio[2], nel quale i diversi autori sono divisi, a seconda delle loro tesi, in tre gruppi: coloro che considerano l'anima come materiale; quanti ne sostengono l'incorporeità, ma ne negano la sostanzialità; quanti, infine, le riconoscono entrambi questi caratteri.

Tale impostazione storico-sistematica del problema dell'incorporeità dell'anima ha svolto un grande ruolo nella discussione sia in ambito pagano che cristiano. Il materiale dossografico che ne è alla base viene utilizzato sia da Plotino nel settimo trattato della quarta *Enneade*[3], sia da Tertulliano[4], anche se con finalità opposte. Una medesima dossografia è ampiamente presente in Nemesio di Emesa[5], ed anche, se pur con un ruolo minore, in Giamblico[6] e Macrobio[7].

---

[1] Per la presenza di questa tradizione dossografica, cfr. H. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959, pp. 117-121.

[2] Aezio, *Placita*, IV 3(H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1958³, pp. 387-389; cfr. anche L. Torraca, *I Dossografi greci*, Padova 1961, pp. 158-161).

[3] Plotino, *Enneadi*, IV 7, 1-8[5]; cfr. sotto, n. 26.

[4] Tertulliano, *De anima*, V 1 ss.

[5] Nemesio di Emesa, *De natura hominis*, cap. II, pp. 67 s. Matthaei (= pp. 16 s. Morani); cfr. A. Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974, pp. 75-84. Per le fonti medioplatoniche di questa parte dell'opera di Nemesio, cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 121 ss.

[6] Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Eclogae*, I, 362 ss. W. (tr. in Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 177 ss.).

[7] Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I 14, 19.

Il punto di partenza della discussione era costituito, ovviamente, dalla critica alla psicologia materialistica degli Stoici. Qui il ruolo maggiore è stato svolto dai Peripatetici.

Il tema fondamentale del dibattito fra la Stoa e il Peripato era il problema della incorporeità delle qualità, che entrambe le Scuole concepivano come immanenti ai corpi. Ma la cosa più importante era lo scopo cui era diretta questa discussione: si trattava di ricercare quel principio che fosse in grado di garantire l'intima unità del mondo e, analogamente, un'autentica unità psico-somatica dell'uomo[8].

Per gli Stoici tale principio era assicurato dall'assioma della «commistione totale dei corpi» (κρᾶσις δι' ὅλων)[9]. Già Zenone aveva sostenuto la tesi che un corpo può compenetrare completamente un altro corpo[10], e Crisippo aveva rafforzato tale tesi con ulteriori argomenti[11]. Sulla base di questo assioma la Stoa aveva elaborato la sua dottrina delle quattro forme di miscuglio materiale (παράθεσις, μίξις, κρᾶσις, σύγχυσις)[12], che costituiscono i gradi progressivi nei quali gli elementi materiali si compenetrano reciprocamente in modo sempre più intimo; dove più perfetta è l'unione, come nel caso della σύγχυσις, le qualità originarie dei componenti scompaiono per costituire una nuova realtà. Come ha visto giustamente Alessandro d'Afrodisia, dalla nozione di commistione totale dipendeva gran parte della dottrina stoica, ossia la dottrina dell'anima, della provvidenza e della divinità[13]. È infatti sulla base di questa nozione che la Stoa ha sviluppato la sua dottrina del *pneuma* che pervade tutto il mondo conferendogli unità ed organicità.

Per i Peripatetici l'assioma stoico della «commistione totale dei corpi» era inaccettabile; esso, infatti, era in chiaro contrasto con la dottrina di Aristotele che escludeva la tesi della penetrabilità dei corpi[14]. È a partire da questa posizione che i Peripatetici hanno condotto la loro polemica contro il materialismo stoico[15]. Tuttavia, per essi si trattava ora di dimostrare se un principio non materiale fosse in

[8] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 24-35.
[9] Cfr. *SVF* II, 463-481.
[10] Cfr. *SVF* I, 99.
[11] Cfr. *SVF* II, 471.
[12] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, pp. 137 ss.
[13] Alessandro di Afrodisia, *De mixtione*, p. 227, 5 Bruns = *SVF* II 475.
[14] Cfr. Aristotele, *De anima*, II 5, 418 b 16.
[15] Cfr., ad esempio, Alessandro di Afrodisia, *De mixt.*, p. 218, 24 ss. B., e la chiara esposizione della critica di Alessandro contenuta in R. B. Todd, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physis*, Leiden 1976, pp. 73-88; si veda anche Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., p. 25, n. 6.

grado di spiegare l'unità del mondo e l'unità dell'uomo meglio di quanto facesse la dottrina stoica con le sue aporie.

Ora, per quanto concerne la dottrina dell'anima, il Peripato, come si è detto, ha condotto la sua polemica contro il materialismo stoico a partire dalla dimostrazione dell'incorporeità delle qualità. E ciò è ben comprensibile. Sia il Peripato che la Stoa, infatti, non ammettevano nessuna sostanza separata dal corpo (χωριστὴ οὐσία). L'anima, per i Paripatetici, è forma del corpo[16], attraverso cui vengono determinate le qualità del corpo vivente[17]. E, in quanto forma, è inseparabile dal corpo allo stesso modo delle qualità. Pertanto, con la dimostrazione dell'incorporeità di queste ultime, si vedeva confutata in modo definitivo la psicologia materialistica degli Stoici, e spiegata, mediante un principio formale, l'unità psico-somatica dell'uomo meglio di quanto facesse la dottrina stoica della mescolanza[18].

2. *La posizione dei Platonici*

Per quanto concerne i Platonici, il problema era invece più complesso. Da un lato, essi hanno fatta propria la dimostrazione peripatetica dell'incorporeità delle qualità[19] ed hanno condiviso la critica alla dottrina stoica della mescolanza. Anche per i Platonici, come per i Peripatetici, le diverse forme di miscuglio materiale introdotte dagli Stoici non sono in grado di spiegare l'effettiva unione dell'anima con il corpo[20]. Ma già qui emerge la differenza di fondo. Mentre, infatti, per

[16] Aristotele, *De an.*, II 1, 412 a 19-22.
[17] Aristotele, *De an.*, II 1, 413 a 4 s.; Alessandro d'Afrodisia, *De an.*, 21, 22 Bruns.
[18] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 179-187.
[19] Cfr., ad esempio, Albino, *Didaskalikos*, XI 1, p. 166, 15 ss. H. (= p. 26, 15 ss. Whittaker), un passo che è molto vicino all'excursus di Alessandro di Afrodisia, *De an. mant.*, p. 122, 16-125, 4 (Ὅτι αἱ ποιότητες οὐ σώματα): su ciò si veda P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, vol. II, Berlin 1984, pp. 470-472.; cfr. anche l'opuscolo pseudo-galenico *De qualitatibus incorporibus*, che l'Orth ha attribuito ad Albino (cfr. *Les oeuvres d'Albinos le Platonicien*, «L'Antiquité Classique», 16 [1947], pp. 113-114). Si veda l'edizione di M. Giusta, *L'opuscolo pseudogalenico* Ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι *(edizione critica, traduzione e note)*, Torino 1976
[20] Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De an.*, 11, 15 ss. Bruns: qui Alessandro nega che l'unità del vivente possa essere spiegata *parathesei* e *krasei*, e riconduce l'analogia anima-corpo all'antitesi *eidos-hyle*. L'unità del vivente può essere spiegata solo mediante l'anima intesa come principio formale, come *entelechia* del corpo. Anche per i Platonici nessuna delle forme di miscuglio materiale distinte dagli Stoici garantisce un'autentica unione di anima e corpo: cfr. Nemesio di Emesa, *De natura hominis*, p. 127, 3 ss. Matthaei = p. 38, 20 ss. Morani (p. 127, 8: non è autentica unione la *parathesis*; p. 128, 4: non è autentica *enosis* neppure la *krasis* = p. 38, 23 Morani). Vengono qui esposte una serie di argomentazioni che troviamo anche in Calcidio, 221, e in Prisciano, *Solutiones ad Chosroen*, 44,16 Bywater: come ha mostrato Dörrie (*Porphyrios'*

i Peripatetici il problema centrale nella critica alla concezione stoica è solo quello dell'unità dell'uomo, per i Platonici c'è un'altra questione ancora più decisiva, quella dell'immortalità dell'anima[21]. Ogni unione concepita in senso fisico, alla maniera degli Stoici, se è una reale ἕνωσις, comporta necessariamente la corruzione degli elementi che si sono congiunti a costituire il composto. L'anima, quindi, non può essere immortale[22]. Questa per i Platonici è la conseguenza necessaria e chiaramente inaccettabile della dottrina stoica delle diverse forme di miscuglio materiale.

Si comprende, allora, come, per quanto i Platonici potessero far propri gli argomenti elaborati dal Peripato, ciò tuttavia costituiva per essi solo un primo passo nella confutazione del materialismo stoico. Oltre ed insieme all'unità dell'uomo, inspiegabile sulla base del materialismo della Stoa, per il Platonismo si trattava di affermare la trascendenza, la sostanzialità e, quindi, l'immortalità dell'anima, che non vedeva salvaguardate in modo adeguato neppure nel concetto aristotelico di anima come *entelechia*[23].

È questa la posizione che troviamo, ad esempio, nella polemica condotta dal medioplatonico Attico contro ogni contaminazione fra le dottrine aristoteliche e quelle platoniche[24]. Ciò che infatti Attico pone in luce nella sua critica ad Aristotele è, fra le altre cose, proprio l'in-

«Symmikta Zetemata», cit., pp. 30 ss., 111 ss.), siamo qui in presenza di un tratto dottrinale che appartiene alla tradizione di scuola medioplatonica e che rientrava nel capitolo «Sulla incorporeità dell'anima».

[21] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 179 ss.

[22] E' questa l'alternativa che viene formulata da Nemesio-Porfirio nella critica agli Stoici: nel caso dell'unione fisica, o non c'è nessuna reale *enosis*, oppure, se questa si verifica, allora non è possibile sostenere l'immortalità dell'anima (Nemesio, *De natura hominis*, p. 127, 3 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 45 Dörrie). Infatti nell'*enosis* fisica gli elementi prima separati convergono in una nuova realtà venendo tuttavia alterati, e non permangono ciò che prima erano (p. 126, 4 = Porifirio, *Symmikta Zetemata*, p. 42 Dörrie; cfr. Plotino, *Enn.*, IV 7, 8[2]). Se, pertanto, si concepisce l'unione dell'anima e del corpo in senso fisico, allora non si può spiegare in che modo l'anima resti «inconfusa e incorrotta» (ἀσύγχυτον καὶ ἀδιάφθορον, p. 126, 7 = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 43 Dörrie). Insieme con l'inseparabilità delle componenti è data anche la loro comune corruzione (συνεφθάρθαι, 127, 3 = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 45 Dörrie). La nuova realtà nata dall'intima unione degli elementi mescolati muore nel suo complesso insieme con gli elementi che si sono congiunti a formarla. L'anima, pertanto, non può essere immortale.

[23] Per la polarità di Platonismo e Aristotelismo e per i problemi che essa ha posto alla antropologia cristiana, cfr., anche se da un punto di vista molto generale, E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932[2], tr. it. di P. Sartori Treves, Brescia 1983, pp. 220 ss.

[24] Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonist 80 B. C. to A. D. 220*, Ithaca-New York 1977, pp. 247-258, spec. 248, 252, 256.

sufficienza della posizione peripatetica a riguardo dell'incorporeità dell'anima: pur non considerando l'anima corporea, come ad esempio gli Stoici, tuttavia Aristotele non le ha riconosciuto neppure l'incorporeità nel giusto senso; infatti, non considera l'anima come una sostanza che esiste e si muove da se stessa, ma come un semplice aspetto qualitativo del corpo, che muore insieme con esso. In questo modo, Aristotele ha spogliato l'anima dell'immortalità, negandone, così, la realtà stessa[25].

Nel Neoplatonismo questa posizione viene sviluppata con estrema chiarezza. In questo senso, se Plotino, nella critica alla psicologia materialistica degli Stoici, utilizza una serie di argomenti peripatetici[26], respinge poi decisamente la posizione aristotelica che vede l'anima come forma del corpo. Che l'anima sia incorporea significa per Plotino che essa è una sostanza separata, che possiede la vita per se stessa ed è quindi immortale[27].

Una posizione analoga troviamo in Porfirio. In *Sent.*, 42, Porfirio distingue, sulla base di un'analisi filologica del termine ἀσώματον, due specie di incorporei: ci sono gli incorporei che sono tali κατὰ στέρεσιν, in quanto, cioè, non hanno un corpo, ma che possono esistere solo in relazione ai corpi, e che, pertanto, non sono sostanze: tali sono gli incorporei ammessi dagli Stoici (luogo, tempo, spazio, vuoto), ed anche le forme e le qualità, di cui parlano gli Aristotelici (cfr. *Sent.*, 5). Ci sono, poi, gli incorporei che sono tali perché esistono per sé come sostanze completamente separati dai corpi. A questa specie di sostanze incorporee trascendenti appartengono l'anima e l'intelletto[28].

L'incorporeità dell'anima, dunque, nel neoplatonismo di Plotino e di Porfirio indica il suo carattere sostanziale e trascendente. Come osserva Dörrie, il termine ἀσώματος deve essere inteso come l'espressione «welcher das Wirksame Transzendente am vollkommensten bezeichnet»[29]. Questo carattere di trascendenza dell'anima è un tratto

[25] Attico, fr. 7, 28 ss. Des Places

[26] Plotino, *Enn.*, IV 7, 2-8[3]. Come abbiamo già osservato in apertura del paragrafo, molto del materiale utilizzato nei capitoli 2-8[3] di questo trattato è tradizionale. Per una sua analisi, cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, The Hague 1971, pp. 8-19; si veda anche: *Plotinus Ennead IV 3, 20-21 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 50 (1968), pp. 254-261. Si veda, inoltre, la *Notice* di Bréhier che introduce la sua traduzione del trattato, nella quale viene presentata una breve esposizione dell'origine dei vari argomenti impiegati da Plotino per confutare le posizioni opposte alla dottrina platonica dell'immaterialità e immortalità dell'anima (E. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, 6 voll., Paris 1924-1938, vol. IV, pp. 179-188).

[27] Plotino, *Enn.*, IV 7, 8[5] ss.

[28] Porfirio, *Sent.*, 42, p. 53, 6 ss. Lamberz.

[29] Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., p. 186.

peculiare della dottrina di Plotino e di Porfirio, che li distingue dalla tradizione platonica precedente, la quale, sulla base dell'interpretazione del *Timeo* (30 B), concepisce l'anima piuttosto come *mese ousia*[30]. Si comprende, allora, perchè, nell'ambito di questa posizione filosofica, sorgesse il problema di come l'anima, nonostante la sua trascendenza, sia unita al corpo. Su tale argomento avremo modo di ritornare più avanti[31].

II. *Il problema dell'incorporeità dell'anima nella tradizione cristiana*

Se ora gettiamo uno sguardo alla tradizione cristiana, dobbiamo anzitutto rilevare che la concezione della incorporeità dell'anima, per quanto strano questo possa sembrarci, ha trovato non poche difficoltà ad affermarsi. In questo senso, la posizione di Tertulliano, che, come è noto, accetta la dottrina stoica della corporeità dell'anima[32] e si oppone con grande forza alla concezione platonica, non è stata per molto tempo affatto isolata. Come ha scritto E. L. Fortin, «l'idea stessa della spiritualità dell'anima, che a noi appare come inseparabile dal cristianesimo, è una conquista faticosa e che non è stata definitiva che in una data molto avanzata. È significativo che ancora nel quinto secolo un certo numero di scrittori ecclesiastici, e non dei minori, insegnassero che l'anima umana è materiale, e, per sua propria natura, mortale»[33].

Ciò che faceva apparire inaccettabile al pensiero cristiano la concezione platonica della incorporeità, sostanzialità e razionalità dell'anima, era il fatto che, in questo modo, venivano attribuiti all'anima gli stessi predicati di Dio, per cui l'anima veniva considerata come essa stessa divina, ed anzi come identica a Dio.

[30] Cfr. Dörrie, *Die Lehre von der Seele*, in: AA.VV., *Porphyre*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XII, Vandoeuvres-Genève 1966, pp. 167 ss.

[31] Cfr. sotto, pp. 206 s.

[32] Cfr. Tertulliano, *De an.*, V 3: l'anima è corpo come hanno sostenuto gli Stoici (vengono nominati Zenone, Cleante, Crisippo), e possiede le proprietà dei corpi (una forma, dei limiti, le tre dimensioni): IX 1; cfr. IX 5. Cfr. H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh 1950, pp. 41-43, 72-75, spec. 72. Anche per Clemente Alessandrino, se pur la sua posizione non è univoca, l'anima è, nella sua sostanza, un corpo di natura più semplice e più sottile. Clemente è consapevole che la tesi della corporeità dell'anima è stoica, ma, in ogni caso, ritiene che questa sia la stessa dottrina della Bibbia (cfr. *Stromati*, VI 89, 2). Cfr. Karpp, *op. cit.*, pp. 93 ss.

[33] E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, cit., p. 9; cfr. pp. 43-74 («Les Adversaires de la Spiritualité de l'Ame»), e 85-110.

In questo senso l'atteggiamento di Tertulliano è emblematico. Egli vede in Platone «lo speziale di tutti gli eretici», e ciò in primo luogo a motivo della sua dottrina dell'anima quale è esposta nel *Fedone* e nel *Timeo*[34]. Platone, infatti, ha attribuito all'anima «un così alto grado di divinità da assimilarla a Dio» (tantam illi concessit divinitatem, ut deo adequetur); all'anima vengono attribuite le stesse proprietà di Dio: immortale, incorruttibile, incorporea, invisibile, non rappresentabile, uniforme, dominatrice, razionale, intellettuale: «Quid amplius proscriberet animam, si eam deum nuncuparet?»[35]. I cristiani, al contrario, afferma Tertulliano, considerano l'anima di gran lunga inferiore a Dio[36].

A ciò si deve aggiungere il fatto che la tradizione platonica ha sempre connesso alla nozione di incorporeità dell'anima quella di immortalità: in quanto incorporea, infatti, l'anima è semplice e incomposta, e pertanto indissolubile ed immortale[37]. Ritroveremo più avanti questa connessione tipicamente platonica fra incorporeità-semplicità-immortalità dell'anima anche in Gregorio di Nissa[38]. Ma questa concezione di un'immortalità naturale dell'anima, ossia di un'immortalità fondata sulla incorporeità e semplicità del suo stesso essere, per i cristiani era ovviamente inaccettabile. Ciò significava, ancora una volta, affermare il carattere divino dell'anima[39]. Per questo, già nel *Dialogo con Trifone*, l'Anziano che conduce Giustino a comprendere gli errori del Platonismo, contesta, come primo fra questi, l'immortalità dell'anima, e, con essa, la sua affinità naturale (*syggeneia*) con Dio[40]. Nella prospettiva cristiana, al contrario, l'anima, come il mondo, è creata, e pertanto

[34] Cfr. Tertulliano, *De an.*, XXIII 5.

[35] *Ibid.*, XXIV 1.

[36] *Ibid.*, XXIV 2.

[37] Cfr., ad esempio, Platone, *Fedone*, 78 B ss., 80 B; *Rep.*, X, 611 A ss.; Albino, *Didaskalikos*, XXV 1, p. 174, 20 s. H.(= p. 48, 15 s. Whittaker); Plotino, *Enn.*, IV 7, 12, 11 s. Per l'azione molto ampia che questa dimostrazione dell'immortalità dell'anima ha esercitato nella tradizione filosofica, cfr. Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 28-32.

[38] Cfr. sotto, pp. 113 ss.

[39] D'altro canto, è convinzione comune a tutta la tradizione religiosa greca che *athanasia* o *aftharsia* significhino la stessa cosa che «divinità». Secondo A. E. Taylor, le dimostrazioni dell'immortalità dell'anima nel *Fedone* platonico, ed in special modo l'ultima, poggiano su questo postulato religioso: «In conclusione, dunque, che l'anima è imperitura è un fatto che viene accettato come conseguenza della ferma convinzione religiosa dei greci che ἀθάνατον = τὸ θεῖον = τὸ ἄφθαρτον. E' la "divinità" dell'anima che costituisce, in ultima analisi, il fondamento della speranza dell'immortalità, e la divinità dell'anima è un postulato proprio di una fede ragionevole, che il dialogo non tenta mai di dimostrare» (Taylor, *Plato. The Man and his Work*, London 1949[6], tr. it. di M. Corsi, Firenze 1968, p. 322, cfr. 277).

[40] Giustino, *Dialogo con Trifone*, IV 1-2.

corruttibile come tutto ciò che è al di fuori di Dio[41]; essa, infatti, è certamente principio di vita del corpo, ma, contrariamente alla concezione platonica, non è essa stessa la vita[42], così come non si muove da se stessa[43]; piuttosto, *ha* la vita per partecipazione: «l'anima partecipa della vita perchè Dio vuole che essa abbia la vita. Così non ne parteciperà più quand'egli non volesse più che viva. Il vivere, infatti, non è una sua proprietà così come lo è invece di Dio»[44]. Che l'anima, dunque, sia *per se stessa* corruttibile, non significa, per la maggiorparte dei teologi cristiani, che essa sia soggetta alla dissoluzione[45]; con ciò s'intende piuttosto evidenziare il suo carattere creato, esprimendo in questo modo la profonda correzione cui la fede cristiana sottopone la dottrina platonica dell'immortalità: l'incorruttibilità non è una proprietà della natura incorporea e divina dell'anima, ma è un dono della grazia di Dio, che, per essenza, è colui «qui *solus* habet immortalitatem», secondo l'espressione paolina (*1 Tim.* 6, 16) che viene spesso citata in questo contesto[46].

[41] *Ibid.*, IV 4.

[42] Cfr. *Fedone*, 103 A ss.

[43] Cfr. *Fedro*, 245 C- 246 A: qui l'argomento a favore dell'immortalità dell'anima si fonda sulla nozione di auto-movimento e su quella di principio. Le cose che esistono, infatti, si distinguono in quelle che traggono da se stesse il loro movimento e in quelle che sono mosse da altro, e mentre queste ultime cesseranno di esistere quando cesseranno di essere mosse, non così per le prime, in quanto la loro essenza consiste proprio nel muoversi da se stesse. Per questo, ciò che si muove da se stesso è imperituro ed è principio. Ora, un principio è ciò a partire da cui esiste tutto ciò che esiste, ma che non comincia esso stesso ad esistere; pertanto, ciò che si muove da se stesso è, in quanto principio, ingenerato ed incorruttibile, e quindi immortale, e questa realtà è proprio l'anima. Cfr. anche *Timeo*, 37 E ss., 43 A, 90 C-D, e *Leggi*, X 894 E ss., 896 A-B.

[44] Giustino, *Dial.*, VI 2.

[45] Sul cosiddetto «thnetopsychismus» dei primi teologi cristiani (cfr. P. Bissels, *Die frühchristliche Lehre von der Sterblichkeit der Seele*, «Trierer theologische Zeitschrift», 76, 1967, pp. 322-329) si vedano i giusti rilievi di J. Kremer in: G. Greshake - J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, pp. 281-284.

[46] Cfr., ad esempio, Agostino, *Ep.*, 166: «Anima hominis immotalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modus sicut deus, de quo dictum est, qui solus habeat immortalitatem». Si deve d'altra parte dire che, contro la tesi del *Fedro* (245 C- 246 A), circa il carattere ingenerato e quindi incorruttibile dell'anima (si veda sopra, nota 43), i cristiani potevano far riferimento alla tesi sostenuta dallo stesso Platone nel *Timeo* (41 A-B), secondo la quale l'Anima del mondo e le anime degli dèi sono generate e quindi non sono incorruttibili; ciononostante, attraverso la volontà di Dio non sottostanno alla dissoluzione ed hanno una durata temporale senza fine. E' significativo che a questa tesi platonica si richiami esplicitamente non solo Giustino (cfr. *Dial.*, V 4), ma anche Agostino, il quale, discutendo con la concezione platonica secondo cui l'anima sarebbe senza inizio e senza fine come Dio (*De civ. Dei*, X 31), adduce, contro questa tesi che risale al *Fedro*, la dottrina del *Timeo*. Ad Agostino non serve più, come a Taziano affermare la mortalità dell'anima per poterne difendere il carattere di creatura. Per questo gli è sufficiente la dipendenza dell'immortalità dell'anima dalla volontà di Dio come la trovava espressa nel *Timeo* di Platone. Su ciò cfr. W. Pannenberg, *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 96 (1985), pp. 150 s.

Al fondamento del rifiuto da parte di molti autori cristiani di accettare la nozione di incorporeità dell'anima stava, dunque, proprio la preoccupazione di affermarne il carattere creato, e, quindi, di sottolineare la distanza che la separa dal Dio creatore. Come osserverà più tardi Massimo il Confessore, è proprio per il timore di dover identificare l'anima con Dio che molti cristiani hanno ritenuto di dover scalzare dalle fondamenta la dottrina pagana, negando l'incorporeità stessa dell'anima[47].

In questo senso, l'esempio più evidente di questo rifiuto dei cristiani di aderire alla dottrina platonica della spiritualità dell'anima è forse quello di Arnobio, contemporaneo di Porfirio. In modo più radicale di Tertulliano, Arnobio, criticando la concezione che certi *vir novi* si fanno dell'anima[48], rifiuta tutti gli attributi mediante i quali il Neoplatonismo aveva caratterizzato l'anima: non solo l'incorporeità e la semplicità dell'anima, ma anche la sua immortalità, la sua natura sostanziale, la sua razionalità[49].

Se, come abbiamo visto, la preoccupazione di affermare il carattere creato dall'anima aveva condotto diversi autori cristiani a negarne l'incorporeità, si comprende come quei Padri che, al contrario, ed era il caso più sovente, accettavano la tesi platonica della spiritualità dell'anima si sentissero portati a dissipare ogni equivoco, sottolineando in modo molto netto la distanza che separa l'anima dal Dio creatore. È quanto avviene, ad esempio, nel *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa.

Ovviamente, per Gregorio, dato il suo platonismo di fondo, la tesi della spiritualità dell'anima è un qualcosa di scontato. Come abbiamo avuto modo già di osservare, infatti, l'anima appartiene alla sfera ipercosmica delle nature intelligibili ed incorporee, mentre il cosmo è l'*habitat* delle realtà sensibili e corporee[50]. Nel *De anima et resurrectione*,

[47] Massimo il Confessore, *Epist.* 6, PG 91, col. 428, citato da Fortin, *Christianisme et culture philosophique*, cit., p. 100.

[48] Cfr. P. Courcelle, *Les Sages des Porphyre, et les «vir novi» d'Arnobe*, «Revue de Études latines», XXXI (1953), pp. 257-271: Courcelle ritiene che l'attacco di Arnobio sia rivolto a Porfirio. Cfr. anche P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, I, p. 83.

[49] Cfr. Arnobio, *Adversus nationes*, II 17, p. 85, 21 ss.; II 26, p. 97,7 s.; II 26, p. 97,18; II 30, p. 101, 21 Marchesi; cfr. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, cit., pp. 172 ss.

[50] Cfr., ad esempio, *Or. dom.* PG 44, 1165 B-C.

sono i caratteri propri della creazione intelligibile che vengono attribuiti all'anima dell'uomo: νοερὰ φύσις (45 C, 48 A) ἀσώματος, ἀδιάστατος, ἀειδῆ (45 C), ἁπλῆ, ἀσύνθετος (44 D)[51].

In questo senso, particolarmente significativo è anche un passo del *De mortuis*: l'uomo, osserva Gregorio, deve imparare a conoscere se stesso (γνῶθι σεαυτόν), che cosa egli sia nella sua vera essenza[52]. Ma, come gli occhi del corpo non possono vedere se stessi se non in uno specchio, così l'anima per conoscere se stessa ha bisogno di uno specchio[53]. Questo inizio ricorda chiaramente *Alcibiade I*, 132 D-E, dove Socrate, precisando il senso dell'iscrizione di Delfi, presenta la stessa immagine dell'occhio e dello specchio[54]. Tuttavia, qui Gregorio modifica l'immagine platonica: mentre, infatti, nell'*Alcibiade I* lo specchio nel quale l'anima conosce se stessa è costituito da un'altra anima[55], per Gregorio l'anima conosce esattamente se stessa solo contemplando Dio, a cui immagine è stata creata, e attribuendo a se stessa le proprietà che vede nell'Archetipo[56]. Ora, Dio è immateriale, impalpabile,

[51] Cfr. anche sotto, pp. 188 ss.

[52] *Mort.*, GNO IX, p. 40, 1-5, cfr. 20-21.

[53] *Ibid.*, p. 40, 22 ss.

[54] Platone, *Alcibiade I*, 132 D-E: «Se l'iscrizione consigliasse l'occhio, come consiglia l'uomo, dicendo: "guarda te stesso", in che modo e in che cosa penseremmo voglia consigliare? Non forse a guardare verso qualcosa guardando la quale l'uomo fosse in grado di vedere se stesso? - Certo - Ecco: indaghiamo quale oggetto v'è che a guardarlo possiamo vedere lui e noi stessi. - E' chiaro, Socrate, gli specchi e gli oggetti simili».

[55] *Alcibiade I*, 133 A-B.

[56] *Mort.*, GNO IX, p. 41, 10-19: Ἀλλὰ μικρὸν ὑπαλλάξαι τι προσήκει τοῦ ὑποδείγματος, ἵνα οἰκειωθῇ τῷ λόγῳ τὸ νόημα· ἐπὶ μὲν γὰρ τῆς ἐν τῷ κατόπτρῳ μορφῆς ἡ εἰκὼν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον σχηματίζεται, ἐπὶ δὲ τοῦ τῆς ψυχῆς χαρακτῆρος τὸ ἔμπαλιν νενοήκαμεν· κατὰ γὰρ τὸ θεῖον κάλλος τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος ἀπεικονίζεται. Οὐκοῦν ὅταν πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἑαυτῆς βλέπῃ ἡ ψυχή, τότε δι' ἀκριβείας ἑαυτὴν καθορᾷ. Per quanto concerne questa concezione, è difficile stabilire a quale tradizione si rifaccia Gregorio. I testi biblici, indicati a questo proposito da Heil nella sua edizione critica *ad loc.* – *Sap. Salom.* 7, 26, e II *Cor.* 3, 18, – non sembrano essere molto pertinenti, in quanto fanno piuttosto riferimento allo specchio creato in cui Dio si riflette e non allo specchio divino in cui l'anima vede se stessa. In realtà, come ha fatto rilevare J. Pépin (*Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, pp. 195-196), il testo che sembra più vicino a questa metafora, nel significato che ad essa attribuisce Gregorio, è ancora un passo (probabilmente interpolato e forse di derivazione neoplatonica) di *Alcibiade I*, 133 C. In questa sezione, assente dai manoscritti di Platone, ma conservata da Eusebio (*Praep. evang.*, XI 27, 5), troviamo, infatti, l'idea che Dio stesso ci offre il più bello specchio nel quale noi possiamo vedere e conoscere noi stessi: «Ma come lo specchio è più chiaro di quello che è nel nostro occhio, e più puro e luminoso, così si dà il caso che anche il dio sia più puro e luminoso della parte migliore che è nell'anima? - Mi pare, Socrate. - Quindi, mirando in Dio, useremmo del più bello specchio anche delle cose umane che tendono all'eccellenza dell'anima, e così potremo vedere e conoscere meglio noi stessi».

incorporeo e senza dimensioni. Le stesse, pertanto, saranno le proprietà dell'anima fatta a sua immagine: «Essa sarà immateriale, invisibile, intelligibile, incorporea»[57].

Si comprende benissimo come una tale concezione potesse dar adito a degli equivoci: definire l'anima con gli stessi attributi di Dio non significa farne un essere divino? Nel *De anima et resurrectione*, in effetti, il Nisseno sente la necessità di fare una precisazione per sottolineare la condizione di inferiorità e di dipendenza dell'anima in quanto creata, ed escludere ogni possibile equivoco di identificazione con la natura divina increata.

Nel dialogo è a Gregorio che viene affidato il compito di sollevare l'obiezione, alla quale risponderà Macrina. Se l'essenza dell'anima è intelligibile, incorporea, inestesa, ecc., «allora —osserva Gregorio — questo ragionamento ci fa cadere da un assurdo ad un altro, giacché ci porta a credere che la nostra mente sia identica alla natura divina, se è vero che entrambi si possono concepire solo eliminando le percezioni sensoriali»[58]. Nella sua risposta, Macrina sottolinea che l'anima, essendo stata creata solamente ad immagine (κατ'εἰκόνα) di Dio, è necessariamente inferiore alla perfezione dell'Archetipo: «Non considerare queste due cose identiche (ταὐτόν) tra loro, perché faresti un discorso empio; di' piuttosto, seguendo l'insegnamento ricevuto dalla Scrittura divina, che la prima è simile (ὅμοιον) alla seconda. Ciò che è nato come immagine (κατ'εἰκόνα) è del tutto simile al modello: al pari di esso, è un essere intelligente (νοερόν), incorporeo (ἀσώματον) e privo di peso, e come esso sfugge a qualsiasi misura spaziale (διαστηματικὴ καταμέτρησιν). Purtuttavia, non ha le sue stesse proprietà naturali: se fosse del tutto identico al modello, non sarebbe più un'immagine»[59].

L'idea che la conoscenza di Dio conduce alla conoscenza di sé è già nelle *Sentenze* di Sesto, cfr. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1968, tr. it. di G. Lanata, Firenze 1970, p. 95 e n. 86.

[57] *Mort.*, GNO IX, pp. 41, 21- 42, 2: Τί τοίνυν ἐστὶ τὸ θεῖον ᾧ ἡ ψυχὴ προσωμοίωται; οὐ σῶμα, οὐ σχῆμα, οὐκ εἶδος, οὐ πηλικότης, οὐκ ἀντίτυπία, οὐ βάρος, οὐ τόπος, οὐ χρόνος, οὐκ ἄλλο τι τοιοῦτον οὐδὲν δι' ὧν ἡ ὑλικὴ κτίσις γνωρίζεται, ἀλλὰ πάντων τούτων καὶ τῶν τοιούτων ὑφαιρεθέντων, νοερόν τι καὶ ἄυλον καὶ ἀναφὲς καὶ ἀσώματον καὶ ἀδιάστατον κρὴ πάντως νοεῖν τὸ λειπόμενον. Εἰ τοίνυν τοιοῦτος ὁ χαρακτὴρ τοῦ ἀρχετύπου καταλαμβάνεται, ἀκόλουθον πάντως κατὰ τὸ εἶδος ἐκεῖνο μεμορφωμένη τὴν ψυχὴν διὰ τῶν αὐτῶν χαρακτήρων ἐπιγνωσθῆναι, ὥστε καὶ ταύτην ἄυλόν τε εἶναι καὶ ἀειδῆ καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον.

[58] *De an.*, PG 46, 42 B-C: Οὐκοῦν, εἶπον, ἐξ ἀτόπου μεταλαμβάνομεν ἕτερον ἄτοπον διὰ τῆς ἀκολουθίας ταύτης· περιῆκται γὰρ ὁ λόγος ἡμῖν εἰς τὸ ταὐτὸν οἴεσθαι τῇ θείᾳ φύσει καὶ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον, εἴπερ τῇ ὑπεξαιρήσει τῶν κατ' αἴσθησιν εὑρισκομένων νοεῖται ἑκάτερον.

[59] *Ibid.*, 42 C; sulla nozione di anima come sottratta «ad ogni misura spaziale», come *adiastatos*, cfr. sotto, pp. 189 s.

Pertanto, si deve ritenere «intelligibile l'essenza della mente, in quanto immagine dell'essenza intelligibile, ma non affermare che l'immagine è identica al modello»[60].

Dopo aver esaminato il modo in cui il problema dell'incorporeità dell'anima è stato affrontato nella tradizione filosofica pagana e in quella cristiana, dobbiamo ora ritornare al *De anima et resurrectione*.

III. *La formulazione del problema in Gregorio di Nissa*

1. *De anima et resurrectione, 20 B – 21 A: la nozione stoica di μίξις*

«Coloro che sostengono le tesi contrarie non affermano forse che il corpo, essendo composto, si risolve nei suoi componenti?»[61]. Inizia in questo modo l'esposizione da parte di Gregorio delle obiezioni degli avversari, ossia di coloro che sostengono una concezione materialistica dell'anima. Dopo la morte, il corpo si risolve completamente negli elementi congeneri del tutto dei quali era costituito. Ma «l'anima, dopo questo processo, dove si trova?»[62]. Sono due le possibilità che vengono indicate:

1) O è *negli* elementi del corpo, il che significherebbe necessariamente (κατ' ἀνάγχην) che s'identifica con essi, che è dello stesso genere degli elementi: «Chi dice che l'anima si trova negli elementi deve necessariamente ammettere che s'identifica con essi. Una mescolanza fra elementi estranei non è infatti possibile». E in ogni caso, anche se si verificasse, l'anima, mescolata con qualità estranee, risulterebbe eterogenea e pertanto soggetta alla dissoluzione e mortale[63].

2) Se invece l'anima è qualcosa di diverso (ἄλλο τι) dagli elementi corporei, allora non è possibile determinare il luogo dove essa possa trovarsi: «Non risulta presente negli elementi perché è diversa da essi, e nel mondo non si trova un'altra cosa in cui l'anima possa vivere in

[60] *Ibid.*, 44 A.

[61] *De an.*, PG 46, 20 B.

[62] *Ibid.*, 20 C: Ἡ οὖν ψυχὴ μετὰ τοῦτο ποῦ ἔσται;

[63] *Ibid.*, 20 C-21 A: Εἰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς στοιχείοις εἶναί τις λέγοι, τὴν αὐτὴν εἶναι τούτοις κατ' ἀνάγκην συνθήσεται. Οὐ γὰρ ἂν γένοιτό τις τοῦ ἑτεροφυοῦς πρὸς τὸ ἀλλότριον μίξις, καὶ, εἰ ταῦτα εἴη, ποικίλη τις πάντως ἀναφανήσεται ἡ πρὸς τὰς ἐναντίας μεμιγμένη ποιότητας, τὸ δὲ ποικίλον ἁπλοῦν οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν συνθέσει θεωρεῖται πάντως. Πᾶν δὲ τὸ σύνθετον καὶ διαλυτὸν ἐξ ἀνάγκης· ἡ δὲ διάλυσις φθορὰ τοῦ συνεστῶτός ἐστι. Τὸ δὲ φθειρόμενον οὐκ ἀθάνατον· ἢ οὕτως γε ἂν καὶ ἡ σὰρξ ἀθάνατος λέγοιτο, εἰς τὰ, ἐξ ὧν συνέστηκε, λυομένη.

modo appropriato alla sua natura. Ma ciò che non si trova in nessun luogo non esiste affatto»[64].

Qui viene chiaramente esposta una concezione materialistica dell'anima quale è stata sostenuta soprattutto dagli Stoici. È quanto mostra, in particolare, la presenza del concetto di μίξις, che occupa un ruolo importante anche in altri contesti del pensiero del Nisseno[65]. Nell'obiezione formulata da Gregorio tale concetto svolge una funzione chiave, che presuppone una conoscenza accurata della problematica della mescolanza così centrale nella dottrina stoica dell'anima. L'affermazione, infatti, che realtà che hanno natura diversa non possono contrarre una mescolanza, corrisponde esattamente al presupposto che è alla base del concetto stoico di μίξις.

Per gli Stoici la μίξις[66] è quel tipo di unione nel quale due o più corpi si compenetrano totalmente[67], conservando, tuttavia, ciascuno le proprie qualità. In particolare, il termine indicava quel tipo di mescolanza nel quale le qualità, concepite in senso corporeo, compenetrano profondamente i corpi. L'esempio tipico era quello del fuoco che rende incandescente il ferro, o quello della luce che penetra l'aria e la illumina[68]. Soprattutto Crisippo riteneva di aver trovato con ciò il modo per spiegare come l'anima compenetra il corpo: infatti, la luce si mescola all'aria e tuttavia ciascuno dei due elementi conserva le sue

[64] *Ibid.*, 21 A: Εἰ δὲ ἄλλο τί που παρὰ ταῦτά ἐστι, ποῦ λόγος αὐτὴν εἶναι ὑποτίθεται, ἐν μὲν τοῖς στοιχείοις διὰ τοῦ ἑτεροφυῶς αὐτὴν ἔχειν οὐχ εὑρισκομένην, ἄλλου δὲ οὐδενὸς ἐν τῷ κόσμῳ ὄντος, ἐν ᾧ γένοιτ' ἂν ἡ ψυχὴ καταλλήλως τῇ ἰδίᾳ φύσει ἐμβιοτεύουσα; Ὃ δὲ μηδαμῆ ἐστιν, οὐδέ ἐστι πάντως.

[65] Cfr. sotto, pp. 220 s.

[66] Cfr., *S V F*, II 471 ss.; Pohlenz, *La Stoa*, cit., vol. I, pp. 137 ss., e Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 24-35.

[67] Cfr. Stobeo, *Ecl.*, I 153, 24 W. = *S V F*, II 471: «Commistione (μίξις) è compenetrazione di due o più corpi, rimanendo intatte le qualità ad essi congeneri, per esempio il fuoco e il ferro che si arroventa: per realtà siffatte si realizza una totale compenetrazione. Così pure avviene per le nostre anime: esse sono protese attraverso tutta l'estensione dei nostri corpi; gli Stoici credono infatti che in generale un corpo possa estendersi attraverso un altro» (tr. di M. Isnardi Parente).

[68] L'immagine della luce e dell'aria è spesso usata da Plotino (cfr., ad esempio, *Enn.*, IV 3, 11; IV 3, 22; V 3, 9) e da Porfirio (cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 133, 11 s. Matthaei = Porfirio *Symmikta Zetemata*, p. 74 Dörrie), per illustrare il rapporto fra l'intelligibile e il sensibile, l'anima e il corpo; tuttavia, come osserva Dörrie, in Plotino e in Porfirio il fatto fisico della luce illuminata acquista un nuovo significato metaforico: «Denn für Plotin ist hier nicht Mischung, sondern das Wirken — ἐνέργεια — eines übermateriellen Prinzips gegeben. Damit hat dieser Vergleich für Plotin eine wohl umrissene Funktion: hieran ist die stoische Mischungslehre außer kraft zu setzen» (*Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 75-76).

proprietà[69]; allo stesso modo, anche l'anima compenetra materialmente tutto il corpo e conserva, cionostante, la sua natura.

Il presupposto di questa dottrina è chiaramente la corporeità delle qualità, e, quindi, dell'anima. In favore della tesi della corporeità dell'anima, gli Stoici sostenevano che fra una sostanza corporea ed una incorporea non è possibile alcun rapporto[70]. Dall'altro lato, come abbiamo visto nelle pagine precedenti[71], l'assioma su cui si fonda l'intera dottrina stoica della mescolanza è quello della «penetrabilità dei corpi» (σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ), strettamente connesso alla tesi della divisibilità all'infinito dei corpi stessi, affermata contro l'atomismo epicureo. È solo sulla base di questo assioma che gli Stoici, dati i loro presupposti materialistici, potevano spiegare l'intima unità del cosmo e, analogamente, l'unità psicosomatica dell'uomo.

Ora, l'obiezione esposta da Gregorio in *De an.*, 21 A-B, si colloca proprio nella prospettiva di questo assioma e del presupposto che ne è alla base. Se l'anima è qualcosa di diverso (ἄλλο τι) dagli elementi del corpo, osserva Gregorio, allora non è possibile un'autentica mescolanza (μίξις), un'effettiva unione: «una mescolanza fra elementi estranei è infatti impossibile». Come si è detto, è questo il presupposto su cui si fonda la tesi stoica della corporeità dell'anima: fra una sostanza corporea ed una incorporea non è possibile alcun rapporto. Se l'anima e il corpo fossero due nature distinte nell'essenza, non si potrebbe spiegare l'unità psico-somatica dell'uomo. In secondo luogo, in una mescolanza fra elementi estranei, anche ammettendo che possa verificarsi, l'anima non potrebbe conservare la sua semplicità; mescolandosi, infatti, a qualità contrarie l'anima risulterebbe ποκίλη, composta di più elementi. Anche qui abbiamo un altro aspetto della posizione stoica, che, tuttavia, anche i Platonici hanno spesso utilizzato per mostrare, al contrario, l'insostenibilità della dottrina della Stoa, ed affermare l'incorporeità dell'anima. È quanto indicano due testi paralleli di Calcidio e di Prisciano, che, come ha mostrato Dörrie[72], riferiscono posizioni medioplatoniche. Entrambi i testi intendono porre in luce le intime incongruenze delle diverse forme di miscuglio materiale introdotte dagli Stoici. Per quanto concerne la dottrina stoica della μίξις si

[69] Cfr. Alessandro di Afrodisia, *De mixt.*, 217, 33 ss. Bruns = *S V F*, II 473.

[70] Cfr., ad esempio, Alessandro di Afrodisia, *De anima libri mantissa*, p. 117, 9 Bruns = *S V F*, II 792: «... ma è errato anche il discorso secondo il quale un incorporeo non può subire un'affezione insieme con un corpo, ragion per cui l'anima non può essere un incorporeo» (tr. di M. Isnardi Parente); cfr. anche Tertulliano, *De an.*, V 6 = *S V F*, II 791.

[71] Cfr. sopra, pp. 72 s.

[72] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 30 ss., 111 ss.

dice: «Se poi l'unione avviene per mescolanza, l'anima non conserverà la sua individualità, ma diverrà una mescolanza di più elementi. Tuttavia, gli Stoici affermano che il soffio, cioè che l'anima, è un'unità, quindi non può trattarsi di più elementi commisti»[73]. Come si vede, qui troviamo lo stesso argomento presente nell'obiezione di Gregorio. In Calcidio, tuttavia, viene rivolto contro gli stessi Stoici per mostrare come la loro concezione della μίξις non sia in grado di soddisfare il presupposto da cui partono.

Infine, da questi elementi Gregorio trae la conclusione che più gli interessa: se l'unione fra componenti diverse per natura comporta che l'anima perda la sua semplicità per diventare un composto di elementi eterogenei, allora non sarà più possibile sostenere che l'anima è immortale. Qui Gregorio presenta un argomento, fondato sulla corrispondenza concettuale fra semplicità e immortalità dell'anima, che, come abbiamo già detto[74], è tipico del Platonismo, ed era comunque ampiamente diffuso nella tradizione filosofica: «ciò che è eterogeneo non è semplice, ed è visibile solo in un composto. Ma ciò che è composto è necessariamente soggetto alla dissoluzione, e la dissoluzione comporta la distruzione del composto. Ciò che si corrompe non è immortale»[75].

2. *Il problema centrale dell'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*

In questa pagina del *De anima et resurrectione* si condensano alcuni elementi particolarmente importanti per il pensiero di Gregorio di Nissa. Nell'obiezione materialistica che viene formulata in apertura del dialogo è infatti possibile riconoscere il problema centrale dell'antropologia filosofica del Nisseno: come sia possibile pensare nell'uomo l'unione di due entità eterogenee, una intelligibile ed incorporea, l'altra sensibile e corporea; vale a dire, come sia possibile conciliare l'affermazione dell'unità della persona umana, da un lato, e l'incorporeità, la sostanzialità, e quindi l'immortalità dell'anima, dall'altro. Questa conciliazione per la prospettiva materialistica è chiaramente impossibile: se si vuole spiegare in modo coerente l'effettiva unità dell'essere vivente, allora non è possibile sostenere che l'anima sia

[73] Calcidio, *In Tim.*, 221, 3 = *S V F*, II 796: «Si vero permixta sunt, anima unum aliquid non erit, sed permixta multa. Stoici spiritum, id est animam, unum quid esse confitentur; non ergo permixta sunt». Cfr. Prisciano, *Solutiones ad Chosroen*, 44, 16 Bywater «Si autem miscetur, non iam unum erit animam, sed quiddam divisorum et partitorum; unum autem oportet esse animam, non igitur miscetur».

[74] Cfr. sopra, pp. 77 s; si veda anche sotto, dove affrontiamo esplicitamente il tema, pp. 113 ss.

[75] *De an.*, PG 46, 21 A; per il testo greco si veda sopra, n. 63.

un'entità distinta dal corpo, un'entità *per se subsistens*. La conseguenza necessaria di questa concezione è che, con la dissoluzione del composto corporeo, viene distrutta anche l'anima[76].

Alla base di questo problema agiscono chiaramente le due componenti di fondo dell'antropologia del Nisseno: da un lato, la prospettiva cristiana, che afferma con forza l'unità del composto umano costituito da un'anima e da un corpo, e vede in quest'ultimo una realtà che, in quanto creata, appartiene alla stessa natura dell'uomo; dall'altro lato, la prospettiva platonica, alla luce della quale Gregorio considera queste due realtà come appartenenti a due ambiti ontologici, che, per quanto entrambi creati, sono tuttavia profondamente distinti l'uno dall'altro: la sfera ipercosmica delle nature intelligibili ed incorporee, cui appartiene l'anima, e la sfera cosmica delle realtà sensibili cui appartiene il corpo[77]. Questi due piani, si dice nella *Oratio catechetica magna*, «sono distinti profondamente fra di loro, sicché né la realtà sensibile è presente nelle note dell'intelligibile, né l'intelligibile in quelle del sensibile, ma ognuna di esse è caratterizzata da qualità opposte»[78]. Per questo, affinché la dignità dell'intelligibile fosse presente nel cosmo come lo è nell'ipercosmo, la Provvidenza divina ha realizzato nell'uomo l'unione fra queste due natura eterogenee (ἑτερογενῶν) profondamente diverse nell'essenza, che, altrimenti, non potrebbero dimorare l'una nell'altra; in questo senso, si dice nel *De infantibus*: «Una parola dell'insegnamento ispirato afferma che, una volta che tutte le cose furono condotte da Dio all'esistenza, l'uomo è stato collocato sulla terra con una natura composta di principi eterogenei, essendo stata l'essenza intelligibile e divina dell'anima mescolata ad una parte prelevata da ciascuno degli elementi»[79]. Dunque, quanto secondo

[76] Cfr. *De an.*, PG 46, 24 A.

[77] Cfr. *Infant.*,GNO III/2, p. 78, 5 ss.; *Beat.*, PG 44, 1300 D; *Or. cat.*, PG 45, 26 B - 27 B; *Or. dom.*, PG 44, 1165 B-C; cfr. Daniélou, *L'être et le temps*, cit., pp. 75-94 («Éléments») e sopra, pp. 25 ss.

[78] *Or. cat.*, PG 45, 25 D.

[79] *Infant.*, GNO III/2, p. 77, 14-18: ὅς φησι πάντων παρὰ τοῦ Θεοῦ παραχθέντων εἰς γένεσιν, καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς ἀναδειχθῆναι ἐξ ἑτερογενῶν συγκεκραμένον τὴν φύσιν, τῆς θείας τε καὶ νοερᾶς οὐσίας, πρὸς τὴν ἑκάστου τῶν στοιχείων αὐτῷ συνερανισθεῖσαν μοῖραν καταμιχθείσης. Cfr. 78, 5-23: «La creazione tutt'intera, è divisa in due, come dice l'Apostolo, il visibile e l'invisibile; con l'invisibile è designato l'intelligibile e l'incorporeo, con il visibile il sensibile e il corporeo. Tutto l'universo è stato dunque diviso in questi due ambiti: la natura angelica ed incorporea, che appartiene alle realtà invisibili, dimora nelle regioni ipercosmiche ed ipercelesti, per il fatto che questo habitat corrisponde alla sua natura (la natura intelligibile è infatti sottile, pura, senza pesantezza, mobile, e il corpo celeste è sottile, leggero e in perpetuo movimento); la terra, invece, che è l'ultima delle realtà sensibili, non è adatta e appropriata perché soggiornino in essa le realtà intelligibili (che cosa ci sarebbe infatti di comune tra ciò che è leggero e senza peso e ciò che è lordo e pesante?). Per questo, affinché la terra non fosse assolutamente priva del soggiorno dell'intelligibile e dell'incorporeo, è stata istituita da una provvidenza benevolente l'esistenza umana: la parte terrestre è stata modellata attorno all'essenza intelligibile e divina dell'anima (τῇ νοερᾷ τε καὶ θείᾳ τῆς ψυχῆς οὐσίᾳ), di modo che per la sua parentela con ciò che è pesante e corporeo, l'anima possa vivere in modo conforme all'elemento terrestre, avendo qualcosa di connaturale e di omogeneo alla sostanza della carne» .

l'obiezione materialistica formulata nel *De anima et resurrectione* è chiaramente impossibile, ossia una μίξις fra sostanze diverse per natura, è ciò che, secondo Gregorio, ha realizzato la sapienza divina nell'uomo. Così nella *Oratio catechetica magna* si dice che nell'uomo «si effettua per opera della sapienza divina una mescolanza ed una combinazione (μίξις τε καὶ ἀνάκρασις) del sensibile con l'intelligibile, perché tutto possa partecipare in egual modo al bene e nulla di quanto esiste sia privato della partecipazione alla natura superiore»[80]. L'intera argomentazione che verrà ora svolta da Macrina in risposta all'obiezione sollevata da Gregorio intende precisamente sostenere la possibilità di una *mixis* nell'uomo dell'intelligibile con il sensibile, e, ad un tempo, tuttavia, salvaguardare la distinzione delle due nature, mostrando come l'anima, pur unita al corpo, conservi la sua sostanzialità e la purezza e semplicità della sua essenza.

Si comprende, allora, perché, in questo contesto, il problema del *modo* in cui l'anima incorporea ed intelligibile è unita, nonostante la sua diversità ontologica, al corpo sensibile diventi centrale nell'antropologia di Gregorio, e perché questo interrogativo, come vedremo, venga riproposto con insistenza nella sua opera. È un aspetto, questo, che è stato trascurato dalla critica, che non ha finora adeguatamente indagato lo sfondo filosofico della dottrina dell'anima del Nisseno. Come avremo modo di osservare estesamente più avanti[81], infatti, su questo punto, come su altri della sua psicologia, Gregorio sembra essere il testimone di una problematica che non era stata sviluppata se non dal Neoplatonismo. Prima del Neoplatonismo, infatti, la questione circa il *modo* d'unione dell'anima con il corpo è estranea alla tradizione filosofica, così come è assente dallo schema dossografico tradizionale sull'anima. Per il pensiero neoplatonico, invece, che concepisce l'anima come radicalmente diversa e trascendente rispetto al corpo[82], tale questione diventa centrale: nella *Vita Plotini* Porfirio ci

[80] *Or. cat.*, PG 45, 26 D; e poco più avanti si dice: «Per questo si manifesta nell'uomo la mescolanza (μίγμα) di intelligibile e di sensibile, che è opera della divina natura, come insegna il racconto della creazione del mondo».

[81] Cfr. in particolare sotto, pp. 206 ss.

[82] Cfr. Dörrie, *Die Lehre der Seele*, cit., pp. 163 ss.

riferisce di aver discusso per tre giorni con il maestro «sul modo in cui l'anima è unita al corpo»[83]; ed è proprio Porfirio, come ha mostrato H. Dörrie[84], che ha inserito nello schema dossografico tradizionale una nuova sezione, ponendo per primo in modo consapevole la domanda sul modo d'unione dell'anima con il corpo, ed elaborando una dottrina per spiegare come l'anima intelligibile possa unirsi tanto intimamente al corpo da costituire con esso un'unica realtà, conservando tuttavia intatta la propria sostanzialità[85]. In questo senso, è particolarmente significativo che fra le «quaestiones disputatae», elencate da Gregorio nel *Contra Eunomium*[86], si faccia esplicito riferimento al problema del modo d'unione fra anima e corpo, e ci si chieda che cosa sia in grado di unire l'anima alla natura corporea, facendo da intermediario fra l'una e l'altra[87]. In effetti, a partire da Porfirio, questo *zetema* sull'unione dell'anima col corpo viene a far parte della tradizione scolastica, come attesta in modo particolare Proclo[88]. Ed è la soluzione porfiriana che utilizzeranno diversi Padri, sia per quanto concerne il problema antropologico, sia nell'ambito delle discussioni cristologiche[89]. Ma che nel IV secolo, conformemente alla novità introdotta da Porfirio, la dottrina dell'anima venisse affrontata anche in riferimento alla *quaestio* della sua κοινωνία πρὸς τὸ σῶμα, è quanto mostra, e non da ultimo, proprio Gregorio di Nissa.

[82] Cfr. Dörrie, *Die Lehre der Seele*, cit., pp. 163 ss.

[83] Porfirio, *Vita Plotini*, 13, 11: πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι.

[84] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 12 ss.; cfr. sotto, pp. 206 ss.

[85] Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 129, 35 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 54 Dörrie.

[86] Cfr. sopra, pp. 65 ss.

[87] Cfr. *Eun.*, GNO I, p. 258, 5-7.

[88] Cfr. Proclo, *In Tim.*, II 103, 29 Diehl: ... διττὸς οἶμαι καὶ ὁ περὶ τῆς ψυχῆς λόγος, ὁ μὲν τὴν οὐσίαν αὐτῆς παραδιδούς, ὁ δὲ τὴν πρὸς τὸ σῶμα κοινωνία. Dopo Porfirio, dunque, si era oramai abituati a porre ai testi di Platone il problema dell'anima e della sua κοινωνία πρὸς τὸ σῶμα. Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., p. 14.

[89] Si è sicuramente ispirato a Porfirio Agostino, come hanno mostrato in modo convincente E. Fortin (*Christianisme et culture philosophique*, cit., pp. 111 ss.) e J. Pépin (*Une nouvelle source de Saint Augustin: le Zetema de Porphyre sur l'union de l'âme et du corps*, «Revue des Études Anciennes», 66 [1964] pp. 53-107); è la concezione porfiriana che viene sviluppata in alcuni passi del *De statu animae* di Claudio Mamerto (cfr. Fortin, *op. cit.*, pp. 142 ss.); come ha dimostrato Dörrie, Nemesio di Emesa, nel terzo capitolo del suo *De natura hominis* presenta una parafrasi dello scritto porfiriano *Symmikta Zetemata* (*Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 30-103), ed utilizza la soluzione di Porfirio sia per spiegare l'unione dell'anima e del corpo nell'uomo, sia per spiegare l'unione della natura divina e della natura umana in Cristo. Su

Capitolo quarto
Ulteriori questioni concernenti la natura dell'anima

I. *Il «luogo» dell'anima*

1. *De anima et resurrectione, 21 B*

Dopo che Gregorio ha esposto le obiezioni di coloro che affermano la materialità dell'anima, Macrina nomina esplicitamente i sostenitori di tale opinione: «Tali argomenti ed altri simili li usarono forse gli stoici e gli epicurei contro l'Apostolo quando una volta si radunarono ad Atene [cfr. *Atti*, 17, 16-18]. Ho sentito che soprattutto Epicuro si lascia trascinare da queste supposizioni, in base alle quali la natura degli esseri è immaginata come il prodotto del caso, che esclude il passaggio della Provvidenza attraverso le varie cose. Di conseguenza, egli ritiene la vita umana simile ad una bolla d'aria: il nostro corpo circonda l'aria interna, finché questa è tenuta sotto controllo da ciò che la contiene; quando però la massa esterna viene meno, anche l'aria che vi è rinchiusa si dissolve»[1].

Già Gronau[2] faceva osservare, a proposito di questo passo, come il paragone ironico presentato da Macrina del corpo umano simile ad una bolla d'aria (πομφόλυγος δίκην) si addicesse molto bene alla tesi di Epicuro[3]; secondo Epicuro, infatti, il corpo contiene (περιέχει) e

[1] *De an.*, 21 B: Τάχα που ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα, φησί, πρὸς τὸν Ἀπόστολον ἐν Ἀθήναις ποτὲ συστάντες προέφερον Στωϊκοί τε καὶ Ἐπικούρειοι. Καὶ γὰρ ἀκούω πρὸς ταῦτα μάλιστα τὸν Ἐπίκουρον ταῖς ὑπολήψεσι φέρεσθαι, ὡς τυχαία τις καὶ αὐτόματος ἡ τῶν ὄντων ὑπενοήθη φύσις, ὡς οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων διηκούσης. Καὶ διὰ τοῦτο κατὰ τὸ ἀκόλουθον καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν πομφόλυγος δίκην, ᾧετο πνεύματί τινι τοῦ σώματος ἡμῶν περιταθέντος, ἕως ἂν περικρατῆται τὸ πνεῦμα τῷ περιέχοντι τῇ δὲ διαπτώσει τοῦ ὄγκου καὶ τὸ ἐναπειλημμένον συγκατασβέννυσθαι.

[2] Cfr. Gronau, *Poseidonoios*, cit., p. 226, n. 2.

[3] Su ciò cfr. H. D. Saffrey, *Homo bulla. Une image épicurienne chez Grégoire de Nysse*, in: *Epektasis*. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, publiés par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris 1972, pp. 533-544. Il paragone dell'uomo ad una «bolla d'aria», per sottolineare la fragilità della sua condizione, ricorre frequentemente in Gregorio: cfr., ad esempio, *Paup.*, GNO IX, p. 120, 13-20; *Beat.*, PG 44, 1204 B e 1205 B; cfr. Saffrey, *art. cit.*, pp. 535-538. Caratteristica della dottrina di Epicuro è inoltre la tesi, riferita da Macrina, secondo cui non esiste alcuna struttura

tiene unita (περικρατεῖ) l'anima, concepita come aerea[4], come un involucro[5]. Ciò che tuttavia è particolarmente importante sottolineare è il fatto che, sullo sfondo di questo paragone polemico, è possibile cogliere l'eco di una discussione che ha svolto un ruolo significativo nella tradizione filosofica, sia per quanto concerne i rapporti fra anima e corpo nell'uomo, sia, come vedremo più avanti, per il rapporto fra Dio e mondo. L'oggetto di questa discussione era il problema, per così dire, del «luogo» dell'anima[6]. In questo senso, è significativo che il *De anima et resurrectione* si apra proprio con la questione della «localizzazione» dell'anima: se l'anima è strutturalmente diversa dagli elementi del corpo — dice Gregorio riferendo la tesi materialistica —, allora non è possibile determinare il «luogo» in cui essa possa risiedere: «Ma ciò che non si trova in nessun luogo non esiste affatto»[7]. In effetti, per Epicuro, secondo quanto ci riferisce ora Macrina, il «luogo» dell'anima è il corpo, che la contiene come un involucro contiene l'aria; quando l'involucro viene meno, anche ciò che in esso era rinchiuso si dissolve[8].

2. *Il problema nella tradizione filosofica*

Ora, nella tradizione filosofica il punto di riferimento di questa discussione sul «luogo» dell'anima era esattamente la distinzione, sia nell'uomo come nell'universo, fra un «contenente» e un «contenuto», entrambi i concetti espressi per lo più con il verbo συνέχειν (cfr. *De an.*, 24 C), o, come nel passo di Gregorio sopra riportato, περιέχειν. In questo senso, già per Anassimene gli elementi più sottili ed attivi

finalistica nè alcuna *pronoia* nel cosmo, che viene concepito come il risultato della aggregazione casuale degli atomi (τυχαία τις καὶ αὐτόματος ἡ τῶν ὄντων φύσις) cfr. Epicuro, fr. 383 Usener.

[4] Cfr. Epicuro, *Ep. Hdt.*, 63.

[5] Cfr. Epicuro, *Ep. Hdt.*, 65-66.

[6] Su ciò, cfr. Fortin, *Cristianisme et culture philosophique*, cit., pp. 129-141; J. Pépin, *Una nouvelle source de Saint Augustin*, cit., pp. 56-70.

[7] *De an.*, PG 46, 21 A; cfr. 16 B e sopra, pp. 82 s.; si veda Plotino, *Enn.*, IV 3, 24, 1-2: «Ma dove sarà l'anima quando sia uscita dal corpo? Quaggiù non può essere, poichè non c'è più nulla che possa accoglierla in qualche modo...».

[8] Cfr. Sesto Empirico, *Adv. math.*, IX 72 (= *Ep.*, fr. 337 Usener): «Le anime separate sussistono in se stesse, e non si dissolvono una volta separate dal corpo alla maniera del fumo (καπνοῦ δίκην = πομφόλυγος δίκην), come dice Epicuro»; Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Eccl.*, I 49, p. 384, 12-18 W. (= *Ep.*, fr. 227 Usener): «D'altra parte, se l'anima è disseminata nel corpo e vi si trova presente come il vento in un otre, rinchiusa in esso o ad esso mescolata [...] è chiaro che, in qualche modo, l'anima esce dal corpo, ma che, durante questa uscita, si disperde e si dissolve, come affermano Democrito ed Epicuro».

dell'universo contengono gli altri mantenendoli saldamente uniti: «come l'anima nostra che è aria ci tiene insieme (συγκρατεῖ), così il soffio e l'aria abbracciano (περιέχει) tutto il mondo»[9]. E mentre per Platone questa concezione vale unicamente per il rapporto fra l'anima universale e il corpo del mondo[10], in Aristotele è esplicitamente riferita all'uomo: «non è il corpo che contiene l'anima, ma l'anima che contiene (συνέχει) il corpo, assicurandone l'unità e la coesione: infatti, uscita l'anima, il corpo si dissipa e s'imputridisce»[11].

Tuttavia, è lo Stoicismo che ha fatto di questa dottrina uno degli assi portanti del suo sistema, procurandole un'enorme diffusione: come il *pneuma* pervade tutto il cosmo conferendogli unità ed organicità, così l'anima compenetra il corpo; per questo, è il *pneuma* che contiene il mondo, come l'anima contiene il corpo. In questo senso, Diogene di Babilonia, un discepolo diretto di Crisippo, afferma che Zeus «"contiene" (περιέχει) il mondo come l'anima "contiene" l'uomo»[12]; e Posidonio contestava la concezione degli Epicurei, esposta

[9] Anassimene, *presso* Aezio, *Plac.*, I 3,4 = Diels-Kranz, B 2.

[10] Platone, *Timeo*, 34 B, 36 D-E; Plotino estenderà queta concezione anche alle «altre anime», e quindi anche al rapporto fra anima e corpo nell'uomo, *Enn.*, IV 3, 22, 7-12. Si veda, tuttavia, la prima ipotesi del *Parmenide* platonico, dove la dialettica «contenente-contenuto» viene sviluppata per concludere che l'Uno in sé, in quanto infinito, non può essere in alcun «luogo»: «E allora l'Uno è infinito (ἄπειρον), se non ha principio nè fine [...]. E non è dunque nè circolare nè rettilineo, dato che non ha parti. — Giusto. — E certo essendo tale non sarà in nessun luogo (οὐδαμοῦ); non può essere infatti né in altro da sé né in se stesso. — E come? — Essendo in altro da sé, sarebbe contenuto (περιέχοιτο) da ciò in cui sarebbe e con molti suoi punti verrebbe a toccare con molti suoi punti l'altro, ma, essendo che l'Uno è senza parti nè ha figura circolare, è impossibile che abbia in molti punti contatti all'intorno — E' impossibile. Ma essendo in se stesso, nient'altro sarebbe ciò che lo contiene (περιέχον) se non esso stesso, se appunto fosse in se stesso. E' infatti impossibile che qualcosa sia in qualche cosa che non la contenga (περιέχοντι). — Impossibile. — Saranno dunque cosa diversa il contenente (τὸ περιέχον) come tale ed il contenuto (τὸ περιεχόμενον); infatti, non nella sua totalità, simultaneamente, avrà la doppia funzione di fare e di subire in relazione alla medesima azione. Così l'Uno non sarebbe più uno, ma due. — Infatti. — Dunque, l'Uno non è in nessun luogo non essendo in se stesso nè in altro da sè. — Appunto»(137 E-138 B).

[11] Aristotele, *De an.*, I 5, 411 b 6: Τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχήν [...]; Οὐν γὰρ δὴ τὸ γε σῶμα· δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν. Il contenente, infatti, appartiene alla forma, il contenuto alla materia: φαμὲν τὸ περιέχον τοῦ εἴδους εἶναι, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης (*De caelo*, IV 4, 312 a 12). Questa concezione è stata naturalmente approvata e ripresa dai commentatori: così, Temistio, *In Arist. De an. paraphr.*, II, p. 37, 10-11 Heinze. Si può per altro ricordare che Temistio è contemporaneo di Gregorio di Nissa, e secondo Mühlenberg (*Die Unendlichkeit*, cit., p. 91), ha svolto un ruolo di mediazione nella conoscenza che il Nisseno ha di Aristotele.

[12] Diogene di Babilonia, *presso* Filodemo, *De pietate*, 15, p. 82 Gomperz, = *SVF*, III, D.B., 33.

anche da Gregorio nel passo del *De anima et resurrectione* sopra riportato, sostenendo che essi non sanno che «non sono i corpi che contengono le anime, ma le anime i corpi», come la colla[13].

A partire dal secondo secolo, questa dottrina diviene una *communis opinio* nella tradizione filosofica, ed è ampiamente ripresa dai Platonici, anche se qui viene utilizzata, come si è visto anche nelle pagine precedenti[14], per dimostrare, proprio contro gli Stoici, l'incorporeità dell'anima: è l'anima che «contiene» il corpo, in quanto è il principio che unisce le diverse parti impedendo la disgregazione e il disfacimento cui sarebbero soggette come ogni realtà corporea mutevole; tuttavia, questo principio unificatore non può essere un altro corpo, perché altrimenti si andrebbe all'infinito, ma deve essere incorporeo[15].

Nel Neoplatonismo questa concezione viene ripresa e sviluppata estesamente: Plotino e Porfirio[16] affermano a più volte l'idea che l'anima non è nel corpo, come in un luogo o come in un «vaso», ma il corpo nell'anima, anche se in modo non spaziale ma spirituale[17], così come il mondo è nel principio che lo contiene. «In generale, bisogna affermare che nè le parti dell'anima, nè l'anima intera, sono nel corpo

[13] Achilles Tatius, *Isagoge in Arati Phaenomena*, p. 41, 2-5 Maas (ora in: L. Edelstein – I G. Kidd, *Poseidonios*, I, *The Fragments*, Cambridge 1972 [d'ora in poi *Pos.*], p. 137, fr. 149): Ποσειδώνιος δὲ ἀγνοεῖν τοὺς Ἐπικουρείους ἔφη, ὡς οὐ τὰ σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα, ὥσπερ κόλλα καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ. K. Reinhardt (*Kosmos und Sympathie*, München 1926, p. 210) definisce questo «das poseidonische Argument», ma, come abbiamo visto, esso è generalmente stoico e risame ad Aristotele (cfr. sopra, n. 11). Il richiamo alla colla potrebbe provenire da *Fedone*, 82 E; cfr. P. Courcelle, *La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (Phédon 82 e, 83 d)*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», 36 (1958), pp. 72-95.

[14] Cfr. sopra, pp. 73 s.

[15] Cfr. Numenio, *presso* Eusebio, *Praep. evang.*, XV 17 = fr. 4 a Des Places; e Nemesio d'Emesa, *De nat. hom.*, p. 70, 2-6 Matthaei = 4 b Des Places; Albino, *Didaskalikos*, XI 2, p. 166, 26 ss. Hermann (= p. 26, 28 ss. Whittaker): «Inoltre le cause efficienti non possono essere altro che incorporee; infatti, i corpi sono passivi e mutevoli e non si trovano sempre nelle medesime ed identiche condizioni, né sono saldi ed immutabili, e tosto si scopre che sono passivi anche quando pare che in essi vi sia un'attività; come, dunque, c'è qualcosa di puramente passivo, così bisogna che ci sia qualcosa di assolutamente attivo; e questo non potrebbe essere altro che l'incorporeo»; Proclo, *In Tim.*, 90 A, p. 293, 25 Diehl: ciò che contiene (συνεκτικόν) è necessariamente incorporeo (ἀσώματόν).

[16] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, IV 1, 1; IV 1, 21; IV 3, 20; V 2, 2, 19-20; V 5, 9; Porfirio, *Sent.*, 1, p. 1; 3, p. 3; 28, p. 17; 31, p. 21,9 ss. Lamberz; Nemesio d'Emesa, *De nat. hom.*, p. 133, 6 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 74 Dörrie; *De nat. hom.*, p. 135, 9 = *Symmikta Zetemata*, p. 86 Dörrie. Cfr. quanto diciamo più estesamente sotto, pp. 207 ss.

[17] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 135, 9 = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 87 Dörrie.

come in uno spazio (ἐν τόπῳ). Lo spazio, infatti, è ciò che ravvolge (περιεκτικόν) e che ravvolge i corpi. L'anima, invece, non è corpo, ed è contenente più che contenuta (οὐ περιέχομενον μᾶλλον ἢ περιέχον)»[18]. Essendo incorporea, infatti, l'anima non può essere circoscritta spazialmente, né essere dominata dal corpo, ma è piuttosto essa che lo domina (οὐ κρατεῖται, ἀλλὰ κρατεῖ)[19]. Sullo sfondo di questa concessione emerge un altro elemento centrale della psicologia neoplatonica: l'immortalità dell'anima: è l'anima che «domina» e «contiene» il corpo, e non viceversa, perché, a differenza del corpo, essa «contiene» se stessa, ossia non ha nessun principio intrinseco di corruzione e, quindi, è in grado di assicurare a se stessa la sua durata nell'essere. Il corpo, al contrario, sia considerato individualmente, sia il mondo materiale nel suo complesso, è di per sé corruttibile, ed è mantenuto nell'essere in virtù dell'azione conservatrice dell'anima. Per questo, Proclo può affermare che il cosmo è, ad un tempo, corruttibile ed incorruttibile; incorruttibile secondo il tempo, in quanto, non avendo avuto inizio, non può avere fine, ma corruttibile se si intende con ciò il fatto che esso, come ogni realtà corporea, non può «contenere» se stesso, ossia non può conservarsi da se stesso nell'essere[20].

3. *La posizione di Gregorio di Nissa*

Ora, questa concezione dei rapporti fra anima e corpo è ampiamente condivisa da Gregorio, ed è chiaramente sullo sfondo della critica agli Epicurei esposta nel passo del *De anima et resurrectione* da cui siamo partiti. Mentre ogni corpo, infatti, è contenuto (περιέχεσθαι) necessariamente entro una superficie particolare[21], l'anima, anche per Gregorio, secondo la prospettiva neoplatonica, essendo incorporea, non può essere circoscritta da delimitazioni spaziali (τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς)[22]; ciò che incorporeo e intelligibile, infatti, come emergerà più avanti nel corso del *De anima et resurrectione*, tra-

[18] Plotino, *Enn.*, IV 3, 20, 11-15; cfr. 47-52: «Se l'anima fosse visibile e percepibile, pervasa com'è tutta di vita e diffusa egualmente sino agli estremi limiti del corpo, noi non diremmo più che l'anima è nel corpo, ma diremmo che nel più importante sta ciò che non è tale, che nel contenente sta il contenuto (ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον), e che in ciò che non scorre sta ciò che scorre».

[19] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 135, 11 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 80 Dörrie; cfr. Plotino, *Enn.*, IV 3, 9, 34 ss.

[20] Proclo, *In Tim.*, 90 A, p. 293, 19 ss. Diehl; si veda anche il commento di Proclo alla prima ipotesi del *Parmenide* platonico (cfr. sopra, n. 10): *In Parm.*, pp. 1145-1146 Cousin.

[21] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 156, 22.

[22] *Op. hom.*, PG 44, 157 D.

scende le categorie spaziali che valgono solo per il mondo materiale[23]. In questo senso, rispetto alla posizione materialistica, che già in apertura del dialogo aveva avanzato il problema della «localizzazione» dell'anima, Macrina mostrerà, in accordo con il Neoplatonismo, che l'idea del luogo fisico non ha più senso quando si tratta di un essere incorporeo, che, per propria natura, è caratterizzato dal fatto di essere ἀδιάστατος, ossia sottratto ad ogni dimensione spaziale[24]. Per questo, nel *De hominis opificio*, in un passo che già Cherniss[25] aveva posto in rapporto con *Enn.*, IV 3, 20, si dice che l'anima non è contenuta all'interno del corpo (οὔτε ἔνδοθεν κρατούμενος) come in un vaso, perché l'incorporeo non può essere dominato dal corporeo (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον)[26]. La stessa idea è espressa nella *Oratio catechetica magna*[27]. L'anima, infatti, non può dipendere dal corpo, ma è il corpo che dipende dall'anima, in quanto quest'ultima ne è il principio di vita e di movimento[28]; come, infatti, il mondo creato, nel suo complesso, dipende dall'azione conservatrice di Dio, perché da questa è mantenuto nell'essere (ἐν τῷ εἶναι συνέχειν)[29], così l'anima è il *syndesmos* che tiene insieme gli elementi del corpo (συνδέει στοιχεῖα, *De an.*, 44 C, συνέχει, *Op. hom.*, 241 C), il quale, essendo composto (σύνθετον), senza l'azione conservatrice dell'anima è soggetto necessariamente alla dissoluzione e quindi alla corruzione[30]. Su questa dipendenza si fonda la diversità fra l'anima ed il corpo: «l'anima è diversa dal corpo per la ragione che la carne, una volta separata dall'anima, è morta e senza attività»[31]. E mentre il corpo è mantenuto nell'esistenza da una forza ad esso esteriore – ed è pertanto da questa «contenuto» –, l'anima, al contrario, per Gregorio, come per il Neoplatonismo, «contiene» se stessa: in quanto incorporea e semplice, infatti, essa è strutturalmente indissolubile e quindi immortale[32].

[23] Cfr. sotto, pp. 189 s.

[24] Per l'anima come *adiastatos physis*, cfr. *De an.*, PG 46, 45 C, 48 A. Cfr. Porfirio, *Sent.*, 33, p. 35, 5 ss.; *Sent.*, 2, p. 1 Lamberz, e quanto diciamo sotto, pp. 201 s.

[25] Cherniss, *The Platonism,* cit., p. 24.

[26] *Op. hom.*, PG 44, 177 B-C.

[27] *Or. cat.*, PG 45, 66 C; cfr. *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 156, 13 ss.

[28] Cfr. *De an.*, PG 46, 24 B-C, 29 A-B.

[29] *Ibid.*, 24 C.

[30] *De an.*, PG 46, 20 C-21 A, 44 C-45 A; cfr. sotto, pp. 114 s.

[31] *Or. cat.*, PG 45, 68 C; cfr. *De an.*, PG 46, 29 A-B: quando la forza dell'anima non alberga più nel corpo, questo cessa di muoversi e diventa inattivo.

[32] Cfr. sotto, pp. 113 ss.

II. *L'analogia macrocosmo-microcosmo*

1. *La «mikropsychia»*

Il primo momento della critica di Macrina alla psicologia materialistica degli Stoici e degli Epicurei consiste nel porre in luce l'atteggiamento spirituale complessivo che soggiace a tale posizione, la *mikropsychia* di coloro che si affidano solamente ai sensi, e per questo restano fermi ad una concezione limitata dell'essere come semplice apparenza (φαινόμενον, 21 B): «Costoro riescono a vedere solo la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco, ma a causa della loro meschinità (ὑπὸ μικροψυχίας), restano all'oscuro dell'origine di ciascuno di questi elementi, di ciò che li contiene e di ciò che li domina. Chi vede una veste pensa al tessitore; la vista della nave fa pensare ad un costruttore; e nel pensiero di chi guarda una casa si affaccia, accanto a questa, anche la mano di chi l'ha edificata. Chi invece guarda l'universo non riesce ad intravedere (ἀμβλυωποῦσιν) colui che si rivela in esso»[33].

Nella prospettiva materialistica, infatti, la realtà sensibile, che è stata donata all'uomo da Dio come uno strumento per ascendere alla contemplazione dell'intelligibile e del trascendente, diventa fine ultimo e criterio assoluto; in modo significativo, nelle *Omelie sull'Ecclesiaste* si dice: «... mentre questa vita sensibile che si esplica attraverso l'attività dei sensi è stata concessa alla natura umana perché la conoscenza delle realtà fenomeniche sia guida dell'anima alla conoscenza delle realtà invisibili [...], la dissennatezza (ἀβουλία) non vede colui che attraverso le cose deve essere ammirato, ma ammira ciò che vede»[34]. In questo modo, tuttavia, il mondo creato, da via attraverso la quale l'uomo può giungere a Dio, diventa antro e caverna; per questo nel *De anima et resurrectione* Macrina paragona la posizione di coloro che «fanno della sensazione il criterio della conoscenza di tutte le cose», incapaci «di considerare nessuna delle realtà intelligibili ed incorporee», a quella di chi «resta rinchiuso in una casa e non riesce a contemplare le meraviglie del cielo perché la visione delle cose esterne è ostacolata dalle mura e dal tetto. Tutti gli oggetti sensibili che si vedono nell'universo sono veramente delle mura di terra, che con la loro presenza impediscono alle persone meschine (μικροψυχοτέρους) di contemplare l'intelligibile (τὴν τῶν νοητῶν θεωρίαν)»[35].

[33] *De an.*, PG 46, 24 A.

[34] *Eccl.*, GNO V, p. 284, 21-285, 5.

[35] *De an.*, PG 46, 21 C-24 A; sulla *mikropsychia*, cfr; anche 40 C-41 A, e *Or. cat.*, PG 45, 38 B, 66 C, 33 C: «... questo è il colmo della meschinità (τῆς ἐσχάτης μικροψυχίας) di coloro che giudicano il bene ed il male in base alla sensazione».

Abbiamo qui un'eco dell'immagine platonica della caverna, che ricorre frequentemente in Gregorio[36]; ma, più specificatamente, quanto qui afferma Macrina ricorda da vicino la prospettiva descritta nel *Fedone* dell'uomo che, vivendo in fondo al mare, e non essendo mai arrivato «per sua infingardaggine e debolezza» (διὰ βραδυτῆτά τε καὶ ἀσθένειαν, 109 C 7) a levare il capo fuori dall'acqua e a vedere «il vero cielo, la vera luce e la vera terra», ritiene che il mare sia il cielo[37]. La prospettiva spirituale descritta da Macrina è analoga, e analoga è la critica alla grettezza di spirito di chi non ritiene che esista se non ciò che è percepibile sensibilmente: se mai nella ricerca di una cosa — afferma più avanti Gregorio facendosi portavoce della tesi materialistica —, non riusciamo a toccare né un colore, né una figura, o qualsiasi altra cosa coglibile dai sensi, come i ciechi che si orientano toccando le pareti, allora «la nostra piccolezza (μικροψυχία) ci porta a pensare che non esiste proprio nulla»[38]. È questa la conclusione necessaria della posizione materialistica già indicata da Platone nel *Sofista*: coloro che identificano l'essere con il corporeo dovrebbero sostenere coerentemente «che ciò che essi non possono serrare in mano, tal cosa assolutamente non ha nessuna realtà»[39].

2. *La presenza della natura divina nel macrocosmo*

Di fronte a questo atteggiamento Macrina reagisce con grande forza: «Quale assurdità è questa, e a quale punto giunge questa meschina (μικροφυής) e bassa opinione sugli esseri!»[40]. Una tale posizione, infatti, non solo giunge a negare l'incorporeità e quindi l'immortalità dell'anima, ma «non deve ammettere neppure l'esistenza della forza che governa tutto l'universo e che abbraccia tutte le cose: in base a tale ragionamento, una volta appreso che la natura divina è incorporea e senza forma, egli pensa che essa non esiste affatto»[41].

[36] Cfr. *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 41, 25 ss.; *Beat.*, PG 44, 1224 C-D; *Mort.*, GNO IX, p. 38; sul tema cfr. J. Daniélou, *Le symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, in: AA.VV., *Mullus*, Festschrift Th. Klauser, Münster 1964, pp. 43-51 (= *L'être et le temps*, cit., pp. 165-174); K. Gaiser, *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Napoli 1985, pp. 39 ss., 75-77.

[37] Cfr. *Fedone*, 109 C-110 B.

[38] *De an.*, PG 46, 40 C-41 A.

[39] *Sofista*, 247 B.

[40] *De an.*, PG 46, 41 A.

[41] *Ibidem*: Εἰ γὰρ ἐξήρηται τοῦ ὄντος ἅπαν ὃ μὴ τῇ αἰσθήσει γνωρίζεται, οὐδ' ἂν αὐτὴν τὴν τοῦ παντὸς ἐπιστατοῦσαν καὶ περιδεδραγμένην τῶν ὄντων δύναμιν ὁμολογοίη πάντως ὁ τοῦτο λέγων, ἀλλὰ τὸ ἀσώματόν τε καὶ ἀειδὲς περὶ τῆς θείας φύσεως διδαχθεὶς τὸ μὴ εἶναι αὐτὴν ὅλως ἐκ τῆς τοιαύτης πάντως ἀκολουθίας λογίσεται.

Per quanto concerne l'anima, ciò che viene messo in dubbio dalla tesi materialistica è la sua sostanzialità, ossia la possibilità che l'anima esista per se stessa (τὴν ψυχὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι, 24 A), indipendentemente dagli elementi del corpo; con la dissoluzione del composto corporeo, pertanto, viene meno anche l'anima: «Coloro che sostengono la distruzione dell'anima fanno quindi ricorso a questi abili e sottili argomenti: il corpo deriva dagli elementi, e gli elementi sono corporei, e l'anima non può esistere da sola, se non è uno di questi elementi o non si trova in essi»[42].

Macrina cerca di ridurre all'assurdo la tesi materialistica facendo riferimento all'unità psico-somatica dell'uomo: se l'anima, a motivo della sua diversità ontologica dagli elementi materiali, non potesse trovarsi in nessun luogo, allora anche il nostro corpo non potrebbe essere animato: «la nostra vita dovrebbe risultare per loro solo una cosa morta»[43]. Ma l'assurdità della tesi materialistica risulta ancora più evidente, per il fatto che, quanto questa sostiene circa il singolo uomo nel suo rapporto con l'anima (microcosmo), dovrebbe essere coerentemente applicato anche al macrocosmo nel suo rapporto con la natura divina: «Dovrebbero avere l'ardire di sostenere la stessa tesi a proposito della natura divina. Come possono affermare che la natura intelligente, immateriale ed invisibile si trasmette nell'umido, nel molle e nel duro e che con la sua esistenza tiene insieme tutte le cose, se non è affine alle cose in cui viene a trovarsi e non può trovarsi in esse a causa della sua diversità? Dal loro insegnamento dovrebbe essere quindi bandito del tutto anche il principio divino che regge tutti gli esseri»[44].

La risposta di Macrina consiste anzitutto in una dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dall'ordine e dall'armonia del cosmo: «Sarebbe meglio tacere su questo argomento, e non degnare di una risposta queste proposizioni stolte ed empie [...]. Ma poiché bisogna parlare anche di questo, ti farò un discorso che non è mio, né di nes-

[42] *Ibid.*, 24 A: Ὅθεν τὰ σοφὰ ταῦτα καὶ δριμέα παρὰ τῶν τὸν ἀφανισμὸν τῆς ψυχῆς δογματιζόντων προφέρεται· σῶμα ἐκ στοιχείων, καὶ στοιχεῖα ἐκ σώματος, καὶ τὸ μὴ δύνασθαι τὴν ψυχὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι, εἰ μήτε τούτων τι εἴη, μήτε ἐν τούτοις.

[43] *Ibid.*, 24 B-C; sulla concezione dell'anima come principio di vita che emerge in questo passo, cfr. sopra, pp. 58 s.

[44] *Ibid.*, 24 B-C: Ἔπειτα δὲ καὶ κατ' αὐτῆς τῆς θείας φύσεως τὰ ἴσα τολμάτωσαν. Πῶς γὰρ ἐροῦσι τὴν νοεράν τε καὶ ἄϋλον καὶ ἀειδῆ φύσιν εἰς τὰ ὑγρά τε καὶ μαλακὰ καὶ θερμὰ καὶ στερέμνια διαδυομένην ἐν τῷ εἶναι συνέχειν τὰ ὄντα, οὔτε συγγενῶς ἔχουσαν πρὸς τὰ ἐν οἷς γίνεται, οὔτε διὰ τὸ ἑτερογενὲς ἐν αὐτοῖς εἶναι ἀδυνατοῦσαν; Οὐκοῦν ἐξῃρήσθω καθ' ὅλου τοῦ δόγματος αὐτῶν καὶ αὐτὸ τὸ Θεῖον, ᾧ διακρατεῖται τὰ ὄντα.

sun altro uomo — chiunque egli sia sarebbe troppo piccolo per farlo: si tratta del discorso che il creato fa per mezzo delle sue meraviglie, e che l'occhio dell'uomo ascolta, giacché le cose visibili fanno riecheggiare nel suo cuore la sapienza e l'arte del Logos divino. Il creato grida al suo Creatore, in quanto i cieli, come dice il Profeta [*Ps.* 18, 2] celebrano con le loro voci ineffabili la gloria di Dio»[45].

Questa idea che dalle realtà visibili del mondo si possa risalire alle realtà invisibili, cioè a Dio, è comune nella tradizione filosofica greca a partire da Anassagora[46]; in Gregorio ricorre frequentemente[47], spesso espressa con la dialettica platonico-neoplatonica dell'ascesa nella bellezza[48]. In ogni caso, si tratta per il Nisseno di una conoscenza analogica, che, attraverso i fenomeni, giunge non all'essenza di Dio, che resta radicalmente inconoscibile ed avvolta per l'intelletto nella tenebra[49], ma agli attributi divini (δύναμις, σοφία, ecc.) che si manifesta-

[45] *Ibid.*, 25 A: Ἡ δὲ, Σιωπᾷν μὲν ἦν, φησὶν, ἐπὶ τοῖς τοιούτοις ἁρμοδιώτερον, μηδὲ ἀξιοῦν ἀποκρίσεως τὰς μωράς τε καὶ ἀσεβεῖς τῶν προτάσεων [...]. Ἐπεὶ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ἐρῶ σοι, φησὶ, λόγον, ἐμὸν μὲν οὐχὶ, οὐδ' ἄλλου τινὸς ἀνθρώπου (μικρὸς γὰρ οὗτος ὅσος δ' ἂν ᾖ), ἀλλ' αὐτὸν ὃν ἡ κτίσις τῶν ὄντων διὰ τῶν ἐν αὐτῇ θαυμάτων διέξεισιν, ἧς ἀκροατὴς ὁ ὀφθαλμὸς γίνεται, διὰ τῶν φαινομένων ἐνηχοῦντος τῇ καρδίᾳ τοῦ σοφοῦ τε καὶ τεχνικοῦ λόγου. Βοᾷ γὰρ ἄντικρυς τὸν ποιητὴν ἡ κτίσις, αὐτῶν τῶν οὐρανῶν, καθώς φησιν ὁ προφήτης, ταῖς ἀλαλήτοις φωναῖς τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ διηγουμένων. In questo contesto il richiamo a *Ps.* 18, 2 e 4, è frequente nel Nisseno: cfr. *Virg.*, GNO VIII/1, pp. 293, 18-294, 6; *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 31, 5-16; *Hex.*, PG 44, 73 A-D, e Aubineau, *Traité de la virginité*, cit., p. 386, n. 1.

[46] Cfr. Anassagora, fr. 21 a Diels; per i numerosi autori in cui compare la dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio, cfr. Gronau, *Poseidonios*, cit., p. 229, n. 2; W. Theiler, *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, p. 105; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste, II: Le Dieu cosmique*, Paris 1949, pp. 75-91, 229-232, 561 ss.

[47] Cfr., ad esempio, *Cant.*, GNO VI, p. 335, 5 s.; *Eccl.*, GNO V, pp. 284, 20 s.; *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 89, 1 ss.; particolarmente significativo è un testo delle *Omelie sulle beatitudini*, 1268 C: «La natura divina, nella sua essenza, trascende qualsiasi indagine razionale poiché è inaccessibile ed inafferrabile a qualsiasi concetto speculativo [...]. Ma poiché Colui che supera la natura si trova anche in relazione con essa, l'invisibile e l'inafferrabile può essere visto e percepito in altre maniere. Sono molteplici i modi con cui lo possiamo raggiungere. Grazie alla sapienza insita in ogni creatura è possibile farsi una certa idea di Colui che ha creato tutto con saggezza. Nel campo dell'attività umana, l'ideatore di una determinata opera presa in esame, viene conosciuto in qualche modo dalla intuizione della mente poiché egli ha come trasferito nel manufatto la sua abilità. Non viene colta direttamente la persona dell'artefice, ma solamente la sua competenza operativa, come se avesse immesso nell'opera la sua maestria. In modo analogo, contemplando nelle cose del mondo l'opera creatrice, ci facciamo una certa idea non tanto dell'essenza, quanto piuttosto della sapienza di colui che ha creato tutto con intelligenza».

[48] Cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 140 ss.

[49] Cfr., in particolare, *Vit. Moys.*, GNO VII/1, pp. 86-87; sul tema delle tenebre come simbolo della trascendenza e inconoscibilità di Dio, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 109 ss.; Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., p. 204.

no nella creazione, e che l'intelletto può conoscere per via d'astrazione partendo dalle cose visibili[50]. Per questo, tale conoscenza d'ordine intellettuale — la gnosi ——rappresenta per Gregorio solo un primo modo di conoscenza di Dio, che dovrà essere superato da una diversa forma di conoscenza, d'ordine mistico, che è la presenza di Dio nello specchio dell'anima per la grazia[51].

Nel *De anima et resurrectione*, Macrina parte dall'armonia dell'universo, sottolineando, in particolare, la forza di coesione che fa del tutto un'unità; il tutto, osserva Macrina, tende inconfondibilmente a restare unito, ed è a questo scopo che i diversi elementi dell'universo, per quanto siano tra loro contrari per natura, si uniscono in un'unione indescrivibile[52]. In modo analogo, nella settima omelia *Sull'Ecclesiaste*[53], dilatando le parole di *Eccl.* 3, 6, che sta interpretando, il Nisseno presenta un'argomentazione *e creatione creatorem* sulla base di un procedimento dimostrativo di carattere ontologico (περὶ τῶν ὄντων φιλοσοφία): l'universo tende ad essere tenuto insieme (συνεχὲς ἐστι) in intima connessione e continuità (συνάφεια) con se stesso, e la *dynamis* che fa del tutto un'unità assicurandone l'ἁρμονία e la σύμπνοια è la forza che governa e domina tutte le realtà, la potenza del vero essere (τοῦ ὄντως ὄντος δύναμις)[54]. Da questa unità armonica che rego-

[50] Cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 133-142 («La théologie symbolique»); Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., pp. 175-185 («Die religiose Naturbetrachtung als Gnosis»); von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., pp. 158 ss.

[51] Cfr. *Beat.*, PG 44, 1269 A ss.

[52] *De an.*, PG 46, 21 B.

[53] *Eccl.*, GNO V, p. 406, 1-9.

[54] La infrastruttura di questa cosmologia, come osserva giustamente H. Dörrie, è ispirata a Posidonio, ma la dimostrazione è rivolta verso una soluzione neoplatonica: «l'argomentazione tende inconfondibilmente a dimostrare l'Uno come tendenza verso l'unificazione, come forza che domina il mondo, come ἐνεργεία» (*Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik*, in *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, cit., p. 35). Ma Gregorio abbandona subito il suo originale stoico-platonico, probabilmente Porfirio, identificando l'Uno, che in virtù della sua energheia connette in unità il mondo, con l'ὄντως ὄν e con il Bene in sé, l'αὐτοαγαθότης (cfr. *Eccl.*, p. 406, 7 ss.). In questo modo, secondo Dörrie, il Nisseno respingerebbe il nucleo centrale della teologia neoplatonica, ossia la struttura gerarchica all'interno del divino e la concezione del Principio supremo come al di sopra dell'essere, in cui risiederebbe la radice filosofica dell'eresia subordinazionistica ariana (cfr. H. Dörrie, *Was ist spätantiker Platonismus?*, in *Platonica minora*, München 1976, pp. 516 ss.) che lo stesso Gregorio combatte nell'anomeo Eunomio (*Gregors Theologie*, pp. 27 ss.). Scrive Dörrie: «Qui Gregorio ha respinto in modo molto marcato la dottrina dei piani dell'essere: ὁ ἀγαθὸς e τὸ ἀγαθόν non devono essere separati. Il Dio buono ha i suoi beni in sé e non prima di sé. Se qualcosa giacesse al di fuori dell'essere non potrebbe operare nell'essere. Il teorema di Plotino, che il principio che è al di sopra del-

la il cosmo nella diversità dei suoi elementi anche Macrina trae la conclusione dell'esistenza di una potenza divina artefice e sapiente che at-

l'essere giace prima dell'essere e quindi al di fuori dell'essere, viene respinto con una decisione che rasenta la violenza. Qui infatti viene raggiunto il punto in cui Platonismo e Cristianesimo sono l'uno di fronte all'altro in modo inconciliabile. Qui raggiungiamo il punto in cui viene respinta ogni forma di compromesso e di concordia. Dal momento che la decisione su questo punto non può essere elusa, allora la spesso strapazzata formuna di "platonismo cristiano" può essere applicata solo agli elementi accidentali e mai alla sostanza». Rispetto a queste affermazioni di Dörrie ci si deve chiedere se l'identità di Essere-Uno-Bene sia effettivamente estranea al pensiero neoplatonico. Certamente, non è propria del pensiero di Plotino, ma l'identificazione di Essere assoluto (pensiero di se stesso)-ἕν-ὸ ἀγαθός è caratteristica proprio del pensiero di Porfirio, come ha mostrato P. Hadot (*Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968; si vedano anche le obiezioni sollevate da W. Beierwaltes e Th. Kobusch contro Dörrie in *Gregors Theologie*, pp. 39 s.). In questo modo Porfirio ha attribuito anche all' ἐπεκείνα τῆς οὐσίας un significato diverso da quello di Plotino, e più facilmente conciliabile con l' ὁμοούσιος(cfr. Hadot, *op. cit.*, pp. 310, 484); ciò consente di spiegare perchè un teologo come Mario Vittorino, che difende esplicitamente l' ὁμοούσιος, possa ciononostante utilizzare il concetto di ἐπεκείνα τῆς οὐσίας. In effetti, il Neoplatonismo aveva sviluppato con Porfirio una concezione di Dio nella quale la tesi di fondo della teologia aristotelica veniva connessa al concetto di un Uno divino in sé triadicamente auto-relazionale, e che pertanto poteva adattarsi molto bene alla dottrina cristiana di Dio come pensante relazione trinitaria. In questo senso, per Vittorino, conformemente alla concezione porfiriana, l'Assoluto dev'essere pensato come il Pre-e-il Sovra-essere ed insieme come l'Essere, la Vita e il Pensiero; ossia come «supra substantiam» e, ad un tempo, come «substantia» che sussiste trinitariamente in quanto autorelazione dinamica nella quale Trinità si dischiude dall'Unità — la Prima Origine, il «Padre», che abbraccia in sé in forma «ancora» in-differenziata, nascosta («occultum»), e quindi nel modo del «pre-essere», ciò che da lui procede — e ad un tempo si configura in una Tri-Unità· Come ha scritto recentemente Werner Beierwaltes, «senza la concezione di Plotino di una assoluta autocostituzione dell'Uno/Bene a partire dalla volonta di se stesso, senza il nesso riflessivo dello Spirito all'Uno da cui procede, e senza l'inserimento di questo atto fondamentale dell'Uno, insieme con il rivolgersi pensante del Nus all'Uno stesso, in un Uno in sé relazionale, secondo la concezione di Porfirio, la fondazione filosofica della Trinità, ossia in generale una sua comprensione teoretica e riflessiva, sarebbe difficilmente pensabile» (W. Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Traduzione di E. Peroli, Introduzione di G. Reale, Milano 1993, p. 74). Per quanto concerne l'eresia subordinazionistica ariana, che essa abbia storicamente la sua radice filosofica nel Platonismo, come sostiene Dörrie, è una questione controversa (cfr. sopra, p. 38-39, n. 50). Da un punto di vista filosofico, se il risultato delle discussioni trinitarie del quarto secolo rappresenti un'antitesi al Platonismo, dipende in gran parte dalla questione se la processione del Nous e dell'Anima dall'Uno possa essere intesa nella filosofia neoplatonica come «emanazione», nel senso che al Nous e all'Anima spetterebbe un modo d'essere progressivamente inferiore e diminuito rispetto alla loro origine (è questa ad esempio la tesi sostenuta da E. von Ivánka in *Plato Christianus*, cit., su cui viene fondata gran parte dell'opposizione fra Platonismo e Cristianesimo: su ciò si veda E. Peroli, *Sulla recezione del platonismo nella patristica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 83, 1991, pp. 3-35, spec. 14-21; per un'analisi critica del concetto di emanazione

traversa tutte le cose, coordina le diverse parti del cosmo assicurandone la coesione: «Chi guarda queste cose con l'occhio dell'intelligenza presente nella sua anima, non impara da ciò che vede che negli esseri si rivela una potenza divina artefice e sapiente, che attraversa tutte le cose, accorda le parti con il tutto, riempie il tutto con le parti e governa con un'unica legge l'universo, che rimane in se stesso, non cessa mai di muoversi, e non si trasferisce mai in un posto diverso da quello in cui si trova»[55]. E poco più avanti, ricapitolando i risultati raggiunti in questa parte del dialogo, Gregorio afferma: «Il nostro ragionamento ha dimostrato che la natura divina, pur essendo del tutto diversa dalla sostanza sensibile e materiale, attraversa tutti gli esseri (δι' ἑκάστου τῶν ὄντων διήκειν) e, grazie alla sua diffusione in tutto l'universo, li tiene insieme e li fa esistere (συνέχειν ἐν τῷ εἶναι τα ὄντα)»[56]

Questo tema della natura divina che compenetra (διὰ πάντων ἥκουσα) e contiene (συνέχει, 24 C, περικρατεῖ, 24 A, 28 A) l'universo, assicurandone la coesione e l'armonia, ritorna frequentemente in Gregorio[57]. La stessa idea, ad esempio, la troviamo espressa in modo molto chiaro nella *Oratio catechetica magna*, dove Gregorio vede nella croce il simbolo della dimensione cosmica di Cristo: «È proprio della divinità compenetrare tutte le cose (διὰ πάντων ἥκειν) ed estendersi alla natura di ciò che esiste in ogni sua parte, perché nulla potrebbe rimanere nell'essere se non restando in colui che è, e la natura divina

in Plotino, cfr. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, cit., pp. 17 ss). Da un punto di vista storico, è certo, però, che il subordinazionismo non era affatto limitato agli ariani; non solo, infatti, gli apologisti, ma anche Origene sostiene una struttura gerarchica del Divino, riprendendo in parte la terminologia di Numenio. E la dottrina di Origene ha influito sulla successiva teologia alessandrina, alla quale poi si sono richiamati gli ariani nel loro insegnamento. In ogni caso, che nella formulazione del dogma trinitario i teologi cristiani avessero di mira il Platonismo, come afferma Dörrie, è tesi difficilmente sostenibile (cfr. anche E. P. Meijering, *Wie platonisierten Christen?*, «Vigiliae Christianae», 28, 1974, pp. 25 ss., e Pannenberg, *Christentum und Platonismus*, cit., p. 160, n. 24).

[55] *Ibid.*, 28 A: ὁ ταῦτα βλέπων τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ, ἆρα οὐχὶ φανερῶς ἐκ τῶν φαινομένων διδάσκεται, ὅτι θεία δύναμις ἔντεχνός τε καὶ σοφὴ τοῖς οὖσιν ἐμφαινομένη, καὶ διὰ πάντων ἥκουσα τὰ μέρη συναρμόζει τῷ ὅλῳ, καὶ τὸ ὅλον συμπληροῖ ἐν τοῖς μέρεσι, καὶ μιᾷ τινι περικρατεῖται δυνάμει τὸ πᾶν, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον [καὶ περὶ ἑαυτὸ κινούμενον], καὶ οὔτε λῆγόν ποτε τῆς κινήσεως, οὔτε εἰς ἄλλον τινὰ τόπον παρὰ τὸν, ἐν ᾧ ἔστι, μεθιστάμενον; Per l'immagine platonica dell'«occhio dell'anima» (cfr. *Rep.*, VII 533 D, ed anche *Sofista*, 254 A, *Fedone*, 99 E), si veda Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, cit., p. 302, n. 2, e P. Wilpert, *Auge*, RAC, I (1950), coll. 961 e 966 ss.

[56] *Ibid.*, 72 D.

[57] Per i numerosi passi, cfr. Balás, *Methousia Theou*, cit., p. 117, n. 121.

d'altra parte esiste in modo proprio e primario e la sussistenza degli esseri esige categoricamente che si creda nella sua presenza in tutti gli esseri. Tutto questo noi lo apprendiamo dalla croce, la cui figura è distinta in quattro parti, in maniera che partendo dal centro, al quale tutto l'insieme converge, si contano quattro prolungamenti; apprendiamo, cioè, che colui il quale fu disteso sulla croce al momento designato per il piano di salvezza attraverso la morte, è colui che stringe e congiunge a sé l'universo riunendo mediante la sua persona le diverse nature degli esseri in una sola concordia e in un'unica armonia (πρὸς μίαν σύμπνοιάν τε καὶ ἁρμονίαν)»[58].

Già Gronau aveva fatto giustamente osservare lo sfondo stoico della concezione espressa nel passo del *De anima et resurrectione* sopra riportato[59]. In effetti, è un tema fondamentale della filosofia stoica l'idea secondo la quale il πνεῦμα divino, immanente nell'universo e materiale, penetra in ogni parte del cosmo, lo tiene insieme e lo conserva, assicurandone l'unità e la coesione[60].

Si deve d'altra parte osservare che, a partire dal secondo secolo, questa dottrina stoica diventa un patrimonio comune della tradizione filosofica sia pagana che cristiana. In questo senso, il Medioplatonismo interpreterà alla luce di questa concezione stoica (purgata tuttavia del suo materialismo) l'insegnamento cosmologico del *Timeo* di Platone[61]: per Albino l'Anima cosmica ha la funzione di congiungere e di contenere (συνδεῖν τε καὶ συνέχειν) il corpo del mondo, mantenendolo in questo modo legato ed unito[62]. La stessa concezione troviamo in Plutarco, secondo il quale il Logos compenetra l'universo assicurandone l'unità e l'armonia[63], e in Numenio[64]. Questa tradizione viene ripresa e compiutamente elaborata dal Neoplatonismo: per il pensiero neoplatonico l'Anima del mondo è l'aspetto cosmologico dell'azione dell'Uno *negli* esseri. In quanto tale, è la causa diretta dell'ordine e dell'armonia del cosmo, ciò che congiunge le singole parti in un tutto, e, ad un tempo, le riconduce al loro principio, garantendo, in questo modo, l'analogia fra il mondo e il suo fondamento[65]. Per questo, l'Anima del mondo è concepita come la causa della «simpatia» e dell'amore che le singole cose hanno nel cosmo le une verso le altre, e, ad un tempo, verso l'Uno[66].

Per quanto concerne i Padri, è soprattutto in area alessandrina che questa dottrina ha trovato la maggiore diffusione: come già Filone[67], così Clemente ed Origene vedono nel Logos non solo il *kosmos noetós* trascendente, modello del mondo sensibile, ma anche la legge immanente dell'universo, il vincolo che tiene unito il mondo, il potere che, compenetrandolo da una parte all'altra, lo regola e lo conserva[68].

[58] *Or. cat.*, PG 45, 80 D; cfr. J. Barbel, *Gregor von Nyssa. Die Grosse Katechetische Rede*, Stuttgart 1971, pp. 175-177. Lo stesso tema della dimensione cosmica della croce ricorre in *Trid. spat.*, GNO IX, pp. 298, 19-303, 12. Sul tema del simbolismo cosmico della croce dal secondo secolo a Gregorio di Nissa, cfr. J. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, pp. 303-315 («La croix cosmique»), trad. it. di L. Cirillo, Bologna 1974, pp. 382-398.

[59] Cfr. Gronau, *Poseidonios*, cit., p. 229, che ha richiamato l'attenzione anche sulla terminologia stoica: «so z. B. διαδύομαι (Kleanth., *Hym.*, v. 1; 6; 8), συνέχειν, διακρατεῖσθαι, περικραθεῖσθαι, θεία δύναμις ἔντεχνος ... διὰ πάντων ἥκουσα τὰ μέρη συναρμόζει τῷ ὅλῳ u.a.m.» ; cfr. anche Theiler, *Gott und Seele*, cit., pp. 104-105, e Apostolopoulos, *Phaedo Christianos*, cit., pp. 204-205, 219, n. 38.

[60] Cfr., ad esempio, Alessandro di Afrodisia, *de mixtione*, p. 214, 4 Bruns = *S V F*, II, 473: «L'opinione di Crisippo sulla mescolanza è la seguente: egli suppone che tutta la realtà sia tenuta unita da un soffio che la percorre tutta, in virtù della quale il tutto sta insieme, resta unito ed è concorde nelle sue parti» (tr. di M. Isnardi Parente). In questo senso, fondamentale è il concetto stoico di *tónos*, o tensione del *pneuma*, ossia la forza propulsiva che va dal centro agli estremi limiti e poi ritorna al centro, assicurando così unita alle singole cose e al tutto: cfr. *S V F*, II, 448 e 450.

[61] Già Platone, infatti, aveva considerato l'Anima del mondo come il principio che si estende dal centro fino agli estremi confini del mondo sensibile e come la causa del suo ordine e della sua armonia: *Timeo*, 34 B, 36 D-E; cfr. anche *Leggi*, X 897 B, 897 C.

[62] Albino, *Didaskalikos*, XIV 4, p. 170, 3-6 Hermann (= p. 33, 5 s. Whittaker); cfr. X 3, p. 165, 3-4 H. (= p. 23, 4 Whittaker): il Nous è la causa dell'ordine dell'universo (διακοσμεῖ σύμπασαν φύσιν ἐν τῶδε τῷ κόσμῳ); cfr. Attico, fr. 8, 1 ss. Des Places: Ἔτι τοῦ Πλάτωνος λέγοντος τὴν ψυχὴν διακοσμεῖν τὰ πάντα "*διήκουσαν διὰ πάντων*", καὶ ταύτην ὑφ' ἧς καὶ οἱ λοιποὶ διοικεῖσθαι συγχωροῖεν ἄν ἕκαστα ...; 17 ss.: Εἰ γὰρ μὴ μία τις εἴη δύναμις ἔμψυχος "*διήκουσα διὰ τοῦ παντὸς*" καὶ πάντα "συνδοῦσα καὶ *συνέχουσα*", οὔτ' ἂν εὐλόγως τὸ πᾶν οὔτε καλῶς διοικούμενον εἶνα δύναιτο.

[63] Plutarco, *Quaest. Plat.*, 1001 b: δύναμις ἐγκέκραται τῷ τεκνωθέντι καὶ συνέχει τὴν φύσιν. *De Is. et Os.*, 373 d: τὸ πᾶν ὁ λόγος διαρμοσάμενος σύμφωρον ἐξ ἀσυμφώνων μερῶν ἐποίησε. *De an. procr. in Tim.*, 1026 c: καὶ γὰρ ἀνάγκη καὶ νοῦς ἐστιν ἡ διήκουσα διὰ πάντων δύναμις.

[64] Cfr. Numenio, *presso* Eusebio, *Praep. ev.*, XI 18, 24 = fr. 18 Des Places.

[65] Cfr. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979², tr. it. di N. Scotti, Milano 1988, pp. 193-198 («L'analogia come principio dinamico e strutturale del mondo») e 256-262 («Il mondo come circolo»); di Beierwaltes si veda anche, su questo tema, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main 1972, tr. it. di E. Marmiroli, Bologna 1987, pp. 157 ss., e *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontekt des Platonismus*, Heidelberg 1980, pp. 36-37.

[66] Cfr. Plotino, *Enn.*, II 1, 4, 14 ss., II 9, 7, 12 (δεσμός, συνέχεια, συνδεῖν), II 3, 7, 19 (ἓν πολύ ... ἐκ πάντων ἕν), IV 4, 32, 14-15 (συμπαθὲς δὴ πᾶν τοῦτο τὸ ἕν, καὶ ὡς ζῷον ἕν, καὶ τὸ πόρρω δὴ ἐγγύς), IV 5, 1, 36 (συμπάθεια, ὁμοιότης), IV 4, 41, 6 ss. (ἁρμονία), VI 7, 14, 20 ss. (φιλία del mondo). Su ciò cfr. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985, trad. it. di M. L. Gatti, Milano 1991, pp. 84-93 («Il mondo come immagine»).

[67] Cfr., ad esempio, Filone, *De conf. ling.*, 136; *De migr. Abr.*, 181; *Quis rer div. her.*, 188; *De fuga et inv.*, 110.

[68] Clemente di Alessandria, *Strom.*, II 5, 4; V 104, 4; VII 5, 4; VII 9, 2; *Protr.*, V 2;

Come si vede, la concezione che abbiamo trovato formulata nel passo del *De anima et resurrectione* sopra riportato apparteneva ad una lunga tradizione, e può essere considerata, all'epoca di Gregorio, come un elemento che faceva parte della *koinè* filosofica del tempo. Tuttavia, la recezione della dottrina stoica da parte del Platonismo, sia pagano che cristiano, aveva comportato il suo inserimento all'interno di un contesto profondamente diverso, che, in luogo del *pneuma* come forza immanente nel mondo, afferma un concetto di Dio trascendente, che, nonostante la sua alterità ontologica, è presente nel mondo in virtù della sua *dynamis*, garantendone, in tal modo, l'unità e l'armonia. È questa la concezione che è alla base, ad esempio, del concetto di *Logos* di Filone e di Clemente di Alessandria, che è presente nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo*[69], e che, infine, ha trovato certamente la sua elaborazione filosofica più completa nel Neoplatonismo[70]. Ora, è esattamente questo il contesto nel quale Gregorio inserisce l'originaria dottrina stoica della natura divina che compenetra e contiene l'universo; è quanto mostra, nel modo più chiaro, *De an.*, 44 B: «Grazie all'ineffabile sapienza di Dio che si rivela nell'universo – dice Macrina – la natura e la potenza di Dio sono presenti in tutti gli esseri che così continuano ad esistere; eppure, se si facesse un discorso sulla loro natura, si vedrebbe che l'essenza di Dio si discosta in larghissima misura dai singoli esseri che appaiono e si possono pensare nel creato»[71]. Per questo, come abbiamo già osservato, la nostra conoscenza di Dio si limita necessariamente a ciò che del suo essere giunge fino a noi nelle sue opere, a ciò che della sua incomprensibile essenza risulta comprensibile nella creazione. Non l'essenza del Creatore, ma solo la sua Sapienza creatrice ci è conoscibile: infatti, in quanto trascende l'intera creazione, sia sensibile che intelligibile, l'essenza di Dio è al di sopra anche dei nostri concetti[72].

Origene, *Contra Celsum*, VI 71; *De princ.*, II 1, 3. Su ciò, cfr. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, pp. 207-212; G. Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, tr. it. di A. Colomba, Bologna 1969, pp. 55 ss.

[69] Cfr. *De mundo*, 6, 397 b 24.

[70] Su questo, cfr. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Roma 1967, pp. 161 ss.

[71] *De an.*, PG 46, 44 B: Ὥσπερ οὖν διὰ τῆς ἀπορρήτου σοφίας τοῦ Θεοῦ τῆς τῷ παντὶ ἐμφαινομένης τὴν θείαν φύσιν τε καὶ δύναμιν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν εἶναι οὐκ ἀμφιβάλλομεν, ὡς ἂν ἐν τῷ εἶναι τὰ πάντα μένοι· καὶ τοί γε εἰ τὸν τῆς φυσεὼς τις ἀπαιτοίη λόγον, παμπληθὲς ἀπέχει οὐσία Θεοῦ πρὸς τὰ καθ' ἕκαστον ἐν τῇ κτίσει δεικνύμενά τε καὶ νοούμενα· ἀλλ' ὅμως ἐν τούτοις εἶναι τὸ διεστὸς κατὰ τὴν φύσιν ὁμολογεῖται· οὕτως...

[72] Cfr. *Eccl.*, GNO V, p. 412, 10 ss.; von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., pp. 157 ss.

3. *La presenza dell'anima nel microcosmo*

a) *De anima et resurrectione, 28 B-36 A*

Quanto fin qui è stato raggiunto circa la natura divina e la sua relazione con il mondo, viene ora applicato anche ai rapporti fra l'anima e il corpo nell'uomo[73]. Ciò che Dio è per il mondo, infatti, l'anima è per l'uomo: l'uomo, «è un microcosmo, che comprende in sé gli stessi elementi di cui è riempito l'universo»[74]. Pertanto, come è possibile riconoscere l'esistenza di Dio partendo dalla sua opera nell'universo, così è possibile riconoscere l'esistenza dell'anima dalla sua attività nell'essere vivente: in entrambi i casi possiamo passare dai fenomeni a ciò che rimane nascosto; e nascosto è ciò che, in quanto spirituale e invisibile, trascende la nostra conoscenza sensibile: come «il nostro occhio diventa l'interprete della sapienza onnipotente che si contempla nell'universo e che annunzia colui che lo tiene stretto tramite essa, allo stesso modo, quando guardiamo il nostro universo, ci sentiamo non poco aiutati a raggiungere anche ciò che è nascosto tramite ciò che appare. E nascosto è quel principio, che, essendo staccato, intelligibile e invisibile, sfugge alla percezione sensoriale»[75].

Ma come è possibile giungere a conoscere l'anima tramite ciò che possiamo osservare nel nostro corpo? Che cosa ci rivela tale osservazione?[76] In primo luogo, osserva Macrina, che deve esserci un principio che comunica agli organi corporei vita e movimento, senza il quale il corpo muore e cessa di muoversi; l'anima, infatti, è una sostanza generata (οὐσία γενητή), vivente, intelligente (οὐσία ζῶσα, νοερά), che trasmette agli organi sensoriali del corpo l'energia vitale (δύναμιν ζωτικήν); quando la forza dell'anima non alberga più nel corpo, questo cessa di muoversi e diventa inattivo[77].

[73] Si tratta di una argomentazione tradizionale nella letteratura antica: cfr. Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 232, n. 2 e 285-287; Theiler, *Gott und Seele*, cit., pp. 104-105, Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, cit., pp. 218 s., nn. 30 e 33.

[74] *De an.*, PG 46, 28 B. Sul parallelo macrocosmo-microcosmo, presente in tutto il corso della filosofia antica, cfr. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950², pp. 89 ss.

[75] *De an.*, PG 46, 28 C: Ὡς [...], καὶ γίνεται ἡμῖν ὁ ὀφθαλμὸς ἑρμηνεὺς τῆς παντοδυνάμου σοφίας, τῆς τῷ παντὶ μὲν ἐνθεωρουμένης, τὸν δὲ καθ' αὐτὴν τοῦ παντὸς περιδεδραγμένον δι' ἑαυτῆς μηνυούσης, οὕτω καὶ πρὸς τὸν ἐν ἡμῖν βλέποντες κόσμον οὐ μικρὰς ἔχομεν ἀφορμὰς πρὸς τὸ διὰ τῶν φαινομένων καὶ τοῦ κεκρυμμένου καταστοχάσθαι. Κέκρυπται δὲ ἐκεῖνο ὅ ἐφ' ἑαυτοῦ ὂν νοητὸν τε καὶ ἀειδὲς διαφεύγει τὴν αἰσθητικὴν κατανόησιν.

[76] *Ibid.*, 28 D-29 A.

[77] *Ibid.*, 29 A-B. Sull'anima come principio di movimento, cfr. Platone, *Fedro*, 245

In secondo luogo, che deve esserci in noi una potenza intelligibile (νοητὴ δύναμις, 32 A), in virtù della quale possiamo andare al di là delle percezioni sensibili e giungere a conoscere la vera natura delle cose[78]. Infatti, l'osservazione ci mostra che nell'uomo è presente una capacità di astrazione, che, partendo dalle cose sensibili, elabora rappresentazioni e concetti e giunge a formulare giudizi e conclusioni: in breve, passa dal visibile all'invisibile. In virtù di tale capacità, l'uomo è in grado di giungere a conoscere la vera natura dei fenomeni naturali che spesso si discosta di gran lunga da quanto appare ai sensi. Ora, ciò sarebbe del tutto impossibile, se non ci fosse nella nostra natura un'essenza intelligibile, che, presente in ognuno degli organi di senso, agisse attraverso di essi. Infatti, che cosa potrebbe insegnare la mano da sola, se il pensiero non conducesse alla conoscenza dell'oggetto toccato?[79] O come si potrebbe affermare che il sole è molto più grande di quanto non sembri essere? Né è la vista che ci fa conoscere che la luna riceve la luce dal sole[80]. Lo stesso vale per i procedimenti della geometria, che, attraverso le figure visibili, ci conducono a ciò che è al di sopra della sensazione[81]. Tutto ciò non sarebbe possibile, «se non ci fosse un principio, che, guardando attraverso la vista, e che utilizzando le percezioni sensoriali come una guida, attraversa ciò che si vede (διὰ τῶν φαινόμενων) per giungere a ciò che è invisibile»[82]; e questo principio intelligibile, incorporeo, che esiste per sé (ἐφ' ἑαυτῆς), è ciò che chiamiamo anima[83].

C; sull'anima come principio di vita nella tradizione filosofica e in Gregorio, cfr. sopra, pp. 58 s.

[78] *Ibid.*, 29 B-33 C.

[79] *Ibid.*, 32 A-B.

[80] *Ibid.*, 32 C-33B.

[81] *Ibid.*, 33 C; per questa idea del ruolo della geometria, cfr. Platone, *Repubblica*, VII 527 B; Albino, *Didaskalikos*, VII 2, p. 161, 16-20 Hermann (= p. 17, 19-24 Whittaker); Clemente di Alessandria, *Strom.*, VI 90, 4.

[82] *Ibid.*, 33 B.

[83] *Ibid.*, 36 A. Nell'argomentazione condotta in queste pagine del *De anima et resurrectione* è presente una critica diretta alla posizione materialistica-epicurea, che inizialmente, come s'è visto, viene presentata come quella dottrina che limita la conoscenza dell'uomo alla αἴσθησις e agli αἰσθητά (21 B-24 A). Un riferimento esplicito ad Epicuro è probabilmente contenuto nel motivo della grandezza del sole, che già Aristotele adduceva come esempio per illustrare i limiti della ἄισθησις (cfr. *De an.*, III 3, 428 b 3-5, e Temistio, *In de an.*, V, p. 91, 13-14). Epicuro aveva infatti affermato che il sole è grande così come ci appare (*Epist. Pyth.*, 91; cfr. anche Lucrezio, *De rer. natura*, V, 564-565), portando così alle estreme conseguenze il principio fondamentale della sua «canonica» che identifica nelle sensazioni il criterio di verità, e sostenendo una tesi che aveva continuamente attirato sulla sua scuola critiche ed ironie sferzanti (cfr., ad esempio, Cicerone, *Acad.*, II 82; *De fin.*, I 6, 20). Per ulteriori possibili riferi-

b) *Αἴσθησις e νοῦς*

In queste pagine del *De anima et resurrectione* si condensano alcuni elementi particolarmente importanti per il pensiero di Gregorio.

In primo luogo, emerge una dottrina della conoscenza nella quale il rapporto fra percezione sensibile e conoscenza razionale viene pensato in modo sostanzialmente diverso da quanto avviene, in genere, nella dottrina platonica[84]. Come ha osservato von Ivánka, «per Gregorio la percezione sensibile è di nuovo la nostra prima forma di conoscenza, così come secondo la concezione aristotelica (e stoica), e rispetto ad essa la conoscenza razionale non costituisce un'altra fonte di conoscenza del tutto indipendente, ma qualcosa che si fonda su di essa»[85]. La percezione sensibile, infatti, offre all'uomo il primo incontro con la realtà, e conduce l'intelletto verso la conoscenza dell'intelligibile[86]; essa rappresenta il presupposto necessario e il fondamento ineliminabile della conoscenza umana. Come risulta, infatti, dalle pagine del *De anima et resurrectione* sopra esaminate, tutto ciò che è spirituale ed immateriale può essere conosciuto solo attraverso i suoi effetti nell'ambito di ciò che è percepibile sensibilmente: tanto Dio attraverso la creazione, quanto l'anima attraverso la sua attività nell'essere vivente.

L'αἴσθησις e il νοῦς, pertanto, sono concepiti da Gregorio in un rapporto di reciproca dipendenza. In questo senso, nel *De hominis opificio* si dice: «come non vi è sensazione senza la sostanza materiale, così al di fuori della potenza intelligibile i sensi, a loro volta, non possono avere attività»[87]. Dall'altro lato, è affidandosi alle possibilità della percezione sensibile che l'intelletto raggiunge la conoscenza delle cose: «l'intelletto si divide nelle facoltà sensibili e trae da ciascuna di esse la conoscenza degli esseri»[88]. L'intelletto è oggettivamente dipendente

menti ad Epicuro (*De an.*, 25 C-28 A, 37 C ss.), cfr. Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., pp. 204 ss.

[84] Per il ruolo della αἴσθησις nell'ascesa all'ambito intellligibile, si veda, tuttavia, Platone, *Rep.*, VII 523 A-524 D; *Simposio*, 210 A-211 D; Plotino, *Enn.*, I 3, 1, 19 ss.; I 6, 1, 1-6; I 6, 8, 6-8.

[85] Von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., p. 155; cfr. anche Cherniss, *The Platonism*, cit., p. 41. Su questo aspetto della dottrina della conoscenza di Gregorio di Nissa, cfr. Weiswurm, *The nature of humane knowledge according saint Gregory of Nyssa*, cit., pp. 84-90; M. B. von Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1972, pp. 48-51.

[86] *Eun.*, GNO I, p. 113, 20 ss.; πρῶτον τὸ ὡς πρὸς τὴν ἡμετέραν κατάληψιν, τὸ αἰσθητὸν λέγω· μετὰ τοῦτο δὲ τὸ διὰ τῆς τῶν αἰσθητῶν χειραγωγίας ὑπὸ τοῦ νοῦ θεωρούμενον, ὃ δὴ νοητὸν εἶναί φαμεν.

[87] *Op. hom.*, PG 44, 176 B, cfr. 137 D-140 A.

[88] *Ibid.*, 153 C.

dall'attività dei sensi; Gregorio illustra questo rapporto con l'esempio di uno strumento musicale: come un musicista non può esercitare la sua arte se lo strumento di cui si serve è fuori uso, così l'intelletto può esercitare la sua attività (ἐνεργεία) solo se gli organi di senso si trovano nello stato naturale, mentre nelle condizioni patologiche esso resta ἄπρακτός τε καὶ ἀνενέργετος[89].

Questo riconoscimento della facoltà sensibile e del ruolo che ad essa spetta nel processo conoscitivo dell'uomo rappresenta chiaramente il corrispettivo in ambito epistemologico della concezione antropologica fondamentale di Gregorio, secondo la quale l'uomo è stato creato da Dio come un'unità sostanziale di anima e corpo[90]. Anche se ai sensi, così come al corpo nel suo complesso, viene assegnato il ruolo di strumento al servizio dell'anima, essi appartengono alla natura dell'uomo. Non è pertanto separandosi dai sensi, ma collaborando con essi che l'anima può pervenire al suo fine: «questa vita sensibile che si esplica attraverso l'attività dei sensi è stata concessa alla natura umana perché la conoscenza delle realtà fenomeniche sia guida dell'anima alla conoscenza delle realtà invisibili»[91].

c) *La sostanzialità dell'anima*

Il secondo elemento che emerge dalle pagine del *De anima et resurrectione* che sopra abbiamo analizzato riguarda specificatamente la natura dell'anima; ciò che viene messo in dubbio dalla tesi materialistica, di cui in apertura del dialogo Gregorio si è fatto portavoce, è, in primo luogo, la sostanzialità dell'anima, ossia la possibilità che l'anima esista per se stessa (τὴν ψυχὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι), indipendentemente dagli elementi del corpo: «il corpo deriva dagli elementi, e gli elementi sono corporei, e l'anima non può esistere da sola se non è uno di questi elementi o non si trova in essi»[92]. La conseguenza inevitabile e chiaramente inaccettabile per Gregorio di questa concezione è che, con la dissoluzione del composto, viene distrutta anche l'anima.

L'intera argomentazione di Macrina intende mostrare, contro l'obiezione materialistica, come l'anima, pur nella sua unione con il

[89] *Ibid.*, 161 B, cfr. 177 C. L'anima intellettiva è dipendente dal corpo per la sua attività, ma ne è indipendente riguardo alla sua essenza. Come diremo subito sotto la trascendenza dell'anima nei confronti della realtà sensibile e corporea è un tratto peculiare della dottrina dell'anima del Nisseno. Qui vale per l'anima nel suo rapporto con il corpo quanto si è già detto per la natura divina nel suo rapporto con il mondo: è presente nel creato in virtù della sua *dynamis*, restando tuttavia trascendente nell'*ousia*.

[90] Cfr. Von Stritzky, *Zum Problem*, cit., p. 50.

[91] *Eccl.*, GNO V, p. 284, 12-285, 2; cfr. *Hex.*, PG 44, 69 D.

[92] *De an.*, PG 46, 24 A; per il testo greco, cfr. sopra, n. 42.

corpo, resti sempre una entità *per se subsistens*; da un lato, l'unità psico-somatica dell'uomo non può essere posta in dubbio, perché, altrimenti, il corpo non potrebbe essere né animato, né dotato di movimento[93]; dall'altro, tuttavia, l'anima, pur unita al corpo, resta un'entità da esso distinta che conserva la sua sostanzialità: «Abbiamo supposto che l'anima sia in sé e per sé (αὐτὴν καθ'ἑαυτήν), che possieda una natura distinta e particolare, profondamente diversa dallo spessore dei corpi»[94]; «come si è detto, neanche i corpi viventi, la cui conformazione dipende dallo spessore dei corpi, hanno qualcosa in comune con l'essenza semplice ed invisibile dell'anima»[95]; da ciò che si rivela nell'universo possiamo riconoscere l'esistenza di ciò che è nascosto, ossia di quel principio, che, essendo intelligibile (νοητόν), invisibile (ἀειδές), ed esistendo per sé (ἐφ' ἑαυτοῦ), trascende anche la nostra conoscenza sensibile[96].

Questa conoscenza analogica, tuttavia, non può insegnarci altro *che* c'è qualcosa che opera nella realtà materiale, e che è *diverso* dalla realtà materiale, ma non che cosa esso sia nella sua propria essenza. E ciò vale non solo per la nostra conoscenza di Dio, che, come si è detto, possiamo raggiungere non nella sua essenza, ma solo nelle sue opere, ma anche per la nostra conoscenza dell'anima: è in effetti significativo del carattere di trascendenza che Gregorio attribuisce all'anima il fatto che l'unico modo per conoscere la sua essenza sia il discorso κατ' ἀπόφασιν (40 B 7, ἀφαίρεσις, B 9) ossia la via negativa che la tradizione platonica ha considerato l'unica idonea per accostarsi al Principio supremo[97]: «Quello che cerchiamo è l'essenza dell'intelligenza. Chi, in base alla sua attività che si manifesta in noi, non dubita dell'esistenza di ciò di cui parliamo e vuole sapere che cosa essa sia, lo

[93] *Ibid.*, 24 B-C, 29 A-B.

[94] *Ibid.*, 28 C.

[95] *Ibid.*, 44 B.

[96] *Ibid.*, 28 C; cfr. 36 A.

[97] Cfr., ad esempio, Albino, *Didaskalikos*, X 4, p. 165, 5 ss. Hermann (= p. 23, 5 ss. Whittaker); Plotino, *Enn.*, VI 7, 36; su ciò, cfr. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, pp. 92-140; J. H. Whittaker, *Neopythagoreanism and negative theology*, «Symbolae Oslaenses», 44 (1969), pp. 109-125; H. A. Wolfson, *Albinus und Plotin über göttliche Attribute*, in: *Der Mittelplatonismus*, hrsg. von C. Zintzen, Darmstadt 1981, pp. 150-168. Tradizionalmente tale metodo della *via negationis* era praticato piuttosto come un processo di «astrazione» (cfr. *De an.*, 40 B 9), concepito sul modello definizione geometrica del punto; cfr. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967, pp. 105-108, 343-346, 350; *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C*, in: AA.VV., *Das Problem der Ungeschriebene Lehre Platons*, Darmstadt 1972, pp. 394-448, tr. di E. Peroli, con il titolo *Dialettica e definizione del Bene in Platone*, Milano 1989, pp. 50-51, 92-93.

può trovare in modo soddisfacente: una volta appreso che essa non è nulla di ciò che è percepito dalle sensazioni – né un colore, né una figura, né un peso, né una quantità, né una triplice dimensione, né una collocazione in un determinato posto, né una delle proprietà percepibile della materia – sa di avere a che fare con qualcosa di diverso da tutte queste cose»[98].

L'analogia macrocosmo-microcosmo, su cui Macrina fonda in *De an.*, 21 B – 45 A, tutta la sua argomentazione, vuole precisamente mostrare come una natura spirituale e trascendente possa unirsi ad una realtà sensibile e corporea, restando tuttavia distinta nell'*ousia*; il rapporto fra la natura divina ed il mondo nel suo complesso ha qui la funzione di illustrare il modo in cui deve essere inteso anche il rapporto fra l'anima e il corpo nell'uomo: come, infatti, la natura divina è presente nell'intero universo in virtù della sua *dynamis*, conservandolo in questo modo nell'essere (ἐν τῷ εἶναι συνέχειν)[99], assicurandone l'ordine e l'armonia, anche se l'essenza di Dio trascende l'intera creazione, così l'anima è presente nel corpo in virtù dell'«energia vitale» (ζωτικὴ ἐνεργεία)[100], che comunica ad esso, conferendogli in questo modo vita e movimento[101], conservando tuttavia la sua sostanzialità e la purezza e semplicità della sua essenza[102]. I motivi di questa posizione sono chiari: solo così, infatti, Gregorio può soddisfare le due esigenze di fondo che, come abbiamo visto nel capitolo precedente[103], sono alla base della sua antropologia: l'unità del composto umano e, ad un tempo, la sostanzialità e l'immortalità dell'anima, mantenendosi pertanto fedele ai dettami cristiani, secondo i quali l'uomo, durante questa vita, è veramente uno, e tuttavia la sua anima sopravvive al corpo e conduce una vita autonoma sino alla risurrezione, quando potrà ricostituire il composto che le apparteneva.

Dagli elementi che abbiamo fin qui evidenziato, tuttavia, si comprende perché all'interno di questo contesto emerga il problema tipi-

[98] *De an.*, PG 46, 40 C: Ζητεῖται δὲ τι χρὴ τὸν νοῦν οἴεσθαι κατ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν. Ὁ τοίνυν τὸ μὲν εἶναι τοῦτο, περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, διὰ τῆς παρ' αὐτοῦ δεικνυμένης ἡμῖν ἐνεργείας μὴ ἀμφιβάλλων, τὸ δὲ ὅ τί ἐστι γνῶναι βουλόμενος, ἱκανῶς ἂν εὕροιτῷ, μὴ τοῦτο μαθεῖν εἶναι αὐτὸ ὃ καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, μὴ χρῶμα, μὴ σχῆμα, μὴ ἀντιτυπίαν, μὴ βάρος, μὴ πηλικότητα, μὴ τὴν εἰς τρία διάστασιν, μὴ τὴν ἐπὶ τόπου θέσιν, μηδέ τι τῶν περὶ τὴν ὕλην καταλαμβανομένων ὅλως μηδὲν, εἰ δή τι ἄλλο παρὰ ταῦτά ἐστιν.

[99] *Ibid.*, 24 C.

[100] *Ibid.*, 44 C.

[101] *Ibidem.*

[102] *Ibid.*, 44 B-C.

[103] Cfr. sopra, pp. 85 s.

camente neoplatonico[104] di come l'anima, nonostante la sua diversità ontologica e la sua trascendenza, possa unirsi al corpo e costituire insieme ad esso un unico essere vivente. Per questo Macrina conclude la sua analogia macrocosmo-microcosmo affermando che il modo in cui l'anima intelligibile si unisce al corpo sensibile è qualcosa di incomprensibile e di indicibile: «Come si è detto, neanche i corpi viventi, la cui conformazione dipende dalla mescolanza degli elementi, hanno a causa del loro spessore fisico qualcosa in comune con l'essenza semplice ed invisibile dell'anima; purtuttavia, non si può negare la presenza in essi dell'energia vitale dell'anima, che vi si trova mescolata in un modo che supera ogni possibilità di comprensione umana»[105], «in una maniera ineffabile» (ἀῤῥήτῳ λόγῳ)[106]. Gregorio ritorna più volte su questa idea[107], ma sono stati proprio i Neoplatonici i primi ad insistere sul carattere nuovo ed ineffabile di questo genere di unione, che Porfirio definisce come qualcosa di «enigmatico»[108], di «divino e paradossale»[109]. Dietro queste affermazioni c'è per i Neoplatonici, come per Gregorio, la consapevolezza della profonda originalità di un tipo di unione che infrange le leggi della *physis* e che, quindi, è assolutamente incomprensibile in base ad esse[110]. Per questo Macrina nel *De anima et resurrectione* mostrerà, attraverso l'analisi delle proprietà e dei caratteri delle nature intelligibili, come l'unione fra l'anima e il corpo sia irriducibile ad ogni unione fra realtà fisiche, perché l'anima, in quanto *adiastatos*, trascende le categorie spazio-temporali del mondo materiale[111].

[104] Cfr. sopra, pp. 87-88, e quanto diciamo sotto, pp. 206 ss.

[105] *De an.*, PG 46, 44 C: Οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ζώντων σωμάτων, καθὼς ἤδη προείρηται, οἷς ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τῶν στοιχείων ἐστὶ συγκράσεως, κοινωνία τις κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον ἐστὶ τῷ ἁπλῷ τε καὶ ἀειδεῖ τῆς ψυχῆς πρὸς τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν· ἀλλ' ὅμως τὸ ἐν τούτοις εἶναι τὴν ζωτικὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν οὐκ ἀμφιβάλλεται, λόγῳ τινὶ κρείττονι τῆς ἀνθρωπίνης κατανοήσεως ἀνακραθεῖσαν.

[106] *Ibid.*, 44 D.

[107] Cfr. *Op. hom.*, PG 44, 160 D, 177 C, 177 B; *Or. cat.*, PG 45, 44 A-B.

[108] Cfr. Nemesio d'Emesa, *De natura hominis*, p. 126, 1 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 41 Dörrie.

[109] Porfirio, *Ad Gaurum*, X 5, 47, 20 Kalbfleisch (tr. in Festugière, *La Révélation*, III, cit., p. 284); cfr. anche Plotino, *Enn.*, IV 3, 9, 1 ss.

[110] Cfr. sotto, pp. 201 ss.

[111] Cfr. sotto, pp. 193 s.

Capitolo quinto
Incorporeità, semplicità, immortalità dell'anima

I. *La corrispondeza concettuale tra semplicità ed incorruttibilità*

Dopo aver mostrato, attraverso l'analogia macrocosmo-microcosmo, l'alterità ontologica e la trascendenza dell'anima rispetto alla realtà corporea e sensibile, Macrina può ora applicare quanto fin qui è stato raggiunto al problema dell'immortalità dell'anima dal quale aveva preso avvio il dialogo, per poi affrontare il tema della risurrezione del corpo.

Come abbiamo visto, l'obiezione di fondo della tesi materialistica, esposta da Gregorio in apertura del dialogo, era la seguente: se l'anima e il corpo fossero due nature distinte nell'essenza, non si potrebbe spiegare l'unità psico-somatica dell'uomo[1]; in ogni caso, anche ammettendo che una tale unione possa verificarsi, l'anima, mescolandosi ad elementi estranei, non potrebbe conservare la sua semplicità; essa risulterebbe ποικίλη, composta di più elementi, e pertanto necessariamente mortale. Infatti, «ciò che è composto (σύνθετον) è necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) soggetto alla dissoluzione; e la dissoluzione (διάλυσις) comporta la distruzione del composto. Ciò che si corrompe non è immortale»[2].

L'intera argomentazione di Macrina che abbiamo seguito nelle pagine precedenti intendeva offrire, mediante l'analogia macrocosmo-microcosmo, una risposta a questa obiezione: come la natura divina è presente, in virtù della sua sapienza e potenza, nell'intero universo, ordinandolo e governandolo e mantenendolo nell'essere, pur restando nella sua *ousia* radicalmente trascendente, così, nel microcosmo, l'anima, «diversa di per sé dalle cose sensibili», è unita al corpo, restando tuttavia distinta nell'essenza, e conservando pertanto intatta la sua semplicità e sostanzialità. Per questo, ora Macrina può affermare che, quando il composto corporeo si dissolve al momento della morte, e i suoi elementi ritornano agli elementi congeneri del tutto, l'anima, al contrario, in quanto semplice e incomposta (ἁπλὴ καὶ ἀσύνθετος) non si dissolve; essa sopravvive al corpo, restando per sempre (εἰσαεί)

[1] *De an.*, PG 46, 20 C.
[2] *Ibid.*, 20 C-21 A; cfr. anche sotto, pp. 82 s.

presso i suoi originari elementi costitutivi, e pertanto sarà in grado, al momento della risurrezione, di ricostituire il composto corporeo che le apparteneva durante la vita: «Neanche quando gli elementi corporei si risolvono in se stessi muore il principio che li teneva legati con la sua energia vitale. Come, quando esiste ancora la combinazione degli elementi, ciascuna parte viene animata perché l'anima si trova legata allo stesso modo alle varie parti che compongono il corpo – essa non può essere definita dura e resistente perché è mescolata alla terra, né umida o fredda o in possesso della proprietà opposta in quanto si trova in tutti gli elementi e trasmette in ciascuno di essi l'energia vitale; così, anche quando il composto si dissolve e si scompone nei vari elementi, non è affatto assurdo pensare che *la natura semplice e non composta* dell'anima sia presente in ciascuna delle varie parti: il principio che si trova unito in una maniera inspiegabile al composto formato dagli elementi continua a rimanere per sempre in ciò in cui è stato mescolato, senza essere strappato in nessun modo da questa unione. *Ciò che non è composto non corre infatti il rischio di dissolversi assieme a ciò che è composto*»[3].

L'affermazione dell'immortalità dell'anima che troviamo in questo passo, fondata sulla corrispondenza concettuale fra semplicità-incorruttibilità e composizione-dissoluzione, ricorre diverse volte nell'opera di Gregorio. Così, ad esempio, nella *Oratio catechetica magna*, si dice che «la morte, come dissoluzione derivante dal rivestimento delle pelli morte, non tocca l'anima. Difatti, come potrebbe dissolversi ciò che non è composto?»[4] La stessa concezione è presente nel *De vita Moysis*, anche se qui utilizzata per dimostrare l'incorporeità e l'incorruttibilità della natura divina[5]. I testi più significativi, tuttavia, li troviamo nel *Contro Apollinare*.

[3] *Ibid.*, 44 C-45 A: Οὐκοῦν οὐδὲ ἀναλυσάντων πρὸς ἑαυτὰ τῶν ἐν τῷ σώματι στοιχείων τὸ συνδέον αὐτὰ διὰ τῆς ζωτικῆς ἐνεργείας ἀπόλωλεν, ἀλλ' ὥσπερ συνεστῶτος ἔτι τοῦ τῶν στοιχείων συγκρίματος ψυχοῦται τὰ καθ' ἕκαστον, ἴσως τε καὶ ὁμοίως πᾶσι τοῖς μέρεσι τοῖς συμπληροῦσι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς ἐνδυομένης, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι οὔτε στερρὰν αὐτὴν καὶ ἀντίτυπον εἶναι τῷ γεώδει συγκεκραμμένην, οὔτε ὑγρὰν ἢ ψυχρὰν ἢ τὴν τῷ ψυχρῷ ἀντικειμένην ποιότητα, τὴν ἐν ἅπασιν οὖσαν τούτοις, καὶ ἑκάστῳ τὴν ζωτικὴν δύναμιν ἐνιεῖσαν, οὕτω καὶ λυθέντος τοῦ συγκρίματος, καὶ εἰς τὰ οἰκεῖα πάλιν ἀνδραμόντος, τὴν ἁπλῆν ἐκείνην καὶ ἀσύνθετον φύσιν ἑκάστῳ παρεῖναι τῶν μερῶν καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν οἴεσθαι οὐδὲν ἔξω τοῦ εἰκότος ἐστὶν, ἀλλὰ τὴν ἅπαξ ἀρρήτῳ τινὶ συμφυεῖσαν λόγῳ τῷ τῶν στοιχείων συγκρίματι, καὶ εἰς ἀεὶ παραμένειν οἷς κατεμίχθη, μηδενὶ τρόπῳ τῆς γενομένης ἅπαξ αὐτῇ συμφυίας ἀποσπωμένην· οὐ γὰρ ἐπειδὴ λύεται τὸ συγκείμενον καὶ κινδυνεύει συνδιαλυθῆναι τῷ συνθέτῳ τὸ μὴ συγκείμενον.

[4] *Or. cat.*, PG 45, 36 C.

[5] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 111, 4 ss.: «Senza dubbio ogni corpo è anche composto (σύνθετον), e ciò che è composto deriva la sua costituzione dal concorso di sostanze eterogenee. Perciò nessuno definisce indissolubile (ἀδιάλυτον) ciò che è composto; e ciò che è dissolubile non può essere incorruttibile, perché la corruzione (φθορά) è la dissoluzione (διάλυσις) di quanto è unito insieme. Se perciò uno interpreta alla lettera le spalle di Dio (*Es.* 33, 21-23), necessariamente viene tratto a questa assurdità dalla coerenza del ragionamento. Infatti, "avanti" e "dietro" si predicano necessariamente di una figura, e la figura appartiene a un corpo. Questo per sua natura è dissociabile, perché ogni composto è dissociabile (διαλυτὸν γὰρ ἅπαν τὸ σύνθετον). Ma ciò che è dissociabile non può essere incorruttibile. Perciò chi è schiavo della lettera, per coerenza di ragionamento deve ritenere la divinità soggetta a corruzione. Invece Dio è incorruttibile e incorporeo».

Come avremo modo di osservare anche in seguito[6], ciò che in quest'opera Gregorio contesta all'eresia cristologica di Apollinare è, fra le altre cose, la tesi secondo cui la carne di Cristo sarebbe consostanziale al Verbo[7]. Una tale concezione, osserva Gregorio, condurrebbe a considerare corruttibile la stessa natura divina: «Infatti, se pensano che la carne sia in lui da sempre, essi affermano che la carne è Dio. Ora, ogni carne oppone resistenza a chi la tocca; e ciò che oppone resistenza è materiale e composto, e ciò che è composto si può sempre dissolvere (τό δὲ σύνθετον καὶ διαλυτὸν πάντως). Dunque, in base a queste considerazioni si è obbligati a pensare che egli è materiale, composto di diversi elementi e destinato per natura al dissolvimento»[8]. E Gregorio mostra l'insostenibilità della posizione di Apollinare sulla base del rapporto anima-corpo nell'uomo: «Nell'uomo la morte non è altro che la divisione del composto. In noi, infatti, quando il corpo si dissolve negli elementi di cui è composto, l'anima non va soggetta al dissolvimento del corpo, perché ciò che è composto si dissolve (τὸ μὲν σύνθετον διαλύεται), mentre ciò che non è composto rimane non soggetto a dissoluzione (τὸ δὲ ἀσύνθετον ἀδιάλυτον μένει). Se, dunque, la morte non riguarda l'anima, come può essere uccisa la divinità ce lo dicano coloro che non sanno quello che dicono»[9]. La stessa idea ricorre in un altro passo, fondato anch'esso sull'analogia Logos divino-anima umana: «Quanto sia empio sostenere che la divinità è mortale lo dimostra ciò che capita in noi. Nella comune morte umana che cos'è che muore ed è distrutto? Non è forse la carne che si risolve nella terra, mentre l'intelletto rimane accanto all'anima, senza essere danneggiato nel suo essere quando il corpo si dissolve? Se, dunque, il nostro intelletto rimane, anche dopo la morte, impassibile ed immutabile (ἀπαθής τε καὶ ἀναλλοίωτος), come si può ammettere che il

[6] Cfr. sotto, pp. 213 ss.

[7] Cfr., ad esempio, *Adv. Apol.*, GNO III/1, pp. 155-158.

[8] *Ibid.*, p. 150, 10 ss.

[9] *Ibid.*, p. 218, 24 ss.

Dio tripartito immaginato da Apollinare vada soggetto alla morte che riguarda solo la carne? [...] Nessuno ignora che la morte è la separazione reciproca dell'anima e del corpo. Ora, come può l'anima provvista della facoltà di pensare dividersi da se stessa (ἀφ' ἑαυτῆς μερίζεται) per poter accogliere in se stessa la morte? Se, dunque, la nostra anima non può accogliere la morte, ci dicano come Cristo accoglie la morte quanti lo dividono in più parti»[10].

In quanto semplice, dunque, l'anima esclude ogni μερισμός, e ciò vale anche per quella divisione che è la morte: l'anima non può dividersi da se stessa (ἀφ' ἑαυτῆς μερίζεται) per accoglierla. Ritroveremo questa concezione a proposito della dottrina delle facoltà dell'anima[11]: secondo Gregorio è solo nella sua relazione con il corpo che noi possiamo osservare nell'anima una molteplicità di *dynameis*: il *merismós* dell'anima è dovuto solo a questa relazione, mentre, considerata in se stessa essa è senza parti, semplice ed indivisibile, e quindi immortale: «l'anima considerata solo ed in se stessa (αὐτὴ καθ' ἑαυτήν) non risusciterà mai, perché essa non muore, in quanto è incorruttibile ed immortale»[12]. Come si dice nel passo del *Contro Apollinare* sopra riportato, dall'anima, o meglio dal *nous*, è esclusa ogni ἀλλοίωσις; essa è ἀπαθής, ed è tale, quindi, anche nei confronti di quel «mutamento» che è la morte. Questa concezione, come quella che esclude dall'anima ogni *merismós*, è un tratto peculiare della dottrina neoplatonica dell'anima, sia di Plotino che di Porfirio[13].

Infine, come nel *De anima et resurrectione* si dice che l'anima, in virtù della semplicità della sua essenza, rimane per sempre presso gli elementi del corpo anche dopo la dissoluzione del composto, e sarà pertanto in grado di ricostituirlo al momento della risurrezione[14], così nel *Contro Apollinare* della natura divina di Cristo si dice che, quando il corpo e l'anima si separano per la morte, la divinità resta unita, in virtù della sua semplicità, all'uno e all'altra, ricostituendo, in tal modo, l'unione di ciò che era separato: «Infatti, ciò che è composto (το σύνθετον) può essere diviso (μερίζεται), ma ciò che non è composto (τὸ ἀσύνθετον) non può ammettere dissoluzione (λύσις). Nella divisione (ἐν τῷ μερισμῷ) del composto rimane intatta la natura non composta (ἡ ἀσύνθετος φύσις), e quando l'anima si separa dal corpo, essa non si separa né dall'uno né dall'altra [...]. Quando l'anima si separa dal corpo, non si divide insieme a loro colui che è semplice e non composto (ὁ ἁπλοῦς καὶ ἀσύνθετος), ma al contrario li fa diventare una cosa, riconducendo all'unità anche ciò che era diviso, in virtù dell'indivisibilità che gli compete per natura (τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀδιαιρέτῳ)»[15].

La dottrina che abbiamo trovato esposta nei testi fin qui esaminati è di origine chiaramente platonica. Il *locus classicus* della corrispondenza concettuale fra composizione e dissoluzione è, infatti, il *Fedone* di Platone. Certamente, l'affermazione che tutto ciò che è composto si risolve nuovamente negli elementi di cui è composto, mentre ciò che non è composto è indissolubile, era già presente nella filosofia presocratica[16]. Platone, tuttavia, ha fondato per la prima volta la corrispondenza concettuale fra composto-dissolubile e incomposto-indissolubile sulla distinzione fra la realtà sensibile delle cose materiali, continuamente mutevoli, composte, e pertanto corruttibili, e l'essere sovrasensibile delle Idee, sempre identiche a se stesse, non composte, e pertanto incorruttibili ed eterne[17]. In quanto principio di conoscenza spirituale, l'anima è in sommo grado affine alle Idee, all'invisibile, al semplice, e quindi a ciò che è incorruttibile ed eterno, mentre il corpo è affine a tutto ciò che è opposto[18]. In Gregorio, come vedremo subito sotto, troviamo questa stessa concezione, che vede nella semplicità uno dei caratteri di fondo dell'originaria somiglianza dell'anima con Dio[19].

A partire da Platone, questa affermazione dell'immortalità dell'anima sulla base della semplicità della sua natura ha esercitato nella tradizione filosofica un'azione molto ampia[20]. Nel secondo e nel terzo secolo, l'argomento platonico diventa un «dogme d'école»[21]. Per citare solo alcuni esempi, lo troviamo in Albino, in Tertulliano[22], in Plotino[23]. Albino, in particolare, schematizza in questo modo l'argo-

[10] *Ibid.*, p. 178, 19 ss.

[11] Cfr. sotto, pp. 237 ss.

[12] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, p. 266, 5 s.

[13] Su ciò, cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 58, 62 (sulla ἀλλοίωσις), p. 73 ss., 194 ss. (sulla ἀπάθεια). Ritorneremo su questo tema affrontando il problema della metempsicosi: cfr. sotto, pp. 157 s.; per l'anima che esclude ogni *merismós*, cfr. Plotino, *Enn.*, II 9, 1; IV 1, 20; IV 3, 5, e Dörrie, *op. cit.*, pp. 106, 128, 143, 154.

[14] Cfr. *De an.*, PG 46, 44 D, 48 B ss., e sotto, pp. 187 s.

[15] *Adv. Apol.*, GNO III/1, pp. 153, 25 - 154, 5.

[16] Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Milano 1989⁶, pp. 152 ss., a proposito di Empedocle, Anassagora e Democrito.

[17] Cfr. *Fedone*, 78 B ss.

[18] *Ibid.*, 80 A-B .

[19] Cfr. Cherniss, *The Platonism*, cit., p. 15.

[20] Cfr. Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 28-32.

[21] *Ibid.*, p. 28.

[22] Cfr. Tertulliano, *De an.*, XIV 1: «L'anima è una (*singularis*), semplice (*simplex*) e autonoma, ed è sia non composta, sia indivisibile, dal momento che non è neppure

mentazione platonica: l'anima è una sostanza incorporea (ἀσώματος), immutabile nella sua natura, intelligibile (νοητή, cfr. *Fed.*, 80 B), invisibile (ἀειδής, cfr. *Fed.*, 79 B), ed uniforme (μονοειδής; cfr. *Fed.*, 80 D). Essendo incorporea l'anima è incomposta (ἀσύνθετος, cfr. *Fed.*, 78 C), indissolubile (ἀσκέδαστος, cfr. *Fed.*, 80 B) ed indivisibile: pertanto, è incorruttibile ed immortale. Il corpo, al contrario, essendo composto (σύνθετον, cfr. *Fed.*, 78 B), dotato di molteplici forme (πολυειδές, cfr. *Fed.*, 80 B), è dissolubile e pertanto mortale[24]. Ἀσώματος, νοητή, ἀειδής, μονοειδής, ἀσύνθετος, sono gli stessi caratteri che Gregorio attribuisce all'anima[25]. Come per Platone, così per Albino questi caratteri esprimono la somiglianza dell'anima con l'Intelligibile, o con Dio concepito come l'Intelletto supremo che pensa le Idee: Dio, infatti, dice Albino, è senza parti, immutabile, incorporeo, e quindi incorruttibile e ingenerato[26]. E l'anima, «essendo simile al divino, deve essere indistruttibile ed incorruttibile»[27].

II. *La concezione platonica della semplicità dell'Intelligibile nel pensiero di Gregorio di Nissa*

Questo *theologoumenon* platonico della semplicità dell'Intelligibile svolge nel pensiero di Gregorio di Nissa un ruolo particolarmente significativo. In primo luogo, infatti, la semplicità costituisce il modo d'essere di Dio[28]: «La natura divina qualunque cosa sia secondo la sua essenza è una, semplice, uniforme e incomposta (μία ἐστὶν ἁπλῆ

dissolubile. Infatti, se fosse composta e dissolubile non sarebbe più immortale. Dunque, poiché è immortale, non è né dissolubile, né divisibile. Perché essere diviso significa esser dissolto, ed essere dissolto significa morire»; LI 5: «Del resto l'anima, indivisibile in quanto immortale, richiede che anche la morte sia creduta indivisibile, la morte che tocca all'anima tutta in una volta, non tanto in quanto immortale, ma in quanto indivisibile»; cfr. anche LIII 2.

[23] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, IV 7, 11 ss.

[24] Albino, *Didaskalikos*, XXV 1; p. 177, 20 s. Hermann (= p. 48, 21 s. Whittaker).

[25] Cfr., ad esempio, *De an.*, PG 46, 45 C (ἀσώματος, ἀειδής, νοητή), 44 D (ἁπλῆ, ἀσύνθετος), 81 B (μονοειδής), 93 C (μονοειδής, ἁπλῆ).

[26] Albino, *Didaskalikos*, X 7, p. 165, 30 s. Hermann (= p. 25, 33 s. Whittaker).

[27] *Ibid.*, XXV 1, p. 177, 25 s. Hermann (= p. 48, 34 s. Whittaker).

[28] L'importanza del *theologoumenon* platonico della semplicità del divino per l'elaborazione del concetto di Dio nella teologia del primo cristianesimo è stata posta in luce da W. Pannenberg, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 70 (1959), pp. 1-45 (= *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1971², pp. 296-346), tr. it. di D. Pezzetta, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 330-385.

τις καὶ μονοειδὴς καὶ ἀσύνθετος)»[29]; «Dio è semplice (ἁπλοῦς) per natura, senza materia, senza qualità, senza composizione (ἀσύνθετος)»[30]; «Il divino è per natura (τῇ φύσει) semplice (ἁπλοῦν) e non composto (ἀσύνθετον): per cui là dove non c'è la semplicità (ἡ ἁπλότης) non vi può essere affatto, alla pari, la divinità»[31].

In secondo luogo, la semplicità rappresenta la vera natura dell'anima, la sua originaria condizione di somiglianza con Dio. Per questo, nel *De anima et resurrectione* si dice che, all'origine, «la vita umana era semplice (μονοειδής), in quanto si rispecchiava solo nel bene e non si mescolava con il male»[32]. Come osserva Daniélou, per Gregorio μονοειδής è l'equivalente di θεοειδής, in quanto indica lo stato «deiforme» nel quale l'uomo è stato creato[33]. Questa semplicità originaria dell'uomo, Gregorio la vede raffigurata nel racconto della creazione, nel divieto di toccare l'albero del bene e del male: «Di questa mia opinione [ossia che la vita umana all'origine era semplice] è testimone la prima legge di Dio, che concesse all'uomo di godere senza limiti dei beni del Paradiso e lo tenne lontano da ciò che, nella sua natura, era formato da una mescolanza dei due principi contrari»[34]. Come Gregorio spiega nel «Prologo» alle *Omelie sul Cantico dei Cantici*, ciò significa che, nella condizione paradisiaca, esisteva solo il primo albero, perché l'esistenza simultanea di due alberi al centro del paradiso sarebbe stata impossibile[35]; il secondo albero rappresenta soltanto la possibilità della caduta, ossia la divisione e la scissione che subentra nella vita dell'uomo come conseguenza del peccato: scegliendo liberamente il male, l'uomo «abbracciò la vita in cui si mescolavano i due principi opposti». La vita umana, allora, fu divisa in due parti: quella di questo mondo, basata sulla carne, quella futura priva del corpo[36]; ma ciò vale anche per l'umanità considerata nel suo complesso: la natura umana, infatti, che costituiva in Adamo un'unica spiga, «fu divisa in una moltitudine di uomini dall'ingresso del vizio»[37]. In questo sen-

[29] *Eun.*, GNO I, p. 364, 32 s.

[30] *Op. hom.*, PG 44, 209 D.

[31] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 133, 25 s. Per il tema della semplicità di Dio in Gregorio di Nissa, cfr. Balás, *Methousia Theou*, cit., pp. 124-130.

[32] *De an.*, PG 46, 81 B.

[33] Daniélou, *Platonisme*, cit., p. 39.

[34] *De an.*, PG 46, 81 B. Sul simbolo dell'albero della vita, cfr. *Virg.*, GNO VIII/1, p. 302, 5 ss., 304, 2 ss.; *Cant.*, GNO VI, pp. 347-352; *Beat.*, PG 44, 1248 A; *Inscr. Ps.*, GNO V, pp. 26, 58, 138-139; si veda anche Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, cit., *Introduction*, pp. 108-109.

[35] *Cant.*, GNO VI, p. 12, 15 ss.

[36] *De an.*, PG 46, 81 C-D.

[37] *Ibid.*, 157 A-B.

so, Gregorio interpreta spesso il peccato e la caduta dell'uomo come la rottura dell'unità originaria del mondo intelligibile (κόσμος νοητός), del mondo delle creature spirituali, angeliche, cui l'uomo apparteneva: nelle *Inscriptiones Psalmorum*, questa idea viene espressa mediante l'immagine plotiniana del coro che guarda verso il corifeo[38]: «Vi fu un tempo in cui il coro delle creature spirituali era uno, in quanto guardavano tutte verso l'unico corifeo e sviluppavano l'armonia delle loro danze seguendo l'armonia data da lui»[39]. Di questo coro faceva parte anche l'uomo: «I primi uomini danzavano uniti alle nature angeliche»[40]; ma, «quando sopraggiunge il peccato, l'accordo delle voci dei celebranti viene rotto, e la natura umana non partecipa più alla festa con la natura angelica»[41]. Per questo, la restaurazione finale viene rappresentata come la riunione delle due sfere della creazione intelligibile, la natura umana e la natura angelica, che il peccato ha separato: «La natura ipercosmica degli angeli è un cembalo, la creazione spirituale degli uomini ne è un altro. Il peccato li ha separati l'uno dall'altro. Quando la grazia li avrà riuniti di nuovo, essi faranno risentire l'inno di lode»[42]. Altrove[43], la stessa idea è espressa mediante l'immagine del gregge perfetto delle nature spirituali, simboleggiato dal numero 100, cui l'uomo apparteneva – «appartenevamo infatti anche noi alla sacra centuria delle pecore razionali»[44] – e dal quale si è allontanato per il peccato. Ma per Gregorio, a differenza di Plotino, questa unità – che, d'altro canto, non è una preesistenza storica, ma intenzionale nel pensiero divino[45] – non sarà restaurata che per l'iniziativa di Cristo, che abbandona le 99 pecore per mettersi alla ricerca della pecora perduta, prendendola sulle proprie spalle, ossia rivestendo la natura umana nell'incarnazione[46].

Da quanto fin qui si è detto, si comprende il ruolo che il tema platonico-neoplatonico della semplicità e dell'unità del divino svolge nella teologia spirituale di Gregorio: se la semplicità ed unità costituiscono la vera natura dell'anima, la sua originaria somiglianza con Dio,

[38] Cfr. Plotino, *Enn.*, VI 9, 8, 37-41: «E sempre siamo intorno a Lui, ma non sempre volgiamo a Lui lo sguardo. Un coro di cantori, pur essendo stretto intorno al corifeo, può voltarsi a guardare al di fuori, ma quando si è nuovamente rivolto a guardare all'interno, allora soltanto canta bene ed è veramente stretto intorno a Lui».

[39] *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 86, 14-17.

[40] *Ibid.*, p. 86, 21-22.

[41] *Diem nat.*, PG 46, 1129 A.

[42] *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 66, 14-22.

[43] Cfr. *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 153, 20 ss.; *Eccl.*, GNO V, p. 304, 23-305, 13.

[44] *Eccl.*, p. 305, 1-2.

[45] Cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., p. 164.

[46] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 153, 20 ss.

nell'attuale condizione di decadenza e di peccato esse rappresentano il fine cui l'uomo deve tendere nella sua vita spirituale. L'ὁμοίωσις θεῷ, allora, consiste per Gregorio, come per Plotino[47], in un processo di semplificazione ed unificazione; per questo nel *De anima et resurrectione* si dice: «L'anima, dunque, quando diventa semplice (ἁπλῆ) e uniforme (μονοειδής) ed esattamente simile a Dio (θεοείκελος) trova quel bene che è veramente semplice (ἀληθῶς ἁπλοῦν) ed immateriale, quel bene che è veramente degno di essere amato»[48]. Il vero bene (τὸ ὄντως ἀγαθόν), infatti, si dice nel *De hominis opificio*, «è semplice e uniforme per natura (ἁπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστι τῇ φύσει)»[49]. E nelle *Omelie sulle beatitudini*, commentando il precetto evangelico «beati gli operatori di pace», Gregorio vede nell'unificazione il fine ultimo cui deve condurre la vita spirituale: «Io credo che sia chiamato operatore di pace per eccellenza colui che riconduce ad un perfetto accordo l'opposizione che egli vive in sé tra corpo e spirito [...]. Non dobbiamo tuttavia credere che il discorso ci suggerisca di ritenere divisa in due (ἐν δύαδι) la vita degli uomini virtuosi; una volta che sarà abolito il muro di separazione della malvagità che era in noi, i due diventeranno uno (εἷς οἱ δύο γίνοντα), uniti dal giudizio comune per il meglio. Poiché il divino è semplice (ἁπλοῦν), non composto (ἀσύνθετον) e senza forma (ἀσχημάτιστον), secondo la nostra fede, anche la natura umana, quando, grazie all'opera di pace di cui si è detto, esce dalla sua duplice composizione (τῆς κατὰ τὴν διπλῆν συνθέσεως), ritorna completamente al bene semplice (ἁπλοῦν) e senza forma (ἀσχημάτιστον), divenendo veramente una (ἀληθῶς ἕν), di modo che ciò che appare è identico a ciò che è nascosto e ciò che è nascosto a ciò che appare»[50].

L'anima, dunque, deve ritrovare la sua semplicità ed unità spirituale; è questa la sua vera natura, la sua condizione originaria, e, ad un tempo, conformemente al principio che solo il simile conosce il simile, è la condizione della conoscenza del divino «semplice, non composto e senza forma», o, come si dice nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici*, di colui che è Uno. È quanto si legge nel commento al versetto del *Cantico* «Mi hai ferito il cuore con uno solo (μόνῳ) dei tuoi sguardi» (4,9): «Questa è l'esperienza che suscitò particolare meraviglia negli amici, relativamente alla sposa. Duplice è infatti nell'anima l'attività della vi-

[47] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, III 6, 5; IV 3, 32; V 3, 17; VI 9, 8; VI 9, 11 (ἁπλωσις); cfr. Arnou, *Le désir de Dieu*, cit., pp. 195 ss.; von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., pp. 162 ss.; cfr. anche sotto, pp. 272 ss.

[48] *De an.*, PG 46, 93 C.

[49] *Op. hom.*, PG 44, 200 C.

[50] *Beat.*, PG 44, 1289 D - 1292 A.

sta, e l'una vede la verità, l'altra va errando dietro le cose vane; ma poiché l'occhio puro (ὀφθαλμός καθαρός) della sposa si è aperto solamente davanti al bello in sé, mentre l'altro occhio è inerte, per questo motivo gli amici esprimono il loro elogio per uno solo dei due occhi, quell'unico per cui essa può vedere colui che è unico (δι' οὗ μόνου θεωρεῖ τὸν μόνον) – intendo dire quell'unico che si coglie nella natura immutabile ed eterna, cioè il vero Padre, il Figlio unigenito e lo Spirito Santo. Una cosa sola (μόνον), infatti, è realmente quell'essere che si vede in una sola natura, che non ammette nessuna separazione o mutamento per quanto attiene alla differenza delle ipostasi. Vi sono alcuni, infatti, che, con occhi diversi (διαφόροις ὀφθαλμοῖς), hanno inopportunamente una vista acuta riguardo alle cose che non esistono (τὸ ἀνύπαρκτον), e con le traveggole (φαντασίαις) dei loro occhi malati dividono in molte nature l'essere che è unico (τὸ ἕν). Questi sono coloro che si dice vedano molte cose, quelli che col vedere molte cose non vedono niente; e tutti quelli che ora guardano Dio, ma poi di nuovo vanno errando nelle immaginazioni corporee non sono degni della lode degli angeli, in quanto vaneggiano nelle immagini di cose insussistenti (τῶν ἀνυπάρκτων) [...] Dunque, è cieco colui che ha, sì, molti occhi, ma con molti occhi guarda le cose vane. Dotato di vista acuta, invece, e capace di distinguere, invece, è colui che guarda solamente il bene per mezzo del solo occhio dell'anima (δι'ἑνός... πρὸς μόνον)»[51].

L'occhio puro (ὀφθαλμός καθαρός) dell'anima, dunque, è l'occhio perfettamente unificato, mediante il quale l'anima è in grado di contemplare la vera realtà, l'essere che è unico (τὸ ἕν): δι' οὗ μόνου θεωρεῖ τὸν μόνον: non si può non cogliere qui l'eco della celebre frase con cui si concludono le *Enneadi* di Plotino: φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[52]. Questa unificazione dell'anima è il fine cui deve tendere la κάθαρσις, la vita spirituale dell'uomo: «Colei che guarda solamente il Logos con l'uniformità (τῷ μονοειδεῖ) della vita secondo virtù vive con un'unica anima (μιᾷ ψυχῇ)»[53]. All'occhio dell'anima unificato si oppongono i «molti occhi», ossia la dispersione nel molteplice, nella realtà sensibile e mutevole, che è il mondo delle apparenze, ciò che non ha consistenza (ἀνύπαρκτος), che non esiste che nell'immaginazione (φαντασία): coloro che vedono molte cose non vedono niente. È il tema di fondo delle *Omelie sull'Ecclesiaste*[54]. Per questo, l'anima

[51] *Cant.*, GNO VI, pp. 257, 11 - 258, 10.

[52] Plotino, *Enn.*, VI 9, 11, 51; l'espressione μόνος πρὸς μόνον ricorre frequentemente: cfr. I 6, 7; V 1, 6; VI 7, 34.

[53] *Cant.*, GNO VI, p. 259, 10-12.

[54] Su questo tema, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 121-133.

deve, al contrario, liberarsi da ogni molteplicità, come lo scultore che, secondo l'immagine plotiniana, forma la statua eliminando dalla pietra rozza tutto ciò che è superfluo[55]; ritrovata l'unità dello sguardo, l'anima, allora, potrà contemplare l'essere unico: «Tu ha un solo occhio (ὀφθαλμὸς εἷς), perché guardi l'essere unico (πρὸς τὸ ἕν βλέπειν), ed hai una sola anima (ψυχὴ μία), perché non sei divisa (μερίζεσται) in varie disposizioni d'animo»[56].

[55] Cfr. *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 116, 14-25, e Plotino, *Enn.*, I 6, 9.

[56] *Cant.*, GNO VI, pp. 259, 17 s.

Capitolo sesto
Il problema della risurrezione

I. *Introduzione*

1. *De anima et resurrectione, 45 A-C*

Dopo l'analogia macrocosmo-microcosmo che abbiamo fin qui esaminato, mediante la quale Macrina è giunta a dimostrare, contro la tesi materialistica, l'incorporeità, la sostanzialità e l'immortalità dell'anima, nel *De anima et resurrectione* viene affrontato un altro tema. A Gregorio, ancora una volta, secondo la sua funzione di deuteragonista, spetta il compito di introdurre il nuovo argomento di discussione. A questo scopo, egli solleva una nuova obiezione: «Nessuno può negare – commentai – che gli elementi si uniscono tra loro e si separano gli uni dagli altri, e che proprio da questo dipendano la formazione e la dissoluzione dei corpi. Grande risulta però la differenza tra gli elementi eterogenei, per quanto riguarda sia la loro collocazione nello spazio sia le loro varie qualità e proprietà; quando essi si uniscono insieme in un individuo, la natura intelligibile ed indivisibile che chiamiamo anima si attacca a questo composto unito; se però i vari elementi che lo compongono si separano e ritornano alla sede verso cui li porta la natura, quale sarà la sorte dell'anima, quando vedrà il suo veicolo ridotto in frammenti? Come un marinaio, se la sua nave si rompe in pezzi in un naufragio, non può nuotare contemporaneamente verso tutte le sue parti disperse in diversi punti del mare, ma afferrato il pezzo che gli si trova per caso vicino lascia che gli altri siano trascinati dalle onde, così l'anima, non potendo per natura dividersi quando gli elementi si separano, se veramente non può liberarsi del corpo si attacca ad uno dei suoi elementi e si separa dagli altri; questo ragionamento non ci porta affatto a pensare che essa è immortale perché vive in un elemento, piuttosto che mortale, perché non può trovarsi in vari elementi»[1].

---

[1] *De an.*, PG 46, 45 A-C: Κἀγὼ εἶπον, Ἀλλὰ τὰ μὲν στοιχεῖα συμπίπτειν τε πρὸς ἄλληλα, καὶ πρὸς ἀλλήλων διακρίνεσθαι, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν τοῦ σώματος σύστασίν τε καὶ διάλυσιν, οὐδεὶς ἂν ἀντείποι. Ἐπειδὴ δὲ πολὺ τὸ

L'obiezione sollevata da Gregorio in questo passo ha la funzione, come si è detto, di introdurre nel dialogo un nuovo tema: qui, infatti, non si tratta più solamente del problema dell'immortalità dell'anima, affrontato nelle pagine precedenti, ma della risurrezione del corpo. Già poco prima Macrina vi aveva fatto una rapida allusione: in quanto semplice ed incomposta, aveva osservato la sorella del Nisseno, l'anima è in grado di rimanere per sempre presso gli elementi del corpo cui era unita durante la vita «senza essere strappata in nessun modo da questa unione»[2]. Come mostrerà il prosieguo del dialogo, ciò costituisce per Macrina la premessa necessaria per poter concludere che l'anima, dal momento che non si è mai allontanata dagli elementi del corpo anche dopo la morte, sarà in grado, al momento della risurrezione, di ricostituire lo stesso composto corporeo che le apparteneva durante la vita[3]. Ora, è proprio questa premessa che Gregorio mette in dubbio: certo, in quanto intelligibile ed indivisibile, l'anima può unirsi agli elementi del corpo quando questi sono congiunti a costituire il composto; ma quando quest'ultimo si dissolve, e ciascuno dei suoi elementi ritorna al suo «luogo naturale», come potrà l'anima essere presente in tutti e in ciascuno di essi? E, quindi, come potrà l'anima nella risurrezione ricostituire il composto che le apparteneva?

Con questa obiezione Gregorio introduce un tema che, nell'ambito del *De anima et resurrectione*, occupa un grande spazio. Più di una volta, infatti, lo stesso Gregorio si fa portavoce delle obiezioni dei pagani – di «coloro che criticano questa dottrina»[4], di «coloro che sono estranei alla nostra filosofia»[5] –, invitando la sorella Macrina ad offrire, di fronte a tali obiezioni, una giustificazione della risurrezione anche su un piano filosofico, mostrandone, per così dire, la verosimiglianza razionale[6]. Ed è esattamente in vista di questa giustificazione che Macrina, a partire dalla obiezione di Gregorio che sopra abbiamo riportato, esporrà una dottrina dell'anima, e più precisamente della natura e delle proprietà degli intelligibili cui l'anima appartiene, mediante la quale intende risolvere le difficoltà sollevate dai pagani a proposito della risurrezione del corpo. Per questo, in *De an.*, 76 D, dopo che sono state ancora una volta esposte le obiezioni dei pagani[7], Gregorio può richiamarsi alla dottrina precedentemente esposta dalla sorella Macrina: «A combattere queste obiezioni basta la nostra dottrina dell'anima». In questa esplicita ed argomentativamente fondata connessione fra il λόγος περὶ ψυχῆς ed il λόγος περὶ ἀναστασέως consiste, in effetti, come abbiamo già avuto modo di rilevare, l'autentica novità del dialogo.

L'analisi della discussione che Gregorio svolge con i pagani sul tema della risurrezione del corpo potrà pertanto offrirci degli elementi anche per la comprensione della dottrina dell'anima esposta nel *De anima et resurrectione*. Alla verifica dei risultati che qui emergeranno sarà poi dedicato il capitolo ottavo, nel quale riprenderemo più da vicino l'analisi dei caratteri e delle fonti filosofiche della psicologia del Nisseno.

2. *La dottrina della risurrezione nel dibattito fra Platonismo e Cristianesimo*

Il dogma della risurrezione ha sempre costituito, a partire dal discorso di S. Paolo all'Areopago, uno degli argomenti fondamentali nel dibattito fra paganesimo e cristianesimo. Era questo, infatti, uno degli aspetti della dottrina cristiana più difficilmente assimilabile dal pensiero pagano, come attestano, ancora nel quarto secolo, le parole di Agostino: «In nulla ergo re tam vehementer, tam pertinaciter, tam obnixe et contentiose contradicitur fidei Christianae, sicut de carnis resurrectione. Nam de animi immortalitatae multi etiam philosophi gentium multa disputaverunt, et immortalem esse animum humanum pluribus et multiplicibus libris cosprictum memoriae reliquerunt; cum ventum fuerit ad resurrectionem carnis, non titubant, sed apertissime contradicunt»[8].

In effetti, per la cultura pagana, in particolare per quella educata al

μέσον ἑκάστῳ νοεῖται τοῦτο τῶν ἑτερογενῶς ἐχόντων πρὸς ἄλληλα, κατά τε τὴν τοπικὴν θέσιν, καὶ τὴν τῶν ποιημάτων διαφοράν τε καὶ ἰδιότητα, συνδεδραμηκότων μὲν ἀλλήλοις περὶ τὸ ὑποκείμενον τῶν στοιχείων, τὴν νοερὰν ταύτην καὶ ἀδιάστατον φύσιν ἣν καλοῦμεν ψυχὴν, ἀκόλουθον συμφυῶς πρὸς τὸ ἡνωμένον ἔχειν· εἰ δὲ ἀπ' ἀλλήλων διακριθείη ταῦτα, κἀκεῖσε γένοιτο, ὅπηπερ ἂν ἕκαστον ἡ φύσις ἄγοι, τὶ πείσεται ἡ ψυχὴ πολλαχῆ τοῦ ὀχήματος αὐτῇ διασπαρέντος· ὥσπερ τις ναύτης τῆς ὁλκάδος ἐν ναυαγίῳ διαλυθείσης ἀδυνατῶν πᾶσι τοῖς τοῦ πλοίου μορίοις ἄλλοις ἀλλαχῆ τοῦ πελάγους ἐσκεδασμένοις κατ' αὐτὸν ἐπινήξασθαι (παντὸς γὰρ τοῦ ἐπιτυχοῦντος λαβόμενος τὰ λοιπὰ φέρειν καταλείψει τοῖς κύμασι), τὸν αὐτὸν τρόπον ἡ ψυχὴ τῇ διακρίσει τῶν στοιχείων συνδιασχισθῆναι τὴν φύσιν οὐκ ἔχουσα, εἴπερ δυσαπαλλάκτως ἔχει τοῦ σώματος, ἑνί τινι πάντως προσφυεῖσα στοιχείων, τῶν ἄλλων ἀποσχισθήσεται, καὶ οὐδὲν μᾶλλον ἀθάνατον αὐτὴν διὰ τὸ ἐν ἑνὶ ζῆν, ἢ θνητὴν, διὰ τὸ ἐν τοῖς πλείοσι μὴ εἶναι, ἡ ἀκολουθία τοῦ λόγου δίδωσιν οἴεσθαι.

[2] *Ibid.*, 44 D - 45A.

[3] Cfr. *Ibid.*, 76 A-B, 77 A, 77 B.

[4] *Ibid.*, 76 C.

[5] *Ibid.*, 108 C.

[6] Cfr. *Op. hom.*, PG 44, 225 C, 228 D.

[7] *De an.*, PG 46, 76 C.

[8] Agostino *Enn. in Ps.*, 138 II 5 (CC 39, p. 1237).

Platonismo, la dottrina della risurrezione rappresentava una fra le maggiori difficoltà nell'accogliere l'annuncio cristiano. Era questo il punto su cui, come rileva Agostino, essa incentrava le sue critiche più aspre nei confronti della nuova religione[9]. Per quest'ultima, d'altro canto, per il cristianesimo, la confessione nella risurrezione dei morti ha costituito sin dall'inizio uno degli aspetti essenziali del suo annuncio[10], il punto focale, per così dire, in cui sfociano tutti i *symbola* del Credo e a cui si ricollegano le altre verità di fede[11]: «Fiducia christianorum resurrectio mortuorum. Illam credentes sumus», secondo la felice ed incisiva espressione di Tertulliano[12].

All'interno di una tale discussione, la critica della cultura pagana può forse essere sintetizzata nell'accusa sferzante rivolta dal platonico Celso ai Cristiani, considerati come «stirpe innamorata del corpo» (φιλοσώματον γένος), e alla loro «folle dottrina»[13]: «Che l'uomo ascenda dalla terra con lo stesso corpo come prima: una speranza veramente degna dei vermi. Quale anima umana potrebbe augurarsi di entrare di nuovo in un corpo imputridito. [...]. All'anima Dio può ben dare una vita immortale. "Ma i cadaveri – come dice già Eraclito – sono di minor valore dello sterco". Rendere immortale una carne che è piena di proprietà che non si potrebbero neppure nominare in modo decente, questo Dio non lo vuole e non potrebbe neppure volerlo»[14].

Per l'immagine del mondo elaborata dal Platonismo, infatti, il fine della vita spirituale dell'uomo consiste in una progressiva liberazione dal corpo e dal molteplice[15]; καθ' ἑαυτὴν γενέσθαι: è questo il compito dell'anima espresso da Platone nel *Fedone*[16] e poi rimasto valido per tutta la tradizione platonica. Per giungere a se stessa ed in se stessa, tuttavia, l'anima deve liberarsi dal legame con la corporeità e con la dimensione sensibile ad essa connessa; questa la fa vivere non in sé, ma fuori di sé, in una sorta di «sogno»[17] o come «ubriaca»[18]: non le permette infatti di esercitare pienamente quell'attività spirituale conforme alla sua essenza mediante la quale essa può attingere il vero Essere. Essendo in se stessa, invece, l'anima è ad un tempo presso il Fondamento che la trascende, e che Platone caratterizza di preferenza con l'espressione αὐτὰ καθ' ἑαυτὰ ὄντα; il simile, infatti, conosce il simile. Per questo, già in questa vita l'attività filosofica deve essere intesa come una liberazione dal corpo ed un esercizio di morte[19]: essa anticipa quella prospettiva escatologica verso cui si protende la speranza del filosofo, ossia quella condizione in cui l'anima, libera interamente dal corpo, può pienamente esercitare l'attività conoscitiva che le è propria e quindi aprirsi alla contemplazione della vera Realtà[20].

Si comprende allora come l'idea di una risurrezione dell'intero uomo, inclusa la sua dimensione corporea, svelasse per il Platonismo il non senso di voler prolungare anche dopo la morte quella condizione di estraneamento in cui l'anima si trova nella sua situazione terrena; ciò significava affermare che l'anima non sarebbe mai pervenuta a contemplare il Divino e ad unirsi ad esso. Questo è il senso delle parole di Plotino: «Il vero destarsi è un risorgere dal corpo, non con il corpo»[21]: ἀπὸ σώματος, οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις, perchè «risorgere con il corpo» significherebbe solo «passare (μετάστασις) da un sonno all'altro»[22]. L'autentico «destarsi» o «risvegliarsi»[23] è invece identico al processo di astrazione riflessiva ed etica (ἀφαίρεσις) e di purificazione (κάθαρσις) dal sensibile e dal corporeo mediante il quale l'anima, «risvegliando» il Fondamento divino già sempre in lei presente ed operante, vive una vita «conforme allo Spirito»[24], e quindi vede ciò che lo Spirito stesso vede, le Idee o l'Uno[25].

Dall'altro lato, per il Platonismo, in ogni fase del suo sviluppo storico, è risultato sempre impensabile quello che, nell'orizzonte aperto

[9] Su ciò cfr. H. I. Marrou, *La résurrection des morts et les Apologistes des premiérs siècles*, «Lumière et Vie», 3 (1952), pp. 83-92; H. Chadwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «Harward Theological Review», XLI (1948), pp. 83-102; P. Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, «Recherches augustiniennes», 1 (1958), pp. 149-186, spec. 149 s. e 163-170.

[10] Cfr. A. von Harnack, *Die Mission und Ausbereitung des Christentums*, Wiesbaden, Unveränderter Nachdruck der Originalausgabe 1924, pp. 120-121: «Das Überschwenglichste war die Botschaft von der Auferweckung des Fleisches, der vollkommenen Resituitio in integrum un des Herrlichkeitsreiches. Creatio und resurrectio (recreatio) sind Anfang und Ende der Lehre. In der erregten Hoffnung auf die Auferweckung floss die neue Schätzung des Werts des Individuums mit ganz minderwertigen sinnliche Wünschen zusammen. Der Glaube an die Auferstehung des Fleisches und an das tausendjärige Reich schien auch bald den Hellenen als das eigentliche Charakteristikum dieser törichten Religion. Sie hatten Recht; er war es damals wirklich».

[11] Cfr. Grehake-Kremer, *Resurrectio mortuorum*, cit., p. 165.

[12] Tertulliano, *De res. mort.*, I 1 (CC 2, p. 921).

[13] Origene, *Contra Celsum*, VII 36

[14] *Ibid.*, V 14; cfr. VIII 2.

[15] Ἄφελε πάντα, secondo l'imperativo di Plotino, *Enn.*, V 3, 17, 38; VI 8, 15, 33; VI 8, 19, 4; VI 8, 21, 26 s.

[16] Cfr.*Fedone*, 64 C, 79 C-D, 81 C-D.

[17] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, III 6, 6, 72 ss.

[18] Cfr. *Fedone*, 79 C-D.

[19] *Ibid.*, 64 A-66A.

[20] *Ibid.*, 66 B-67 B.

[21] *Enn.*, III 6, 6, 71-72.

[22] *Ibid.*, III 6, 6, 72-77.

[23] *Ibid.*, IV 8, 1, 1-7.

[24] *Ibid.*, II 9, 8, 45; VI 8, 4, 31 s.

[25] *Ibid.*, VI 9, 3, 22 s.

dal Cristianesimo, costituisce l'autentico fondamento della fede nella risurrezione dei morti: l'incarnazione del Logos. Il Logos, infatti, nel quale è contenuta ogni verità ed ogni sapere, è immutabile: la verità è eternamente identica a se stessa. Uno sviluppo nella rivelazione della verità deve pertanto essere escluso; se vi è una rivelazione, essa è eterna come è eterno il Logos stesso[26]. Ciò esclude la necessità di un'azione salvifica di Dio nella storia e di una nuova rivelazione. La divinità, infatti, nella sua previdenza, ha rivelato sin dai tempi originari[27] tutto ciò che serve agli uomini per la loro salvezza, ed ha fornito loro anche la capacità di cogliere il Logos che opera attorno ad essi mediante il logos che hanno in sé.

[26] «Mentre il cristianesimo si riferisce all'azione salvifica di Cristo come ad un fatto storico – scrive H. Dörrie –, il Platonico si richiama al fatto che egli dispone di un sapere originario che non è stato mai modoficato. In questo sapere, infatti, non v'è nulla che possa essere modificato, dal momento che la verità è immutabilmente unica ed identica. Così, il platonismo assume nei confronti del cristianesimo, come nei confronti delle altre religioni di rivelazione, la stessa posizione negativa: non c'è nulla che possa e debba essere rivelato; la verità non ha piani di sviluppo. Essa si è mostrata ai grandi uomini, ai saggi dell'epoca originaria, allo stesso modo di come si mostra oggi. Non dipende dalla volontà di Dio che la verità ora si mostri ed ora si nasconda, ma dipende dalla debolezza dell'uomo, e precisamente dal suo intelletto, il fatto che non tutti siano in grado di conoscere la verità allo stesso modo» (H. Dörrie, *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christliche Theologie*, in *Platonica minora*, cit., p. 232).

[27] Per quanto concerne questa concezione di una rivelazione originaria che risale, oltre Platone, ai *palaioi theologoi*, cfr. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, pp. 242 ss.; Waszink, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, cit., spec. p. 156, e H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendentem im Mittelplatonismus*, in *Platonica minora*, cit., pp. 211-215. Questa rivelazione originaria ha trovato il suo culmine in Platone, il πρῶτος εὑρετής, il filosofo più antico e l'unico teologo dei cui scritti si possedesse il testo. Per questo il Platonismo attribuisce a Platone la verità intera ed assoluta, che resta eternamente valida in modo vincolante. Ciò che Platone ha insegnato può certamente essere spiegato da altri, ma non può essere arricchito nè completato nell'essenziale in quanto è eternamente vero. «La verità – scrive Dörrie descrivendo l'atteggiamento della scuola platonica – è una dimensione del divino, e come il divino anche la verità non può rivelarsi improvvisamente: ogni prova filosofica deve contenere una documentazione per cui il dogma sottomesso alla prova risulti aver fatto sempre parte del Logos, professato dai teologi antichi; o, per esprimere la stessa cosa in altri termini, ogni prova deve comprendere una assicurazione ed una difesa che colui che compie la prova non commette in alcun modo il crimine di νεωτερισμός. Come nessuna parte della filosofia può essere staccata ed essere priva di relazioni con l'insieme della filosofia, così appunto per questo nessuna affermazione filosofica può essere senza relazioni con la tradizione per la quale e secondo la quale il Logos si è rivelato in tutto agli antichi ed in parte ai moderni» (H. Dörrie, *Plotino, innovatore o tradizionalista?*, in: *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma 1974, p. 198).

L'ambito di questa rivelazione originaria è in primo luogo il cosmo: l'universo sensibile è una *theophania*, una rivelazione del mondo divino agli uomini[28]. In virtù dell'azione mediatrice dell'Anima[29], infatti, esso è l'immagine dell'Intelligibile, la manifestazione o auto-rappresentazione del Logos (Nous) [30]ed ultimamente del suo Fondamento, l'Uno[31]. In contrasto con il concetto cristiano di *creatio*, e con l'idea, ad esso connessa, della contingenza del mondo[32], tale manifestazione non dev'essere intesa come il risultato di una libera decisione (βούλησις) del Demiurgo sulla base di un λογισμός[33]: ciò contraddirebbe anzitutto l'*energheia* del Nous, il suo essere atemporale ed immutabile[34]; inoltre, anche una «riflessione» non avrebbe potuto creare altro che questo mondo, così come esso, in quanto immagine necessaria dell'intelligibile, è già eternamente pre-contenuto nell'essere del Nous[35]. In modo analogo, come la creazione non rappresenta

[28] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, II 9, 8, 14 s.; IV 8, 6, 23 s.; si veda anche A. H. Armstrong, *Man in the Cosmos. A study of some differences between pagan Neoplatonism and Christianity*, in *Plotinian and Christian Study*, London 1979, cap. XII, pp. 5-14: «For the pagan Platonists the material universe is the only, and as far as is possible, the complete manifestation of God on the level of space and time. [...] However much the cosmic function of the Logos and the world-animating activity of the Holy Spirit may be stressed by the Apologists and by some later patristic writers, the main emphasis, when it comes to serious religion, must always be on the Incarnation of God, not in the universe, but in one man, Jesus Christ, and on his saving work which is communicated to us, not through membership of the cosmos, but through membership of the Church» (p. 7). Cfr. anche E. P. Meijering, *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, Amstrdam-Oxford-New York 1975, pp. 249-276.

[29] Cfr. Plotino, *Enn.*, II 9, 2, 12 ss.; IV 3, 6, 2 ss.; IV 7, 3, 32-35.

[30] Cfr. *Enn.*, II 9, 8, 15 ss.; II 9, 9, 39 s.; III 2, 14, 26 s.; III 7, 11, 27-29; V 3, 16, 8 ss.; VI 7, 7, 19 ss.; IV 4, 33, 6 ss., 36: «Tutto ciò che avviene in essa [nell'unità del mondo] è lui [il Nous] stesso». Cfr. *Timeo*, 29 B ss., 37 C ss., e 92 C: κόσμος εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός.

[31] Cfr., ad esempio, *Enn.*, III 2, 3, 11 s.; IV 4, 38, 17 ss.

[32] Su ciò cfr. von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., pp. 125-135: «Infatti, la rappresentazione di un mondo creato dal libero atto della volontà di Dio, che avrebbe potuto creare egualmente un altro mondo, senza che ciò che avesse comportato alcuna differenza nell'essere di Dio, è una negazione tanto dell'idea plotiniana di Dio [...], quanto della sua concezione del cosmo (la cui bellezza, il cui ordine, la cui razionalità, il cui valore ontologico consistono proprio nel fatto che esso è il *necessario* irraggiamento e la necessaria autorivelazione della Divinità). Il carattere contingente del creato è per Plotino uno scandalo filosofico ed una bestemmia nei confronti della essenza divina del cosmo» (p. 130).

[33] Cfr. Plotino, *Enn.*, III 2, 2, 8 s.: «Nessuno può, se non a torto, disprezzare questo mondo, quasi non sia bello ed il migliore degli esseri corporei, ed accusare chi è causa della sua esistenza. Anzitutto, esso esiste necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) e non deriva da un atto di riflessione, ma da un essere superiore che genera per natura un essere simile a sé»

[34] Cfr. *Enn.*, II 9, 8, 3-5.

[35] Cfr. *Enn.*, III 2, 14, 1 s.

alcun mutamento nel Divino, così dev'essere esclusa ogni azione o intervento di Dio nel mondo. Se Dio facesse cose «nuove» nel mondo, questo «novum» sarebbe, in confronto con il passato, o un miglioramento o un deterioramento, ma entrambe le cose sono in contrasto con la sua natura[36]. In realtà, un tale intervento non è necessario, in quanto l'universo è stato ordinato sin dai tempi originari in modo perfetto ed immutabile. L'azione ordinatrice del Logos e dell'Anima cosmica, infatti, attraverso cui si manifesta l'azione dell'Uno negli esseri, costituisce sin dall'inizio e conserva (σώζειν) in modo provvidenziale (*pronoia*) l'identità di ogni ente, assegnando ad esso il posto che gli compete nel Tutto, e fondando in questo modo la sua *soteria*[37]. Per questo, il mondo, in quanto già da sempre «salvo», non ha bisogno di alcuna Incarnazione[38].

Come avremo modo di vedre più avanti, è sulla base di questa concezione teologico-cosmologica, in cui viene portata a compimento l'eredità della tradizione filosofica greca e ripresa, in particolare, l'idea stoica del Logos come «legalità» e provvidenza cosmica[39], che Porfirio, in modo analogo a Celso, rifiuta la dottrina cristiana della risurrezione[40]. Qui, in effetti, raggiungiamo uno dei punti in cui Platonismo e Cristianesimo sembravano contrapporsi in modo inconciliabile[41].

[36] Cfr. *Enn.*, IV 7, 3, 7 ss.

[37] Cfr. *Enn.*, V 3, 15, 11: πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἓν τῷ ἓν σῴζεται καὶ ἔστιν ὅπερ ἐστὶ τούτῳ. Cfr. anche Proclo, *Elem. theol.*, 13: τῷ γὰρ ἑνὶ σῴζεται πάντα.

[38] Cfr. Beierwaltes, *Denken des Einen*, cit., trad. it. pp. 206-207, e n. 35 che rinvia anche al *De mundo* e ad Attico.

[39] Cfr. Andresen, *Logos und Nomos*, cit., pp. 80 ss.

[40] Secondo la testimonianza di Macario (*Apocriticus*, IV 2 = Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 35, 1-31 Harnack) che esamineremo più avanti (cfr. sotto, pp. 145 s. e 150), Porfirio contestava la dottrina cristiana della rissurrezione sulla base del fatto che l'ordine naturale, l'*akolouthia* del cosmo, non può mai essere infranto; il Logos divino non vuole né può modificare questo ordine, così come non può cambiare le verità matematiche, «non per debolezza, ma per la sua stessa natura» (cfr. Ps. Giustino, *Quaest. graecae ad Christianos*, PG 6, 1146 C = Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 93, 17 ss., p. 101 Harnack; si veda sotto, pp. 146 ss.); la sua potenza non è l'unica regola dei suoi atti e della sua volontà: il Logos divino, infatti, è il garante ed il custode (σώζειν) della legalità cosmica, in quanto questa è l'espressione della sua stessa essenza. Cfr. Celso, presso Origene, *Contra Celsum*, V 14, 11-21: «Ma, in realtà, Dio nè *può* fare ciò che è vergognoso, né *vuole* fare ciò che è contro natura .[...]. Infatti, Dio non è l'autore dei desideri peccaminosi, né del disordine irregolare, ma della natura giusta e regolare. [...]. Infatti, egli stesso è il *logos* di tutti gli esseri. Egli, pertanto, non può fare nulla né contro il logos, né contro se stesso».

[41] Cfr. Dörrie, *Was ist spätantiker Platonismus?*, cit., pp. 515 s. e 522. In questi ultimi anni Dörrie è stato il sostenitore più radicale della tesi di una assoluta inconciliabilità fra Platonismo e Cristianesimo. Per un'analisi e per una discussione critica della posizione di Dörrie, cfr. E. Peroli, *Il conflitto fra Platonismo e Cristianesimo nell'interpretazione di Heinrich Dörrie*, pubblicato come saggio integrativo al volume di C. J. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o fondamenti comuni?* (l'originale inglese è comparso in «Vigliae Christianae», 39, 1985, pp. 1-62), a cura di G. Reale e Enrico Peroli, Milano 1993, pp. 105-138. Si veda anche Meijering, *Wie platonisierten Chriesten?*, cit.; Fr. Ricken, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, «Theologie und Philosophie, 53 (1978), pp. 321-352; A. M. Ritter, *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, «Theologische Rundschau», 49 (1984), pp. 33-56.

Tuttavia, in questo, come in molti altri ambiti, la discussione del Cristianesimo con la filosofia greca non si è realizzata solo nella forma di un rifiuto delle tesi dell'avversario, ma anche nel modus di una recezione di quelli che apparivano essere i punti di contatto. Contro ogni immagine del mondo rinchiusa nell'orizzonte immanente della vita terrena, contro ogni forma di *skepsis* e di «assenza di speranza» nei confronti del destino dell'uomo dopo la morte[42], il Platonismo, infatti, con la sua dottrina dell'immortalità dell'anima, offriva al pensiero cristiano un punto di partenza per rendere pensabile e plausibile un futuro escatologico. Per questo già gli apologisti del secondo secolo, e poi i teologi del terzo e del quarto, si sono collegati alla concezione filosofica dell'anima e della sua immortalità che trovavano nella tradizione platonica[43]. E' questo uno dei motivi per cui gli autori cristiani si sono orientati al Patonismo[44]. Non si trattava, in questo come in molti altri casi, solo di una «finzione» apologetica per conquistare i pagani colti al cristianesimo[45], quanto, piuttosto, di assumere una po-

[42] Questa forma di *skepsis* è stata ampiamente presente nell'antichità dal primo secolo a. C. fino agli inizi del terzo secolo d. C. Si veda, ad esempio, quanto scrive Cicerone, *Tuscul.*, I 19 ss; su ciò cfr. Greshake-Kremer, *Resurrectio mortuorum*, cit., pp. 184, 278-279, e n. 316 con ulteriore bibliografia.

[43] Il dogma dell'immortalità dell'anima era, infatti, accanto alla dottrina delle Idee, il punto centrale della filosofia platonica: «È noto – scrive Attico – non solo ai filosofi, ma forse anche a tutti i profani, che Platone ha considerato l'anima immortale, e a questo scopo ha esposto numerose considerazioni nelle quali mostra, in molteplici e differenti modi, che l'anima è immortale. Ma anche fra i suoi discepoli è sorta una grande emulazione per difendere questo dogma, in quanto esso costituisce l'unico legame di tutta la scuola di questo grande uomo» (Attico, fr. 7, 3 ss. Des Places). In effetti, il Platonismo era l'unica scuola filosofica, insieme al Pitagorismo, che sosteneva l'immortalità dell'anima. Il Peripato, la Stoa e l'Epicureismo consideravano l'anima come corruttibile, e, dal momento che all'immortalità dell'anima erano strettamente connesse tutte le altre dottrine centrali del Platonismo – la dottrina delle Idee, la teoria della conoscenza, l'etica (cfr. sotto, pp. 134-135), l'eternità del mondo, ecc. –, si comprende come i Platonici cercassero di difendere questo dogma con tutti i mezzi.

[44] Cfr. W. Schmid, *Frühe Apologetik und Christentum*, in: AA.VV., *Hermeneia*, Festschrift für O. Regenbogen, Heidelberg 1952, pp. 163-182, e C. Andresen, *Justin und mittlere Platonismus*, in: *Der Mittelplatonismus*, cit., pp. 319-368.

[45] È questa in particolare la tesi sostenuta da H. Dörrie, *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologie des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar?*, «Theologie und Philosophie», 56 (1981), pp. 1-46.

sizione a partire dalla quale la speranza cristiana della risurrezione potesse essere annunciata e razionalmente sostenuta[46].

In questo senso, la posizione di Gregorio di Nissa, quale è emersa dalla precedente analisi del *De anima et resurrectione*, è particolarmente significativa. Il dialogo, infatti, si presenta come un'opera sulla speranza cristiana che, contro ogni dubbio, il Nisseno intende sostenere sulla base di argomenti razionali[47]. La mancanza di una ἀκριβὴς ἐπιστήμη (17 B) sulla condizione dell'anima dopo la morte è infatti per Gregorio la causa ultima della assenza di speranza. Il *De anima et resurrectione* vuole pertanto essere una *consolatio mortis* fondata su un λόγος περὶ ψυχῆς. Tale *logos* intende anzitutto confutare la posizione materialistica – stoica ed epicurea –, che, limitando l'orizzonte dell'esistenza umana alla realtà terrena, afferma la corruttibilità dell'anima e nega quindi ogni futuro dell'uomo oltre la morte[48]. E nel sermone *In sanctum Pascha* Gregorio indirizza la sua critica tagliente contro la «vulgata» di una tale dottrina materialistica, ossia contro quella sorta di epicureismo popolare, ampiamente diffuso ancora nella tarda antichità[49], la cui frase fondamentale viene riferita da S. Paolo (*1 Cor.* 15, 32): «mangiamo e beviamo perchè domani saremo morti»[50]. In questa propspettiva materialistica il Nisseno vede una *mikropsychia*[51] contraria alla speranza cristiana e, ad un tempo, distruttrice di ogni vita etica dell'uomo[52]. Per questo, il fine del dialogo è quello di offrire, contro una tale posizione, una giustificazione filosofica dell'immortalità dell'anima sulla base degli argomenti razionali elaborati dalla tradizione platonica[53]. Qui il Platonismo si presenta come l'alleato contro ogni forma di pensiero che rinchiude l'uomo nell'immanenza della vita terrena, eliminando ogni speranza di un futuro escatologico. Ed è solo nell'orizzonte di questa speranza che per Gregorio[54], come per la tradizone platonica a partire dal *Fedone*[55], può

[46] Su ciò cfr. le giuste osservazioni di Kremer in Greshake-Kremer, *Resurrectio mortuorum*, cit., pp. 281 s.

[47] Cfr. *De an.*, PG 46, 17 A.

[48] *Ibid.*, 20 B- 48 C.

[49] Su ciò cfr. W. Schmid, *Epikur*, RAC, V (1962), spec. coll. 776 ss. per la presenza e la diffusione dell'«epicureismo», e 781-792 per la polemica degli autori cristiani con relativi passi; si veda anche, per Agostino, Courcelle, *Propos*, cit., pp. 149-150, e G. O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, tr. it. Palermo 1988, p. 31.

[50] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, p. 251, 13 ss.

[51] Cfr. *De an.*, PG 46, 21 C-24 A, e sopra, pp. 95-96.

[52] *Ibid.*, 17 C-20 A.

[53] Cfr. sopra, pp. 113 s.

[54] *De an.*, 17 B.

[55] Cfr. *Fedone*, 107 C- 108 C, 114 C; si veda anche *Rep.*, X 614 A ss., *Gorgia*, 522 E ss.

svelarsi il vero significato dell'*areté* nell'esistenza umana: "Η τε γὰρ τῶν ἠθικῶν δογμάτων ὑπόθεσις ἐπηκολούθησε τῇ τῆς ψυχῆς ἀθανασίᾳ, come si esprime in modo significativo Attico[56].

Questa connessione con il Platonimo e con la sua affermazione filosofica dell'immortalità dell'anima nell'ambito della tradizione cristiana doveva tuttavia essere corretta almeno in due punti fondamentali: in primo luogo, nella prospettiva aperta dal cristianesimo, si doveva evidenziare, rispetto alla filosofia platonica, che l'immortalità non è una proprietà dell'anima, che ad essa spetta in virtù della sua natura, ma è un dono della grazia di Dio. E' un aspetto, questo, che abbiamo trattato nelle pagine precedenti[57]. In secondo luogo, si doveva porre in luce come la convinzione dell'immortalità dell'anima non costituisse l'intera verità, ma solo una verità «parziale» che veniva superata e completata nella confessione cristiana della risurrezione del corpo. E' in questo «plus»[58], in questo supplemento di speranza, che gli apologisti vedono l'autentica novità del cristianesimo rispetto alla filosofia platonica: «Se il Salvatore ... avesse annunziato come buona novella solo la vita dell'anima – leggiamo nello Ps. Giustino –, che cosa di nuovo avrebbe portato in confronto con Pitagora, Platone ed uomini simili?»[59]. Per questo, osserva Tertulliano, la speranza cristiana «è più completa di quella platonica, in quanto restituisce anche la dotazione del corpo»[60]. Ritroviamo qui il modello secondo il quale la riflessione cristiana ha interpretato sin dagli inizi il suo rapporto con la filosofia greca: la rivelazione cristiana si presenta come la «realizzazione» o il «compimento», e quindi anche come il «superamento», di determinate posizioni cui la riflessione filosofica dei Greci, in modo mirabile ma incompleto, era pervenuta: la «sapientia Christi», dunque, è la «vera et germana philosophia»[61].

Questo «supplemento di speranza» annunciato dalla rivelazione cristiana pone d'altro canto in luce, rispetto al Platonismo, una nuova prospettiva antropologica. Nella sua critica alla dottrina della risurrezione, Celso aveva argomentato in questo modo la sua posizione: «L'anima è certo opera di Dio, il corpo, invece, è di altra natura [...]. Tutti i corpi sono formati dalla stessa materia e soggetti allo stesso modo alla corruzione».[62] Rispetto a questa concezione platonica gli autori

[56] Attico, fr. 7, 12 s. Des Places.

[57] Cfr. sopra, pp. 76 ss.

[58] Cfr. Giustino, *Apol.*, I 18, 5-6.

[59] Ps. Giustino, *De res.*, 10, fr. 109, p. 48, 1 s. Holl.

[60] Tertulliano, *Test. an.*, IV 2.

[61] Cfr. Agostino, *Contra Acad.*, III 19, 42; si veda anche *De ordine*, II 5, 16, e *De Trinitate*, XIII 19, 24.

[62] Origene, *Contra Celsum*, IV 52.

cristiani evidenziano l'*unità* dell'uomo costituito di anima *e* corpo. Emblematico in questo senso è un passo dello Ps. Giustino: «Dio ha chiamato anche la carne alla risurrezione e gli ha promesso la vita eterna. Infatti, poichè Egli annunzia all'uomo la buona novella della salvezza, l'annunzia anche alla carne. Che cos'è infatti l'uomo se non un essere vivente razionale composto di anima e corpo? E' ad esmpio l'anima per se stessa un uomo? Certo no. Essa è certo l'anima dell'uomo. O viene chiamato uomo il corpo? Cero no! Ma viene ben chiamato corpo dell'uomo. Se allora nessuno dei due è per se stesso l'uomo, ma è il composto (συμπλοκή) dei due che viene definito uomo, e se Dio ha chiamato l'uomo alla vita e alla risurrezione, allora Egli ha chiamato non una parte, ma l'intero, il che significa l'anima ed il corpo»[63].

La fede nella risurrezione emerge dunque come pienamente conforme ad una concezione dell'uomo come unità psico-somatica, nella quale, non a torto, si è vista una correzione dell'antropologia platonica attraverso quella aristotelica[64]: proprio perchè l'uomo non è solo la sua anima, secondo la definizione platonica, ma è «carnis animaeque textuta»[65], secondo l'espressione di Tertulliano, la speranza cristiana si riferisce coerentemente non solo all'anima, ma all'unione delle due componenti, ossia all'unico ed intero uomo.

Ritroviamo in parte questa argomentazione anche in Gregorio di Nissa; in questo senso, nel sermone *In sanctum Pascha* si dice: «Che cos'è l'uomo? Anima e corpo insieme o l'uno dei due solamente? Ma è di tutta evidenza che è l'unione dei due che caratterizza l'essere vivente»[66] . Il Nisseno sviluppa poi questa idea in riferimento all'agire dell'uomo: dal momento che è attraverso l'anima ed il corpo insieme che l'uomo ha agito bene o male in questa vita, il giudizio escatologico dovrà di conseguenza concernere l'anima *ed* il corpo. Anche questo è un tema tradizionale: «Colui che ha compiuto tutte le azioni della vita che verranno giudicate – afferma Atenagora – è l'uomo non l'anima per se stessa».[67] In modo analogo il Nisseno: «Domandiamoci ancora se le azioni degli uomini, quali l'adulterio, l'omicidio [...], o al contrario la sobrietà, la moderazione e tutti i comportamenti opposti al vizio, siano per noi l'opera dell'anima e del corpo, o se solo l'anima sia in gioco. Qui ancora la verità salta agli occhi. L'anima non è affatto separata dal corpo [...], ma in ogni azione i due si assistono e cooperano nelle cose che vengono compiute. In che modo, dunque, potete separare l'una dall'altro quando ammettete che i nostri atti saranno giudicati? E in che modo, dal momento che gli atti sono comuni ai due, ne riserverete solo all'anima la responsabilità?»[68]. La prospettiva dei pagani, dunque, che ammette solo l'immortalità dell'anima, e che quindi solo questa sottopone al giudizio escatologico, «non è nè giusta nè sensata»[69]; invece, «tutti iragionamenti convergono verso l'idea della risurrezione»[70].

[63] Ps. Giustino, *De res.*, 8, p. 45, 280-46, 291 Holl.

[64] Cfr. G. Florovsky, *Eschatology in the Patristic Age*, in *Studia Patristica*, II 2, hrsg. von K. Aland- F. L. Cross = *TU* 64, Berlin 1957, p. 248.

[65] Tertulliano, *De res.*, 34.

[66] *Sanct. pasch.*, GNO IX, p. 266, 20-22.

[67] Atenagora, *De res.*, XX 3.

[68] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, p. 266, 23-267, 10.

[69] Che anche il corpo debba essere sottoposto al giudizio dopo la morte viene esplicitamente escluso da Platone nel mito escatologico del *Gorgia* (523 A ss.). È proprio la «giustizia» del giudizio che esige che l'anima venga giudicata priva dei rivestimenti corporei che aveva indossato durante la sua esistenza terrena (523 E). Qui il corpo appare non solo «soggettivamente» come un ostacolo perchè l'anima possa giungere alla vera conoscenza (cfr. sopra, pp. 128-129); esso è un «ostacolo» (523 D) anche «oggettivamente» quando si tratta di valutare con giustizia gli uomini. Piuttosto, sarà l'anima stessa che assumerà una fisionomia conforme alla sua condotta etica, e che, in base a questa, sarà giudicata (524 C-525 A). Cfr. *Mort.*, GNO IX, p. 65, 1 ss., dove, discutendo della natura del corpo risorto, il Nisseno afferma che la sua forma sarà totalmente determinata dal carattere etico della persona: «Analogamente, io penso, risulteranno decisivi per le fattezze dei risorti non più quegli elementi, bensì le tracce lasciate dal vizio e dalla virtù, il cui equilibrio reciproco plasmerà il nostro aspetto in un modo o in un altro».

[70] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, p. 268, 8; 17-21. Nel Nisseno non sembra invece ricorrere l'altro aspetto sotto il quale l'unità di anima e corpo viene talvolta tematizzata dagli apologisti, il fatto, cioè, che non l'anima sola, ma tutto l'uomo è ad immagine di Dio (cfr. Greshake-Kremer, *Resurrectio mortuorum*, cit., pp. 186, 286-287). In Gregorio, invece, secondo una prospettiva certamente più vicina al Platonismo, l'immagine di Dio nell'uomo è la sua anima, mentre il corpo vi partecipa solo per la mediazione di quest'ultima: esso è «specchio di uno specchio», secondo l'immagine neoplatonica dell'irraggiamento (*Op. hom.*, PG 44, 161 D ss.; cfr. quanto diciamo sotto, pp. 225 ss.). Per questo, a partire dalla radicale tesi di H. Cherniss, si è spesso discusso sull'effettiva coerenza della dottrina gregoriana della risurrezione alla luce della sua concezione antropologica (secondo Cherniss, *The Platonism*, cit., pp. 57-58, la dottrina cristiana della risurrezione è in completo contrasto con la dottrina gregoriana dell'anima e con la sua concezione dell'uomo, che, se considerate in se stesse, sono perfettamente coerenti; Gregorio è stato costretto a difendere il dogma della risurrezione per fedeltà all'ortodossia, abiurando in questo modo alla coerenza del suo pensiero. Secondo Gaith, *La conception de la liberté*, cit., p. 183, e Stritzky, *Zum Problem der Erkenntnis*, cit., p. 37, la dottrina della risurrezione sarebbe invece richiesta dalla stessa antropologia del Nisseno, o sarebbe un fattore determinante nella sua costruzione [così E. F. Sutcliffe, *Gregor von Nyssa and Paradise*, «The americana ecclesiastical review», 84, 1931, p. 345, e Cavarnos, *The Relation of body and soul*, cit., p. 63], o quantomeno attesterebbe una certa valutazione positiva della realtà corporea [così A. H. Armstrong, *The nature of man (St. Gregory of Nyssa)*, «Eastern Churches Quarterly», 8, 1949, p. 6]). In effetti, anche in questo ambito sembra riflettersi quella tensione presente nel

Ci sono naturalmente anche altri argomenti mediante i quali gli autori cristiani cercano di rendere plausibile razionalmente la speranza nella risurrezione. Alcuni sono tratti dal mondo creato[71]: in questo senso, l'ordine naturale, con il suo passaggio dalla notte al giorno, con la trasformazione del seme marcito nella pianta piena di vigore, sembra fornire un'analogia per illustrare la risurrezione futura. Si tratta di un motivo stoico: in particolare l'immagine del succedersi del giorno e della notte era impiegata dagli Stoici per illustrare il succedersi ciclico dei mondi. Queste immagini vengono riprese dalla maggior parte de-

pensiero del Nisseno su cui avremo modo di ritornare più avanti (cfr. sotto, pp. 228 s.): da un lato, cioè, la realtà sensibile e diveniente, ed il corpo in essa, sebbene non sia «cattiva» in sé, in quanto creata da Dio, appare tuttavia come l'espressione di una condizione ontologica inferiore e decaduta da cui l'uomo deve liberarsi; in questo senso si è parlato di un «essential conflict beteween the Semitic and Biblical view of man, to which the doctrine of the resurrection belongs, and the Platonic or Neoplatonic scheme of things which had a such profound impact on Gregory's mind» (J. T. Dennis, *Gregory on the resurrection of the body*, in: A. Spira and Ch. Klock [ed.], *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Cambridge Mass. 1981, p. 72. In particolare, a prposito del *De mortuis*, Dennis osserva che la prima metà dell'opera sembrerebbe confermare la tesi di Cherniss: «The necessity for a resurrection of the body could be readily explained on two counts: first that body is an essential part of man's nature and that its restoration is vital for man's ultimate fulfilment; secondly that it can effectly partecipate in and contribute to the spiritual life to be enjoyed in the next world. [...] The first part of the *De mortuis* overthrows them both» [p. 70]. Infatti, accanto ad alcune critiche che possono essere riferite alla condizione attuale del corpo deturpato dal peccato, ve ne sono altre che sembrano concernere la realtà corporea in quanto tale, come, ad esempio, l'affermazione del conflitto inevitabile che sorge fra i diversi elementi che costituiscono il corpo con le loro tendenze opposte, e che è causa di sofferenza per l'anima [*Mort.*, pp. 32, 8-12; 42, 23-44, 4]. Dall'altro lato, la difficoltà più seria sembra consistere nell'affermazione che solo l'anima è l'immagine di Dio nell'uomo: «Hence he sees the union between the soul and the divine becoming much closer when the body is left behind at death, and he talks [cfr. *Mort.*, pp. 40, 1-42, 21] with great enthusiasm of this period of the soul's disembodied existence, as if it brought it ultimate fulfilment» [p. 71]). Dall'altro lato, tuttavia, ed è questa la seconda linea di forza, la dimensione corporea e sensibile dell'uomo sembra invece rispondere ad un disegno provvidenziale di Dio, che, creando l'uomo come unità di intelligibile e sensibile, lo ha posto come mediatore del cosmo, affinche tutto, anche «questa carne terrena», possa partecipare dei beni superiori (cfr. *Or. cat.*, PG 45, 25-28 A, e sopra, pp. 30 s.). In questo senso, nel *De oratione dominica*, rispondendo, come vedremo, implicitamente ad una tipica obiezione dei pagani, il Nisseno sembra evidenziare che la «seconda creazione», che verrà operata al momento della risurrezione, non è certo più inverosimile della prima, ed anzi è pienamente coerente con essa: sarà, infatti, il perfetto ristabilimento di quella unione di intelligibile e sensibile, di anima e corpo, che la Provvidenza divina ha già realizzato nella creazione dell'uomo (cfr. sotto, pp. 153 s.).

[71] Cfr. Kelly, *Il pensiero cristiano*, cit., p. 562, e Greshake-Kremer, *Resurrectio mortuorum*, cit., pp. 284-286.

gli autori cristiani[72]. Così fa anche il Nisseno, in particolare nel sermone *In sanctum Pascha*[73]. Altri argomenti, invece, si richiamano all'idea platonica della trasmigrazione delle anime: certamente, tutti i teologi cristiani erano consapevoli del fatto che fra la dottrina pagana della metempsicosi e l'annuncio cristiano della risurrezione le differenze erano più grandi delle somiglianze[74]; tuttavia, proprio questa dottrina offriva un punto di appoggio razionale per mostrare che all'anima è possibile dopo la morte assumere nuovamente un corpo. Per questo, «coloro che sono estranei alla nostra filosofia», come si esprime Gregorio, «non concordano esattamente con le nostre vedute, ma non abbandonano neppure ogni speranza»[75]. A questo tema, che il Nisseno affronta esplicitamente nel *De anima et resurrectione* in connessione con il problema della risurrezione, dovremo dedicare il prossimo capitolo.

E' certo, tuttavia, che la parte più cospicua delle argomentazioni razionali degli autori cristiani è rivolta non tanto a sostenere in modo positivo la dottrina della risurrezione, quanto piuttosto a difenderla contro le obiezioni critiche dei pagani. Ed in effetti, in riferimento in particolare al problema della natura corpo risorto e dell'identità fra questo ed il corpo terrestre, i pensatori pagani avevano evidenziato una serie di difficoltà che cercavano di porre in questione o di ridicolizzare la fede nella risurrezione[76]; difficoltà che, d'altro canto, venivano avvertite anche in ambito cristiano e che, com'è noto, erano state riprese anche da Origene[77]. Come abbiamo già osservato all'inizio di questo capitolo, nel *De anima et resurrectione* è lo stesso Gregorio che si fa portavoce di tali obiezioni, invitando la sorella Macrina ad offrire una giustificazione razionale della speranza cristiana nella risurrezio-

[72] Così Teofilo, Atenagora, Giustino, Tertulliano, Origene, ecc. Per i passi, cfr. H.C. van Eijk, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974, pp. 158 ss.; Marrou, *La résurrection des morts*, cit., pp. 83-92; J. Daniélou, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, «Vigiliae Christianae», VII (1953), pp. 154-170 (rip. in *L'être et le temps*, cit., pp. 205-221), spec. 161-162

[73] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, pp. 258, 16-263, 20 (258, 16-259, 3: l'evoluzione dallo sperma all'essere umano; 259, 17-260, 23: la crescita del seme; 260, 24-261, 9: l'esempio dell'albero; 261, 10-24: il letargo ed il risveglio dei serpenti; 261, 25-262, 23: le diverse fasi della vita umana; 262, 24-263, 20: il succedersi di sonno e veglia). Cfr. anche *De an.*, PG 46, 156 C-D: l'esempio del seme che diventa pianta.

[74] Cfr. sotto, pp. 157 ss e nn. per i passi.

[75] *De an.*, PG 46, 108 B.

[76] Queste difficoltà vengono riferite da molti autori cristiani, da Ireneo a Tertulliano ad Agostino (cfr. sotto, p. 157 e note). Per una breve sintesi di queste obiezioni, che ricorrono anche in Gregorio di Nissa, cfr. Daniélou, *La résurrection des corps*, cit., pp. 162 ss.; si veda anche, per Agostino, Courcelle, *Propos*, cit., pp. 163-170.

[77] Cfr. Chadwick, *Origen, Celsus and the resurrection*, cit., pp. 84 ss.

ne. L'esposizione di una dottrina sulla natura dell'anima in quanto intelligibile e sulle proprietà che le competono in quanto tale sarà la giustificazione cercata. All'analisi della discussione che Gregorio svolge con i pagani sul tema della risurrezione saranno dedicate le pagine che seguono; tale analisi ci avvierà alla comprensione della dottrina gregoriana dell'anima e delle sue fonti filosofiche.

II. *Le obiezioni dei pagani alla dottrina cristiana della risurrezione. Gregorio e il «Contra Christianos» di Porfirio*

1. *Lo stato del corpo risorto*

a) *Le obiezioni dei pagani in Gregorio di Nissa*

Un buon punto di partenza per la nostra indagine[78] può esserci offerto dal *De hominis opificio*. In quest'opera, cronologicamente e con-

[78] Sul tema cfr. Dennis, *Gregory on the resurrection of the body*, cit.; id., *St. Gregory of Nyssa's defence of the doctrine of the resurrection of the body*, «Ekklesiastikos Pharos», 60 (1978), pp. 580-624, e 61 (1979), pp. 480-562;. Daniélou, *La résurrection des corps*, cit., pp. 154-170. Daniélou ha situato la posizione di Gregorio di Nissa sulla risurrezione nel contesto della tradizione cristiana. Gregorio dipende direttamente da Metodio di Olimpo: ne riprende la posizione, respingendo esplicitamente la dottrina di Origene (secondo il quale le creature spirituali si sono rivestite dei corpi in seguito al peccato per cui il ritorno a Dio consiste nello spogliarsi di questi corpi fino a recuperare la totale incorporeità; cfr. Daniélou, *Origène*, cit., pp. 215 ss.), ed affermando, nella prima parte della sua opera, la realtà fisica del corpo risuscitato. In seguito, in particolare nel *De mortuis* (Daniélou, *art. cit.*, pp. 169-170), Gregorio reagisce ad una concezione troppo materialistica della risurrezione, come quella di Metodio, e ritorna ad un origenismo moderato, sostenendo la differenza fra la condizione del corpo risuscitato e quella del corpo terrestre. «È curioso osservare – afferma Daniélou – che Gregorio riprende nel *De mortuis* gli argomenti di Origene contro l'identità del corpo terrestre e del corpo risuscitato che egli aveva combattuto, e se ne serve per dimostrare la differenza di condizione fra l'uno e l'altro. Egli mostra che, date le diverse forme rivestite dal corpo, bambino, adulto, vecchio, il corpo risuscitato non potrà avere la forma del corpo terrestre (*Mort.*, 533 B). Quest'ultimo scomparirà insieme con le sue deformazioni corporee (*ibid.*). È chiaro che un "corpo destinato a circolare fra le altezze con gli angeli non può presentare i caratteri del corpo terrestre" (532 C). In particolare, la differenza dei sessi non avrà più ragion d'essere (534 A). Possiamo pertanto essere rassicurati: la vita futura non sarà identica alla vita presente (*De an.*, 145 C)» (Daniélou, *art. cit.*, p. 170). Come osserva giustamente J. Bouchet (*Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, «Revue Thomiste», LXXVI, 1968, pp. 533-582) la differenza fondamentale fra il corpo terrestre e il corpo risuscitato risiede nel fatto che quest'ultimo è libero dal deturpamento del peccato. Per Gregorio, infatti, il peccato non solo ha introdotto la morte come termine ultimo della vita, ma tutti quegli elementi di morte che caratterizzano l'esistenza dell'uomo:

tenutisticamente molto vicina al *De anima et resururrectione*, il tema della risurrezione viene affrontato a partire dal capitolo XXV. Gregorio inizia riferendo le difficoltà sollevate da certi avversari che pretendono giudicare la potenza divina secondo la misura umana: «Forse qualcuno vedendo i corpi corrotti e giudicando il divino secondo il metro della propria forza, afferma essere impossibile il discorso della risurrezione, dicendo che è impossibile che si arrestino le cose che ora si muovono, e la risurrezione di quelle che ora non sono in movimento»[79]. Dapprima viene presentata una dimostrazione biblica della verità della risurrezione: la credibilità dell'annuncio della risurrezione è attestata dall'essersi effettivamente realizzate tutte le altre profezie della Scrittura, dalle risurrezioni operate da Cristo durante la sua vita, e soprattutto dalla risurrezione stessa di Cristo[80]. Questo insieme di argomenti tratti dalla Scrittura ricorre sia nel *De anima et resurrectione*, sia nel sermone *In sanctum Pascha*[81].

Dopo le prove scritturali, Gregorio cerca di offrire una giustificazione razionale della risurrezione, o quantomeno della sua possibilità, contro le obiezioni di «coloro che, attraverso la filosofia e le vuote vanità, rifiutano la fede semplice»[82], affidandosi ai «grandi circuiti della loro vanità logica»[83]. Di queste obiezioni viene ora offerta un'esposizione più dettagliata: «Ci sono alcuni che, attraverso la debolezza dei ragionamenti, giudicando la potenza divina secondo le nostre misure, ritengono neppure possibile a Dio ciò che è incomprensibile per noi. Essi mostrano l'annientamento dei morti da molto tempo, i resti di coloro che sono morti nel fuoco, e, oltre questi, rinfacciano al nostro discorso gli animali carnivori e il pesce che aggiunge al proprio corpo la

«Nella nostra umanità terrena e storica - scrive Bouchet - noi siamo sottomessi all'*eidos* del serpente. È per questo che nel *Contro Apollinare* Gregorio sottolinea con forza la novità dell'umanità di Cristo risuscitato, che è, a sua volta, l'umanità nuova, l'*eidos* nuovo al quale noi dobbiamo configurarci [...]. Come il peccato è stato un'alterazione verso il peggio, l'unione alla natura divina è una "alterazione" verso il meglio» (Bouchet, *art. cit.*, p. 574). Sulla dottrina della risurrezione in Gregorio, e in particolare sul problema dell'identità o della differenza fra corpo terrestre e corpo risuscitato, cfr. anche F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel*, Tübingen 1977, pp. 181-190, e sopra, n. 55.

[79] *Op. hom.*, PG 44, 213 C-D: Ἀλλ' ἴσως πρὸς τὰ διαλυθέντα σώματα βλέπων, καὶ πρὸς τὸ μέτρον τῆς ἰδίας δυνάμεως τὸ Θεῖον κρίνων, τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον ἀδύνατον εἶναί φησι, καὶ στήσεσθαι τὰ νῦν κινούμενα, καὶ ἀναστήσεσθαι· τὰ νῦν μὴ κινούμενα μὴ ἐνδέχεσθαι λέγων.

[80] *Ibid.*, 213 D-224 B.

[81] Cfr. Daniélou, *La résurrection*, cit., pp. 160-162.

[82] *Op. hom.*, PG 44, 224 A.

[83] *Ibid.*, 224 D.

carne del naufrago, e, di nuovo divenuto nutrimento degli uomini, si trasforma nel corpo di colui che lo ha mangiato attraverso la digestione»[84].

Nel sermone *In sanctum Pascha*, di poco posteriore al *De hominis opificio*[85], Gregorio accenna ad una serie di obiezioni simili sollevate da coloro che, nella promessa della risurrezione, vedono un *mythos* piuttosto che un *logos*[86]: «È a motivo di questo giorno (cioè il giorno di Pasqua) che la parte del nostro corpo divorato mille anni fa dagli uccelli carnivori si ritroverà intera, e ciò che avranno mangiato i cani, le balene e gli altri animali marini risusciterà insieme con il risveglio dell'uomo; ciò che il fuoco avrà bruciato, ciò che i vermi avranno roso nella tomba, in una parola tutti i corpi che la corruzione ha annientato dalla creazione in poi, la terra li renderà senza difetti e perfetti»[87].

b) *Il* Contra Christianos *di Porfirio*

Questa serie di obiezioni, per quanto strane possano apparirci, risalgono agli inizi stessi della discussione fra pagani e cristiani sulla risurrezione. Le ritroviamo, infatti, in Taziano[88], in Tertulliano[89], e in Origene[90]. Ma la storia di questo argomento prosegue ben oltre Origene, non solo, come si è visto, con Gregorio di Nissa, in Oriente, ma anche con Ambrogio[91] e con Agostino[92], in Occidente. Ora, è merito di J. Pépin l'aver mostrato in modo convincente come la continuità di tale dibattito risalga al *Contra Christianos* di Porfirio[93].

La pubblicazione del *Contra Christianos,* avvenuta probabilmente durante i primi anni del soggiorno di Porfirio in Sicilia[94], costituì in

[84] *Ibid.*, 224 C: Ἀλλ' εἰσί τινες, οἳ διὰ τὴν τῶν ἀνθρωπίνων λογισμῶν ἀτονίαν, πρὸς τὰ ἡμέτερα μέτρα τὴν θείαν δύναμιν κρίνοντες, τὸ ἡμῖν ἀχώρητον οὐδὲ Θεῷ δυνατὸν εἶναι κατασκευάζουσι. Δεικνύουσι γὰρ τῶν τε ἀρχαίων νεκρῶν τὸν ἀφανισμὸν, τῶν τε διὰ πυρὸς ἀποτεφρωθέντων τὰ λείψανα, καὶ ἔτι πρὸς τούτοις τὰ σαρκοβόρα τῶν ζώων τῷ λόγῳ προφέρουσι, καὶ τὸν ἰχθὺν τῷ ἰδίῳ σώματι τὴν σάρκα τοῦ ναυαγήσαντος ἀναλαβόντα, καὶ τοῦτον πάλιν τροφὴν ἀνθρώπων γενόμενον, καὶ εἰς τὸν τοῦ βεβρωκότος ὄγκον μετακεχωρηκότα διὰ τῆς πέψεως. Cfr. 224 D.

[85] Il *De hominis opificio*, infatti, è stato scritto da Gregorio nell'inverno fra il 379 e il 380; il sermone *In sanctum Pascha* è della Pasqua del 380. Cfr. Daniélou, *La résurrection*, cit., p. 155, n. 4 .

[86] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, p. 270, 10 s.

[87] *Ibid.*, pp. 251, 25-252, 1: Διὰ ταύτην τὴν ἡμέραν ὅπερ οἱ σαρκοβόροι ὄρνιθες ἔφαγον πρὸ χιλίων ἐνιαυτῶν μέρος τοῦ σώματος, εὑρεθήσεται μὴ λεῖπον· καὶ ὅπερ κήτη, καὶ κύνες, καὶ τὰ ἐνάλια ζῶα κατεβοσκήθεσαν, ἐγειρομένῳ τῷ ἀνθρώπῳ συναναστήσεται· καὶ ὅπερ διέφλεξε πῦρ, καὶ σκώληξ ἐν τάφοις κατεδαπάνησε, καὶ ἁπλῶς πάντα τὰ σώματα, ὅσα μετὰ τὴν γένεσιν ἠφάνισεν ἡ φθορὰ, ἀνελλιπῆ καὶ ἀκέραια δοθήσεται ἐκ τῆς γῆς, κτλ.

[88] Taziano, *Oratio ad Graecos*, 6: «Anche se il fuoco annienterà questo mio pezzetto di carne, l'universo conterrà la materia vaporizzata; anche se sarò disperso nei fiumi o nei mari, anche se sarò sbranato dalle belve, mi troverò in mezzo ai tesori del ricco Signore. Colui che è un povero ateo non conosce i tesori che giacciono, ma Dio che regna, quando vorrà, restaurerà, come al principio, la sostanza visibile solo a lui».

[89] Tertulliano, *De carnis resurrectione*, 4, 11-16.

[90] Origene, presso Metodio d'Olimpo, *De resurrectione*, I 20, 4-5; cfr. Chadwick, *Origen, Celsus and the resurrection of the body*, cit., pp. 89-91.

[91] Ambrogio, *De excessu fratris*, II 58, 1-3; cfr. P. Courcelle, *Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose*, in: AA.VV., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Essays edited by A. Momigliano, Oxford 1963, tr. it. di A. D. Morpurgo, pp. 186 ss.

[92] Agostino, *De civ. Dei*, XXII 12; XXII 20; cfr. Courcelle, *Propos*, cit., pp. 163-170, e J. Pépin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne (Ambroise, Exam. I 1,1-4)*, Paris 1964, pp. 449 ss.

[93] Pépin, *Théologie cosmique*, cit., pp. 418-461 Pépin ha analizzato i *Sermoni* 240, 241 e 242 di Agostino e il libro XXII del *De civitate Dei*, mostrando come le obiezioni rivolte alla dottrina della risurrezione che Agostino riferisce e combatte, in particolare quelle fondate sull'argomento cosmologico *de ordine elementorum* (*De civ. Dei*, XXII, 11), provengano dal *Contra Christianos* di Porfirio. Cfr. già Courcelle, *Propos*, cit., pp. 185-186. Pépin ha avanzato una medesima ipotesi anche per Gregorio di Nissa (cfr. in particolare, pp. 449 ss.). Questo punto era sfuggito a Daniélou, *La résurrections*, cit.; cfr., tuttavia, Daniélou, *Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal*, in: *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 Ottobre 1970), Roma 1974, pp. 485 e 491; *Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse*, in AA.VV., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, p. 4.

[94] Cfr. A. von Harnack, *Porphyrius, «Gegen die Christen», 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate*, in «Abhandlungen der Königklich Preussischen Akademie der Wissenschaften», Berlin 1916, p. 3. Di quest'opera in 15 volumi, di cui già prima del Concilio di Nicea (325) l'imperatore Costantino aveva ordinato la distruzione (cfr. Harnak, cit., p. 5), ci restano solo pochi frammenti. Delle prime e voluminose confutazioni degli scrittori cristiani – Metodio, Eusebio, Apollinare – non resta molto. Più importanti, invece, sono le testimonianze indirette di Macario di Magnesia, di san Gerolamo, Agostino, e di qualche altro scrittore cristiano posteriore, le quali ci permettono di ricostruire i tratti essenziali dell'opera. L'insieme delle testimonianze e dei frammenti è stato raccolto da Harnack nell'opera sopra citata; cfr. anche *Neue Fragmente des Werks des Porphyrios Gegen die Christen. Die «Pseudo-Polycarpiana» und die Schrift des Rhetors Pacatus gegen Porphyrius*, in «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften», Berlin 1921. Per quanto concerne nuovi frammenti del *Contra Christianos*, cfr. T. D. Barnes, *Porphyry «Against the Christians»: Date and the Attribution of Fragments*, «The Journal of Theological Studies», XXIV (1973), pp. 424-442. Barnes (pp. 424-430) elenca e commenta ciò che gli studiosi moderni, a partire da Harnack, hanno pubblicato come frammenti del *Contra Christianos* di Porfirio. Un'ottima ricostruzione del trattato e del suo contenuto in L. Vaganay, art. *Porphyre*, in *DTC*, XXII 2, 1935, coll. 2555-2590; cfr. anche P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I^er^ au VI^e^ siecle*, Paris 1950[11], pp. 223-296, spec. 242-296. Per gli studi recenti, dedicati per lo più ad aspetti particolari, cfr. T. D. Barnes, *Date*, cit., p. 424, n. 2. Per quanto concerne la data di composizione del *Contra Christianos*, la tesi più accreditata è che Porfirio abbia composto il trattato durante i primi anni del suo soggiorno in Sicilia, fra il 268 e il 270. Di

effetti un avvenimento importante nella polemica fra pagani e cristiani. Come ha scritto Harnack, si tratta dell'«opera più considerevole e più erudita che sia stata scritta nell'antichità contro i cristiani»[95]. Da un lato, infatti, l'opera anticristiana di Porfirio è restata fino alla fine dell'antichità una fonte inesauribile da cui gli avversari della religione cristiana hanno costantemente attinto la loro polemica: in Ierocle, in Giamblico, in Giuliano l'Apostata, è spesso possibile scorgere le stesse obiezioni e gli stessi argomenti di ordine storico ed esegetico che appartenevano alla critica di Porfirio[96]. Dall'altro, i quindici libri di questo trattato, per la violenza dei loro attacchi, sia contro il fondatore e i primi testimoni del cristianesimo, sia contro l'Antico e il Nuovo Testamento, per la vastità della loro erudizione, per la conoscenza dei testi della tradizione cristiana, obbligarono l'apologetica cristiana ad un grande sforzo di approfondimento, «a prendere un contatto più stretto con le difficoltà, e a dare alle proprie risposte un carattere più scientifico»[97]. Si comprende, allora, come ben presto il *Contra Christianos* «abbia rigettato in secondo piano tutte le apologie pagane anteriori, di cui riprende la sostanza, ed abbia concentrato solo su di sé tutta l'attenzione degli apologisti cristiani»[98]. È quanto mostrano le confutazioni del *Contra Christianos* di cui siamo a conoscenza; fra queste, quella di Metodio di Olimpo, quella di Eusebio di Cesarea, e l'opera in trenta libri di Apollinare di Laodicea[99].

questo avviso sono Harnack (*Porphyrius, «Gegen die Christen»*, cit., p. 3), L. Vaganay (art. *Porphyre*, cit., col. 2563), P. de Labriolle (*La reaction*, cit., p. 242), Beutler (art. *Porphyrios*, cit., col. 298), A. Cameron, *The Date of Porphyry's «Contra Christianos»*, «Classical Quarterly», 18 (1967), pp. 382-384, e R. M. Grant, *Porphyry among the Early Christians*, in: AA.VV., *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink*, Amsterdam-London 1973, pp. 181-187, cfr. 182. Questa tesi è stata contestata da Barnes (*Porphyry «Against the Christians»*, cit., pp. 433-442), che assegna come probabile data del trattato gli inizi del IV secolo. Dello stesso avviso è J. M. Rist, *Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature*, in *Platonism and its Christian Heritage*, London 1985, cap. XII, pp. 137-220, cfr. 142-147 (già pubblicato in: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*, ed. by P. J. Fedwick, Toronto 1981, pp. 137-220): Rist ritiene che il trattato non sia stato pubblicato prima del 301, data della edizione porfiriana delle Enneadi. Per uno stato della questione sul *Contra Christianos*, che prende in esame la data di composizione, l'autenticità, le fonti e la storia dei frammenti in base ai quali l'opera porfiriana può essere ricostruita, si veda anche A. Meredith, *Porphyr and Julian against the Christians*, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. 23, II, hrsg. von W. Haase, Berlin-New York 1980, pp. 1120-1149, spec. 1125-1137.

[95] Citato da P. de Labriolle, *La réaction païenne*, cit., p. 242.

[96] Cfr. L. Vaganay, *Porphyre*, cit., coll. 2586-2587.

[97] *Ibid.*, col. 2587.

[98] J. Pépin, *Théologie*, cit., p. 451.

[99] La confutazione di Metodio è la più antica, probabilmente composta quando

Ora, sul tema della risurrezione, che qui ci interessa, il trattato di Porfirio raccoglieva tutti gli elementi apparsi negli attacchi pagani precedenti, e formulava anch'esso l'obiezione dei corpi divorati, bruciati, affogati. Anche qui, questi esempi intendevano porre l'accento sulla difficoltà essenziale: lo stato del corpo risorto. È quanto mostrano due testimonianze complementari, molto vicine all'originale.

La prima è quella di Macario, che, nell'*Apocriticus*, riproduce le obiezioni di un filosofo pagano, che sono, in sostanza, un riassunto del trattato di Porfirio[100]. Tale obiettore vuole mostrare come la fede nella risurrezione sia una sciocchezza: spesso, infatti, molti uomini muoiono in mare ed i loro corpi sono logorati dai pesci; altri, invece, sono divorati dalle belve e dagli uccelli: in che modo, dunque, i corpi di tali persone potrebbero ritornare quali erano? Come potrebbe essere ricostituito il corpo del naufrago divorato da tali animali? Come possono ritornare alla loro forma originaria i corpi distrutti dal fuoco, o quelli divorati dai vermi[101]? Né è possibile rispondere che Dio può tutto, perché questo non è vero. Dio non può fare che Omero non sia esistito, che la rovina di Troia non sia avvenuta; non può cambiare le verità matematiche (fare che due per due sia eguale a cento), né può peccare o diventare malvagio, non per debolezza ma per la sua stessa natura[102].

Nelle *Quaestiones graecae ad Christianos* dello Ps. Giustino troviamo la stessa obiezione, questa volta illustrata con l'esempio dell'antropofagia: supponiamo che un uomo muoia in mare e sia divorato dai

Porfirio era ancora in vita (Harnack, *Porphyrius, «Gegen die Christen»*, cit., p. 6, e «Zeugnisse» VII). Ad essa fece subito seguito l'opera di Eusebio di Cesarea, in 25 libri (Harnack, *op. cit.*, p. 6, e «Zeugnisse» VIII), di cui sappiamo solamente che tre di essi erano consacrati alle obiezioni di Porfirio contro il profeta Daniele. Cfr. J. Moreau, *Eusebius von Caesarea*, RAC, VI, 1966, coll. 1067-1068. Ai tempi di Giuliano, Apollinare compose anch'egli un'opera in trenta libri (Harnack, *op. cit.*, p. 6 e «Zeugnisse» XIII); si trattava di un lavoro minuzioso, approfondito, e, secondo Filostorgio, ben superiore ai precedenti (Harnack, *op. cit.*, p. 6, e «Zeugnisse» XIX). Sui tre autori, cfr. Vaganay, *Porphyre*, cit., coll. 2564-2566.

[100] Cfr. Harnack, *Porphyrius, «Gegen die Chriesten»*, cit., pp. 9-10, e L. Vaganay, *Porphyre*, cit., coll. 2567-2568.

[101] Macario, *Apocriticus*, IV 24 = Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 94, 10-20, p. 102 Harnack: Εἰ δὲ κἀκεῖνό τις ἐθέλοι κατανοεῖν, εὑρήσει μεστὸν ἀβελτηρίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως· πολλοὶ γὰρ ἐν θαλάττῃ πολλάκις ἀπώλοντο καὶ ὑπὸ ἰχθύων ἀνηλώθη τὰ σώματα, πολλοὶ δ' ὑπὸ θηρίων καὶ ὀρνέων ἐβρώθησαν· πῶς οὖν τὰ σώματα αὐτῶν ἐπανελθεῖν οἷόν τε; [...] Πῶς οὖν συναχθήσεται τὸ σῶμα τοῦ ναυαγήσαντος διὰ τοσούτων ἐξαναλωθὲν ζῴων; Καὶ δὴ ἄλλο πάλιν ὑπὸ πυρὸς ἀναλωθὲν καὶ ἕτερον εἰς σκώληκας λῆξαν, πῶς οἷόν τε εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανελθεῖν ὑπόστασιν; Ἀλλ' ἐρεῖς μοι ὅτι τοῦτο τῷ θεῷ δυνατόν.

[102] *Ibid.*, fr. 94, 19-30.

pesci, e che diventi, a sua volta, cibo di altri uomini che abbiano mangiato quei pesci: in che modo potrà, nella risurrezione, recuperare il suo corpo divorato da altri uomini? Infatti, o è necessario che questi risorga senza quelle carni che altri uomini hanno mangiato attraverso i pesci, oppure che questi ultimi restituiscano ciò che hanno mangiato ingiustamente, restando, tuttavia, a loro volta incompleti[103].

Come mostrano queste testimonianze, le obiezioni che Porfirio sollevava contro la dottrina cristiana della risurrezione sono le stesse che ricorrono nei due passi di Gregorio di Nissa sopra riportati: i corpi distrutti dal fuoco, divorati dagli animali carnivori della terra e del mare, consumati dai vermi; in entrambi gli autori troviamo l'esempio dell'antropofagia indiretta: il pesce che divora la carne del naufrago, e che, divenuto nutrimento di altri uomini, viene da questi assimilato attraverso la digestione. In Porfirio si dice che, se gli uomini che hanno mangiato la carne di un altro uomo, dovranno restituire ciò che a quest'ultimo manca (τὸ ἐλλεῖπον), allora saranno essi a risorgere incompleti (ἐλλιπεῖς); in Gregorio, al contrario, si dice che tutti i corpi che sono stati corrotti nella risurrezione verranno ricostituiti completi (ἀνελλιπῆ) ed integri (ἀκέραια)[104]. Per Porfirio la risurrezione è una sciocchezza (μεστὸν ἀβελτηρίας πρᾶγμα τὸ τῆς ἀναστάσεως); Gregorio riferisce le critiche di coloro che vedono nella risurrezione un *mythos* piuttosto che un *logos*. Con le obiezioni che sopra abbiamo riportato, Porfirio intende illustrare, attraverso casi limite, la difficoltà di fondo: una volta che il composto corporeo si è dissolto con la morte, e ancor più nel caso in cui gli elementi che lo costituivano siano stati assimilati da animali o da altri uomini, come potrà essere ricostituito (συναχθήσεται)? In che modo potrà ritornare quale era (οἷόν τε ἐπανελθεῖν), alla sua forma originaria (εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς ὑπόστασιν)? È questa l'obiezione di fondo che viene affrontata da Gregorio, e per risolvere la quale introduce, come vedremo, la sua dottrina dell'anima: perché si possa parlare di risurrezione, si dice nel *De anima et resurrectione*, è necessario che l'uomo ritorni ad essere quello di prima (εἰς ἑαυτὸν πάλιν ἐπανελθεῖν), riprendendo la sua natura

[103] Ps. Giustino, *Quaestiones graecae ad Christianos*, 15, PG 6, 1466 C = Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 93, 11-17, p. 101 Harnack: Εἰ δεῖ, φησί, σώους ἀνίστασθαι τοὺς τετελευτηκότας, πῶς, εἰ συνβαίη ἄνθρωπον ἀποθανεῖν εἰς θάλατταν, εἶτα βρωθέντα τοῦτον ὑπὸ ἰχθύων, αὖθις ὑπὸ ἄλλων ἀνθρώπων καταβρωθῆναι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, πῶς ἂν ἀναλάβοι τὰς σάρκας τὰς εἰς ἄλλους ἀνθρώπους ἀναδαπανηθείσας; ἢ γὰρ τοῦτον ἀνάγκη παρὰ τὰς σάρκας ἀναστῆναι ἃς ἔφαγον οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι διὰ μέσων τῶν ἰχθύων, καθὼς πολλάκις εἴρηται, ἢ ἐκείνους, μέλη τῶν ἑαυτῶν σαρκῶν ἀπαιτουμένους, ἀποθέσθαι καὶ ἐλλιπεῖς γενέσθαι, ἵνα ἀποπληρώσωσι τὸ ἐλλεῖπον τῶν ὑπ' αὐτῶν ἀδικως καταβρωθέντων.

[104] *Sanct. Pasch.*, GNO IX, p. 252, 1.

originaria (τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπαναλαβόντα φύσιν)[105] in tutte le parti dei suoi elementi.

Infine, come si è visto, ai cristiani che si richiamavano all'onnipotenza di Dio per difendere la risurrezione, Porfirio risponde che non tutto è possibile a Dio, non per debolezza (οὐ δι' ἀσθένειαν) o impedimento, ma per la sua stessa natura[106]. Anche qui Porfirio ripresenta un argomento che risale alle origini della discussione fra pagani e cristiani; come è noto, è uno dei temi di fondo della controversia fra Celso ed Origene[107]. Gregorio vi ritorna di frequente, sottolineando, di rimando, la debolezza (ἀτόνια) dei ragionamenti di coloro che giudicano la potenza divina secondo le misure umane, e ritengono neppure possibile a Dio ciò che è incomprensibile per noi[108]. La risposta di Gregorio consiste nell'affermare che l'onnipotenza di Dio, che ha creato l'universo dal nulla, non può trovare alcun impedimento a ricostituire il corpo dell'uomo da elementi già esistenti[109]. In ogni caso, il modo in cui Dio ha creato il mondo, e pertanto il modo in cui realizzerà la risurrezione, trascendono completamente la nostra possibilità di comprensione. È questa una concezione che ritorna frequentemente in Gregorio e costituisce una delle costanti di fondo del suo pensiero. In ciò E. von Ivánka ha visto giustamente uno degli aspetti fondamentali riguardo ai quali il Nisseno intende superare, in senso pienamente cristiano, la concezione propria del Neoplatonismo, che, nella *comprensione* di *come* dall'Uno derivino i molti, dall'Eterno-immutabile ciò che è corruttibile e soggetto al divenire, vede il compito principale della ricerca filosofica[110].

Le analogie che sono fin qui emerse, permettono di avanzare l'ipotesi che Gregorio, quando discute gli argomenti dei pagani contro la risurrezione, abbia presenti le obiezioni sollevate da Porfirio nel *Contra Christianos* e ad esse intenda rispondere. D'altro canto, già da un punto di vista generale, ciò è abbastanza comprensibile, dato che, come si è detto sopra, il trattato di Porfirio aveva ben presto spinto in secondo piano le apologie pagane precedenti, ed era diventato il pun-

[105] *De an.*, PG 46, 76 C.

[106] Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 94, 19-29, p. 102 Harnack.

[107] Per l'obiezione di Celso – Dio non può fare nulla di malvagio, niente che sia contrario alla natura o alla ragione –, cfr. Origene, *Contra Celsum*, V 14; per la risposta di Origene, *ibid.*, V 23, p. 24, 11-29; *De princ.*, II 9, 1; IV 4, 8. Sull'argomento, cfr. Chadwick, *Origen, Celsus and the resurrection of the Body*, cit., pp. 84 ss.

[108] *Op. hom.*, PG 44, 224 C.

[109] *Sant. Pasch.*, GNO IX, p. 259, 5 ss.

[110] Von Ivánka, *Hellenisches und Christliches*, cit., pp. 11 ss.; *Plato Christianus*, p. 177 e note per i passi.

to di riferimento centrale degli apologisti cristiani. La credibilità di questa ipotesi, tuttavia, è rafforzata da un argomento più diretto, che sembra risultare decisivo.

2. *L'argomento porfiriano «de ordine elementorum»*

Nel capitolo XXII del *De hominis opificio*, rispondendo alle domande sollevate da alcuni sul perché la risurrezione, sperata e attesa come un bene dai cristiani, si realizzerà solo alla fine dei tempi, Gregorio commenta un celebre passo della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*, nel quale S. Paolo descrive la risurrezione: coloro che saranno già morti in Cristo – dice l'Apostolo – risusciteranno per primi; poi coloro che saranno ancora vivi saranno rapiti nelle nubi e andranno nell'aria incontro al Signore[111]. Nel commentare questo testo classico, Gregorio è colpito dai dati cosmologici che esso contiene: la tromba della risurrezione – dice il Nisseno – trasformerà coloro che saranno ancora in vita insieme con i trasformati dalla risurrezione, così che il peso della carne non li opprima più verso il basso, né li freni alla terra, ma si aggirino negli spazi aerei[112].

Sullo sfondo di questo passo è possibile riconoscere la maggiore obiezione sollevata da Porfirio contro la risurrezione del corpo. Secondo tale obiezione, è impossibile che un corpo terrestre possa essere stabilito nel cielo etero data la teoria comune dell'ordine degli elementi. Come vedremo subito sotto, tale dottrina è ben nota a Gregorio, che la utilizza ampiamente nella sua cosmologia.

La teoria dell'ordine degli elementi, su cui Porfirio fonda la sua critica alla dottrina cristiana della risurrezione, risale al *Timeo* platonico. In *Timeo*, 31 B-32 C, infatti, si dice che il corpo del mondo è costituito, secondo una precisa proporzione, di due elementi estremi, il fuoco visibile e la terra tangibile, uniti attraverso due elementi intermediari, che sono l'aria e l'acqua[113]. A partire dal *Timeo*, questa ripartizione degli elementi secondo il loro peso diviene patrimonio comune della maggior parte delle scuole filosofiche, e trova in epoca ellenistica e romana la sua maggiore diffusione[114].

Tale dottrina cosmologica, ispirata probabilmente al modello posi-

[111] *1 Tess.* 4,16-17.

[112] *Op. hom.*, PG 44, 208 A: ἡ τῆς ἀναστάσεως σάλπιγξ, ἡ [...] τοὺς ἐν τῇ ζωῇ [...] μεταβάλλουσα, ὡς μηκέτι τὸ βάρος τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὸ κάτω βρίθειν, καὶ τῇ γῇ παρακατέχειν τὸν ὄγκον· ἀλλὰ μετάρσιον δι' ἀέρος φοιτᾷν. Ἁρπαγησόμεθα γάρ, φησίν, etc. (*I Tess.* 4, 16-17; cfr. anche *I Cor.* 15, 52-53).

[113] Sul luogo proprio a ciascun elemento, cfr. anche *Timeo*, 57 C.

[114] Cfr. Ps. Aristotele, *De mundo*, 2-3, 391 b - 393 a 8; Cicerone, *De nat. deor.*, I 37, 103; II 45, 115; Seneca, *Nat. quaest.*, II 4, 1. Cicerone e Seneca mettono l'accento

doniano[115] è ampiamente condivisa anche dal Nisseno. In apertura del *De hominis opificio*, Gregorio disegna un'immagine dell'universo, nella quale ciascuno degli elementi occupa una οἰκεία θέσις: alle estremità, il cielo e la terra; fra i due l'aria e l'acqua, che partecipano ognuno dei due elementi estremi. Questi elementi sono mantenuti, sotto la forma di un solido *syndesmos*, dalla potenza divina, che li governa per mezzo della quiete e del movimento[116].

Ora, il punto importante è che l'utilizzazione di questa cosmologia, in se stessa neutra, contro il dogma della risurrezione risale sicuramente al *Contra Christianos* di Porfirio, come mostra la testimonianza di Macario che esamineremo subito sotto. Ma anche Agostino, discutendo l'obiezione *de ordine elementorum* sollevata dai pagani contro la risurrezione, sembra fare esplicito riferimento a Porfirio, sia nel *Sermone* 242[117], sia nell'ultimo libro del *De civitate Dei*, in un passo che, come ha mostrato Pépin, presenta molte analogie con l'argomentazione del *Contra Christianos*[118]. Anche Eusebio di Cesarea, autore, come si è detto, di una confutazione del *Contra Christianos*, nel suo scritto contro l'apologista pagano Ierocle, volto a dimostrare la falsità dei prodigi attribuiti da quest'ultimo ad Apollonio di Tiana, sembra utilizzare lo stesso argomento cosmologico che Porfirio aveva impiegato contro la risurrezione[119]. Infine, come vedremo fra poco, anche Gregorio di Nissa sembra avere ben presente questo argomento e ad esso cerca di rispondere. Ci troviamo, pertanto, di fronte a tre autori che,

non solo sulla nozione di luogo proprio a ciascuno dei quattro elementi, ma sulla forza di coesione che li unisce gli uni agli altri. Per la parentela di questi temi con la dottrina della «simpatia» cosmica, si è anche ipotizzato che una sistematizzazione di tale concezione sia stata compiuta da Posidonio, al quale si ispirerebbero i due autori latini (cfr. K. Reihnardt, art. *Poseidonios*, *RE*, 43, 1953, coll. 656-657). Secondo Pépin (*Théologie cosmique*, cit., pp. 428 ss.), l'intermediario fra il *Timeo* e la concezione stoico-posidoniana potrebbe essere costituito dalla cosmologia esposta dal giovane Aristotele nel *De philosophia*. Ad Aristotele sembrano rifarsi in modo più diretto e fedele Filone e Porfirio.

[115] Cfr. Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 61-62, 142-146; E. von Ivánka, *Die Quelle von Ciceros «De natura Deorum» II 45-60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)*, «Egyetemes Philologiai Kozlöny» («Archivium Philologicum»), 59 (1935), pp. 10-21; J. Daniélou, *La notion de confins chez Grégoire de Nysse*, «Recherches des Science religieuse», 49 (1961), pp. 163-164; Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 29-46.

[116] *Op. hom.*, PG 44, 128 C-129 C; cfr. Daniélou, *L'être et le temps*, cit., pp. 75-95 («Elements»). Una rappresentazione analoga in Nemesio di Emesa, cfr. Jaeger, *Nemesios von Emesa*, cit., pp. 68-96.

[117] Cfr. Pépin, *Théologie cosmique*, cit., pp. 433 ss.

[118] *De civ. Dei*, XXII 11; cfr. Pépin, *op. cit.*, pp. 453 ss.

[119] Eusebio, *Contra Hieroclem*, PG 22, 805 A-B T. Frisch (= p. 110, 1 ss. Des Places); cfr.Labriolle, *La réaction païenne*, cit., p. 261, n. 1; Pépin, *op. cit.*, pp. 452-454.

[120] Cfr. i testi citati da Pépin, *op. cit.*, p. 442, n. 4.

certamente in modo indipendente l'uno dall'altro, fanno riferimento alla stessa critica contro la risurrezione, e che, pertanto, è probabile dipendano da una fonte comune. E tale fonte sembra essere proprio Porfirio. Una controprova di questa conclusione è offerta dal fatto che negli scritti cristiani anteriori a Porfirio, consacrati a difendere la risurrezione del corpo contro i pagani, non troviamo alcuna allusione a questo argomento anticristiano, che, dopo Porfirio, doveva invece essere considerato fra i più seri[120].

Ora, per quanto concerne Gregorio di Nissa, il punto decisivo è il seguente: nel *Contra Christianos* Porfirio utilizzava il principio cosmologico dell'ordine naturale degli elementi per criticare la risurrezione del corpo, incentrando il suo attacco proprio sul testo paolino di *1 Tess.* 4,16-17, commentato da Gregorio nel *De hominis opificio*. Lo stesso testo, come vedremo, viene citato da Gregorio nel *De oratione dominica*[121], in un passo dove, ancora una volta, il tema centrale è la dottrina dell'ordine naturale degli elementi. In entrambi i casi si tratta, come cercheremo di mostrare, di una risposta alla obiezione di Porfirio e al suo attacco alle parole di S. Paolo.

Secondo la testimonianza di Macario[122], Porfirio denunciava il testo di S. Paolo come una menzogna, come un sofisma: è una formidabile menzogna, infatti, che gli uomini volino nell'aria come gli uccelli, o siano trasportati su una nuvola. È del tutto ridicolo che degli esseri

[121] *Or. dom.*, PG 44, 1165 B-D.

[122] Macario, *Apocriticus*, IV 2 = Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 35, 1-31, p. 61-62 Harnack: "Αλλο δ'ἐμβρόντητον καὶ πεπλανημένον ὑπ' αὐτοῦ ῥηθὲν ἴδωμεν σόφισμα, ἐν ᾧ φησίν· [...] καὶ οἱ νεκροὶ [...] ἐσόμεθα. Τοῦτ' οὐρανόμηκες [...] ἐπὰν γνῷ ἐνσάρκους ἀνθρώπους ὡς τὰ πετεινὰ πετομένους ἐν ἀέρι ἢ βασταζομένους ἐπὶ νεφέλης. Πολὺς γὰρ οὗτος τῆς ἀλαζονείας ὁ κόμπος, ζῷα τῷ φόρτῳ πεπιλημένα τῶν σωματικῶν ὄγκων φύσιν ἀναλαβεῖν πτερωτῶν ὀρνέων καὶ διαπεραν ὥσπερ τι πέλαγος τὸν πολὺν ἀέρα, ὀχήματι νεφέλης ἀποχρησάμενα. Εἰ γὰρ καὶ δυνατόν, ἀλλὰ τερατῶδες καὶ τῆς ἀκολουθίας ἐστὶν ἀλλότριον. Ἡ γὰρ δημιουργὸς ἄνωθεν φύσις τόπους ἁρμόζοντας τοῖς γινομένοις συναπεκλήρωσε καὶ κατάλληλον ἐνομοθέτησεν ἔχειν ἐναύλισμα, ἐνύδροις θάλασσαν, χερσαίοις ἤπειρον, πτηνοῖς ἀέρα, φωστῆριν αἰθέρα. "Εν γοῦν ἐκ τούτων ἐκ τῆς οἰκείας ἂν μετάρῃ μονῆς, ἀφανισθήσεται εἰς ξένην μετελθὸν δίαιταν καὶ μονήν. οἷον εἰ τὸ ἔνυδρον βουληθείης λαβεῖν κἀπὶ τῆς ξηρᾶς διάγειν βιάσῃ, φθείρεται ῥᾷον ἐξαπολλύμενον· εἰ δὲ χερσαῖον αὖθις καὶ αὐχμηρὸν εἰς τὸ ὕδωρ βάλλῃς, ἀποπνιγήσεται [...] Ἀλλ' οὐδ' ὁ θεῖος καὶ δραστήριος τοῦ θείου λόγος τοῦτ' ἐποίησεν ἢ πράξει ποτέ, καίπερ δυνάμενος τῶν γινομένων τὰς μοίρας ἀλλάττειν· οὐ γὰρ καθ' ὃ δύναται πράττει τι καὶ θέλει, ἀλλά, καθ' ὃ τὴν ἀκολουθίαν σώζει τὰ πράγματα, τὸν τῆς εὐταξίας φυλάττει νόμον. Οὐδὲ γοῦν [...] τὸν ἄνθρωπον παρασκευάσει πτηνὸν γενέσθαι, οὐδὲ τὰ ἄστρα κάτω καὶ τὴν γῆν ἄνω. "Οθεν εὐλόγως μεστὸν ἐξηχίας τὸ λέγειν ἀνθρώπους ἁρπαγήσεσθαι εἰς ἀέρα ποτέ· ἀρίδηλον δὲ τὸ ψεῦδος τοῦ Παύλου ἐν τῷ λέγειν· Ἡμεῖς οἱ ζῶντες, etc.

viventi, oppressi dal peso del corpo, possano assumere la natura degli uccelli alati e possano attraversare l'atmosfera (ἀέρα) come un mare, servendosi come veicolo (ὄχημα) di una nuvola. Se questo fosse possibile, avremmo un fatto mostruoso, estraneo ad ogni ordine naturale (ἀκολουθία). Infatti, la natura creatrice ha assegnato sin dall'origine a ciascun essere un luogo appropriato (τόπους ἁρμόζοντας), ed ha stabilito che ciascun essere abbia un *habitat* corrispondente: il mare per gli esseri acquatici, la terra per coloro che vivono sul suolo, l'aria per gli uccelli, l'etere (αἰθέρα) per i corpi celesti. Se uno di questi esseri si allontana dall'*habitat* a lui proprio e passa ad un *habitat* e a un modo di vita estranei, allora sarà l'annientamento: se, infatti, si costringe un essere a vivere al di fuori del suo elemento naturale, esso muore. Ma il Logos divino non cambierà mai questo ordine; infatti, per quanto possa modificare la condizione assegnata a ciascun essere, la sua potenza non è l'unica regola dei suoi atti e della sua volontà. Egli, infatti, vuole mantenere l'*akolouthia* del cosmo e custodire l'ordine che lo regola (τὸν τῆς εὐταξίας νόμον). Ora, né la terra ha fatto l'uomo dotato di ali, e né la terra può essere in alto, né il cielo in basso. Da ciò risulta che è del tutto stolto dire che gli uomini vengono rapiti nell'aria: è chiarissimo, dunque, l'errore di S. Paolo.

Ciò che colpisce in questo testo è anzitutto la funzione che in esso svolge la nozione stoico-posidoniana di *akolouthia*. Una tale nozione, come ha mostrato Daniélou[123] occupa un ruolo centrale anche nel pensiero di Gregorio. Secondo Porfirio, la *akolouthia* dell'universo richiede che ciascun essere dimori nel luogo a lui proprio: la terra non può essere in alto, né il cielo in basso. Se un essere si allontana dal suo *habitat* va incontro all'annientamento; così, un animale terrestre gettato nell'acqua affoga. In Gregorio, che, come abbiamo già rilevato, conosce perfettamente la dottrina del luogo proprio a ciascun elemento, troviamo un'osservazione analoga. Nelle *Omelie sull'Ecclesiaste*, infatti, si dice che «ogni essere creato guarda a ciò che gli è naturalmente affine, e nessuno di essi permane nell'essere se travalica se stesso: né il fuoco permane nell'acqua, né l'acqua nel fuoco, *né gli esseri terrestri negli abissi, né ancora quelli terrestri nell'aria*, o quelli dell'aria sulla terra: ma rimanendo ciascuno nei suoi limiti naturali, fintanto esiste finché permane entro i propri confini, e se invece esce fuori di se stesso esce anche dall'esistenza»[124].

[123] Cfr. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, «Revue des Science religieuse», 27 (1953), pp. 219-249, ora in *L'être et le temps*, cit., pp. 18-51; i riferimenti saranno a questo testo.

[124] *Eccl.*, GNO V, p. 411, 15-21: πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει ὂν πρὸς τὸ συγγενὲς ἐκ φύσεως βλέπει καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων ἔξω ἑαυτοῦ γενόμενον ἐν τῷ εἶναι

Inoltre, Porfirio concepisce l'ordine degli elementi sotto la forma di una gerarchia ascendente che va dalla terra al cielo. Questa gerarchia, a sua volta, si stabilisce secondo la posizione di pesantezza e di leggerezza. È sulla base dello stesso principio che Gregorio divide l'intera creazione in sfera ipercosmica e cosmica[125]: la prima è l'*habitat* proprio delle nature intelligibili, angeliche: in quanto incorporea, infatti, la natura intelligibile è sottile (λεπτή), pura (καθαρά), senza pesantezza (ἀβαρής), e il corpo celeste è, appunto, sottile (λεπτόν) e leggero (κοῦφον). Il cosmo, invece, è il luogo proprio delle realtà sensibili: in quanto corporea, infatti, la natura sensibile è pesante e quindi gravita verso la terra.

Si comprende perfettamente come Porfirio abbia potuto utilizzare nel *Contra Christianos* questa stessa dottrina cosmologica per attaccare il dogma della risurrezione: il principio del luogo proprio a ciascun elemento rende infatti impossibile che un corpo terrestre e pesante sia stabilito nel cielo etereo, sottile e leggero. Ma, in questo modo, risulta chiaro anche il testo del *De hominis opificio* dal quale siamo partiti. Porfirio, come abbiamo visto, aveva attaccato il testo paolino di *1 Tess.* 4,16-17, considerando ridicola l'immagine degli uomini «rapiti» nell'aria (εἰς ἀέρα), trasportati su una nuvola, mentre il peso e la mole (ὄγκος) del corpo ancora li opprime: infatti, né il cielo può essere in basso, né la terra in alto (οὐδὲ τὰ ἄστρα κάτω καὶ τὴν γῆν ἄνω). Gregorio, commentando lo stesso testo di S. Paolo, sottolinea, al contrario, che la risurrezione trasformerà i viventi in modo tale che il peso della carne (τὸ βάρος τῆς σαρκός) non li opprima più verso il basso (ἐπὶ τὸ κάτω βρίθειν), né la mole (τὸ ὄγκον) li freni alla terra, ma si aggirino per gli spazi aerei (δι' ἀέρος)[126].

Come si vede, Gregorio, che conosce perfettamente la dottrina dell'οἰκεῖος τόπος, sembra avere ben presente l'argomento porfiriano che, sulla base di quella stessa dottrina, poteva essere rivolto contro le parole dell'Apostolo. Si comprende allora che, commentando lo stesso testo paolino così violentemente attaccato da Porfirio, Gregorio si preoccupi di eliminare ogni possibile obiezione, affermando che la risurrezione sopprime la pesantezza della carne. Con la risurrezione infatti, si dice nel *De anima et resurrectione*, «quest'involucro corporeo, che è ora dissolto dalla morte, sarà di nuovo tessuto con gli stessi elementi, anche se non avrà più una consistenza spessa e pesante (παχυμερῆ καὶ βαρεῖαν κατασκευήν): il tessuto filato sarà più sottile ed aereo (λεπτότετόν τε καὶ ἀερῶδες)»[127].

E nel *De Vita Moysis*, in riferimento ancora alle parole di S. Paolo, si dice che, chi vuole consacrarsi a Dio deve affinare, con la purezza dei costumi, tutte le azioni della vita, per avvicinarsi a ciò che è leggero, aereo, sottile (πρὸς τὸ ἀνωφερές τε καὶ κοῦφον καὶ ἐναέριον), «tessendo di nuovo questa natura corporea, perché, quando udremo l'ultima tromba, trovatici sottili e leggeri (ἀβαρεῖς τε καὶ κοῦφοι) alla voce di chi comanda, ci innalziamo nell'aria insieme col Signore, non tratti a terra da alcun peso (ὑπὸ μηδενὸς βάρους)»[128].

Che Gregorio abbia ben presente l'argomento *de ordine elementorum* sollevato per primo da Porfirio contro la dottrina della risurrezione, è quanto sembra mostrare anche un passo del *De oratione dominica*[129], dove ricorre ancora una volta il testo paolino di *1 Tess.*, 4,16-17.

Nella prima parte del passo, Gregorio espone la sua dottrina della divisione della realtà creata in sfera cosmica e ipercosmica, conformemente al principio dell'ordine naturale degli elementi: «Tutto l'insieme delle creature è diviso in creature corporee ed incorporee: la creatura angelica è incorporea, dell'altra specie siamo invece noi uomini. La creatura spirituale, dunque, che può essere colta solo con la mente, in quanto separata dal peso del corpo (τοῦ βαροῦντος σώματος) – parlo di questo corpo solido e gravitante verso la terra – percorre l'estremità superiore, dimorando in luoghi leggeri ed aerei (τοῖς κοῦφοις τε καὶ αἰθεριούδεσι τόποις), nella natura agile e mobile. L'altra, invece, per la parentela del nostro corpo con tutto ciò che è terreno, simile ad un sedimento di fango, ha avuto fatalmente in sorte questa vita terrena»[130]. Subito dopo, tuttavia, Gregorio si preoccupa di spiegare il significato di questa divisione della realtà creata, ed introduce il discorso sulla risurrezione, citando le parole di S. Paolo: «Non so bene a quale fine la volontà di Dio abbia disposto così le sue cose: forse per rendere l'intera creazione in accordo con se stessa, di modo che né la natura inferiore venisse privata delle altezze celesti, né il cielo fosse privato in maniera assoluta delle creature che sono sulla terra. La creazione dell'uomo avrebbe avuto così il fine di fornire a ciascuno dei due elementi una partecipazione ai caratteri che si riscontrano nell'altro: dal momento che l'anima intellettiva, che risulta

μένει, οὐ πῦρ ἐν ὕδατι, οὐκ ἐν πυρὶ τὸ ὕδωρ, οὐκ ἐν τῷ βυθῷ τὸ χερσαῖον, οὐκ ἐν τῇ χέρσῳ τὸ ἔνυδρον, οὐκ ἐν ἀέρι τὸ ἔγγειον, οὐκ ἐν γῇ πάλιν τὸ ἐναέριον· ἀλλ' ἐν τοῖς ἰδίοις ἕκαστον μένον ὅροις τῆς φύσεως ἕως τότε ἔστιν, ἕως ἂν ἐντὸς τῶν ἰδίων ὅρων μένῃ. εἰ δὲ ἔξω ἑαυτοῦ γένοιτο, ἐκτὸς καὶ τοῦ εἶναι γενήσεται.

[125] *Infant.*, GNO III/2, p. 78, 5-23; cfr. *Or. cat.*, PG 45, 25 C-D.

[126] *Op. hom.*, PG 44, 208 A.

[127] *De an.*, PG 46, 108 A.

[128] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 99, 5 s.

[129] *Or. dom.*, PG 44, 1165 B-D.

[130] *Ibid.*, 1165 B.

di natura e di stirpe simile alle potenze celesti, dimora nei corpi terreni, questa carne terrena, nel ristabilimento di tutte le cose, è destinata a trasmigrare insieme con l'anima nella natura celeste: infatti, come dice l'Apostolo, "saremo rapiti nelle nubi, verso l'incontro con il Signore nel cielo, e così saremo sempre con il Signore" (*1 Tess.*, 4,17)»[131].

Questo passo sembra mostrare come Gregorio fosse ben consapevole del fatto che si potesse utilizzare la stessa dottrina cosmologica da lui poco sopra esposta per criticare la risurrezione del corpo e le stesse parole di S. Paolo. È per questo che sente la necessità di avanzare una spiegazione. Sappiamo che questo attacco, sulla base degli stessi principi cosmologici esposti da Gregorio, era stato in effetti portato da Porfirio nel *Contra Christianos*. Porfirio incentrava il suo attacco sullo stesso testo paolino, accusato come insensato e ridicolo. Che anche qui ci sia una relazione, che Gregorio abbia presente l'argomento porfiriano e ad esso intenda rispondere, neutralizzando, in questo modo, ogni possibile obiezione alle parole di S. Paolo, sembra molto probabile. Ma la risposta di Gregorio qui è più complessa, e coinvolge da vicino la sua concezione del significato e del ruolo dell'uomo nel cosmo.

La dottrina del luogo proprio a ciascun elemento, e la distinzione, su di essa fondata, dell'intera creazione in sfera cosmica e sensibile e sfera ipercosmica ed intelligibile, comporterebbe l'impossibilità di una comunione fra questi due ambiti. Questi due piani, si dice nella *Grande Catechesi*, «sono distinti profondamente fra di loro, sicché né la realtà sensibile è presente nelle note dell'intelligibile, né l'intelligibile in quelle del sensibile, ma ognuna di esse è caratterizzata da qualità opposte»[132]. E nel *De infantibus* si legge che la terra non è adatta (οἰκείως) e appropriata perché soggiornino in essa le realtà intelligibili: infatti, non c'è nulla di comune fra ciò che è leggero e senza peso e ciò che è pesante[133]. Ora, è proprio per rendere «l'intera creazione in accordo con se stessa» (πρὸς ἑαυτὴν οἰκειοῦντος)[134] che la Provvidenza divina ha realizzato nell'uomo l'unione fra questi due mondi, che non potrebbero dimorare l'uno nell'altro: vale a dire, fra «l'essenza intelligibile e divina dell'anima»[135], la cui *oikeia thesis* è l'ipercosmo, l'ambito delle nature angeliche, alla cui stirpe essa appartiene[136]; e il corpo solido, gravitante verso il basso, la cui *oikeia thesis* è invece il cosmo, il mondo delle realtà sensibili[137]. È questa la concezione che nel *De oratione dominica* viene impiegata per giustificare la risurrezione del corpo contro ogni possibile obiezione tratta dal principio dell'ordine naturale degli elementi. In effetti, ciò che Gregorio intende mostrare è che l'unione nell'uomo dell'anima intelligibile e del corpo terrestre ha già infranto la legge dell'ordine naturale degli elementi. Contro S. Paolo, Porfirio aveva affermato che il cielo non può essere in basso, né la terra in alto. Ma per Gregorio la Provvidenza divina ha già realizzato nell'uomo l'unione fra il celeste e il terrestre, fra l'«alto» e il «basso». La natura divina, si dice nella *Grande Catechesi*, ha realizzato nell'uomo la mescolanza di intelligibile e di sensibile, affinché l'elemento terrestre si elevasse insieme al divino, e la natura inferiore (ἡ κάτω φύσις) si unisse alla natura ipercosmica (πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον)[138]. Ecco perché non è affatto inverosimile che, nonostante l'ordine naturale degli elementi, nella risurrezione il corpo terrestre venga insediato nel cielo etereo: la creazione dell'uomo, infatti, ha già fornito «a ciascuno dei due elementi una partecipazione nei caratteri che si riscontrano nell'altro»[139]. L'anima intellettiva, che appartiene alle potenze celesti, è stata unita al corpo terreno, e questo reso partecipe della natura ipercosmica. È per questo che, nella risurrezione, «questa carne terrena è destinata a trasmigrare insieme con l'anima verso la dimora celeste»[140]: la risurrezione non è che il perfetto ristabilimento, nella sua condizione originaria, di questa unione di celeste e terrestre, di anima e corpo che Dio ha già realizzato nella creazione dell'uomo[141].

[131] *Ibid.*, 1165 D: ...οὐκ οἶδα μὲν ὅ τι τοῦ θείου βουλήματος διὰ τούτων οἰκονομοῦντος, εἴτε πᾶσαν πρὸς ἑαυτὴν οἰκειοῦντος τὴν κτίσιν, ὡς ἂν μήτε τῶν οὐρανίων ὑψωμάτων ἡ κάτω λῆξις ἀμοιρήσειε, μήτε ὁ οὐρανὸς καθ' ὅλου τῶν κατὰ τὴν γῆν ἀμοιρήσειεν, ὡς ἂν γένοιτό τις διὰ τοῦ ἀνθρωπίνου πλάσματος ἑκατέρων τῶν στοιχείων μετουσία τῶν ἐν θατέρῳ νοουμένων, τοῦ τε νοεροῦ τῆς ψυχῆς, ὅπερ δοκεῖ συγγενές τε καὶ ὁμόφυλον τῶν κατ' οὐρανὸν εἶναι δυνάμεων, τοῖς γηΐνοις σώμασιν ἐνοικοῦντος, τῆς τε γεηρᾶς ταύτης σαρκὸς ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων εἰς τὸν οὐράνιον χῶρον τῇ ψυχῇ συμμετοικιζομένης (ἁρπαγησόμεθα γὰρ, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα, καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα), etc.

[132] *Or. cat.*, PG 45, 25 D.

[133] *Inf.*, GNO III/2, p. 78, 13-16.

[134] *Or. dom.*, PG 44, 1165 D.

[135] *Infant.*, PG 46, 173 B

[136] *Or. dom.*, PG 44, 1165 C.

[137] *Ibidem*; cfr. *Infant.*, GNO III/2, p. 78, 13-16.

[138] *Or. cat.*, PG 45, 25 D.

[139] *Or. dom.*, PG 44, 1165 C.

[140] *Ibid.*, 1165 D.

[141] È significativo che Agostino, in *De civitate Dei*, XXII 4, discutendo lo stesso argomento *de ordine elementorum* sollevato da Porfirio contro la risurrezione, faccia anch'egli notare come ancora più sorprendente dell'insediamento del corpo risuscitato nel cielo etereo sia l'unione nell'uomo di un'anima incorporea ed intelligibile e di un corpo terrestre: «Perché, dunque, per volere del medesimo Iddio che creò questo essere animato, un corpo terrestre non potrà essere trasformato in un corpo celeste, se l'anima superiore ad ogni corpo, e perciò anche ad un corpo celeste, ha potuto essere legata ad un corpo terreno?».

Sulla base degli elementi fin qui emersi si può pertanto ritenere, con una certa probabilità, che le obiezioni che Gregorio espone e discute nelle sua opere derivino, almeno in parte, dal *Contra Christianos* di Porfirio. Tuttavia, il problema che ora dobbiamo porci è il seguente: prescindendo dai punti di contatto che abbiamo evidenziato nelle pagine precedenti, che tipo di conoscenza può avere avuto Gregorio del trattato di Porfirio? È possibile che l'abbia letto direttamente, come sempra ritenere, ad esempio, Bouchet[142], o può essere venuto a conoscenza degli attacchi in esso contenuti solo indirettamente?

Ora, noi sappiamo che prima del Concilio di Nicea (325), Costantino aveva ordinato la distruzione di tutti i «libri empi» di Porfirio[143]. Giovanni Crisostomo constata, nel 382, che le opere anticristiane non si trovano più fra le mani dei pagani[144]. Si deve pertanto ritenere che fosse pressoché impossibile per Gregorio procurarsi il trattato di Porfirio. Una lettura diretta, pertanto, deve essere presumibilmente esclusa. Non si può invece escludere la possibilità che a Gregorio fossero ancora accessibili degli estratti del *Contra Christianos*; che tali estratti fossero in circolazione è in effetti testimoniato dal decreto imperiale del 16 Febbraio 448, con il quale Teodosio II e Valentiniano III ordinavano la loro distruzione. D'altra parte, si è già detto che per lungo tempo gli apologisti pagani si servirono, nella loro polemica con i cristiani, di *excerpta* delle obiezioni di Porfirio. L'ipotesi più probabile, tuttavia, sembra essere che Gregorio sia venuto a conoscenza delle critiche di Porfirio attraverso le prime confutazioni cristiane, che gli erano sicuramente accessibili: quella di Metodio di Olimpo, dal quale, proprio sul tema della risurrezione, Gregorio dipende molto da vicino; quella di Eusebio di Cesarea, e quella di Apollinare di Laodicea, un autore ben noto al Nisseno, che ha composto un intero trattato per confutarne l'eresia cristologica.

La presenza di Porfirio in Gregorio sembra d'altro canto confermata anche a proposito di un altro tema, che nel *De anima et resurrectione* è affrontato nel contesto del problema della risurrezione: la questione della metempsicosi. È di questa che ora dobbiamo occuparci.

[142] Cfr. Bouchet, *Le vocabulaire*, cit., p. 573.

[143] Cfr. Socrate, *Hist. eccl.*, I 9, 30-31; Rist, *Basil's Neoplatonisme*, cit., pp. 150-151.

[144] Cfr. Vaganay, *Porphyre*, cit., col. 2564.

Capitolo settimo
La questione della metempsicosi e Porfirio

I. *Introduzione*

Il *De anima et resurrectione* ritorna sul tema della risurrezione a partire da 108 B. È Gregorio che, ancora una volta, invita la sorella Macrina ad offrire una giustificazione razionale della possibilità della risurrezione: «Poiché la dottrina della risurrezione è vera e credibile in base all'insegnamento della Scrittura, non mi sembra che se ne possa dubitare; ma poiché la debolezza del pensiero umano si vede rafforzata in questo convincimento dai ragionamenti che riesce a comprendere sarebbe bene non lasciare in esame neanche questo punto»[1].

Per rispondere all'invito del fratello, Macrina svolge una lunga argomentazione nella quale espone e discute le diverse teorie sulla metempsicosi sostenute dalla filosofia pagana. Questo tema era stato già affrontato nel *De hominis opificio*[2], in riferimento, tuttavia, ad un'altra questione, quella dell'origine dell'anima. D'altro canto, in quell'occasione Gregorio aveva presentato solo una breve esposizione della dottrina pagana, affermando di non avere né spazio, né tempo per insistervi[3]. Nel *De anima et resurrectione*, riprende nuovamente l'argomento, ma con maggiore ampiezza e integrando, sotto molti aspetti, la trattazione del *De hominis opificio*. Il problema, tuttavia, ora è, come si è detto, quello della risurrezione. Ma la prospettiva in cui tale tema viene affrontato è diversa rispetto a quanto abbiamo esaminato nelle pagine precedenti: qui Macrina non difende la verosimiglianza della risurrezione rispondendo alle obiezioni dei pagani, ma intende mostrare come la stessa filosofia pagana, con la sua dottrina della metempsicosi, concorda, sotto un certo aspetto, con la dottrina cristiana[4]. Anche la filosofia pagana, infatti, ammette che l'anima possa nuovamente risiedere in un corpo, dopo aver abbandonato il proprio con la morte: «La loro affermazione, secondo cui l'anima dopo essersi sepa-

[1] *De an.*, PG 46, 108 B.

[2] Cfr. *Op. hom.*, PG 44, 229 B-234 B.

[3] *Ibid.*, 229 D.

[4] Su questo aspetto cfr., H. J. Waszink, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, in: AA.VV., *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981, p. 423 e n. 24.

rata dal corpo s'introdurrebbe di nuovo in altri corpi, non si discosta infatti gran che dalla nostra speranza in una nuova vita»[5]. Ma l'errore della filosofia pagana consiste nel ritenere che l'anima assumerà un altro corpo, e non lo stesso corpo che aveva avuto durante la vita terrena: «La differenza tra noi e loro sta nel fatto che noi diciamo che all'anima verrà attaccato di nuovo lo stesso corpo formato dagli stessi elementi; essi, invece, credono che l'anima vada a cadere in altri corpi, o di essere razionali, o di esseri irrazionali, o di esseri privi di sensazioni»[6]. È proprio per criticare questo errore che Gregorio, da 108 B a 121 A, introduce un'ampia discussione sulla dottrina della metempsicosi.

L'intento di questa sezione del *De anima et resurrectione* è chiaro: partendo da ciò che la filosofia pagana e la fede cristiana hanno in comune, Gregorio vuole mostrare, attraverso un'argomentazione razionale, l'«assurdità» e l'«insostenibilità» della dottrina della metempsicosi; una dottrina che, a partire dal terzo secolo, come osserva K. Hoheisel[7], era divenuta una concezione dominante circa i destini dell'anima dopo la morte soprattutto per l'influsso esercitato presso le persone colte non cristiane dal Neoplatonismo. Mediante la confutazione (ἔλεγχος, 113 B) di quella che può essere considerata la più importante dottrina concorrente della fede cristiana nella risurrezione[8], Gregorio intende pertanto confermare la verità di quest'ultima.

In una tale confutazione il Nisseno utilizza una serie di argomenti che appartenevano alla polemica tradizionale[9]. Il rifiuto della dottrina della trasmigrazione delle anime, infatti, è stato espresso in modo unanime dagli autori cristiani sin dai primi secoli[10], per quanto essi abbiano spesso posto anche in luce l'aspetto per il quale la dottrina pagana si avvicina a quella cristiana[11], come del resto fa lo stesso Gregorio introducendo la questione. Il contributo specifico del Nisseno consiste tuttavia nel fatto che, coerentemente all'intento generale e più volte ribadito del dialogo, egli inserisce la polemica tradizionale all'interno di una coerente argomentazione razionale[12] fondata filosoficamente su una ben precisa concezione dell'anima.[13] Esaminare la natura e l'origine di tale concezione è l'intento che ci proponiamo in questo capitolo. Nel prossimo, tutti gli elementi che saranno emersi dovranno essere utilizzati per delle considerazioni conclusive sulla dottrina dell'anima del Nisseno.

[5] *De an.*, PG 46, 108 C-D: τὸ γὰρ λέγειν αὐτοὺς πάλιν τισὶν ἐπεισκρίνεσθαι σώμασιν μετὰ τὴν ἀπὸ τούτων διάζευξιν τὴν ψυχὴν οὐ λίαν ἀπάδει τῆς ἐλπιζομένης ἡμῖν ἀναβιώσεως.

[6] *Ibid.*, 109 A: Διαφέρει δὲ τοσοῦτον ὅσον παρ' ἡμῶν μὲν τὸ αὐτὸ λέγεσθαι πάλιν περὶ τὴν αὐτὴν ψυχὴν συμπήγνυσθαι σῶμα, ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων συναρμοζόμενον, ἐκείνους δὲ οἴεσθαι πρὸς ἄλλα τινὰ σώματα λογικά τε καὶ ἄλογα καὶ ἀναίσθητα τὴν ψυχὴν μεταπίπτειν [...].

[7] K. Hoheisel, *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 27-28 (1984-1985), pp. 42-45, spec. 43.

[8] Cfr. Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., p. 341.

[9] Cfr. sotto, p. 175, n. 73.

[10] Cfr., ad esempio, Giustino, *Dial. con Trifone*, IV 1-7, spec. 6 s.; V 5; Ireneo, *Adv. haer.*, II 33, 1-5; Tertulliano, *De an.*, XXVIII-XXXV, ed il commento di Waszink nella sua edizione del *De anima*, cit., pp. 353 ss., che esamina la struttura, le fonti ed il conteso della critica di Terulliano; sul tema cfr. A. Bukowski, *La réincarnation selon les Pères de l'Eglise*, «Gregorianum», 9 (1928), pp. 65-91, e Hoheisel, *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*, cit., pp. 38 ss.; si veda anche Agostino, *De civ. Dei*, X 30, XII 21, XXII 27-28, e A. Bukowski, *L'opinion de Saint Augustin sur la réincarnation des âmes*, «Gregorianum», 12 (1931), pp. 57-85.

II. *De anima et resurrectione, 108 B-C*

1. *Le diverse concezioni della metempsicosi.*

Il testo del *De anima et resurrectione* relativo alla dottrina pagana della trasmigrazione delle anime è stato studiato, con la ben nota competenza, da J. Daniélou, che, in due saggi, ha esaminato con attenzione le fonti utilizzate da Gregorio[14]. È tuttavia possibile aggiungere alcuni elementi all'analisi di Daniélou, in riferimento alla questione che qui ci interessa, la presenza di Porfirio in Gregorio.

Daniélou ha mostrato con estrema chiarezza come la discussione condotta nel *De anima et resurrectione* sul tema della metempsicosi rifletta il dibattito all'interno della scuola neoplatonica del IV secolo circa l'interpretazione del pensiero di Platone. Come è noto, uno dei terreni sul quale si svolgeva questa discussione – non solo in riferimento al tema della metempsicosi, ma anche per il problema secolare dell'origine del mondo, e per la questione, che esamineremo più avanti, della semplicità e della tripartizione dell'anima – era quello filologico della corretta interpretazione – letterale o allegorica – dei testi pla-

[11] Cfr., ad esempio, Minucio Felice, *Octav.*, 34, 6-8; Tertulliano, *De res. mort.*, I 5-6; Lattanzio, *Div. Inst.*, VII 23, 1-5; Agostino, *De civ. Dei*, XXII 27-28; su ciò cfr. Greshake-Kremer, *Resurrectio mortuorum*, cit., pp. 186 s., 194, 201, 286, e Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., pp. 77 ss., e per ulteriori passi p. 80, n. 36..

[12] Cfr. *De an.*, PG 46, 119 A-B.

[13] Cfr. a questo proposito i giusti rilievi di Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., pp. 326 ss.

[14] Daniélou, *Metempsychosis in Gregory of Nyssa*, in: AA.VV., *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of G. V. Florovsky*, Roma 1973, pp. 227-243; *Grégoire de Nysse et la philosophie*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, pp. 3-18.

tonici[15]. Ora, Daniélou ha mostrato come ci siano molti elementi che lasciano pensare che Gregorio, nell'esporre le diverse posizioni sulla metempsicosi, abbia in effetti di mira l'esegesi plotiniana della dottrina platonica[16]. È questa che egli critica utilizzando alcuni argomenti sulla base dei quali il Neoplatonismo post-plotiniano aveva abbandonato la dottrina tradizionale sostenuta ancora da Plotino, richiamandosi ad una esegesi più corretta dei testi platonici.

Ora, è possibile mostrare, a nostro avviso, che alcuni aspetti di questa discussione, utilizzati da Gregorio nel contesto del problema della risurrezione, risalgono probabilmente a Porfirio. Se la conclusione della nostra analisi sarà corretta, avremo una conferma dell'ipotesi avanzata nel capitolo precedente, ossia che Gregorio, quando discute con la filosofia pagana della risurrezione, ha effettivamente presenti le posizioni di Porfirio.

Nel testo del *De anima et resurrectione* che qui analizziamo, Gregorio inizia esponendo le diverse concezioni della metempsicosi. Ne vengono distinte tre: la prima ammette il passaggio della stessa anima da un corpo umano ad un corpo animale[17]; la seconda estende questa trasformazione fino agli esseri vegetali[18]. Queste due posizioni hanno in comune il fatto che implicano una comunanza (κοινότης) di nature distinte secondo l'essenza. Vi sono altri, infine, che limitano la trasmigrazione dell'anima solo agli uomini[19]. È questa la posizione alla quale Gregorio riconosce una certa verità e che utilizza per criticare le altre interpretazioni della metempsicosi, salvo poi includere anche essa nella sua critica generale della preesistenza delle anime[20].

Leggiamo il testo: «Coloro che sono estranei alla nostra filosofia hanno chi in un modo chi in un altro parzialmente toccato la dottrina della risurrezione, formulando diverse ipotesi; non concordano esattamente con le nostre vedute, ma non abbandonano neppure ogni speranza. [1] Alcuni offendono il genere umano quando affermano che la stessa anima viene a far parte dell'uomo, e di un essere irrazionale: secondo loro, essa cambierebbe i corpi e si trasferirebbe sempre in quelli a lei più graditi, diventando, dopo essere stata un uomo o un volatile, o un animale acquatico, o un animale terrestre, e risalendo

[15] Su ciò cfr. P. Hadot, *Théologie, Exégese, Révelation, Écriture dans la Philosophie Grecque*, in: *Les Règles de l'interprétation*, édité par M. Tardieu, Paris 1987, pp. 13-24.

[16] Daniélou, *Metempsychosis*, cit., pp. 236-237; *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., pp. 8-9.

[17] *De an.*, PG 46, 108 C.

[18] *Ibid.*, 108 C 3-5.

[19] *Ibid.*, 108 C 5-10.

[20] *Ibid.*, 115 B ss.

quindi di nuovo fino alla natura umana. [2] Altri estendono fino alle piante questa sciocca credenza, pensando che la vita nel legno sia perfettamente confacente all'anima umana. [3] Altri, infine, ritengono che solo un altro uomo possa prendere il posto di un uomo, e che la vita umana si svolga sempre allo stesso modo, giacché le stesse anime si troverebbero ora in alcuni, ora in altri uomini»[21].

Il problema che dobbiamo porci è chi siano i filosofi ai quali qui allude Gregorio. Le prime due posizioni esprimono la concezione tradizionale della metempsicosi, presente nei dialoghi di Platone[22] e condivisa dalla tradizione platonica. Ancora Plotino non vedeva nessuna difficoltà nell'ammettere un passaggio dell'anima dal corpo dell'uomo negli esseri irrazionali ed anche in quelli vegetali[23]. La terza posizione, al contrario, si distacca dalla dottrina tradizionale, in quanto limita la metempsicosi solo all'uomo. Ora, a chi risale questa concezione, che, come si è detto, lo stesso Gregorio utilizzerà per criticare la dottrina tradizionale della trasmigrazione dell'anima?

2. *La tesi di Daniélou*

Secondo Daniélou[24], che si rifa' alla tesi di W. Theiler[25], è la formula di Ammonio che qui Gregorio riferisce. È Ammonio che, a proposito della questione della metempsicosi, avrebbe prospettato le tre possibilità riferite da Gregorio. Di fronte a queste, nella scuola neoplatonica le opinioni erano discordanti. Alcuni si rifacevano alla tesi di Ammonio, come Giamblico e Sallustio. È ancora la posizione di Ammonio che troviamo agli inizi del V secolo in Ierocle. Altri, invece, come

[21] *De an.*, PG 46, 108 B-C: Οἱ μὲν ἔξω, φησὶ, τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας ἐν διαφόροις ὑπολήψεσιν ἄλλος ἄλλως ἐν μέρει τινὶ τοῦ κατὰ τὴν ἀνάστασιν ἐφήψαντο δόγματος, οὔτε δι' ἀκριβείας τοῖς ἡμετέροις συνενεχθέντες, οὔτε πάντη τῆς τοιαύτης ἀποσφαλέντες ἐλπίδος. Τινὲς μὲν γὰρ ὑβρίζουσι τῇ κοινότητι τὸ ἀνθρώπινον, τὴν αὐτὴν ἀνὰ μέρος ἀνθρώπου τε καὶ ἀλόγου ψυχὴν διοριζόμενοι γίνεσθαι, μετενδυομένην τὰ σώματα, καὶ πρὸς τὸ ἀρέσκον ἀεὶ μεταβαίνουσαν, ἢ πτηνὸν, ἢ ἔνυδρον, ἢ χερσαῖόν τι ζῶον γινομένην μετὰ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάλιν ἀπὸ τούτων πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην ἐπανιέναι φύσιν. Ἕτεροι δὲ καὶ μέχρι τῶν θάμνων τὸν τοιοῦτον λῆρον ἐκτείνουσιν, ὡς καὶ τὸν ξυλώδη βίον αὐτῇ κατάλληλόν τε καὶ οἰκεῖον νομίζειν. Τοῖς δὲ τοῦτο δοκεῖ μόνον τὸ ἐξ ἀνθρώπου ἕτερον ἄνθρωπον ἀεὶ μεταλαμβάνειν, καὶ διὰ τῶν αὐτῶν πάντοτε τὸν ἀνθρώπινον διεξάγεσθαι βίον, νῦν μὲν ἐν τούτοις, πάλιν δὲ ἐν ἑτέροις τῶν αὐτῶν ψυχῶν εἰς τὸ διηνεκὲς γινομένων.

[22] Cfr., ad esempio, *Fedone*, 81 D ss., *Fedro*, 249 C, *Repubblica*, X 620 A ss.

[23] Plotino, *Enneadi*, III 4, 2; IV 7, 14.

[24] Cfr. Daniélou, *Metempsychosis*, cit., p. 234.

[25] Cfr. W. Theiler, *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966, pp. 1-45, spec. 18 e 27.

Plotino e Porfirio, esitavano fra le soluzioni prospettate da Ammonio[26].

Daniélou qui sostiene una tesi che ricorre frequentemente nei suoi studi[27]. Secondo questa tesi, Gregorio, per alcuni aspetti del suo pensiero, sarebbe testimone di una tradizione neoplatonica distinta dal neoplatonismo di Plotino e da quello post-plotiniano di Porfirio e Giamblico. Tale tradizione, secondo la tesi di Theiler, rappresenterebbe il pensiero autentico di Ammonio Sacca, del quale sarebbe erede e testimone agli inizi del quinto secolo Ierocle[28]. Fra Ierocle e Gregorio ci sono, su diversi temi, come, appunto, quello della metempsicosi, numerosi punti di contatto[29]. È evidente che Gregorio non può dipendere da Ierocle. Tuttavia, i punti di contatto fra i due autori attesterebbero la dipendenza di Gregorio dalla tradizione di Ammonio, che, continuata nella scuola di Atene, fra la fine del III secolo e, appunto, gli inizi del V, avrebbe esercitato, attraverso Basilio, il suo influsso sul Nisseno.

Ora, si deve anzitutto osservare che la tesi di Theiler, condivisa da Daniélou, è fortemente discutibile. In effetti, come ha mostrato con precisione I. Hadot[30], le dottrine di Ierocle non sono affatto la testimonianza di una sopravvivenza della posizione filosofica di Ammonio Sacca. Al contrario, esse presuppongono un grado di sviluppo del Neoplatonismo che non è stato acquisito che fra Porfirio e Proclo: «Ierocle è dunque il testimone di un periodo del Neoplatonismo (Porfirio, Giamblico, Plutarco d'Atene), nel quale si è creduto all'unità delle dottrine di Platone e di Aristotele, e nel quale si è attribuita la paternità di tale riscoperta ad Ammonio»[31].

[26] Cfr. Theiler, *Ammonios und Porphyrios*, in: AA.VV., *Porphyre*, «Entretiens sur l'Antiquité Classique», XII, Vandoeuvres-Genève 1966, p. 93.

[27] Cfr. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le Néoplatonisme de l'École d'Athènes*, «Revue des Études Grecques», LXXX (1967), pp. 395-401; *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., pp. 3-17; *L'être et le temps*, cit., p. 78.

[28] Theiler, *Ammonios*, cit., p. 43.

[29] Cfr. già H. Merki, *ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Friburg in der Schweiz 1952, pp. 26-32.

[30] I. Hadot, *Le Problème du Néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978, pp. 67-143.

[31] Hadot, *Le Problème*, cit., p. 76. E. R. Dodds (*Numenius und Ammonius*, in: *Le Sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, V, Vandoeuvres- Genève 1960, pp. 24-26), condividendo l'idea di H. Dörrie (*Ammonios der Lehrer Plotins*, «Hermes», 83, 1955, pp. 439 ss.) rileva nel *De providentia* di Ierocle un solo riferimento alla dottrina di Ammonio: per entrambi vi è un perfetto accordo fra le dottrine di Platone e quelle di Aristotele; nel terzo secolo, tuttavia, questo era un *topos* piuttosto banale che niente permette di far risalire al precursore del neoplatonismo piuttosto che a qualche altro filosofo (cfr. sotto, n. 39). Si veda anche N. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie*, Leiden 1986, il quale, pur discordando dalla Hadot circa il problema dei rapporti fra l'Uno plotiniano ed il Demiurgo di Ierocle (cfr. pp. 55 ss.), a proposito del tema dell'anima umana scrive: «Tout ces traits sont spécifiquement platoniciens ou néoplatoniciens, et I. Hadot a raison d'affirmer que rien ne permet de distinguer la doctrine de Hiéroclès concernent la matière, les âmes et le corps lumineux du néoplatonisme d'ambiant. Hiéroclès se place ainsi naturellement entre Jambliques d'une part Syrianos et Proclos d'autre part» (p. 416).

La stessa considerazione va fatta per la dottrina della metempsicosi. Anche qui, come ha mostrato J. H. Waszink[32], non sembra esserci nessuna ragione per far risalire ad Ammonio, secondo la tesi di Theiler, l'interpretazione della metempsicosi di Platone nel senso che un'anima umana non può mai entrare nel corpo di un animale.

Come è noto, secondo Theiler, è possibile attribuire ad Ammonio una serie di *doxai* nel caso in cui si possa rilevare un consenso fra le affermazioni di Origene e i due riassunti dei sette libri di Ierocle *Sulla Provvidenza* redatti da Fozio[33]. Ora, per quanto concerne la metempsicosi, è certo che Origene ha condannato la trasmigrazione dell'anima umana nei corpi degli animali, ma non è affatto certo che egli abbia inteso questa tesi nella forma in cui la troviamo in Ierocle[34]. È questo un rilievo che, contro Theiler, è stato avanzato anche da Daniélou[35]. D'altra parte, per quanto concerne Ierocle, già Armstrong[36] aveva sostenuto che i riassunti del trattato *Sulla Provvidenza* non riproducono la dottrina di Ammonio. Questa tesi è stata confermata da Waszink[37] e, come si è detto, in modo dettagliato dalla Hadot[38]. Anzi, se-

[32] J. H. Waszink, *Le rapport de Calcidius sur la doctrine platonicienne de la métempsychose*, in: AA.VV., *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. C. Puech*, Paris 1974, pp. 315-322.

[33] Si veda anche H. Langerbeck, *The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christians Elements therein*, «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 67-74.

[34] Cfr. H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, pp. 203-204, e H. Chadwich, *Origen*, in: A. H. Armostrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, p. 191.

[35] Cfr. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le Néoplatonsme*, cit., p. 400.

[36] A. H. Armstrong, *Recensione* di: W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, «Gnomon», 40 (1968), pp. 205-206.

[37] Waszink, *Le rapport*, cit., pp. 320-321.

[38] Così anche H.R. Schwyzer, *Ammonius Saccas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983 (si veda anche la recensione di M. Baltes in «Gnomon», 56, 1984, pp. 204-207), il quale, attraverso una attenta analisi dei testi, ha mostrato l'infondatezza delle ricostruzioni del pensiero di Ammonio sulla base dei riferimenti a quest'ultimo presenti in Fozio e di un loro confronto con Plotino o con Origene tentate da F. Heinemann (*Ammonius Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, Hermes, 61, 1926, pp. 1-27), Langerbeck (cfr. sopra, n. 33) e Theiler: cfr. Schwyzer, *op. cit.*, spec. pp. 39-51. Si

condo quest'ultima si può verosimilmente ritenere che Ierocle abbia seguito nel suo scritto il trattato di Porfirio *Sull'unità della dottrina di Platone e di Aristotele*[39].

Sulla base di questi elementi non sembra, pertanto, esserci nessuna ragione per ritenere che la terza delle tesi sulla metempsicosi esposte da Gregorio sia quella di Ammonio. La posizione che qui viene riferita è in realtà quella di Porfirio. È Porfirio, infatti, che nell'antichità viene costantemente contrapposto a Platone e a Plotino, e considerato come il primo platonico ad aver sostenuto una metempsicosi esclusivamente umana[40]. Le testimonianze che ora prenderemo in esame non sembrano lasciar dubbi su questo punto. Esse, d'altra parte, ci riferiscono anche le ragioni per le quali Porfirio è giunto ad una rottura

veda anche F.R. Schroeder, *Ammonius Saccas*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd. 36/1, hrsg. von W. Haase, Berlin-New York 1987, pp. 493-526, spec. 509-512, il quale scrive: «We must certainly regard as unfounded the attempts of Langerbeck and Theiler to recostruct the doctrine of Ammonius with respect to will and providence from the evidence of Hierocles in Photius and comparison with the church father Origen» (p. 512).

[39] Hadot, *Le Probleme*, cit., pp. 67-143: come si è detto, la Hadot ha mostrato che le dottrine di Ierocle non attestano affatto una sopravvivenza della posizione filosofica di Ammonio Sacca, ma presuppongono un grado di sviluppo del Neoplatonismo che non è stato acquisito che fra Porfirio e Proclo (*op. cit.*, p. 76). Come risulta dai due riassunti dei sette libri di Ierocle *Sulla Provvidenza* redatti da Fozio, il compito che si proponeva Ierocle era quello di operare una riscoperta della filosofia platonica mostrando l'unità delle dottrine di Platone e di Aristotele. Ierocle attribuisce la paternità della riscoperta di tale unità di pensiero ad Ammonio. Ora, in realtà, tale accordo era già da tempo riconosciuto ed accettato. Sappiamo che Porfirio ha scritto un trattato in sette libri dal titolo: *Sull'unità della dottrina di Platone e di Aristotele* (cfr. R. Beutler, art. *Porphyrios*, RE, t. XXII, 1, col. 285) e sappiamo che solo dopo Porfirio questa concezione era divenuta tradizionale nella scuola neoplatonica (cfr. Hadot, *op. cit.*, p. 75, n. 22). Il fatto che Ierocle nomini Ammonio non significa necessariamente, come ritiene Theiler (*Ammonios*, cit., p. 37), una conoscenza personale dell'insegnamento di Ammonio. Secondo la Hadot, si può più verosimilmente ritenere che Ierocle abbia seguito semplicemente il trattato di Porfirio; è infatti probabile che fosse lo stesso Porfirio a designare Ammonio Sacca come il primo sostenitore della tesi dell'unità delle dottrine di Platone e di Aristotele, così come attribuisce ad Ammonio, maestro di Plotino, l'elaborazione della dottrina dell'unione dell'anima e del corpo (cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 54-55). D'altra parte, secondo Porfirio, Plotino stesso aveva come base della sua filosofia l'insegnamento di Ammonio (Porfirio, *Vita Plotini*, 3, 33), Si aggiunga che Porfirio non poteva certo attribuire a Plotino la tesi dell'unità di pensiero fra Platone ed Aristotele, dato che, come è noto, nelle *Enneadi* Plotino rivolge critiche severe ad Aristotele.

[40] E' possibile, invece, che Porfirio abbia subito l'influsso degli *Oracoli Caldaici*, dove troviamo la stessa dottrina della metempsicosi: cfr. Proclo, *In Remp.*, II, p. 336, 29 ss. Diehl = fr. 160 des Places. Per quanto concerne l'influsso degli *Oracoli Caldaici* su Porfirio, cfr. Beutler, art. *Porphyrios*, cit., coll. 296-297, e H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy*, Il Cairo 1956, Excursus II, pp. 449-456.

con la tradizione platonica. In effetti, come ha mostrato H. Dörrie[41], dietro la questione della metempsicosi si nascondeva la soluzione di problemi più grandi. La questione non era tanto se un uomo possa rinascere come un animale, quanto, piuttosto, se il *logos* non appartenga all'*ousia* dell'anima in modo tale che non sia possibile ammettere che esso venga perduto, che si trasformi in *aloghia*. Dall'altro lato, se si ammette questa possibilità, ha ancora senso parlare di salvezza dell'anima? La liberazione dalla corporeità ed il ritorno alla beatitudine originaria non vengono forse messe in dubbio se una delle future reincarnazioni può comportare la discesa in un corpo animale?

È sulla base di queste due esigenze di fondo, l'una speculativa sulla natura dell'anima, l'altra etico-religiosa sulla sua salvezza, che Porfirio è giunto a modificare la dottrina platonica tradizionale della metempsicosi, sostenendo che un'anima umana non può mai assumere il corpo di un animale. Come vedremo, nel testo del *De anima et resurrectione* è possibile riconoscere entrambe queste esigenze, la prima utilizzata contro la concezione di una metempsicosi illimitata, la seconda affermata da un punto di vista propriamente cristiano, contro la dottrina della preesistenza delle anime.

III. *Le testimonianze della tradizione indiretta sulla dottrina porfiriana della metempsicosi*

1. *Agostino*

Se si fa eccezione dello scritto *Ad Gaurum*, la nostra ricostruzione della dottrina dell'anima di Porfirio si fonda quasi esclusivamente su frammenti e testimonianze indirette. Ciononostante, come osserva giustamente W. Deuse[42], quanto ci è pervenuto indica chiaramente che fra il 270 e il 325 sono state poste da Porfirio e Giamblico le fondamenta di una trasformazione dell'eredità plotiniana, sulle quali le generazioni successive hanno costruito le loro dottrine.

Per quanto concerne la dottrina porfiriana della metempsicosi[43], il

[41] H. Dörrie, *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, «Hermes», 85 (1957), pp. 414-435 (= *Platonica Minora*, München 1976, pp. 420-440; i riferimenti sono alle pagine dell'articolo, salvo indicazione contraria), 414-415, 433-435.

[42] W. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz 1983, p. 129.

[43] I testi fondamentali relativi alla dottrina porfiriana della metempsicosi si trova-

primo testo che dobbiamo prendere in considerazione è una testimonianza di Agostino. In *De civitate Dei*, X 30 (= Porfirio, *De regressu animae*, fr. 11,1, pp. 38*-39* Bidez)[44], Agostino afferma che, a proposito della dottrina della metempsicosi, Porfirio si è distaccato dalla tradizione platonica, modificando e migliorando la concezione sostenuta da Platone e condivisa da Plotino: «Nam Platonem animas hominum post mortem revolvi usque ad corpora bestiarum scripsisse certissimum est. Hanc sententiam Porphyrii doctor tenuit et Plotinus; Porphyrio tamen iure displicuit. In hominum sane non sua quae dimiserant, sed alia nova corpora redire humanas animas arbitratus est». E alcune righe pià avanti: «Verumtamen, ut dixi, ex magna parte correctus est in hac opinione Porphyrius, ut saltem in solos homines humanas animas praecipitari posse sentiret, beluinos autem carceres evertere minime dubitaret»[45].

Nel primo passo sopra riportato, l'antitesi «non sua..., sed alia nova corpora» riflette, come osserva giustamente Deuse[46], la critica avanzata da Agostino alla luce della dottrina cristiana della risurrezione. È la stessa critica che abbiamo incontrato in Gregorio di Nissa: l'errore consiste nel ritenere, anche nella nuova prospettiva introdotta da Porfirio, che l'anima assumerà un altro corpo e non lo stesso corpo che aveva durante la vita terrena. Inoltre, è certo che Porfirio non si è mai presentato come un critico, ma sempre come un interprete della dottrina platonica[47]; è chiaro che qui Agostino cerca di utilizzare abilmente il platonico Porfirio contro Platone e contro lo stesso Plotino, per mostrare le discordanze all'interno della tradizione platonica anche relativamente a quello che, in questa tradizione, era considerato un dogma[48]. È probabile che l'intento di Gregorio, quando espone le diverse concezioni sulla metempsicosi ed utilizza quella «porfiriana» per criticare la dottrina tradizionale, non sia molto diverso da quello di Agostino. In ogni caso, dalla testimonianza di Agostino risulta chiaramente che Porfirio si è allontanato dalla tradizione platonica: infatti, ha limitato la trasmigrazione dell'anima dell'uomo solo ai corpi umani; un uomo non può mai diventare un animale.

no già in W. Stettner, *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart-Berlin 1934, pp. 72-75; lo studio fondamentale resta quello di Dörrie, *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, cit.; sul saggio di Dörrie, cfr. U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977, pp. 80-89; Dierauer distingue tre fasi nella interpretazione porfiriana della metempsicosi: dapprima Porfirio avrebbe sostenuto una metempsicosi totale: questa fase coinciderebbe con il *De abstinentia*, dove viene attribuita un'anima razionale anche agli animali; poi, in una fase intermedia, Porfirio avrebbe abbandonato la concezione di un'anima razionale anche negli animali, ma avrebbe continuato a sostenere la trasmigrazione dell'anima umana in corpi animali; infine, solo a partire dal *De regressu animae*, avrebbe negato completamente la metempsicosi negli animali. Sull'interpretazione di Dierauer, cfr. Deuse, *Untersuchungen*, cit., pp. 129-230, spec. 129-167. Deuse ha mostrato come la tesi di Dierauer si fonda su un'interpretazione scorretta del testo di Enea di Gaza (vedi, sotto, n. 52) circa la trasmigrazione dell'anima dell'uomo nei corpi di animali. Si veda anche A. Smith, *Did Porphyry reject the transmigration of human soul into animals?*, «Rheinisches Museum für Philologie», 127 (1984), pp. 276-284: secondo Smith (p. 276) «from Porphry onwards a compromise was being worked out by which the major difficulty of making a rational soul become an irrational soul was avoided whilst still upholding something of Plato's literal meaning»

[44] I frammenti del *De regressu animae* sono stati raccolti da J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gent 1913, pp. 28*-44*.

[45] Agostino non nomina il testo dal quale ha tratto la dottrina di Porfirio sulla metempsicosi; tuttavia, i testi paralleli (fr. 11, 2-6, pp. 41*-42* Bidez), che connettono gli altri temi del cap. 30 di *De civ. Dei*, X, come la perfetta purificazione dell'anima e il ritorno al Padre, con l'esigenza centrale del *De regressu animae*, «omne corpus fugiendum» (cfr., ad es., fr. 10, p. 38*, 3-5 con fr. 11, 2 e 11, 3 p. 38* Bidez) non lasciano dubbi sull'attribuzione al *De regressu animae*.

[46] Deuse, *Untersuchungen*, cit., p. 130.

2. *Enea di Gaza*

Questa testimonianza di Agostino viene confermata da altri due testi, che mostrano come Porfirio abbia cercato di mitigare la sua rottura con la tradizione platonica mediante un accorgimento filologico[49]: i passi nei quali Platone parla della trasmigrazione dell'anima negli animali vanno interpretati in senso figurato (τροπικῶς) e non letterale (κυριῶς): Platone ha inteso dire non che l'uomo possa rinascere come un animale, ma che, in base al modo in cui ha precedentemente vissuto, può assumere caratteri simili ad un animale. È questa interpretazione che passa poi in Proclo, il quale ci riferisce che secondo alcuni le anime non si rivestono dei corpi degli animali, ma, avendo scelto di condurre un genere di vita proprio degli animali, si «animalizzano»[50]. Più avanti, affrontando la dottrina delle facoltà dell'anima e della virtù, ritroveremo frequentemente in Gregorio questa interpretazione in senso morale della dottrina platonica: l'uomo per il prevalere delle passioni, si «imbestialisce»[51].

[47] Per l'atteggiamento dei Platonici che non volevano essere che interpreti della verità di Platone, cfr. Plotino, *Enn.*, VI 2, 1.

[48] Cfr. Dörrie, *Kontroversen*, cit., p. 427.

[49] *Ibid.*, pp. 434-435; cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Simmykta Zetemata»*, cit., pp. 149-150.

[50] Proclo, *In Remp.*, II 309, 4-14 Diehl.

[51] Cfr. sotto, pp. 267 ss. D'altro lato l'idea che l'uomo, sotto l'influsso dell'ignoranza o del vizio, s'imbestialisce la si trova già in Platone: cfr. *Rep.*, VII 535 E 4, IX

Il primo testo lo troviamo in Enea di Gaza. Nel suo dialogo *Teofrasto*, Enea ci riferisce le opinioni di giovani platonici sulla metempsicosi. Un gruppo di filosofi più fedeli a Platone, fra i quali Plotino e Numenio, interpretano gli animali nominati nei testi platonici (*Fedone*, 81 E ss., *Repubblica*, X 620 A-C) in senso letterale, ed ammettono una trasmigrazione dell'anima negli animali. A questo gruppo di «ortodossi» vengono contrapposti Porfirio e Giamblico, i quali, invece, negano una rinascita dell'anima negli animali. Secondo la loro interpretazione dei testi platonici, infatti, Platone ha inteso solamente confrontare gli uomini con gli animali ed ha voluto attribuire ad essi caratteri simili ad animali[52].

Dalla testimonianza di Enea di Gaza, dunque, risulta che, relativamente alla dottrina della metempsicosi, Porfirio e Giamblico hanno rotto con la tradizione: invece di interpretare esattamente alla lettera i testi platonici, hanno introdotto un'esegesi metaforica. Ora, questo è quanto ci conferma anche Nemesio di Emesa.

3. *Nemesio di Emesa*

In *De natura hominis*, 115, 4-118, 3 Matthaei (= p. 34, 18-35, 12 Morani), Nemesio tratta del problema della metempsicosi e presenta le diverse posizioni sostenute su questo argomento. Il punto di partenza della discussione, tuttavia, è la questione della essenziale diversità fra le diverse specie di anima; è questo il tema che qui a Nemesio interessa, ed è in riferimento a questo tema che viene affrontato il problema della metempsicosi. Nemesio inizia esponendo tre diverse opinioni: a) alcuni ritengono che esista un'unica specie di anima, la razionale, e che questa passi anche nelle piante e nei corpi degli animali, secondo cicli periodici, o senza alcun ordine; b) altri distinguono due specie di anima, la razionale e l'irrazionale; c) un terzo gruppo, infine,

586 A 7, e, soprattutto, la celebre immagine della bestia che è in noi, IX 588 C; cfr. Festugière, *La Révélation*, III, cit., p. 212, n. 1.

[52] Enea di Gaza, *Teofrasto*, p. 12, 1-25 Colonna; cfr. p. 12, 11-23: Ἐπιγενόμενοι δὲ Πορφύριός τε καὶ Ἰάμβλιχος [...] καὶ τοὺς πρὸ αὐτῶν σοφίᾳ περιφρονοῦντες καὶ ἐρυθριῶντες τὸν Πλάτωνος ὄνον καὶ λύκον καὶ ἰκτῖνον καὶ κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δ' ἀλόγου καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται, ἀλλ' ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, οἷαι τὸ πρῶτον προῆλθον·οὐ γὰρ τὸ λογικὸν τῇ ψυχῇ συμβεβηκὸς ὡς μεταχωρεῖν, ἀλλ' οὐσίας διαφορὰ βεβαίως ἱδρυμένης καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, εἰ μὴ καὶ τὸ ἄλογον φήσουσιν ὑφαρπάζειν τοῦ λόγου τὴν φύσιν· ταῦτα ὀψέ ποτε διαλογισάμενοι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλωγα τῶν ζώων, μεταβάλλοντες, οὐκ εἰς ὄνον φασὶν ἀλλ' εἰς ὀνώδη ἄνθρωπον ἀναβιῶναι τὸν ἄνθρωπον, οὐδ' εἰς λέοντα ἀλλ' εἰς λεοντώδη ἄνθρωπον· οὐ γὰρ τὴν φύσιν ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφὴν μεταμπίσχεσθαι.

ammette tante specie di anima quante sono quelle degli animali[53]. Poco più avanti (p. 117, 1), vengono nominati i sostenitori di queste tesi: per la tesi (a) il pitagorico Cronio[54], Teodoro di Asine[55] e Porfirio; per la tesi (b) non viene indicato nessun nome, mentre la tesi (c) è quella di Giamblico, che Nemesio condivide[56]. Ora, fra la formulazione di queste tre tesi (pp. 115, 4-116, 2) e l'indicazione dei loro sostenitori (p. 117, 1 ss.), Nemesio inserisce un passo (pp. 116, 3-117, 1) nel quale riferisce il punto fondamentale sul quale si incentravano le discussioni dei Platonici sul tema della metempsicosi. Tale punto era la corretta interpretazione dei testi di Platone, in particolare di *Fedone*, 81 E-82 A: Platone, infatti, ha scritto che le anime furiose, irascibili e rapaci rivestiranno nella vita futura corpi di lupi e di leoni, mentre quelle intemperanti corpi di asini e di animali simili. Alcuni hanno interpretato queste parole in senso figurato: con i nomi degli animali Platone ha inteso solo caratterizzare i diversi ἤθη degli uomini; altri, invece, ne hanno dato un'interpretazione letterale (κυριῶς), ed hanno pertanto creduto che Platone intendesse realmente parlare di lupi e di leoni[57].

Questo testo di Nemesio di Emesa riveste per noi un particolare interesse. In primo luogo, il punto di partenza è, come si è detto, il problema della diversità di essenza fra le diverse specie di anima; è a questa concezione, come vedremo, che Gregorio fa riferimento per

[53] Nemesio, *De natura hominis*, pp. 115, 4-116, 2 Matthaei (= p. 34, 18-23 Morani): Κοινῇ μὲν οὖν πάντες Ἕλληνες οἱ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον ἀποφηνάμενοι τὴν μετενσωμάτωσιν δογματίζουσιν· διαφέρονται δὲ περὶ τὰ εἴδη τῶν ψυχῶν. Οἱ μὲν γὰρ ἓν εἶδος τὸ λογικὸν εἶναι λέγουσι· τοῦτο δὲ καὶ εἰς φυτὰ καὶ εἰς τὰ τῶν ἀλόγων σώματα μεταβαίνειν· οἱ μὲν κατὰ τινας ῥητας χρόνων περιόδους, οἱ δὲ ὡς ἔτυχεν. Ἄλλοι δέ οὐχ ἓν εἶδος ψυχῶν, ἀλλὰ δύο, λογικόν τε καὶ ἄλογον. Τινὲς δὲ πολλά, τοσαῦτα ὅσα τῶν ζώων τὰ εἴδη.

[54] Per questa posizione di Cronio cfr. K. Praechter, *Kronios*, RE, XI 2 (1922), coll. 1978-1980.

[55] Cfr. W. Deuse, *Theodoros von Asine*, Wiesbaden 1973, pp. 157 ss.

[56] *Ibid.*, 117, 1-117, 5 Matthaei (= p. 35, 4-8 Morani): Κρόνιος μέν γὰρ ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσείας - οὕτω δὲ καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν - λογικὰς πάσας εἶναι βούλεται, ὁμοίως δὲ καὶ Θεόδωρος ὁ Πλατωνικός ἐν τῷ «ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἴδη ἐστίν» - καὶ Πορφύριος ὁμοίως. Ἰάμβλιχος δὲ τὴν ἐναντίαν τούτοις δραμὼν κατ' εἶδος ζώων ψυχῆς εἶδος εἶναι λέγει, ἤγουν εἴδη διάφορα.

[57] *Ibid.*, p. 116, 3-117, 1 Matthaei (= p. 34, 25-35, 3 Morani): μάλιστα δὲ οἱ ἀπὸ Πλάτωνος περὶ τὸ δόγμα τοῦτο διηνέχθησαν· εἰπόντος γὰρ Πλάτωνος τὰς μὲν θυμικὰς καὶ ὀργίλους καὶ ἁρπακτικὰς ψυχὰς λύκων καὶ λεόντων σώματα μεταμφιέννυσθαι, τὰς δὲ περὶ τὴν ἀκολασίαν ἠσχολημένας ὄνων καὶ τῶν τοιούτων ἀναλαμβάνειν σώματα, οἱ μὲν κυρίως ἤκουσαν τους λύκους καὶ τοὺς λέοντας καὶ τοὺς ὄνους· οἱ δὲ τροπικῶς αὐτὸν εἰρηκέναι διέγνωσαν, τὰ ἤθη διὰ τῶν ζώων παρεμφαίνοντα.

criticare la dottrina tradizionale della metempsicosi. In secondo luogo, è in particolare sulla base di questo testo che Daniélou[58] sostiene la tesi che sopra abbiamo esaminato: la dottrina che limita la metempsicosi solo all'uomo, che Gregorio di Nissa riferisce nel *De anima et resurrectione*, non risale, come mostra il testo di Nemesio, a Porfirio. Nemesio attribuisce questa posizione a Giamblico, ma è certo che essa deriva, attraverso un intermediario, da Ammonio. Ed è la formula di Ammonio che ci viene riferita da Gregorio di Nissa.

Ora, per quanto concerne il testo di Nemesio, l'interpretazione di Daniélou non sembra essere corretta. Si devono osservare due punti, posti in luce con estrema chiarezza da Dörrie[59]:

a) Il testo di Nemesio non ci presenta la posizione di Porfirio, ma l'esposizione e l'interpretazione che di questa posizione ha dato Giamblico. In 117, 5, infatti, Nemesio cita esplicitamente il titolo dell'opera di Giamblico da cui ha tratto le sue informazioni riferite nelle pagine precedenti[60]. Nemesio si limita a riportare, probabilmente in forma sintetica, il testo di Giamblico nel quale trovava esposte le diverse tesi circa la questione delle specie di anima e della metempsicosi, senza tuttavia ritenere necessario caratterizzare più da vicino la posizione di Porfirio che trovava esposta in Giamblico; ciò che a Nemesio interessava era la tesi della diversità di essenza fra le specie di anima e la limitazione della metempsicosi solo all'uomo; e per il suo intento quanto trovava nel testo di Giamblico era sufficiente. Ma Giamblico, nel suo tentativo di porsi polemicamente agli antipodi di Porfirio[61], e di evidenziare la novità del proprio contributo, ne presenta la posizione in modo distorto. È quanto risulta dal fatto che qui Porfirio viene associato alla posizione pitagorica che affermava un'unica specie di anima, la razionale, e che pertanto sosteneva una metempsicosi illimitata. In realtà, la posizione di Porfirio corrispondeva alla seconda delle tesi riportate da Nemesio, quella che ammette una differenza di essenza fra anima razionale e anima irrazionale. Per quanto Giamblico si differenziasse da Porfirio sul problema della

[58] Cfr. Daniélou, *Metempsychosis*, cit., pp. 234-235.

[59] Cfr. Dörrie, *Kontroversen*, cit., pp. 426-431; *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 147-151.

[60] Nemesio, *De natura hominis*, pp. 117, 7-118, 3 Matthaei (= p. 35, 9-11 Morani): ὅτι οὐκ ἀνθρώπων εἰς ζῶα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζώων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίγονται, ἀλλὰ ἀπὸ ζώων εἰς ζῶα καὶ ἀπὸ ἀνθρώπων εἰς ἀνθρώπους. Secondo J. M. Dillon, *Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon, Leiden 1973, pp. 24-25, si tratterebbe del sottotitolo di un'opera menzionata da Damascio, *Dub. et Sol.*, cap. 402, II 259, 13 Ruelle, Περὶ ψυχῆς μεταναστάσεως.

[61] Cfr. Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 365 ss. W.

molteplicità delle specie di anima, su questo punto, la diversità di essenza fra specie razionale e specie irrazionale, egli concordava con Porfirio. Ed è sulla base di questo dualismo, considerato da Porfirio come da Giamblico insuperabile, che Porfirio ha limitato la metempsicosi solo all'uomo. Che questa fosse la effettiva posizione di Porfirio, e la novità da lui introdotta nella tradizione platonica, risulta dalle due testimonianze sopra esaminate, quella di Enea di Gaza e quella di Agostino. A queste si deve aggiungere un passo del *De anima* dello stesso Giamblico, conservatoci da Stobeo, nel quale, come vedremo fra poco, viene esplicitamente attribuito a Porfirio quel merito che gli veniva rifiutato nel libro citato da Nemesio[62].

b) Come abbiamo sopra visto, fra l'esposizione delle tre tesi relative al problema delle specie di anima (pp. 115, 4-116, 2) e l'indicazione dei loro sostenitori (p. 117, 1 ss.), Nemesio introduce un passo (pp. 116, 3-117, 1) nel quale vengono riferite le discussioni fra i platonici circa l'interpretazione delle parole di Platone sulla trasmigrazione dell'anima umana negli animali. Daniélou considera questi due testi in modo unitario, per cui , secondo la sua interpretazione, a Giamblico, che sostiene la diversità delle specie di anima, verrebbe attribuita un'interpretazione figurata dei testi platonici, mentre all'altro gruppo, costituito dal pitagorico Cronio, da Teodoro di Asine e da Porfirio, i quali ammettono un'unica specie di anima, verrebbe attribuita un'interpretazione letterale. Solo Giamblico, pertanto, come si è detto, limiterebbe la dottrina platonica della metempsicosi all'uomo.

Ora, anche questa interpretazione del testo di Nemesio non sembra essere corretta. Come ha mostrato chiaramente Dörrie[63], il passo relativo al problema dell'interpretazione dei testi platonici (pp. 116, 3-117, 1) non appartiene allo stesso contesto del passo sulle diverse specie di anima, che inizia a p. 115, 4 e che termina con l'indicazione dei sostenitori delle diverse tesi a p. 117, 1. Si tratta, in realtà, di una notizia aggiunta fra i due passi da Nemesio ad illustrazione del problema che veniva esposto, e che potrebbe corrispondere ad una sua personale conoscenza della questione, o, più probabilmente, che l'Emeseno ha attinto da un altro contesto dell'opera di Giamblico citata a p. 117, 7 ss. Il punto importante è che in questa notizia ci viene presentata proprio la posizione esegetica di Porfirio, a differenza di quanto ritiene Daniélou sulla base dell'erroneo collegamento fra i due testi. È quanto risulta dal confronto fra l'interpretazione di *Fedone*, 81 E-82

[62] Cfr. Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 375, 24-28 W.; cfr. sotto, pp. 173-174.

[63] Cfr. Dörrie, *Kontroversen*, cit., pp. 426-431; *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 147-151.

A, contenuta nel passo di Nemesio, con l'interpretazione di Porfirio riportata in Stobeo, *Ecl.*, I 445, 14-448, 3 W.

Dal testo conservatoci da Stobeo, risulta, infatti, che Porfirio aveva nettamente distinto le possibilità della reincarnazione negli animali in quelle che sono la conseguenza di un predominio eccessivo dell'*epithymetikón*, e in quelle che derivano da un eccesso del *thymoeidés* (*Ecl.*, I 447, 10 ss.). Questa è una suddivisione che non deriva da Platone, ma che è stata inserita da Porfirio. Ora, è secondo questo principio che è ordinato il passo di Nemesio, 116, 4 ss. In entrambi i passi, inoltre, vengono nominati insieme i lupi e i leoni[64], mentre questi ultimi non compaiono in *Fedone*, 81 E ss.; i due passi, infine, concordano nel fatto che alle anime non viene attribuita una vita «nell'animale», ma una vita «da animale», proprio nel senso dell'interpretazione figurata del testo di Platone che nell'indicazione degli animali vede solamente un'allusione agli ἤθη degli uomini.

Il passo di Nemesio, pertanto, ci ridà l'interpretazione figurata del testo platonico proposta da Porfirio per giustificare la sua dottrina della metempsicosi limitata solo all'uomo. Per quanto Giamblico polemizzasse con Porfirio, egli ha fatto propria questa esegesi, perché, in questo modo, poteva sgombrare il campo da chi avesse voluto porre in dubbio le sue idee appellandosi a Platone[65]. Per comprendere questo «accorgimento» esegetico posto in atto da Porfirio, si deve ricordare l'importanza che aveva nella tradizione platonica il presentarsi come fedeli interpreti di Platone[66]. Attraverso l'interpretazione metaforica dei testi platonici, Porfirio cercava di mettere in accordo la comprensione di Platone con quanto egli, da un punto di vista speculativo, sosteneva sull'essenza dell'anima e sulla metempsicosi.

[64] L'allusione ai leoni che compare in Porfirio e nel passo di Nemesio è reminiscenza di *Repubblica*, X 620 A.

[65] E' probabile, pertanto, che Nemesio abbia trovato l'esegesi porfiriana del *Fedone* nella stessa opera di Giamblico citata a p. 117, 7 ss. Prima di passare all'esposizione della sua tesi, è probabile che Giamblico raccogliesse nel suo libro, come al solito, le opinioni dei suoi predecessori, e riportasse, in questo contesto, l'interpretazione figurata di Porfirio. In questo modo, come si è detto, egli preparava la strada all'esposizione della sua tesi, in quanto veniva rimosso l'ostacolo contenuto nelle parole di Platone. Ciò spiegherebbe perché nel passo di Nemesio non viene nominato Porfirio: dal momento che Giamblico si è opposto con forza a Porfirio, si comprende che non abbia voluto attribuire al suo avversario la paternità di una interpretazione che egli stesso adottava. Cfr. Dörrie, *Kontroversen*, cit., p. 431, e *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 150-151.

[66] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, VI 2, 1, e Dörrie, *Kontroversen*, cit., pp. 434-435.

IV. *La dottrina porfiriana della metempsicosi e Gregorio di Nissa*

1. *Le testimonianze di Giamblico e di Enea di Gaza*

Quanto fin qui è emerso dalle testimonianze esaminate, trova conferma, come abbiamo già accennato, in un passo del *De anima* di Giamblico conservatoci da Stobeo[67]. Giamblico ci riferisce che certi Platonici, ad esempio Porfirio, sostengono che può stabilirsi una somiglianza fra le operazioni dell'uomo e quelle degli animali, e, inversamente, fra quelle degli animali e quelle dell'uomo; in questo modo, realtà che sono distinte secondo due essenze differenti possono diventar simili le une alle altre[68].

Secondo la testimonianza di Giamblico, dunque, Porfirio, sebbene ammettesse la possibilità di una assimilazione fra uomo e animale, ne indicava il limite insuperabile: realtà che sono diverse secondo l'essenza possono diventar simili, ma non identiche, perché, altrimenti, una delle due dovrebbe perdere la sua stessa essenza. Le opposizioni fondate sull'essenza, pertanto, non possono essere eliminate: è in base a questo principio che Porfirio esclude una metempsicosi fra la natura razionale dell'uomo e la natura irrazionale degli animali.

È questo lo stesso argomento che si trova nel testo di Enea di Gaza, che sopra abbiamo in parte già esaminato[69]. Enea espone, infatti, anche la ragione per la quale Porfirio e Giamblico sono giunti ad escludere la metempsicosi negli animali: il *logikón* è presente nell'anima non in modo accidentale, così che se ne possa ammettere un mutamento nell'irrazionale, ma appartiene all'essenza stessa dell'anima. È questa una posizione fondamentale di Porfirio[70]. Per questa ragione,

[67] Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 375, 24-28 (tr. in Festugière, *La Révélation.*, III, cit., pp. 211-212); su questo testo, cfr. Dörrie, *Kontroversen*, cit., p. 426, e Deuse, *Untersuchungen*, cit., pp. 132-133.

[68] Il testo di Giamblico è il seguente: ὡς δ' ἐγώ τινων ἀκήκοα Πλατωνικῶν, οἷον Πορφυρίου καὶ ἄλλων πολλῶν, ἀφομοιοῦται ἀλλήλοις τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρείοις, τὰ δὲ τῶν ζώων τοῖς ἀνθρωπείοις ἐφ' ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα.

[69] Enea di Gaza, *Teofrasto*, p. 12, 17-20 Colonna; si veda il testo riportato sopra, n.52.

[70] Cfr. H. Dörrie, *Die Lehre von der Seele*, in: AA.VV., *Porphyre*, cit., pp. 167-187 (= *Platonica Minora*, cit., pp. 441-453), 177-178: «... ist die Seele ohne Einschränkung νοητὴ οὐσία. Das ist eine Bestimmung, die seit Xenokrates in der Definition von der Seele verankert ist; auch Albinos wiederholt sie. Aber erst Porphyrios hat Ernst gemacht mit den freilich radikalen Folgerungen, die sich bei strenger Anwendung dieser Bestimung ergeben»; una di queste conseguenze tratte da Porfirio dalla determinazione dell'anima come *noetè ousia* concerne proprio la dottrina della metempsicosi: «Als intelligibles Wesen ist mithin die Seele keiner Änderung und keiner Schwächung

data la stabile differenza d'essenza, è impossibile che un'anima razionale si trasformi in una irrazionale, perché ciò significherebbe l'annullamento della prima nella sua sostanza. Il *logos*, pertanto, non può mai diventare *aloghia*: chi ammette, infatti, il mutamento del razionale in irrazionale, e quindi li fa essere della stessa sostanza, deve anche ammettere la possibilità che l'irrazionale si presenti nella forma del razionale. Anche questo rovesciamento, che intende portare all'assurdo l'ipotesi di un mutamento dell'essenza razionale dell'anima, è tipico di Porfirio, come mostra, ad esempio, *Sent.*, 35[71]. Le opposizioni fondate sulla sostanza, pertanto, non possono essere eliminate: è questa la concezione in base alla quale Porfirio è giunto ad un chiaro rifiuto della dottrina tradizionale della metempsicosi illimitata.

2. *Gregorio di Nissa: De anima et resurrectione, 109 B-D*

L'importanza di queste due testimonianze risiede nel fatto che esse ci mostrano la ragione per la quale Porfirio ha limitato la metempsicosi solo all'uomo. Ora, è sulla base di questa stessa concezione che Gregorio critica nel *De anima et resurrectione* le interpretazioni tradizionali della metempsicosi: «A me sembra che coloro che fanno trasmigrare l'anima in diverse nature confondano tra loro le proprietà naturali e mischino tutto insieme: l'irrazionalità, la razionalità, le facoltà sensoriali, la mancanza di sensazioni, cose che, se si trovassero l'una nell'altra, non sarebbero più separate tra loro in modo immutabile secondo un ordine naturale. Dire che la stessa anima ora è razionale e pensante ed è avvolta nell'involucro di un corpo umano, ora abita nelle caverne assieme ai serpenti, ora entra nelle schiere degli uccelli [...], altro non è che pensare che tutte le cose siano un'unica cosa, e che la natura degli esseri sia unica, confusa in una comunanza dove tutto si mescola e non conosce distinzioni, giacché nessuna proprietà separa più una cosa dall'altra. Chi afferma che una stessa cosa si trova dappertutto vuole solo dire che tutto è un'unità, giacché le apparenti

fähig. Insbesondere kann ihre Haupt-Eigenschaft, νοητὴ und λογικὴ zu sein, weder abhanden kommen, noch ins Gegenteil verkehrt werden. Diese dogmatisch nun fest geprägte Lehr-Entscheidung machte es nötig, die Lehre von der Seelenwanderung zu berichtigen. Galt dieses porphyrisches Dogma, so war die Vorstellung nicht mehr zu akzeptieren, dass ein Mensch als vernunftloses Tier wiedergeboren werden könne».

[71] Cfr. Porfirio, *Sent.*, 35, p. 40, 10 ss. Lamberz: in sostanze che si differenziano in ragione della loro essenza, come il sensibile e l'intelligibile, può realizzarsi una certa assimilazione (ὁμοιοῦσθαι) dell'inferiore al superiore, ma non un'unificazione per ricettività: in questo caso, infatti, verrebbero alterate le rispettive essenze, e non solo l'intelligibile si trasformerebbe nel sensibile, ma anche, secondo l'ipotesi che troviamo in Enea di Gaza, il sensibile verrebbe trasformato nell'intelligibile.

differenze non impediscono la commistione tra esseri che non dovrebbero avere nulla in comune»[72].

La critica di Gregorio è molto chiara: «coloro che fanno trasmigrare l'anima in nature differenti confondono (συγχεῖν) le proprietà della natura» (109 B)[73]. Già all'inizio, nell'esposizione delle diverse opinioni sulla metempsicosi, Gregorio aveva evidenziato come coloro che sostengono una trasmigrazione illimitata dell'anima umana presuppongano una comunanza (κοινότης) di nature distinte. È questa κοινότης che qui viene criticata: per Gregorio, come per Porfirio, nature che si differenziano in ragione della loro essenza non possono unirsi in una comunanza senza distinzioni (ἐν συγκεχυμένῃ τινὶ καὶ ἐν ἀδιακρίτῳ κοινότητι, 109 D), che comporti la perdita delle loro proprietà essenziali. Per entrambi le differenze fondate sull'essenza non possono essere eliminate: se l'essenza razionale dell'anima potesse trovarsi nell'irrazionale, ciò significherebbe affermare che «tutto è un'unità», che «la natura degli esseri è unica». Per entrambi l'essenza razionale dell'anima è immutabile: il razionale e l'irrazionale, dice

[72] *De an.*, PG 46, 109 B-D: Οἱ πρὸς διαφόρους φύσεις τὴν ψυχὴν μετοικίζοντες, συγχεῖν μοι δοκοῦσι τὰς τῆς φύσεως ἰδιότητας· καὶ πάντα χρὴ καταμιγνύειν τε καὶ ἀναφύρειν πρὸς ἄλληλα, τὸ ἄλογον, τὸ λογικὸν, τὸ αἰσθητικὸν, τὸ ἀναίσθητον· εἴπερ ἐν ἀλλήλοις ταῦτα γένοιτο, μηδενί τινι φύσεως εἱρμῷ κατὰ τὸ ἀμετάπτωτον ἀπ' ἀλλήλων διαστοιχιζόμενα. Τὸ γὰρ τὴν αὐτὴν ψυχὴν λέγειν, νῦν μὲν λογικήν τε καὶ διανοητικὴν, διὰ τῆς τοιᾶσδε τοῦ σώματος περιβολῆς γίνεσθαι· πάλιν δὲ μετὰ τῶν ἑρπετῶν φωλεύειν, ἢ τοῖς ὀρνέοις συναγελάζεσθαι [...] οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, ἢ ταὐτὸν ἡγεῖσθαι τὰ πάντα, καὶ μίαν ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι τὴν φύσιν ἐν συγκεχυμένῃ τινὶ καὶ ἀδιακρίτῳ κοινότητι πρὸς ἑαυτὴν πεφυρμένην, μηδεμιᾶς ἰδιότητος τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἀποκρινούσης. Ὁ γὰρ λέγων τὸ αὐτὸ ἐν παντὶ γίνεσθαι, οὐδὲν ἕτερον, ἢ ἓν εἶναι τὰ πάντα βούλεται, τῆς ἐμφαινομένης διαφορᾶς τοῖς οὖσιν οὐδὲν πρὸς τὴν ἐπιμιξίαν τῶν ἀκοινωνήτων ἐμποδιζούσης·, etc.

[73] Gregorio espone poi una serie di assurdità che deriverebbero da tale concezione (112 A-C): l'uomo dovrebbe considerare tutti gli esseri, sia animali che vegetali, come «affini», e pertanto non dovrebbe farne uso; dovrebbe mantenere una irragionevole uniformità di comportamento verso tutti gli esseri, o di umanità anche verso gli animali e i vegetali, in quanto potrebbero essere suoi parenti, o di insensibilità verso gli altri uomini: «Quale sarà mai la vita di costui, che o tratterà con riguardo tutte le cose, o rimarrà insensibile nei confronti degli uomini, perchè le altre cose gli sono indifferenti? In base a quanto si è detto, questo ragionamento è da rigettare» (112 C). Qui Gregorio espone una serie di argomenti polemici tradizionali: cfr., ad esempio, Senofane, Diels-Kranz, B 7; Tertulliano, *Apologeticum*, 48, 1; Calcidio, *In Tim.*, 197, p. 218, 8 ss. W. Su ciò si veda Gronau, *Poseidonios*, cit., p. 201,; Daniélou, *Metempsychosis*, cit., p. 233, e *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., pp. 6-8 per la polemica contro la dottrina manichea; per quest'ultimo aspetto, cfr. anche Bukowski, *L'opinion de Saint Augustin*, cit., pp. 67-69. Come abbiamo già detto (sopra, pp. 158 s.), il contributo del Nisseno consiste tuttavia nel fatto che egli inserisce questa polemica all'interno di una argomentazione razionale, fondata, come vedremo subito sotto, sul concetto filosofico di σύγχυσις.

Gregorio, sono separati tra loro in modo immutabile (ἀμετάπτωτον, 109 C).

Come si vede, la dottrina tradizionale della metempsicosi illimitata viene criticata da Gregorio e da Porfirio sulla base di una concezione del tutto analoga. In questo senso, è significativo il fatto che Gregorio mostri l'insostenibilità di tale dottrina facendo riferimento alla nozione stoica di σύγχυσις[74]. Abbiamo già visto nel terzo capitolo come il Nisseno abbia una conoscenza piuttosto precisa della dottrina stoica della mescolanza[75]. L'uso del termine σύγχυσις in questo contesto sembra confermarlo. Per gli Stoici, infatti, la σύγχυσις è quel tipo di unione nel quale gli elementi materiali perdono le loro proprietà originarie per costituire una nuova realtà, come nel caso della composizione dei profumi o dei medicamenti[76]. Per Gregorio, le differenze di essenza fra gli esseri impediscono che fra essi possa realizzarsi un'unione nel senso della σύγχυσις stoica. A questa conseguenza, invece, si giungerebbe se si ammettesse un mutamento dell'essenza razionale dell'anima umana negli esseri irrazionali.

Ora, è significativo il fatto che anche per Porfirio realtà diverse per essenza, quali l'intelligibile ed il sensibile, non possono mai contrarre una σύγχυσις nel senso stoico[77]. Questa, come avremo modo di vedere più avanti, è una dottrina di fondo di Porfirio[78]. La natura degli intelligibili, cui appartiene l'anima, è tale, infatti, che non può essere alterata nella sostanza da ciò cui si unisce[79]. Per questo, l'intelligibile si

[74] Cfr. anche *De an.*, PG 46, 113 B.

[75] Cfr. sopra, pp. 82 ss.

[76] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., I, pp. 137 ss.

[77] Cfr., ad esempio, Porfirio, *Sent.*, 33 p. 38, 1 ss. Lamberz.

[78] Cfr. sotto, pp. 209 ss.

[79] Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 130, 3 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 58 Dörrie. Come abbiamo già visto dalla testimonianza di Enea di Gaza, Porfirio esclude ogni mutamento dell'essenza razionale dell'anima. E' caratteristico del procedimento di Daniélou il fatto che egli ponga in relazione il testo di *De anima et resurrectione*, 109 C-D, sopra riportato, con un passo di Ierocle, in quanto in entrambi è presente la tesi dell'immutabilità dell'essenza dell'anima; in *Carmina aurea*, XXIII (Mullach, 469) si parla dell'essenza immutabile (ἀμετάβλητον) dell'*eidos* che esiste per essenza nell'anima umana (su ciò cfr. Aujoulat, *Le Néoplatonisme Alexandrin*, cit., pp. 221-222); la stessa tesi, osserva Daniélou, è presente in Gregorio, che parla delle nature «separate le une dalle altre da una barriera immutabile», 109 C (*Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., p. 8; *Metempsychosis.*, cit., pp. 231-233). Gregorio, pertanto, conclude Daniélou (*Metempsychosis*, p. 232), fa propria la tesi di Ammonio, che ci è testimoniata da Ierocle, per criticare la dottrina tradizionale della metempsicosi. In realtà, ancora una volta, Daniélou trascura che questa tesi è perfettamente testimoniata in Porfirio: cfr., ad esempio, *Sent.*, 39, p. 46, 19-47, 6 Lamberz: τοῦ δε ὄντως ὄντος καὶ καθ' αὐτὸ ὑφεστηκότος ἀύλον τοῦ εἶναι ἀεὶ ἐν ἑαυτῷ ἱδρυμένον, τὸ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, τὸ ἐν ταυτότητι οὐσιῶσθαι, **τὸ ἀμετάβλητον** εἶναι καθ' οὐσίαν. Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 4, 2, 25 s.: καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὖσα (sc. ἡ ψυχὴ) ἔχει **τὸ ἀμετάβλητον** καὶ αὐτή. Si veda anche Albino, *Did.*, XXV 1, 177, 20 s. (= 48, 22 s. Whittakerr): ἡ ψυχὴ ...ἀσώματος γὰρ ἐστιν οὐσία, *ἀμετάβλητος κατὰ τὴν ὑπόστασιν* καὶ νοητὴ καὶ αἰδὴς καὶ μονοειδής.

unisce al sensibile ἀσυγύτως, ossia restando inconfuso e incorrotto nella sua essenza[80].

3. *La testimonianza di Calcidio*

Dobbiamo infine esaminare un ultimo testo: il *Commentario al Timeo* di Calcidio. Nei capitoli 196-198, pp. 217, 25-219, 14 Waszink, Calcidio tratta della dottrina della metempsicosi, riguardo alla quale distingue tre posizioni: a) la prima è quella che considera la metempsicosi sia nel corpo di un uomo, sia nel corpo di una donna, sia nel corpo di un animale (c. 196, p. 217, 25-218, 7 Waszink); b) la seconda estende la trasmigrazione dell'anima fino alle piante: è questa la posizione di Empedocle (c. 197, p. 218, 8-219, 3 Waszink); c) la terza, infine, considera il passaggio dell'anima dal corpo di un uomo a quello di un altro uomo: è questa la posizione di Platone, per il quale un'anima umana non può mai reincarnarsi in un corpo animale (c. 198, p. 219, 4-14 Waszink).

Calcidio ci presenta una diaeresi delle tesi sulla dottrina della metempsicosi molto simile a quella che abbiamo trovato nel *De anima et resurrectione* di Gregorio. I punti di contatto sono stati già evidenziati da Gronau[81]: in entrambi i testi le tre tesi sono disposte secondo lo stesso ordine; in particolare, in entrambi gli autori la seconda tesi si riferisce esplicitamente ad Empedocle; Calcidio ne cita i versi del celebre frammento B 17 Diels, ai quali allude chiaramente anche Gregorio[82]; nel *De hominis opificio*[83], questo stesso frammento viene citato quasi letteralmente sempre a proposito della metempsicosi; infine, sia Calcidio che Gregorio evidenziano il pericolo di mangiare i propri genitori. Si può pertanto supporre che Calcidio e Gregorio dipendano da una fonte comune. Se ha ragione Waszink nel ritenere che

[80] Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 131, 1 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 62 Dörrie.

[81] Cfr. Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 200-201; allo stesso modo anche Daniélou, *Metempsychosis.*, cit., pp. 233-234, e *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., pp. 4-5.

[82] Gregorio di Nissa, *De an.*, PG 46, 108 C. Il frammento di Empedocle è spesso citato nelle discussioni sulla dottrina della risurrezione: cfr. Tertulliano, *De anima*, XXXII 1, e la nota di H. J. Waszink nella sua edizione dell'opera: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Amsterdam 1947, pp. 384-385.

[83] Gregorio di Nissa, *Op. hom.*, PG 44, 232 A.

la fonte di Calcidio sia Porfirio[84], allora è probabile che Porfirio sia, direttamente o indirettamente, la fonte di Gregorio.

Ma il punto che qui ci interessa in modo particolare è la tesi esposta da Calcidio nel capitolo 198,4-14 Waszink: come si è detto, in questo passo viene negata la trasmigrazione dell'anima negli animali; al contrario, Platone ha insegnato che l'uomo può decadere fino ad una natura simile a quella di un leone o a quella di un lupo. J.H. Waszink ha potuto dimostrare, sulla base dei paralleli contenutistici e con l'ausilio di un'analisi delle fonti utilizzate nel contesto del passo, come anche in questo caso la fonte di Calcidio sia, con molta probabilità, Porfirio[85]. Ora, il nucleo dell'argomentazione esposta da Calcidio consiste nell'indicare la ragione per la quale un'anima umana non può mai entrare nel corpo di un animale. Calcidio ci presenta una specie di sillogismo[86]: le anime possono ritornare alla loro beatitudine originaria (*ad fortunam priorem*), ma tale ritorno implica la capacità di pentirsi; ora, un atto di pentimento, in quanto correzione razionale di un modo di vivere, è impossibile per un essere irrazionale. Per questo l'anima umana non può mai entrare nel corpo di un animale[87].

Waszink[88] ha giustamente posto in rapporto il ritorno dell'anima alla *fortuna prior* di cui parla Calcidio con le affermazioni del *De regressu animae* di Porfirio circa il ritorno dell'anima al Padre. Dalla testimonianza di Agostino[89], infatti, sappiamo che Porfirio aveva modificato la concezione tradizionale circa la discesa dell'anima nel corpo[90]. Secondo Porfirio, è Dio stesso che ha inviato l'anima nel mondo «affinché, conoscendo i mali che vengono dalla materia, essa ritornasse al Padre, e fosse liberata dalla sozzura di un simile contatto»[91]. Il ritorno al Padre è il fine cui l'anima deve tendere mediante la purificazione; e una volta purificata dal corpo, l'anima realizza un *regressus* definitivo al Padre, che la mette al riparo da ogni ricaduta nel corpo[92]. Ma, come mostra il testo di Calcidio, la purificazione dell'anima, il suo pentimento e la sua conversione, e quindi il ritorno dalla corporeità alla beatitudine originaria, sarebbero impossibili se l'anima potesse perdere la sua razionalità e cadere nel corpo di un animale. La dottrina tradizionale della metempsicosi è per Porfirio incompatibile con questa profonda esigenza di salvezza dell'anima, che egli condivide con il suo tempo[93].

4. *Gregorio di Nissa: De anima et resurrectione, 112 C ss., e De hominis opificio, 232 B-C*

È interessante porre in rapporto quanto qui è emerso dalle testimonianze di Calcidio e di Agostino su Porfirio con un altro aspetto della critica di Gregorio alla dottrina tradizionale della metempsicosi che troviamo nel *De anima et resurrectione* e nel *De hominis opificio*.

Nel *De anima et resurrectione*, dopo aver criticato, come si è visto nelle pagine precedenti, la metempsicosi illimitata sulla base di una serie di argomenti di cui abbiamo riconosciuto l'origine porfiriana, Gregorio introduce una nuova confutazione ed affronta il tema platonico

[84] Cfr. J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio transaltus commentarioque instructus (Plato latinus*, vol. IV), Londinii et Leidae 1975, pp. LXII-LXXIII.

[85] Waszink, *Le rapport de Calcidius sur la doctrine platonicienne de la métempsycose*, cit., pp. 315-322; cfr. già E. Steinheïmer, *Untersuchungen über die Quelle des Chalcidius*, Aschaffenburg 1912, pp. 33 ss., e Theiler, *Ammonios der Lehre des Origenes*, cit., p. 27 e n. 46.

[86] Cfr. Waszink, *Le rapport*, cit., p. 317.

[87] Ecco il testo dell'intero capitolo 198, 4-14 Waszink: «Sed Plato non putat rationabilem animam vultum atque os ratione carentis animalis induere, sed ad vitiorum reliquias accedente corpore incorporationem auctis animae vitiis efferari ex instituto vitae prioris, et iracundum quidem hominem eundemque fortem provehi usque ad feritatem leonis, ferum vero et eundem rapacem ad proximam luporum naturae similitudinem pervenire, ceterorum item. Sed cum sit reditus animis *ad fortunam priorem* - hoc vero fieri non potest, nisi prius reditus factus erit purus ad clemens et homine dignum institutum, rationabilis porro consilii correctio, quae *paenitudo* est, non proveniat in his quae sine ratione vivunt, anima quondam hominis nequaquam transit ad bestias iuxta Platonem».

[88] Waszink, *Le rapport*, cit., p. 319; cfr. p. 321: per il concetto di *paenitudo* Waszink rinvia a Calcidio, c. 130, p. 172, 18-21 W., dove esso compare nel contesto della trattazione della demonologia platonica che deriva sicuramente da Porfirio: cfr. A. R. Sodano, *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*, Napoli 1960, fr. LXXXIV, p. 78,4-7. Sul concetto non cristiano di pentimento, cfr. Theiler, *Ammonios*, cit., p. 41.

[89] Cfr. Agostino, *De Civ. Dei*, X 30 = Porfirio, *De regressu animae*, fr. 11, 1, pp. 38*-39* Bidez.

[90] Sulla questione della discesa delle anime nei corpi, cfr. Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 63-96; per quanto concerne, più specificamente Porfirio, cfr. Smith, *Porphyry's Place*, pp. 35 ss.

[91] Agostino, *De civ. Dei*, X 30 = Porfirio, *De regressu animae*, fr. 11, 1, p. 39*, 5-7; cfr. p. 40*, 13-16 Bidez.

[92] *Ibid.*, p. 40*, 5-17 Bidez: In caso contrario, infatti, «se la massima purificazione avesse per effetto di ridare il gusto all'impurità», ciò vorrebbe dire che «la somma felicità è causa di infelicità, la perfetta sapienza diventa causa di stoltezza, e la massima purificazione causa di impurità». Porfirio si è reso conto di questa contraddizione, e per questo motivo «ha insegnato che l'anima purificata tornerà al Padre, onde non esser mai toccata dal contagio dei moli». Si deve tuttavia osservare che Agostino è l'unico testimone che attribuisce a Porfirio una dottrina della liberazione definitiva dell'anima (cfr. H. Dörrie, *Kontroversen*, p. 423); contraria a questa attribuzione sembra essere, ad esempio, la testimonianza di Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 457, 11 W. (tr. Festugière, *La Révélation.*, III, cit., p. 246).

[93] Cfr. Dörrie, *Kontroversen*, cit., p. 434.

della caduta e del ritorno delle anime[94]. Fra queste due dottrine esiste per Gregorio una connessione molto stretta: in effetti, come mostra il *De hominis opificio*, la metempsicosi illimitata non è che una conseguenza inevitabile (ἐξ ἀνάγκης, 232 B, C) della dottrina che vede nell'unione dell'anima con il corpo il risultato di una caduta prodotta dal vizio. Se, infatti, è a causa di qualche vizio che l'anima è decaduta dalla sua condizione originaria, incorporea e beata, a più forte ragione si deve ritenere che, nell'attuale vita corporea, «l'anima sia in una maggior malizia e nella situazione di essere maggiormente schiava delle passioni»[95]; per questo, «una volta che essa abbia lasciata la convivenza superiore non potrà fermarsi in nessuna misura di vizio, ma attraverso la disposizione verso le passioni, passerà dal razionale all'irrazionale, e da questo si trasformerà nell'insensibilità delle piante»[96].

Nel *De anima et resurrectione*, la dottrina platonica della preesistenza delle anime viene criticata a due riprese. In un primo momento (113 B-116 B), Gregorio ne vuole mostrare l'incoerenza interna: la dottrina è contraddittoria perché colloca il vizio nella sfera celeste e beata, e la virtù, al contrario, nel mondo materiale. Qui, come si è detto, il tema di fondo è ancora la critica alla metempsicosi illimitata. Dopo questa confutazione, Gregorio ne aggiunge un'altra (116 B-121 A), più decisiva, che esprime la sua posizione personale. Qui, infatti, egli include nella sua critica non solo la dottrina tradizionale della metempsicosi, ma anche la concezione che limita la trasmigrazione dell'anima solo all'uomo (116 B)[97]. Far dipendere la generazione del corpo dal peccato dell'anima, osserva Gregorio, significa affermare che è il male che presiede alla costituzione degli esseri e alla vita dell'uomo, e

[94] *De an.*, PG 46, 112 C ss.

[95] *Op. hom.*, PG 44, 232 B: Εἰ γὰρ διά τινος κακίας ἀποσπασθεῖσα τῆς ὑψηλοτέρας ἡ ψυχὴ πολιτείας, μετὰ τὸ (καθώς φασιν) ἅπαξ γεύσασθαι τοῦ σωματικοῦ βίου, πάλιν ἄνθρωπος γίνεται, ἐμπαθέστερος δὲ πάντως ὁ ἐν σαρκὶ βίος ὁμολογεῖται παρὰ τὸν ἀΐδιον καὶ ἀσώματον. ἀνάγκη πᾶσα τὴν ἐν τῷ τοιούτῳ γινομένην βίῳ, ἐν ᾧ πλείους αἱ πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν εἰσὶν ἀφορμαί, ἐν πλείονί τε κακίᾳ γενέσθαι, καὶ ἐμπαθέστερον ἢ πρότερον διατεθῆναι.

[96] *Ibid.*, 232 D: Ἡ γὰρ ἅπαξ τῆς ὑψηλῆς πολιτείας ἀπολισθήσασα, ἐν οὐδενὶ μέτρῳ κακίας στῆναι δυνήσεται, ἀλλὰ διὰ τῆς πρὸς τὰ πάθη σχέσεως, ἀπὸ μὲν τοῦ λογικοῦ πρὸς τὸ ἄλογον μεταβήσεται. ἀπ' ἐκείνου δὲ πρὸς τὴν τῶν φυτῶν ἀναισθησίαν μετατεθήσεται.

[97] «Non dobbiamo neppure seguire, come se cogliessero nel segno, coloro che credono che le anime lasciano i corpi delle donne per scendere in quelli degli uomini, o che, viceversa, si staccano dai corpi degli uomini per andare in quelli femminili, o coloro che dicono che le anime vanno da una donna ad un'altra». Come osserva giustamente Meissner, *Rhetorik und Theologie*, p. 335, n. 39, qui vengono nominate tutte le possibilità della trasmigrazione dell'anima limitatamente all'essere umano (donna-uomo, uomo-donna, uomo-uomo, donna-uomo); si tratta, pertanto, della terza variante, quella porfiriana, della dottrina della metempsicosi indicata in 108 C 5-10, e non, come ritiene Daniélou (*Metempsychosis*, cit., p. 229, e *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., p. 11), sulla scia di Gronau (*De Basilio*, cit., p. 59) e di Pellegrino (*Il Platonismo*, cit., p. 453), di un riferimento al *Timeo* platonico (42 B-C, 90 E), dove viene menzionato solo il primo momento, ossia il passaggio delle anime degli uomini vili ed ingiudti in quelle delle donne.

pertanto distruggere la Provvidenza. Qui ci soffermeremo solo sul primo momento della confutazione di Gregorio.

Anzitutto viene esposta la dottrina platonica: «In base a quanto si è detto, questo ragionamento [ossia la metempsicosi illimitata] è da rigettare: anche molti altri motivi ci allontanano giustamente da tale supposizione. Questo ho sentito da coloro che la pensano così: secondo loro, alcune moltitudini di anime vivrebbero in una città a loro riservata prima di calarsi nella vita corporea, e grazie alla leggerezza della loro natura si muoverebbero assieme alla rotazione dell'universo. A causa però della loro inclinazione per il male, le anime, come se avessero perduto le ali, cadrebbero nei corpi; prima risiederebbero nei corpi umani e poi, una volta abbandonata la vita umana, si trasformerebbero in bestie, dato il loro commercio con le passioni irrazionali; abbandonate le bestie, cadrebbero infine nella vita vegetale e insensibile. Di conseguenza, l'anima, l'essere che per natura è sottile e mobile, prima si appesantirebbe e cadrebbe in basso, entrando nei corpi umani a causa del vizio; poi, spentasi la facoltà razionale, vivrebbe negli esseri irrazionali; infine, una volta eliminato anche il dono delle sensazioni assumerebbe la vita insensibile delle piante; partendo da questa, comincerebbe l'ascesa e ripercorrerebbe inversamente le stesse tappe, fino ad essere restituita alla sede celeste»[98].

La dottrina che qui Gregorio ha di mira è chiaramente quella del

[98] *De an.*, PG 46, 112 C-113 A: Οὐκοῦν ἀπόβλητος ἐκ τῶν εἰρημένων ὁ τοιοῦτος ἂν εἴη λόγος, πολλῶν καὶ ἄλλων τῆς τοιαύτης ἡμᾶς ὑπολήψεως κατὰ τὸ εὔλογον ἀπαγόντων. Ἤκουσα γὰρ τῶν τοιαῦτα δογματιζόντων, ὅτι ἔθνη τινὰ τῶν ψυχῶν ὑποτίθεται ἐν ἰδιαζούσῃ τινὶ πολιτείᾳ πρὸς τὴν ἐν σώματι ζωὴν βιοτεύοντα, ἐν τῷ λεπτῷ τε καὶ εὐκινήτῳ τῆς φύσεως ἑαυτῶν τῇ τοῦ παντὸς συμπεριπολοῦντα δινήσει, ῥοπῇ δέ τινι τῇ πρὸς κακίαν πτεροῤῥυούσας τὰς ψυχὰς ἐν σώμασι γίνεσθαι· πρῶτον μὲν ἀνθρωπίνοις, εἶθ' οὕτως διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄλογα τῶν παθῶν ὁμιλίας, μετὰ τὴν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ἐγχώρησιν ἀποκτηνοῦσθαι, κἀκεῖθεν μέχρι τῆς φυτικῆς ταύτης καὶ ἀναισθήτου καταπίπτειν ζωῆς, ὡς τὸ τῇ φύσει λεπτὸν καὶ εὐκίνητον, ὅπερ ἐστὶν ἡ ψυχή, πρῶτον μὲν ἐμβριθές τε καὶ κατωφερὲς γίνεσθαι τοῖς ἀνθρωπίνοις σώμασι διὰ κακίας εἰσοικιζόμενον· εἶτα τῆς λογικῆς δυνάμεως ἀποσβεσθείσης τοῖς ἀλόγοις ἐμβιοτεύειν· ἐκεῖθεν δὲ καὶ τῆς τοιαύτης τῶν αἰσθήσεων χάριτος ἀφαιρεθείσης, τὴν ἀναίσθητον ταύτην ζωὴν τὴν ἐν φυτοῖς μεταλαμβάνειν· ἀπὸ τούτου δὲ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀνιέναι βαθμῶν, καὶ πρὸς τὸν οὐράνιον χῶρον ἀποκαθίστασθαι.

Fedro (246 B 6-249 D 3)[99]. Molti elementi la attestano: l'immagine delle anime che si muovono circolarmente insieme alla rotazione dell'universo (συμπεριπολοῦντα, 112 C = περιπολεῖ, *Fedro*, 246 B), che poi si appesantiscono (ἐμβριθές, 113 A = *Fedro*, 246 D, 248 C) e perdono le ali (πτεροροῦσας, 112 C = *Fedro*, 246 E, 248 C), cadendo in basso e assumendo un corpo terreno (*De an.*, 113 B, *Fedro*, 246 C, 248 C). Così, nel *Fedro* (249 B) troviamo il tema dell'anima umana che passa in una vita ferina e inversamente (πάλιν = *De an.*, 113 A) dell'anima di una bestia che ritorna in un uomo. Ed anche nel corso della sua critica Gregorio fa più volte esplicitamente allusione al testo del *Fedro*[100]. Tuttavia, nel passo che sopra abbiamo riportato Gregorio sembra aver fuso la sezione del *Fedro* con altri testi platonici relativi alla metempsicosi: così, l'inizio del passo sembra una reminiscenza di *Repubblica*, X 619 C; la trasmigrazione dell'anima negli esseri vegetali non compare nel *Fedro*, ma in *Fedone*, 70 D, così come proviene da *Fedone*, 81 C, il termine ὁμιλία che ricorre in *De an.*, 112 D.

Ora, una sintesi molto simile di testi platonici sulla metempsicosi la troviamo in Plotino, *Enn.*, III 4, 2, dove compare anche l'idea dell'abolizione della sensibilità presente nel passo di Gregorio. In effetti, come abbiamo già avuto modo di osservare, nella sua critica alla concezione tradizionale della metempsicosi illimitata, Gregorio sembra aver di mira proprio l'esegesi plotiniana della dottrina platonica[101]. Anche in questo contesto, come osserva giustamente Daniélou, Gregorio sembra riflettere «una polemica contro Plotino che proveniva dai Neoplatonici, e senza dubbio più particolarmente da Porfirio»[102]. E in effetti, gli elementi della posizione di Porfirio emersi dalla precedente analisi delle testimonianze di Calcidio e di Agostino sembrano confermare questa ipotesi.

La critica di fondo di Gregorio consiste nel mostrare l'assurdità di una dottrina che fa decadere l'anima a causa del peccato dalla sfera celeste e beata, facendola precipitare fino nelle nature vegetali, e poi

[99] Per la presenza delle immagini e della terminologia dei dialoghi platonici in quersto come in altri passi della critica alla dottrina della metempsicosi, cfr. Gronau, *De Bas.*, cit., pp. 21-23, e *Poseidonios*, cit., pp. 200 s.; Pellegrino, *Il Platonismo*, cit., pp. 452-453; Daniélou, *Metempsychosis*, cit., pp. 228, 242 s., e *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., pp. 8 s.

[100] Cfr. *De an.*, 113 B: μετεωροπορεῖν (= *Fedro*, 246 C); 113 C: ἁπλανὴ περιφορᾶν (= *Fedro*, 247 D: περιφορά); 113 C: πτερῶν ἐπιπτόντων (= *Fedro*, 246 D: πτερῶν ἀποβολῆς); cfr. anche *De an.*, 117 B con *Fedro*, 248 C; si veda anche *Op. hom.*, PG 44, 233A, 233B.

[101] Cfr. sopra, pp. 160 s.

[102] Daniélou, *Grégoire de Nysse et la philosophie*, cit., p. 10.

ammette la possibilità che, da questa condizione, ritorni alla beatitudine originaria: «Se a causa del vizio l'anima è trascinata dalla vita celeste nella vita vegetale, e quindi, grazie alla virtù, da questa risale di nuovo alla vita celeste, dal loro ragionamento non risulta chiaro che cosa si preferisce, se la vita vegetale o quella celeste»[103]. Dall'altro lato, gli stessi sostenitori di una tale dottrina affermano che la natura celeste è immutabile (ἄτρεπτον); ma come può il *pathos* albergare nell'immutabile? Ed allo stesso modo, come può l'*apatheia* realizzarsi nella natura inferiore che è soggetta al *pathos*?[104] In una tale dottrina, dunque, c'è un rovesciamento delle nozioni di bene e di male nel loro contrario: «La vita celeste non più beata, se il vizio tocca coloro che vivono in cielo, e il legno non è privo di virtù se si pensa che l'anima risale da esso al bene»[105].

Tuttavia, un tale ritorno dell'anima alla sua condizione originaria, alla vita celeste, è per Gregorio, come per Porfirio, impossibile, se si ammette che l'anima dell'uomo possa trasmigrare negli esseri irrazionali. È questa la critica di fondo alla dottrina della metempsicosi illimitata e della preesistenza delle anime, che ne è alla base, che troviamo anche nel *De hominis opificio*: se si ammettesse che l'anima possa trasmigrare negli esseri irrazionali, allora sarebbe impossibile «il ritorno verso ciò che è migliore»; il presupposto di un tale ritorno, e cioè la virtù, è infatti assente dagli esseri irrazionali. Per questo, l'anima, giunta all'irrazionale, non può più fermarsi: «infatti, l'arresto del male è già principio del cammino verso la virtù; ora, non c'è virtù negli esseri irrazionali. Dunque, *per necessità*, l'anima muterà sempre verso il peggio, andando verso ciò che è più vergognoso, e sempre ricercando ciò che è inferiore alla natura nella quale è: come dal razionale si abbassa al sensibile, così da essa la caduta avviene verso ciò che è insensibile»[106]. La conclusione necessaria di tale degradazione progressiva è

[103] *De an.*, PG 46, 113 B.

[104] *Ibid.*, 116 A: Εἰ γὰρ ἄτρεπτον τὸ οὐράνιον λέγουσι, πῶς ἔχει χώραν ἐν τῷ ἀτρέπτῳ τὸ πάθος; Καὶ εἰ ἐμπαθὴς ἡ κάτω φύσις, πῶς ἐν τῷ παθητῷ κατορθοῦται ἡ ἀπάθεια; Ἀλλὰ φύρουσι τὰ ἄμικτα, καὶ ἑνοῦσι τὰ ἀκοινώνητα, ἐν πάθει τὸ ἄτρεπτον, καὶ ἐν τῷ τρεπτῷ πάλιν καθορῶντες τὴν ἀπάθειαν, etc.

[105] *Ibid.*, 113 B: Εἰ γὰρ ἐκ τῆς ἀσωμάτου ζωῆς πρὸς τὴν σωματικὴν καταφέρεται, ἐκ δὲ ταύτης πρὸς ἀναίσθητον, ἐκεῖθεν δὲ πάλιν πρὸς τὸ ἀσώματον ἀνατρέχει, οὐδὲν ἕτερον ἢ ἀδιάκριτος κακῶν τε καὶ ἀγαθῶν *σύγχυσις* παρὰ τοῖς ταῦτα δογματίζουσιν ὑποκρεῖται. οὔτε γὰρ ἡ οὐρανία διαγωγὴ ἐν τῷ μακαρισμῷ διαμενεῖ, εἴπερ κακία τῶν ἐκεῖ ζώντων καθάπτεται, οὔτε τὰ ξύλα τῆς ἀρετῆς ἀμοιρήσει, εἴπερ ἐντεῦθεν μὲν ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν παλινδρομεῖν οἴονται τὴν ψυχὴν, etc.

[106] *Op. hom.*, PG 44, 232 C: ... ἀνθρωπίνης δὲ ψυχῆς πάθος, ἡ πρὸς τὸ ἄλογόν ἐστιν ὁμοίωσις· τούτῳ δὲ προσοικειωθεῖσαν αὐτὴν, εἰς κτηνώδη φύσιν

la perdita assoluta dell'anima (διαφθορὰ τῆς ψυχῆς, 232 D): «così, logicamente (διὰ τῆς ἀκολουθίας), per essi l'anima si trasforma nel non essere (μὴ ὄν), e sarà impossibile il ritorno verso ciò che è migliore»[107].

È esattamente questa, come si è visto nelle pagine precedenti, una delle ragioni per le quali Porfirio aveva modificato la dottrina tradizionale della metempsicosi illimitata: l'anima non può perdere la sua razionalità ed assumere il corpo di un animale, perché, in questo caso, un ritorno alla beatitudine originaria (*ad fortunam priorem*) sarebbe impossibile; il pentimento (*paenitudo*), infatti, in quanto mutamento razionale e in quanto presupposto di un tale ritorno, diventa impossibile con l'ingresso dell'anima dell'uomo in un animale, poiché nell'animale è non più la razionalità, ma l'irrazionalità che determina la vita dell'anima[108].

È particolarmente significativo, inoltre, che Gregorio porti all'estremo l'assurdità della metempsicosi illimitata affermando che, secondo una tale concezione, l'anima dovrebbe necessariamente trasformarsi nel non-essere (μὴ ὄν), essendo impossibile un ritorno alla condizione precedente, una volta che l'anima abbia perduto la razionalità. È questa un'ipotesi estrema spesso indicata da Porfirio: se un νοητόν – si dice nei *Symmikta Zetemata* – uscisse dalla propria essenza, sarebbe cancellato, si corromperebbe nel non essere[109]; fuori di esso, infatti, non c'è nessuna ὑπόστασις che possa accoglierlo; e in *Sent.*, 36, il vero essere viene definito come ciò che non può uscire da se stesso, perché si fonda sulla propria ὑπόστασις[110]. Per questo, il Logos, compreso il logos contenuto nell'anima, non può subire alcun mutamento nella sostanza, ma rimane sempre identico a se stesso[111]. In modo analogo, a conclusione delle *Enneadi*, Plotino afferma che, per quanto l'anima possa scendere in basso, essa non può mai giungere al non-essere assoluto: οὐ γὰρ δὴ εἰς τὸ πάντη μὴ ὄν ἥξει ἡ ψυχῆς φύσις[112].

Come ha posto in luce Dörrie, è questo l'autentico problema che per Porfirio si nascondeva dietro la questione se l'uomo può rinascere come un animale: se l'anima potesse perdere il *logos* che le appartiene in modo essenziale e si trasformasse in *aloghia*, allora sarebbe consegnata al non-essere e quindi alla morte; verrebbe infatti spezzato il suo rapporto con il *Nous*, dal quale dipende il suo essere e in virtù del quale essa è immortale[113].

μεταρρυῆναι· ἅπαξ δὲ διὰ κακίας ὁδεύουσαν, μηδὲ ἐν ἀλόγῳ γενομένην, τῆς ἐπὶ τὸ κακὸν προόδου λῆξαί ποτε. Ἡ γὰρ τοῦ κακοῦ στάσις, ἀρχὴ τῆς κατ' ἀρετήν ἐστιν ὁρμῆς· ἀρετὴ δὲ ἐν ἀλόγοις οὐκ ἔστιν. Οὐκοῦν ἀεὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἐξ ἀνάγκης ἀλλοιωθήσεται, πάντοτε πρὸς τὸ ἀτιμότερον προιοῦσα, καὶ ἀεὶ τὸ χεῖρον τῆς ἐν ᾗ ἐστι φύσεως ἐξευρίσκουσα. Ὥσπερ δὲ τοῦ λογικοῦ τὸ αἰσθητὸν ὑποβέβηκεν, οὕτω καὶ ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἀναίσθητον ἡ μετάπτωσις γίνεται.

[107] *Ibid.*, 233 A.

[108] Calcidio, 198, 4-14 Waszink; cfr. il testo riportato sopra n. 87.

[109] Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, 130, 3 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 58 Dörrie.

[110] Porfirio, *Sent.*, 36, p. 42, 5 ss. Lamberz.

[111] Cfr. Porfirio, *Sent.*, 39, p. 46, 19-47, 6 Lamberz; Plotino, *Enn.*, IV 4, 2, 25 s.

[112] Plotino, *Enn.*, VI 9, 11, 36.

[113] Cfr. Dörrie, *Kontroversen*, p. 433, e *La Doctrine de l'âme dans le Néoplatonisme de Plotin à Proclus*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 2 (1973), p. 126.

Capitolo ottavo
La natura dell'anima e il problema della sua unione con il corpo

I. *La natura dell'anima e la dottrina della risurrezione*

1. *Il De anima et resurrectione*

L'analisi che abbiamo condotto nei capitoli precedenti ha preso le mosse da un'obiezione sollevata da Gregorio nel *De anima et resurrectione*[1]. Questa obiezione aveva la funzione di introdurre nel dialogo un nuovo tema: infatti, dopo che nelle pagine precedenti Macrina aveva sostenuto, contro la dottrina materialistica degli Stoici e degli Epicurei, l'incorporeità, la sostanzialità e l'immortalità dell'anima, Gregorio, con la sua obiezione, poneva al centro della discussione il problema della risurrezione del corpo. È questo un argomento che occupa un grande spazio nel contesto del dialogo; più di una volta, infatti, lo stesso Gregorio si fa portavoce delle critiche dei pagani[2], ed invita la sorella ad offrire, di fronte a tali critiche, una giustificazione della risurrezione anche su un piano razionale. Come ha mostrato l'indagine svolta nelle pagine precedenti, le critiche dei pagani che Gregorio esamina e discute nei suoi scritti risalgono, almeno in parte, al *Contra Christianos* di Porfirio. Ora, è proprio per rispondere a queste obiezioni che Macrina introduce, a partire da *De an.*, 45 C, una spiegazione circa la natura dell'anima, o meglio, circa i caratteri e le proprietà delle nature intelligibili cui l'anima appartiene. Come emergerà dall'esame che condurremo in queste pagine, l'intento di Macrina è quello di mostrare come sia possibile spiegare razionalmente la dottrina della risurrezione e risolvere le critiche sollevate dai pagani sulla base di una dottrina dell'anima del tutto analoga a quella elaborata dalla stessa filosofia pagana. Per comprendere la risposta di Macrina è necessario tuttavia ripartire dall'obiezione sollevata da Gregorio. Leggiamo il testo:

«Nessuno può negare che gli elementi si uniscono tra loro e si se-

---

[1] *De an.*, PG 46, 45 A-C.
[2] *Ibid.*, 76 A-B, 77 A, 77 B.

parano gli uni dagli altri, e che proprio da questo dipendono la formazione e la dissoluzione dei corpi. Grande risulta però la differenza tra gli elementi eterogenei, per quanto riguarda sia la loro collocazione nello spazio sia le loro varie qualità e proprietà; quando essi si uniscono insieme in un individuo, la natura intelligente ed indivisibile che chiamiamo anima si attacca a questo composto unito; se però i vari elementi che lo compongono si separano e ritornano alla sede verso cui li porta la loro natura, quale sarà la sorte dell'anima, quando vedrà il suo veicolo ridotto in vari frammenti? Come un marinaio, se la sua nave si rompe in vari pezzi in un naufragio, non può nuotare contemporaneamente verso tutte le sue parti disperse in diversi punti del mare, ma afferrato il pezzo che gli si trova per caso vicino lascia che gli altri siano trascinati dalle onde, così l'anima, non potendo per natura dividersi quando gli elementi si separano, se veramente non può liberarsi dal corpo si attacca ad uno dei suoi elementi e si separa dagli altri; questo ragionamento non ci porta affatto a pensare che essa è immortale perché vive in un elemento, piuttosto che è mortale perché non può trovarsi in vari elementi»[3].

Quanto è emerso nei capitoli precedenti ci consente di comprendere come dietro il paragone apparentemente banale del naufragio introdotto da Gregorio ci sia, in realtà, un'allusione piuttosto chiara ad uno degli elementi ricorrenti della polemica condotta dai pagani; come si ricorderà, infatti, quello dell'uomo morto in un naufragio era uno degli esempi tipici con cui i pagani cercavano di ridurre all'assurdo la dottrina cristiana della risurrezione. Il problema di fondo che essi sollevavano era quello dello stato del corpo risorto: com'è possibile pensare che il corpo venga ricostituito al momento della risurrezione, che esso ritorni alla sua forma originaria, una volta che, con la dissoluzione del composto, i suoi elementi sono ritornati agli elementi congeneri del tutto? La difficoltà messa in luce dall'obiezione di Gregorio è analoga, anche se formulata da un diverso punto di vista. Poche righe prima Macrina aveva osservato che l'anima, in quanto semplice ed incomposta, è in grado di rimanere per sempre (ἑισαεί) presso gli elementi del corpo ai quali era unita durante la vita «senza essere strappata in nessun modo da questa unione»[4]. Come mostrerà il prosieguo del dialogo, questa tesi costituisce per Macrina la premessa necessaria per poter spiegare come l'anima sarà in grado, al momento della risurrezione, di ricostituire esattamente lo stesso composto corporeo che le apparteneva durante la vita. Ora, è proprio questa premessa che Gregorio pone in dubbio: certo, in quanto intelligibile ed indivisibile l'anima può unirsi agli elementi del corpo quando questi sono congiunti a costituire il composto; ma quando quest'ultimo si dissolve e ciascuno dei suoi elementi ritorna «alla sede verso cui lo porta la natura», come potrà l'anima essere presente contemporaneamente in tutti e in ciascuno di essi? Ma, se ciò non è possibile, come potrà l'anima ricostituire nella risurrezione il proprio corpo?

[3] *Ibid.*, 45 A-C. Per il testo greco, cfr. sopra, p. 125, n. 1.
[4] *Ibid.*, 44 D-45 A.

«Ciò che è intelligibile e inesteso non si restringe, né si disperde: il restringimento e la dispersione, infatti, sono proprietà dei corpi. Grazie alla sua natura senza forma e incorporea, l'intelligibile è egualmente presente sia nell'unione degli elementi del corpo sia nella loro divisione»[5].

Qui abbiamo il primo elemento della risposta di Macrina: le nature intelligibili non sono soggette alle leggi della dimensione spaziale. L'intelligibile è *adiastaton*. Per questo non si restringe (συστέλλεται), né si disperde (διαχεῖται) come i corpi. Ma, ancora di più, in quanto *adiastaton*, l'intelligibile, nella sua unione con il sensibile, è sottratto al principio dell'ordine naturale degli elementi. A questo principio, sul quale ci siamo soffermati a lungo nelle pagine precedenti, Macrina rinvia chiaramente poco sotto: «Grande è certo la differenza tra ciò che sale verso l'alto ed è leggero, e ciò che è pesante e terreno, tra il caldo e il freddo, tra l'umido e il suo opposto»[6]. Secondo il principio *de ordine elementorum*, ciascun elemento elemento occupa, in ragione della sua natura, un «luogo proprio», un *oikeios topos*. Per questo, Macrina afferma che, con la dissoluzione del composto corporeo, gli elementi che lo costituivano, una volta ritornati «agli elementi affini e corrispondenti alla loro natura», sono spazialmente lontani[7], ed anzi sono separati, per la diversità delle loro proprietà, da una grande distanza. Ciò sembra introdurre un ulteriore elemento di difficoltà. Si tratta infatti di spiegare come l'anima possa rimanere presso gli elementi del corpo, una volta che questi non solo si sono separati, ma, ritornati ciascuno al «luogo proprio», sono anche spazialmente distanti l'uno dall'altro. A questa difficoltà accennava già Gregorio nella sua domanda, osservando che l'anima potrà, al massimo, attaccarsi da uno solo dei suoi elementi, a quello che per caso le si trovi vicino[8].

[5] *Ibid.*, PG 46,45 C: Ἀλλ' οὔτε συστέλλεται, φησὶν, οὔτε διαχεῖται τὸ νοητόν τε καὶ ἀδιάστατον (σωμάτων γὰρ ἴδιον συστολὴ καὶ διάχυσις), ἐπ' ἴσης δὲ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν τὴν ἀειδῆ καὶ ἀσώματον τῇ τε συγκρίσει τῶν στοιχείων περὶ τὸ σῶμα καὶ τῇ διακρίσει πάρεστιν, οὔτε συνεσφιγμένων ἐν τῷ συγκρίματι τῶν στοιχείων στενοχωρουμένη.
[6] *Ibid.*, 45 D.
[7] *Ibid.*, 48 A.
[8] *Ibid.*, 45 B.

L'introduzione della nozione di *adiastaton* ha lo scopo di risolvere questa difficoltà. A differenza delle nature corporee, l'intelligibile, quando è unito al sensibile, non è soggetto al principio dell'*oikeios topos*. Alcune pagine più avanti, nel corso di una degressione sulla localizzazione dell'Ade, Macrina osserva che il problema del luogo non ha alcuna importanza in riferimento all'anima. A differenza dei corpi, infatti, «l'anima non ha alcuna necessità (μήδεμιαν ἀνάγκην) dalla propria natura a rimanere prigioniera in luoghi determinati»[9]. La natura dell'intelligibile trascende, pertanto, ogni nozione legata al luogo e allo spazio. In questo modo, Macrina può risolvere la difficoltà: la natura intelligibile, in quanto *adiastatos*, «non stenta a rimanere attaccata agli elementi spazialmente lontani fra loro, solo perché essi sembrano separati da grandi distanze e dalle loro proprietà»[10]; «non li abbandona allorché ritornano agli elementi affini e corrispondenti del tutto, per quanto grande possa sembrare la distanza che li separa, dovuta alla loro diversità»[11].

Per illustrare come la natura intelligibile non sia circoscritta da nessun limite spaziale, Macrina presenta l'esempio della facoltà contemplativa dell'anima: «Anche ora, infatti, possiamo contemplare con il nostro pensiero tutto quanto il cielo e giungere con la nostra curiosità sino ai limiti dell'universo: la facoltà contemplativa della nostra anima, pur giungendo così lontano, non è soggetta a rotture»[12].

Questa nozione dell'ubiquità dell'anima è una dottrina molto antica[13], che aveva trovato nel periodo ellenistico una grande diffusione[14]. Ma mentre nella concezione tradizionale, quale troviamo, ad esempio, ancora in Filone[15], l'ubiquità dell'anima viene intesa nel senso che l'anima, che è per essenza – οὐσία – nel corpo, è tuttavia δυνάμει

[9] *Ibid.*, 69 B.

[10] *Ibid.*, 48 A: Οὐ γὰρ, ἐπειδὴ κατὰ τὴν τοπικὴν διάστασιν καὶ τὴν ποιὰν ἰδιότητα πόρρωθεν ἀλλήλων ταῦτα νομίζεται, διὰ τοῦτο κάμνει ἡ *ἀδιάστατος φύσις* τοῖς τοπικῶς διεστεηκόσι συναπτομένη.

[11] *Ibid.*, 45 C.

[12] *Ibid.*, 48 A: καὶ νῦν ἔξεστι τῇ διανοίᾳ ὁμοῦ τε τὸν οὐρανὸν θεωρεῖν, καὶ ἐπὶ τὰ πέρατα τοῦ κόσμου ταῖς πολυπραγμοσύναις ἐκτείνεσθαι· καὶ οὐ διασπᾶται πρὸς τοσαῦτα μήκη τὸ θεωρητικὸν τῆς ψυχῆς ἡμῶν διατεινόμενον.

[13] Cfr., ad esempio, Senofonte, *Memorabili*, I 4,17; Platone, *Teeteto*, 173 E.

[14] Cfr. Ps. Aristotele, *De mundo*, 1, 391 a 12 s.; Filone, *Leg. alleg.*, I 62; cfr. Festugière, *La Révélation.*, cit., vol. II, p. 610; tale concezione è presente anche nel Neoplatonismo: cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 136, 3 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 95 Dörrie; cfr. anche Porfirio, *Ad Marcellam*, 8-10, pp. 279-281 Nauck.

[15] Filone, *Leg. alleg.*, I 62: «In questo istante la parte dominante dell'anima è nel mio corpo quanto alla sostanza, ma, in potenza, è in Italia o in Sicilia quando pensa a queste regioni, e nel cielo quando riflette sul cielo».

ovunque, in Gregorio, al contrario, come faceva già rilevare M. Pellegrino[16], essa significa che l'anima trascende quanto alla sua essenza intelligibile ogni categoria legata allo spazio.

Ma ora viene aggiunto un altro elemento: il carattere di semplicità della natura intelligibile. In quanto semplice (ἁπλοῦν), non composto (ἀσύνθετον), infatti, l'intelligibile è presente in modo unitario e indiviso in tutti gli elementi ai quali si unisce. L'esempio che Macrina adduce è quello della *techne*: nell'arte della fusione, ad esempio, se la materia si divide, la *techne* non si fraziona insieme alla materia; l'indivisibile, infatti, non può essere diviso: «Quando dell'oro o dell'argento vengono fusi insieme si nota in essi una forza che è capace di fondere il materiale; se poi questi due metalli si separano l'uno dall'altro nella fusione, tale principio rimane nondimeno in entrambi. Anche se la materia si divide, la *techne* non si fraziona assieme alla materia; come può infatti dividersi l'indivisibile?»[17].

Lo stesso vale per la natura intelligibile e inestesa dell'anima (ἡ νοερὰ τε καὶ ἀδιάστατος φύσις): in quanto semplice ed incomposta, essa è presente in modo unitario e indiviso in tutti gli elementi del corpo, sia quando sono uniti a formare il composto, sia quando, con la morte, si sono separati. Anche in questo caso, infatti, ciò che è semplice e inesteso non si divide in parti (εἰς μέρη) secondo il numero degli elementi, ma rimane (μένει) intero in tutti e in ciascuno di essi: «Anche nell'incontro degli elementi si può notare la presenza della natura intelligibile dell'anima: essa non li abbandona quando si scompongono, ma rimane in loro, e pur estendendosi quando si separano

[16] Cfr. Pellegrino, *Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno*, cit., p. 31. Dopo aver citato il passo di *De an.*, 48 A, che sopra abbiamo riportato, il Pellegrino scrive: «Sarebbe uno snaturare il pensiero del nostro il voler risolvere la prima parte della citata argomentazione nella seconda, riducendo la presenza dell'anima a cose localmente distanti ad una presenza di pensiero, perché, come appare dal contesto e da luoghi paralleli, s'insiste qui su una presenza per essenza; invece una portata assai più limitata si può attribuire a quanto Platone scrive nel *Teeteto* (173 E) [...]. Pur non volendo negare la possibilità di una reminiscenza platonica nel nostro, è chiaro lo spirito diverso dei due passi: mentre là abbiamo una consapevole affermazione dell'indipendenza dell'anima dallo spazio quanto alla sua essenza, qui non si esprime se non la potenza del pensiero che non è legato a condizioni di spazio nella sua attività; si tratta, in quest'ultimo caso, di un concetto che non è frutto di speculazione filosofica, ma di comune patrimonio della tradizione letteraria, come appare, oltre che dalla citazione che Platone fa di Pindaro, da passi analoghi d'autori, per esempio, Cicerone (*Tusc.*, V 39) e Orazio (*Od.*, I 28,5)».

[17] *De an.*, 48 A-B: Καθάπερ γὰρ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου συντετηκότων ἐνθεωρεῖται τις τεχνικὴ δύναμις ἡ τὰς ὕλας συντήξασα, καὶ εἰ πάλιν ἀποτακείη τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, οὐδὲν ἔλαττον ὁ τῆς τέχνης λόγος ἐν ἑκατέρῳ μένει, καὶ ἡ μὲν ὕλη διεμερίσθη, ἡ δὲ τέχνη οὐ συνδιετμήθη τῇ ὕλῃ (πῶς γὰρ ἂν διαιρεθείη τὸ ἄτμητον;).

non si fraziona, né si divide in parti secondo il numero degli elementi. Queste sonò proprietà delle nature corporee ed estese, mentre la natura intelligibile e inestesa non è soggetta alle vicissitudini dell'estensione spaziale»[18].

Pertanto, anche quando gli elementi del composto corporeo si separano al momento della morte, la natura intelligibile dell'anima, in quanto semplice e non composta, continua a rimanere per sempre (εἰς ἀεὶ παραμένειν) presso ciascuno di essi: «Per l'anima non è quindi un problema essere ugualmente presente in tutti gli elementi del corpo, siano essi mescolati fra loro quando s'incontrano, o divisi quando subentra la composizione»[19]; infatti, «anche quando il composto si dissolve e si scompone nei vari elementi, non è affatto assurdo pensare che la natura semplice e non composta dell'anima sia presente in ciascuna delle varie parti: il principio che si trova unito in maniera inspiegabile al composto formato dagli elementi continua a rimanere per sempre in ciò in cui è stato mescolato, senza essere strappato in nessun modo da quest'unione. Ciò che non è composto non corre infatti il rischio di dissolversi insieme a ciò che è composto»[20]. Per questo, dunque, al momento della risurrezione l'anima sarà in grado di ricostituire di nuovo lo stesso corpo che le apparteneva durante la vita con quegli stessi elementi che lo costituivano e dai quali, anche dopo la morte, non si è mai allontanata.

Il primo elemento da sottolineare è la funzione che svolge nell'argomentazione di Macrina la nozione di *diastema*. Il *diastema*, ossia l'estensione spazio-temporale, appare come la caratteristica propria della realtà materiale, sensibile; questa viene definita, appunto, come σωματικὴ καὶ διαστηματικὴ φύσις[21], come διαστηματικόν τε καὶ σύνθετον[22]. La natura intelligibile, cui appartiene l'anima, è sottratta,

[18] *Ibid.*, 48 B: ἡ νοερὰ τῆς ψυχῆς φύσις, καὶ τῇ συνδρομῇ τῶν στοιχείων ἐνθεωρεῖται, καὶ διαλυθέντων οὐκ ἀποκρίνεται, ἀλλὰ καὶ ἐν αὐτοῖς μένει καὶ ἐν τῷ χωρισμῷ αὐτῶν συμπαρεκτεινομένη οὐ διακόπτεται, οὐδὲ πρὸς τὸν ἀριθμὸν τῶν στοιχείων εἰς μέρη τμήματα κατακερματίζεται.

[19] *Ibid.*, 48 A: Οὐκοῦν οὐδὲν ἐμπόδιόν ἐστι τῇ ψυχῇ κατὰ τὸ ἴσον παρεῖναι τοῖς τοῦ σώματος στοιχείοις, καὶ συγκεκραμένοις διὰ τῆς συνδρομῆς καὶ ἀπολυμένοις τῆς ἀνακράσεως.

[20] *Ibid.*, 44 D-45 A: ...οὕτω καὶ λυθέντος τοῦ συγκρίματος, καὶ εἰς τὰ οἰκεῖα πάλιν ἀναδραμόντος, τὴν ἁπλῆν ἐκείνην καὶ ἀσύνθετον φύσιν ἑκάστω παρεῖναι τῶν μερῶν, καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν οἴεσθαι, οὐδὲν ἔξω τοῦ εἰκότος ἐστίν· ἀλλὰ τὴν ἄπαξ ἀῤῥήτῳ τινὶ συμφυεῖσαν λόγῳ τῷ τῶν στοιχείων συγκρίματι, καὶ εἰς ἀεὶ παραμένειν, οἷς κατεμίχθη, μηδενὶ τρόπῳ τῆς γινομένης ἄπαξ αὐτῇ συμφυΐας ἀποσπωμένην. Οὐ γὰρ ἐπειδὴ λύεται τὸ συγκείμενον, κινδυνεύει συνδιαλυθῆναι τῷ συνθέτῳ τὸ μὴ συγκείμενον.

[21] *Ibid.*, 48 A.

[22] *Ibid.*, 121 C.

al contrario, ad ogni dimensione spaziale, ad ogni *diastasis*: 45 C: τὸ νοητόν τε καὶ ἀδιάστατον; 48 A: ἡ δε νοηρὰ τε καὶ ἀδιάστατος φύσις τὰ ἐκ διαστάσεως οὐκ ἀναδέχεται πάθη. Allo stesso modo, nella *Apologia in Hexaemeron*, della natura intelligibile si dice, in contrapposizione alla natura materiale: καθαρὰ τῶν τοπικῶν τε καὶ διαστηματικῶν ἰδιωμάτων[23].

La nozione di diastema costituisce uno dei temi di fondo del pensiero di Gregorio[24]. Ma, coma ha mostrato P. Zemp[25], il *De anima et resurrectione*, così come l'*Apologia in Hexaemeron*, rappresentano ancora una prima fase nell'elaborazione di questo concetto. A partire dal *Contra Eunomium*, infatti, la nozione di *diastema* viene estesa all'intera creazione, sia sensibile che intelligibile[26]. In questo modo, il diastema diventa un concetto ontologico che designa la finitezza stessa dell'essere in quanto creato. In questo senso, anche la creazione intelligibile, ossia l'ipercosmo delle nature angeliche cui appartiene l'anima, non è estranea alla διαστηματικὴ φύσις. Il *diastema* viene ad indicare la distanza infinita che separa l'intera creazione, sensibile ed intelligibile, dal Dio infinito. Solo in Dio, infatti, è esclusa ogni *diastasis*[27]. In questo significato, il *diastema* diventa un concetto cardine della metafisica dell'essere creato elaborata dal Nisseno, come abbiamo cercato di mostrare nel capitolo iniziale di questo studio[28].

Ora, pur tenendo presente questa precisazione, è certamente significativo, per il problema che qui affrontiamo, il fatto che, nel contesto che sopra abbiamo delineato, nel quale Gregorio opera sulla base della contrapposizione platonica fra sensibile (realtà corporea, composta e quindi dissolubile) ed intelligibile (incorporea, semplice e quindi immortale), venga attribuito all'anima il carattere di *adiastatos physis*; in questo modo, infatti, ne viene affermata, nella forma più chiara possibile, la trascendenza rispetto a tutto ciò che appartiene all'ambito del corporeo ed è soggetto alle sue leggi. Rispetto a queste, l'intelligibile, anche quando si unisce al sensibile, resta *apathes*[29]. Il modo in cui l'intelligibile si unisce al sensibile è, infatti, irriducibile ad ogni tipo di unione fra realtà fisiche. È questa la concezione in base alla quale Gregorio intende rispondere alle obiezioni sollevate dai pagani contro la risurrezione.

[23] *Hex.*, PG 44, 84 C-D.

[24] Cfr. quanto diciamo sopra, pp. 25 ss.

[25] Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 63-72.

[26] Cfr., ad esempio, *Eun.*, GNO I, p. 246, 16-21; 117, 6 ss.; 133, 28-134, 5.

[27] Cfr., ad esempio, *Eun.*, GNO II, p. 226, 23-29; GNO I, p. 129, 1-28; 246, 23-247, 4

[28] Cfr. sopra, pp. 43 ss.

[29] *De an.*, PG 46, 45 C.

2. *Il De hominis opificio*

C'è un passo del *De hominis opificio* nel quale troviamo espressa in modo chiaro questa concezione. Il contesto, tuttavia, è diverso. Gregorio, infatti, non tratta della risurrezione, ma del problema della «sede» dell'egemonico. È questa una delle «quaestiones» che rientrava nello schema dossografico tradizionale sull'anima[30]. Su questo problema si fronteggiavano due scuole: quella platonica, che collocava l'egemonico nella testa[31], e quella stoica, che ne poneva la sede nel cuore[32]. Gregorio rifiuta entrambe le soluzioni: la natura incorporea, infatti, non può essere circoscritta da delimitazioni spaziali (τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς)[33]. Gregorio si sofferma a lungo sui nessi fra i processi fisiologici e le attività dell'anima. Queste interrelazioni, tuttavia, non possono essere spiegate collocando il *nous* in una parte specifica del corpo: «Pur avendo imparato che sono indebolite o anche inefficaci del tutto le attività dell'intelligenza negli stati patologici del corpo, non vedo in ciò una prova sufficiente per circoscrivere in qualche luogo la potenza dell'intelligenza»[34]. La localizzazione spaziale, infatti, si addice solo alle realtà corporee: «Non si deve dunque pensare che la parte principe dell'anima stia nel fegato, né per l'ebollizione del sangue intorno al cuore nelle situazioni d'ira si deve pensare che sia nel cuore la sede dell'intelligenza. Queste cose sono invece da riferirsi alle qualità costitutive dei corpi»[35].

L'unità psico-somatica dell'uomo, dunque, posta in luce dai nessi fra i processi fisiologici e le attività dell'anima, non è in grado di spiegare il modo in cui l'anima è unita al corpo. Infatti, tale genere di unione fra una natura intelligibile e spirituale, quale l'anima, e una

[30] Cfr., ad es., Aezio, *Placita*, IV 5; cfr. anche Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 173-178.

[31] Cfr. Platone, *Timeo*, 44 D-E; Albino, *Didaskalikos*, XVII 4, p. 173, 5 s. Hermann (= p. 39, 3 s. Whittaker).

[32] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, I, cit., pp. 171-172; questa concezione era difesa ancora da Alessandro di Afrodisia, *De an.*, p. 94, 7 ss., e 98, 24 ss. Bruns; cfr. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 75.

[33] *Op. hom.*, PG 44, 157 D.

[34] *Ibid.*, 157 B-D: Ἐγὼ δὲ τὸ μὲν ἐπιταράσσεσθαι πολλάκις πρὸς τὰς τῶν παθημάτων ἐπικρατήσεις τὸ διανοετικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ ἀμβλύνεσθαι τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας τὸν λογισμὸν ἐκ τινος σωματικῆς περιστάσεως [...]. Οὐ μὴν ἀπόδειξιν ποιοῦμαι ταύτην τοῦ τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς ἐμπεριειλῆφθαι τῆν ἀσώματον φύσιν.

[35] *Ibid.*, 160 D: Οὔτε οὖν διὰ τοῦτο τῷ ἥπατι τὸ ἡγεμονικὸν λογιστέον, οὔτε διὰ τὴν περικάρδιον ζέσιν τοῦ αἵματος ἐν ταῖς θυμικαῖς διαθέσεσιν, ἐν καρδίᾳ νομιστέον εἶναι τοῦ νοῦ τὴν καθίδρυσιν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τὰς ποιὰς τῶν σωμάτων κατασκευὰς ἀνακτέον.

realtà corporea e materiale, quale il corpo, è profondamente diverso da ogni unione fra realtà fisiche, e pertanto irriducibile, alle categorie del mondo materiale: la presenza dell'anima «nel» corpo non ha alcun carattere «locale»; l'anima non è all'interno (ἐντός) del corpo come in un vaso; l'incorporeo, come si è detto, non può essere circoscritto spazialmente: «L'intelligenza non è unita ad una delle parti che è in noi, ma è in tutte, non contenendole dall'esterno, né essendone contenuta dall'interno. Queste cose si dicono giustamente dei vasi e di altri oggetti simili che si possono collocare gli uni negli altri. La comunanza dell'intelligenza con il corpo rappresenta un indicibile ed impensabile legame; essa non è all'interno del corpo (infatti l'incorporeo non può essere rinchiuso dal corporeo), né avviene dall'esterno (il corporeo, infatti, non può circondare l'incorporeo); ma l'intelletto, avvicinandosi e congiungendosi alla natura in un modo inspiegabile e imprescrutabile, si lascia osservare ad un tempo in essa e attorno ad essa, senza tuttavia risiedervi, né esservi racchiusa»[36].

Si vede da questo testo la difficoltà anche linguistica di spiegare un tipo di unione irriducibile alle categorie della *physis*, e che può essere pensato solo nei termini di una presenza, che esclude, tuttavia, ogni forma di «inerenza»: l'anima si avvicina alla nostra natura, è in essa (ἐν αὐτῇ) e attorno ad essa (περὶ αὐτήν), senza tuttavia esservi racchiusa, né risiedervi. L'unione fra l'intelligibile e il sensibile trascende le categorie spazio-temporali che caratterizzano il mondo materiale. Da qui il suo carattere di incomprensibilità e di indicibilità, su cui ritorna più volte Gregorio: la comunanza (κοινωνία) del *nous* con il corpo è un legame indicibile e impensabile (ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον, 177 B; κατὰ τὸν ἄφραστον λόγον, 160 D), inspiegabile e imprescrutabile (ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατονόητον, 177 C). Allo stesso modo, nel *De anima et resurrectione*, si dice che l'anima semplice e non composta è unita al composto corporeo in una maniera ineffabile (ἀῤῥήτῳ λόγῳ)[37].

Nella *Oratio catechetica magna*, l'incomprensibilità dell'unione dell'anima intellettiva e del corpo è posta in rapporto con l'incom-

[36] *Ibid.*, 177 B-C: ἀλλ' ὅτι οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ' ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν· οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ἔνδοθεν κρατούμενος. Ταῦτα γὰρ ἐπὶ κάδων ἢ ἄλλων τινῶν σωμάτων ἀλλήλοις ἐντιθεμένων κυρίως λέγεται. Ἡ δὲ τοῦ νοῦ προς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὖσα (οὔτε γὰρ ἐγρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον), οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα)· ἀλλὰ κατὰ τινα τρόπον ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον ἐγγίζων ὁ νοῦς τῇ φύσει, καὶ προσαπτόμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, οὔτε ἐγκαθήμενος, οὔτε περιπτυσσόμενος.

[37] *De an.*, PG 46, 44 D.

prensibilità dell'unione della natura divina e di quella umana nella persona di Cristo. Come nel primo caso la natura intellettiva (ἡ νοερὰ φύσις) non è racchiusa dentro (ἐντός) i limiti della carne, così nel secondo l'infinità divina non è contenuta nei limiti della carne come in un vaso (καθάπερ ἀγγείῳ τινί). Gregorio presenta l'esempio dell'ubiquità dell'anima che abbiamo già incontrato nel *De anima et resurrectione*: mentre, infatti, il volume del corpo è circoscritto (περιγράφεται) dalle proprie parti, l'anima, invece, mediante i movimenti del suo pensiero, si estende a tutto il creato, si eleva fino ai cieli e penetra gli abissi, per nulla appesantita dal bagaglio del corpo[38]. L'anima, infatti, come si diceva nel *De hominis opificio*, non può essere circoscritta da delimitazioni spaziali, è ἀπερίγραπτος. Una descrizione analoga troviamo nel *Contro Apollinare* a proposito dell'incarnazione di Cristo: mentre ogni corpo umano è compreso necessariamente entro una particolare superficie, la natura divina di Cristo, immateriale, invisibile non composta infinita, pur presentandosi nella sua realtà visibile entro dimensioni umane (ἐν ἀνθρωπίνῃ περιγραφῇ), non è da queste circoscritta (ἀπερίγραπτος), essendo in ogni luogo e penetrando attraverso tutto il creato[39].

In entrambi i casi, sia per quanto concerne l'unione dell'anima e del corpo, sia per l'unione della natura divina e della natura umana in Cristo, si tratta di qualcosa di incomprensibile e di inspiegabile[40].

3. *Conclusioni*

Gli elementi che abbiamo fin qui raccolto ci consentono di comprendere la risposta di Gregorio alle obiezioni dei pagani contro la dottrina della risurrezione. Il problema di fondo sollevato da queste obiezioni era quello dello stato del corpo risorto: com'è possibile che

[38] *Or. cat.*, PG 45, 42 B-C.

[39] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 156,13-22: τὶς γὰρ οὐκ οἶδεν, ὅτι ὁ φανερωθεὶς ἡμῖν ἐν σαρκὶ θεὸς κατὰ μὲν τὸν λόγον τῆς εὐσεβοῦς παραδόσεως ἄυλος καὶ ἀφανὴς καὶ ἀσύνθετος καὶ ἦν καὶ ἔστιν ἀόριστον καὶ ἀπερίγραπτος, παντοχοῦ ὢν καὶ διὰ πάσης τῆς κτίσεως διήκων, κατὰ δὲ τὸ φαινόμενον ἐν ἀνθρωπίνῃ περιγραφῇ ἑωρᾶτο; ἀνάγκη γὰρ πᾶσα πᾶν σῶμα ὑπὸ ἐπιφανείας τινὸς περιέχεσθαι. αὐτὴ τοίνυν ἡ ἐπιφάνεια τοῦ ἐν αὐτῇ περιειλημμένου σώματος ὅρος ἐστί.

[40] *Or. cat.*, PG 45, 44 A-B: Εἰ δὲ ζητεῖς πῶς κατακιρνᾶται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ὥρα σοι ζητεῖν πρὸ τούτου, τίς πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς ἡ συμφυΐα [...]. Εἰ δὲ τῆς σῆς ἀγνοεῖται ψυχῆς ὁ τρόπος, καθ' ὃν ἑνοῦται τῷ σώματι, μηδὲ ἐκεῖνο πάντως οἷου δεῖν ἐντὸς γενέσθαι τῆς σῆς καταλήψεως. Ἀλλ' ὥσπερ ἐνταῦθα καὶ ἕτερον εἶναί τι παρὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν πεπιστεύκαμεν, ἐκ τοῦ μονωθεῖσαν τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα νεκράν τε καὶ ἀνενέργητον γενέσθαι, καὶ τὸν τῆς ἑνώσεως οὐκ ἐπιγινώσκομεν τρόπον· οὕτω κἀκεῖ διαφέρειν μὲν ἐπὶ τὸ μεγαλοπρεπέστερον τὴν θείαν φύσιν πρὸς τὴν θνητὴν καὶ ἐπίκηρον ὁμολογοῦμεν, τὸν δὲ τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ θείου πρὸς τὸ ἀνθρώπινον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν.

l'anima ricostituisca, al momento della risurrezione, il proprio corpo, una volta che gli elementi che lo costituivano sono ritornati, con la dissoluzione del composto, agli elementi congeneri del tutto? Verso la fine del *De anima et resurrectione*, Macrina espone con chiarezza l'obiezione di fondo sollevata dai pagani: «Chi ha chiesto all'Apostolo come possano ridestarsi i morti (*1 Cor.* 15,35-38) vuole mostrare che è impossibile che gli elementi del corpo, una volta separati, s'incontrino di nuovo. E poiché secondo lui questo non sarebbe possibile e nessun altro corpo può essere considerato come il prodotto dell'incontro degli elementi, così si esprime, dando alla sua ipotesi una conclusione basata su un ragionamento simile a quelli fatti da coloro che sono tanto abili nelle discussioni: "Se il corpo è un incontro di elementi, ed un loro secondo incontro non è possibile, coloro che risorgeranno che corpo avranno?"»[41].

L'argomento dei corpi divorati, bruciati o affogati, che abbiamo esaminato nelle pagine precedenti e che lo stesso Gregorio riferisce[42], intendeva evidenziare, in forma fortemente polemica, la stessa difficoltà: in questi casi, come può il corpo essere ricostituito, come può ritornare alla sua forma originaria[43]?

Nel *De anima et resurrectione*, Macrina risponde alle obiezioni dei pagani su un piano filosofico; accogliendo l'invito più volte ripetuto del fratello, intende offrire una giustificazione razionale della possibilità della risurrezione del corpo. A questo scopo espone la sua dottrina dell'anima, ponendo in luce i caratteri e le proprietà delle nature intelligibili cui l'anima appartiene.

A) Da un lato, l'intelligibile è semplice e non composto, e quindi indivisibile: ciò permette di spiegare come l'anima possa essere presente in modo unitario ed indiviso in tutti gli elementi del corpo, non solo quando sono uniti a formare il composto, ma anche quando, con

[41] *De an.*, PG 46, 124 B: Ὁ γὰρ ἐρωτήσας τὸν ἀπόστολον τὸ, Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ὡς ἀμήχανον ὂν τὸ ἐσκεδασμένον τῶν τοῦ σώματος στοιχείων εἰς συνδρομὴν πάλιν ἐλθεῖν ἀποφαίνεται, καὶ ὡς τούτου μὴ δυναμένου, ἄλλου δὲ σώματος παρὰ τὴν συνδρομὴν τῶν στοιχείων οὐχ ὑπολειπομένου, τοῦτό φησι κατὰ τοὺς δεινοὺς τῶν διαλεγομένων συμπεράνας διά τινος ἀκολουθίας ἅπερ ὑπέθετο, Εἰ σῶμά ἐστι συνδρομὴ στοιχείων, τούτων δὲ ἀμήχανος ἐκ δευτέρου ἡ συνόδος, ποίῳ χρήσονται σώματι οἱ ἀνιστάμενοι;

[42] Cfr. sopra, pp. 141 ss.

[43] Cfr. Porfirio, *Contra Christianos*, fr. 94, 19-20, p. 102 Harnack = Macario, *Apocriticus*, IV 24; Gregorio di Nissa, *De an.*, PG 46, 76 C.

la sua dissoluzione, si sono separati: ciò che è semplice, infatti, non si separa in parti secondo il numero degli elementi, ma è in grado di essere presente intero dappertutto.

B) Dall'altro lato, l'intelligibile, in quanto *adiastaton*, è sottratto alle categorie spazio-temporali proprie della realtà fisica. Per questo, anche quando gli elementi del composto corporeo sono ritornati ciascuno al «luogo proprio», la loro distanza spaziale non impedisce alla natura intelligibile dell'anima di essere presente in ciascuno di essi.

È sulla base di queste proprietà della natura intelligibile dell'anima che Macrina può formulare la sua risposta alle obiezioni dei pagani: l'anima, in virtù della sua natura intelligibile, semplice e inestesa, è in grado di rimanere per sempre presso gli elementi del corpo ai quali originariamente era unita, anche quando questi, con la dissoluzione del composto, sono ritornati ai corrispettivi elementi congeneri del tutto. Per questo, al momento della risurrezione, sarà in grado di ricostituire il composto corporeo che le apparteneva durante la vita, ed anzi, potrà ricostituirlo esattamente con gli stessi elementi, in quanto, non essendosi mai allontanata da essi, è perfettamente in grado di riconoscerli, o meglio non ha mai cessato di conoscerli: «Anche dopo la dissoluzione degli elementi che hanno concorso alla costituzione del corpo in cui era inserita, l'anima li conosce nelle loro proprietà naturali. Ed anche se la natura li allontana gli uni dagli altri a causa delle loro qualità contrarie, impedendo a ciascuno di essi di mescolarsi con il suo opposto, l'anima resta nondimeno presso ciascuno di essi, conservando il contatto con ciò che le è proprio con la sua facoltà conoscitiva»[44]. «L'anima, se continua a rimanere presso gli elementi del corpo anche quando si mescolano con quelli dell'universo, non solo riconosce tutti gli elementi che concorrono a formare l'insieme del composto rimanendo in ciascuno di essi, ma non ignora neanche la conformazione particolare di ciascuna delle sue parti»[45].

[44] Cfr. *De an.*, PG 46, 77 A: ... οὕτως εἰδέναι τὴν ψυχὴν τῶν συνδραμόντων στοιχείων πρὸς τὴν τοῦ σώματος κατασκευήν, ᾧ ἐνεφύη, καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν αὐτῶν τὴν φυσικὴν ἰδιότητα. Κἂν πόρρωθεν ἀπ' ἀλλήλων αὐτὰ ἡ φύσις ἀφέλκῃ διὰ τὰς ἐγκειμένας ἐναντιότητας, ἕκαστον αὐτῶν τῆς πρὸς τὸ ἐναντίον ἐπιμιξίας ἀπείργουσα, οὐδὲν ἧττον παρ' ἑκάστῳ ἔσται, τῇ γνωστικῇ δυνάμει τοῦ οἰκείου ἐφαπτομένη καὶ παραμένουσα.

[45] *Ibid.*, 85 A: Εἰ οὖν πάρεστιν ἡ ψυχὴ τοῖς ἐκ τοῦ σώματος στοιχείοις πρὸς τὸ πᾶν ἀναμιχθεῖσιν, οὐ μόνον τὸ πλήρωμα τῶν εἰς ὅλον τὸ σύγκριμα συνδεδραμηκότων γνωρίσει καὶ ἐν αὐτοῖς ἔσται, ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἰδιάζουσαν ἑκάστου τῶν μερῶν σύστασιν ἀγνοήσει, etc. In modo analogo si dice in 77 B: Οὐκοῦν, εἶπον, αὐτάρκης ἡμῖν καὶ πρὸς ταύτην τὴν ἔνστασιν ἡ τοιαύτη περὶ τῆς ψυχῆς ἂν εἴη ὑπόληψις, τὸ οἷς ἐξ ἀρχῆς ἐνεφύη στοιχείοις, τούτοις καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν παραμένειν, οἱονεὶ φύλακα τῶν οἰκείων καθισταμένην, καὶ ἐν τῇ ἀνακράσει τῇ πρὸς τὸ ὁμόφυλον οὐ διαφιεῖσαν τὸ ἴδιον ἐν τῷ λεπτῷ

Di conseguenza, non v'è alcuna difficoltà perché, al momento della risurrezione, l'anima riunisca insieme gli elementi con i quali è rimasta sempre in contatto: «se la potenza che governa tutto l'universo dà agli elementi dissolti l'opportunità di riunirsi di nuovo, allora, come le funi attaccate ad un unico capo seguono tutte insieme e allo stesso modo chi le tira, così la forza dell'anima – che è unica – quando trascina con sé tutti insieme i diversi elementi ricompone con la loro riunione la catena che forma il nostro corpo: ciascun elemento si lega in modo appropriato alla sede originaria ed abituale, ed occupa un posto conosciuto»[46].

Inoltre, quanto fin qui è emerso ci consente di comprendere anche il significato della risposta alle obiezioni dei pagani contenuta nel *De anima et resurrectione*: i caratteri dell'intelligibile, sui quali Gregorio fonda la sua argomentazione, mettono in luce, come abbiamo mostrato nelle pagine precedenti, il fatto che l'unione fra la natura intelligibile dell'anima e la natura sensibile del corpo è irriducibile ad ogni genere di unione fra realtà fisiche; essa trascende le categorie spazio-temporali che caratterizzano il mondo della *physis*. In questo modo Gregorio opera uno spostamento di prospettiva. I pagani criticavano la dottrina della risurrezione sostenendo che è impossibile che lo stesso corpo venga ricostituito dopo la dissoluzione del composto: la loro obiezione sullo stato del corpo risorto si poneva ancora sul piano delle leggi della *physis* e del principio dell'ordine naturale degli elementi. Gregorio, pone, per così dire, «fuori gioco» questa obiezione, evidenziando come le categorie della *physis* sono inapplicabili non solo alla risurrezione del corpo, ma anche al rapporto fra anima intelligibile e corpo sensibile. In realtà, la stessa unione di anima e corpo ha già infranto le leggi della *physis* ed è assolutamente incomprensibile in base a queste. Che l'anima ricostituisca il proprio corpo non è pertanto più paradossale del fatto che essa sia unita ad un corpo[47]. Anzi, la risurre-

τε καὶ εὐκινήτῳ τῆς νοερᾶς δυνάμεως, οὐδεμίαν ἐν τῇ λεπτομερείᾳ τῶν στοιχείων ὑπομένουσαν πλάνην, ἀλλὰ συνδιαδύεσθαι τοῖς ἰδίοις καταμιγνυμένοις πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ μὴ ἀτονεῖν συνδιεξιοῦσαν αὐτοῖς, ὅταν πρὸς το πᾶν ἀναχέωνται, ἀλλ' ἐν αὐτοῖς ἀεὶ μένειν, ὅπουπερ ἂν αὐτὰ καὶ ὅπως παρασκευάσῃ ἡ φύσις.

[46] *Ibid.*, 77 B: Εἰ δὲ γένοιτο πάλιν παρὰ τῆς τὸ πᾶν οἰκονομούσης δυνάμεως τοῖς διαλυθεῖσι πρὸς τὴν συνδρομὴν τὸ ἐνδόσιμον, τότε καθάπερ εἰ μιᾶς ἀρχῆς ἐξαφθεῖεν σχοῖνοι διάφοροι, ὁμοῦ τε καὶ κατ' αὐτὸν αἱ πᾶσαι τῷ ἑφελκομένῳ συνέπονται, οὕτως ἐν μιᾷ τῆς ψυχῆς δυνάμει τῆς τῶν στοιχείων διαφορᾶς ἑλκομένης ἀθρόως ἐν τῇ συνδρομῇ τῶν οἰκείων ἡ τοῦ σώματος ἡμῶν σειρὰ διὰ τῆς ψυχῆς συμπλακήσεται, καταλλήλως ἑκάστου πάλιν πρὸς τὸ ἀρχαῖον καὶ σύνηθες πλεκομένου τε καὶ περιπτυσσομένου τὸ γνώριμον.

[47] Cfr., in questo senso, anche Agostino, *De civ. Dei*, XXII 4.

zione del corpo può essere spiegata, da un punto di vista razionale, sulla base degli stessi caratteri dell'intelligibile che permettono di pensare, su un piano che trascende la *physis*, il modo d'unione di anima e corpo. In questa maniera, come vedremo subito sotto, Gregorio risponde alle obiezioni dei pagani, utilizzando una dottrina elaborata nell'ambito della stessa filosofia pagana per spiegare il modo d'unione fra l'intelligibile ed il sensibile. Ma a questa unione del tutto particolare fra l'anima intelligibile e il corpo sensibile Gregorio alludeva, proprio in riferimento alla risurrezione, anche nel passo del *De oratione dominica* che abbiamo analizzato nelle pagine precedenti[48]. Anche in quel caso ci era sembrato di poter ravvisare il significato di quel testo come una risposta indiretta all'argomento cosmologico «de ordine elementorum» sollevato dai pagani, e per primo da Porfirio, contro la risurrezione e contro le parole di s. Paolo. Gregorio, che nella sua divisione della realtà creata condivide ed utilizza tale principio cosmologico, evidenziava, tuttavia, la posizione del tutto particolare dell'uomo, che riunisce in sé la sfera ipercosmica ed intelligibile dell'anima e quella cosmica e sensibile del corpo, ossia due ambiti che, secondo la legge dell'ordine naturale degli elementi, la legge della *psysis*, non potrebbero dimorare l'uno nell'altro. L'impossibilità, evidenziata dai pagani in base a questa legge, che un corpo terrestre venga insediato nel cielo etereo, veniva anche in quel caso risolta alludendo al fatto che la Provvidenza divina ha già realizzato nell'uomo l'unione «paradossale» fra il celeste e il terrestre, rendendo l'uno partecipe delle proprietà dell'altro. La risurrezione, pertanto, non sarà che il perfetto ristabilimento, nella sua condizione originaria, di questa unione di celeste e terrestre già attuata da Dio nella creazione dell'uomo.

Il problema che ora dobbiamo porci è il seguente: a chi risale la dottrina dell'anima esposta da Gregorio di Nissa nel *De anima et resurrectione*?

Gli elementi che sono fin qui emersi sembrano non lasciar dubbi: Gregorio si muove all'interno di una concezione strutturata in senso neoplatonico. Che l'anima, in quanto sostanza intelligibile (νοητή οὐσία) , trascenda radicalmente tutte le leggi della *physis*; che essa, pertanto, non è presente nel corpo in senso spaziale (οὐ τοπικῶς), ma in virtù dell'*energheia* che comunica ad esso; che, in quanto *adiastatos*, è presente, in virtù della sua semplicità, in modo unitario e indiviso in tutto ciò cui si unisce; che, infine, dati tali premesse, il modo d'unione fra l'anima-intelligibile e il corpo-sensibile è radicalmente diverso da ogni tipo di unione fisica fra corpi, in quanto avviene fra nature

[48] *Or. dom.*, PG 44, 1165 B-D, cfr. sopra, pp. 153 ss.

profondamente diverse nell'essenza: tutto ciò rappresenta una concezione chiaramente delineata in Plotino e in Porfirio, e, come ha mostrato l'analisi che abbiamo fin qui condotto, ampiamente condivisa ed utilizzata da Gregorio di Nissa. Il breve esame dei testi di Plotino e di Porfirio che ora faremo potrà confermare questa conclusione.

II. *Gregorio di Nissa e la dottrina neoplatonica dell'anima*

Le *Sententiae* di Porfirio si aprono, come è noto, con la contrapposizione fra ciò che è corporeo e che, in quanto tale, è sempre determinato localmente (ἐν τόπῳ), e la natura degli incorporei, che, invece, non sono mai rapportabili ad un luogo[49]. Alla specie degli incorporei appartiene chiaramente anche l'anima[50]. In quanto tali, gli incorporei non sono nei corpi, spazialmente (οὐ τοπικῶς), ma in virtù di una loro disposizione (τῇ σχέσει)[51]; l'incorporeo, infatti, non è nel corpo come in una gabbia o in un otre, ma in virtù di potenze (δύναμεις), mediante le quali si congiunge al corpo secondo un'inclinazione ineff-

[49] Porfirio, *Sent.*, 1, p. 1 Lamberz: Πᾶν μὲν σῶμα ἐν τόπῳ, οὐδὲν δὲ τῶν καθ' αὐτὰ ἀσωμάτων ἢ τοιοῦτον ἐν τόπῳ. Si tratta di una concezione che troviamo già in Plotino: cfr. *Enn.*, V 2, 2, 19-20: l'anima non è in nessun luogo, ma appartiene alle nature intelligibili, le quali non sono in nessun luogo, e perciò sono ovunque; VI 5, 3, 1-3: l'essere vero non è mai in un luogo; VI 4,16,12-13: la discesa dell'anima in un corpo di cui parlano gli antichi non deve essere intesa come una presenza locale, ma come un modo del tutto particolare di comunione.

[50] Cfr., ad esempio, *Sent.*, 33, p. 35, 5 ss. Lamberz; e Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 59-60; *Die Lehre von der Seele*, cit., p. 177.

[51] *Sent.*, 3, p. 2, 1 ss. Lamberz: Τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα, οὐ τοπικῶς παρόντα τοῖς σώμασι, πάρεστιν αὐτοῖς ὅταν βούληται, πρὸς αὐτὰ ῥέψαντα ἢ πέφυκε ῥέπειν· καὶ τοπικῶς αὐτοῖς οὐ παρόντα, τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς. Gli incorporei, cioè, non sono presenti nei corpi «in ipostasi e in sostanza», ma mediante una *dynamis*, che, come conseguenza della loro inclinazione (ῥοπή) comunicano ai corpi, e che è capace di unirsi ad essi (*Sent.*, 4, p. 2, 5 ss. Lamberz). Per il termine ῥοπή, cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 88-89. Anche questa è una concezione che troviamo in Plotino; ma mentre Porfirio parla di «disposizione» o di «inclinazione», Plotino parla di «immagine» (I 1, 8,1 8), «ombra» (IV 4, 18, 17, e 19, 13), «barlume» (VI 4, 4, 15) dell'anima. Cfr. A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974, pp. 1-19: Smith ha sostenuto che questa dottrina porfiriana della presenza dell'anima nel sensibile in virtù di una *dynamis* derivata trova la sua fonte filosofica più prossima nel concetto plotiniano della duplice attività degli intelligibili – un'attività esterna derivata ed una superiore attività interna –, che attraversa l'intero sistema metafisico di Plotino, spiegando il processo di derivazione di un'Ipostasi dall'altra ed il loro reciproco rapporto. Per la funzione del concetto di *dynamis* nella metafisica di Porfirio, cfr. P. Hadot, *La métaphisique de Porphyre*, in: AA.VV., *Porphyre*, cit., pp. 125 ss.

fabile (ἄρρητος)[52]. Allo stesso modo, nei *Symmikta Zetemata*, conservatici da Nemesio di Emesa[53], si dice che l'anima, essendo incorporea, non è circoscritta in un luogo, ma penetra interamente attraverso tutto il corpo[54]. Pertanto, non è l'anima ad essere dominata dal corpo, ma è lei che lo domina, né è nel corpo come in un vaso, ma piuttosto è il corpo ad essere nell'anima[55]. L'anima, dunque, è nel corpo non in senso locale, come il corpo è in un luogo, ma come diciamo che Dio è in noi, ossia ἐν σχέσει καὶ τῷ παρεῖναι[56].

Per questo motivo, si dice ancora nelle *Sententiae*, l'incorporeo, pur unito al corpo, non è «spazialmente coartato»; la sostanza del corpo, cui l'incorporeo si unisce per una certa disposizione, infatti, non gli impedisce di essere «dovunque vuole e come vuole», mentre, da un punto di vista locale esso è «in ogni luogo e in nessun luogo»[57]. E così come Dio è dappertutto (πανταχοῦ), in quanto tutte le cose procedono da Dio e sono in Dio, e in nessun luogo (οὐδαμοῦ), in quanto non

[52] *Sent.*, 28, p. 17, 1-7 Lamberz: Τὸ ἀσώματον ἂν ἐν σώματι κατασχεθῇ, ου συγκλεισθῆναι δέει ὡς ἐν ζωγρείῳ θηρίον· συγκλεῖσαι γὰρ αὐτὸ οὐδὲν οὕτω δύναται καὶ περιλαβεῖν σῶμα οὐδ' ὡς ἀσκὸς ὑγρόν τι ἔλκειν ἢ πνεῦμα, ἀλλ' αὐτὸ δεῖ ὑποστῆσαι δυνάμεις ῥεπούσας ἀπὸ τῆς πρὸς αὐτὸ ἑνώσεως εἰς το ἔξω, αἷς δὴ κατιὸν συμπλέκεται τῷ σώματι· δι' ἐκτάσεως οὖν ἀρρήτου τῆς ἑαυτοῦ ἡ εἰς σῶμα σύνερξις.

[53] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., spec. pp. 30-103.

[54] Nemesio, *De natura hominis*, p. 133, 6 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 74 Dörrie: ἡ δὲ ψυχὴ ἀσώματος οὖσα καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν. Qui viene trasformata l'originaria concezione stoica della compenetrabilità dei corpi. La tesi stoica che l'anima compenetra tutto viene conservata, ma questo fatto viene spiegato non con la sua corporeità, ma in virtù della sua radicale contrapposizione al corpo. Questo era un argomento utilizzato già dai Peripatetici contro gli Stoici: cfr. Alessandro di Afrodisia, *De an.*, 139, 30-141, 28; il punto di partenza era la tesi di Aristotele, secondo cui un corpo non può mai compenetrare un altro corpo (cfr. Aristotele, *De an.*, II 7, 418 b 17): se, dunque, l'anima compenetra totalmente il corpo, allora deve essere incorporea. Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 7, 8[2], 1 ss.

[55] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 134, 11 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 80 Dörrie: οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα cfr. Gregorio di Nissa, *Op. hom.*, PG 44, 177 B: ...οὔτε γὰρ ἐγκρατέιται σώματα τὸ ἀσώματον.

[56] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 135, 9 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 87 Dörrie.

[57] *Sent.*, 27, p. 16, 1 ss. Lamberz: οὐδὲν [πρὸς] τὸ ἀσώματον τὸ καθ' αὐτὸ ἡ τοῦ σώματος ἐμποδίζει ὑπόστασις πρὸς τὸ μὴ εἶναι ὅπου βούλεται καὶ ὡς θέλει, ὡς γὰρ τῷ σώματι τὸ ἄογκον ἄληπτον καὶ οὐδὲν πρὸς αὐτὸ, οὕτω τῷ ἀσωμάτῳ τὸ ἔογκον καὶ ἀνεπιπρόσθητον τὸ ἀσώμαθον ὅπου βούλεται – ὄγκω γὰρ συνυφίστατο τόπος – οὐδὲ στενοχωρεῖται σωμάτων ὄγκῳ. Cfr. Plotino, *Enn.*, V 2, 2, 17; VI 5, 10, 50.

s'identifica con nessuna delle cose che sono né è in esse, allo stesso modo, l'anima è dovunque (πανταχοῦ) nel corpo, ma non è corpo, né in nessun luogo (οὐδαμοῦ) del corpo[58].

Questa contrapposizione di predicati antitetici serve chiaramente ad eliminare dall'intelligibile ogni nozione legata alla realtà corporea: l'anima è ovunque perché non è in nessun luogo: ossia, all'intelligibile non può essere applicata nessuna categoria spaziale propria della realtà fisica[59]. Ad un tempo, tuttavia, la onnipresenza dell'intelligibile nel sensibile si fonda sul carattere di assoluta semplicità dell'intelligibile stesso. È questa una dottrina caratteristica del Neoplatonismo. La sua origine può essere forse rintracciata nel *Parmenide* di Platone, là dove viene posto il problema della presenza unitaria ed indivisa dell'Idea nel molteplice, e viene avanzato il paragone con la luce del giorno[60]. E l'immagine della luce ricorre frequentemente in Plotino e in Porfirio per spiegare il modo in cui l'intelligibile è presente nel sensibile[61]. In un contesto analogo, la troviamo anche in Gregorio[62].

Plotino, infatti, contrappone alla realtà corporea, sensibile, dotata di massa e quindi divisibile, che, in quanto tale, è sempre circoscritta in un luogo determinato dello spazio, l'essere intelligibile, cui appartiene l'anima, inesteso, privo di parti e indivisibile, che, al contrario, non è legato ad un luogo determinato, ma è presente in modo unitario e indiviso in tutte le parti del corpo in cui dimora[63]. L'anima, pertanto, non è nel corpo come in uno spazio[64], né è forma del corpo[65], né vi si

[58] *Sent.*, 31, p. 21, 9 ss. Lamberz.

[59] Questo metodo dei predicati antitetici ricorre di frequente in Porfirio (cfr. *Sent.*, 31, p. 21, 9 ss.; *Sent.*, 38, p. 46, 5 ss. Lamberz e Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, cit. pp. 128-129), e lo troviamo formulato in modo molto chiaro anche in Plotino: cfr., ad esempio, *Enn.* VI 8, 16, 1-3 (cfr. G. Leroux, *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un*, Paris 1990, pp. 352-353). Tale metodo, tuttavia, è sicuramente anteriore al Neoplatonismo, e lo stesso Plotino, in *Sent.*, 38, p. 46, 7-8 Lamberz, l'attribuisce agli «antichi». Lo troviamo, infatti, in Filone (cfr. *De conf. ling.*, 136; *post. Caini*, 14), nello Ps. Aristotele (*De mundo*, 6, 7), in *Corp. Herm.*, XI 6. Chiaramente definito da Plotino e sistematizzato da Porfirio, questo metodo è passato poi al pensiero cristiano: cfr. Vittorino, *Adv. Ar.*, IV 22, 8 (cfr. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, cit., I, pp. 282 e 285); Agostino, *Conf.*, VI 3; anche Gregorio di Nissa sembra utilizzarlo: cfr. *Or. cat.*, PG 45, 65 D; *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 156, 13 ss.; su ciò cfr. Arnou, *Platonisme des Pères*, cit., coll. 2359-2361.

[60] Cfr. Platone, *Parmenide*, 131 A-B; cfr. Ph. Merlan, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in: A. H. Armstrong, (ed.), *The Cambridge History.*, cit., p. 23.

[61] Cfr. Plotino, IV 3, 11; IV 3, 22; cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 76-79.

[62] Cfr. Gregorio di Nissa, *Beat.*, PG 44, 1196 C-D.

[63] Plotino, *Enn.*, IV 1, 1.

[64] *Enn.*, IV 3, 20.

[65] *Ibid.*, IV 1, 20.

trova come il pilota in una nave[66]; la sua presenza nel corpo è piuttosto simile a quella della luce, che è ovunque, ma non si mescola con nessuna cosa, che tutto illumina senza perdere nulla di sé[67]; oppure alla voce, che è una, intera e indivisibile ovunque si diffonde[68].

Allo stesso modo, Porfirio osserva nei *Symmikta Zetemata*, che ciò che è indivisibile non può essere circoscritto in un luogo, solo ciò che ha parti ed è divisibile può risiedere in un luogo[69]. Essendo, pertanto, l'essenza dell'anima indivisibile, in nessun luogo può essere presente come parte: dove l'anima è presente, lo è totalmente: per questo, non può essere presente in senso spaziale, ma deve essere presente dappertutto[70]. E in modo ancora più chiaro nelle *Sententiae* si dice: l'intelligibile è presente per intero, in modo unitario e indiviso a tutto ciò cui si unisce per quanto questo sia spazialmente separato e numericamente molteplice, senza scindersi localmente, né moltiplicarsi, ma rimanendo numericamente uno. Per questo, l'intelligibile non può mai essere circoscritto in un luogo: «Quindi, neppure una parte di esso è qui e un'altra parte lì, ma lì dove è, vi è per intero; né è qui e altrove no – perché in questo modo sarebbe contenuto da questo luogo ed escluso da quello –, né è lontano da questo luogo e vicino a quello, come si può dire lontananza e vicinanza di cose che per loro natura sono in un luogo secondo rapporti di distanza. Di conseguenza, il mondo sensibile è presente nell'intelligibile spazialmente (διαστατῶς), ma l'incorporeo è presente nel mondo sensibile senza parti né spazio (ἀμερῶς καὶ ἀδιαστατῶς). L'indivisibile è nel divisibile per intero in ogni sua parte ed è identico e numericamente uno. Se l'inesteso (τὸ ἀδιάστατον) si trovasse anche in un numero infinito di parti dell'essere esteso, dal momento che vi è per intero, esso non vi è presente né diviso in parti [...], né fatto multiplo [...], ma è presente per intero in tutte le parti della massa dell'essere esteso, in ciascuna parte della moltitudine, in tutta la massa, in tutta la moltitudine, senza dividersi, senza diventare multiplo e numericamente uno. [...]. In altri termini, l'essere intelligibile è presente, senza dividersi, né occupare spazio – conformemente

[66] *Ibid.*, IV 1, 21.
[67] *Ibid.*, IV 1, 22; IV 3, 22.
[68] *Ibid.*, VI 4, 12.
[69] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 136, 3 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 95 Dörrie.
[70] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 133, 6 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 74 Dörrie. Scrive Dörrie, p. 79: «Dies ist die Denkvoraussetzung, die Plotin geschaffen hatte und die ganz deutlich bei Porphyrios ausgesprochen war»; cfr. anche, pp. 96-97; per la onnipresenza dell'anima cfr. anche Porfirio, *Ad Marcellam*, 8-10, pp. 279-281 Nauck, e Festugière, *La Révélation.*, IV, cit., pp. 225-226.

del resto alla sua natura nell'essere naturalmente divisibile, multiplo e contenuto nello spazio»[71].

Per questo, se si tengono presenti le proprietà del corporeo e quelle dell'incorporeo, non ci si deve meravigliare della loro diversità nonostante la loro unione: infatti, qui non si tratta dell'unione fra corpi, ma fra realtà che sono nettamente distinte l'una dall'altra «per le proprietà della sostanza (κατ' ἰδιότητα ὑποστάσεως)»; di conseguenza, tale unione sarà radicalmente diversa da quella che si attua normalmente in «sostanze che hanno la stessa essenza», e «trascende tutto ciò che cade sotto la percezione dei sensi»[72].

Se poniamo a confronto questa concezione neoplatonica, che abbiamo qui brevemente descritto, con quanto è emerso dall'analisi dei testi di Gregorio, è possibile osservare come siano gli stessi caratteri che vengono attribuiti all'anima.

Per il Neoplatonismo come per Gregorio l'anima, in quanto incorporea, non può essere circoscritta spazialmente[73], né dominata dal corpo[74]; essa, pertanto, non è nel corpo come in un luogo o come in un vaso[75]. In quanto *adiastatos*[76], infatti, per il Nisseno come per i Neoplatonici, l'anima trascende le categorie spazio-temporali che valgono solo per il mondo materiale. Per questo l'idea del «luogo» fisico non ha più senso in riferimento all'anima. Certo, la tesi che l'anima non è «nel» corpo come in un luogo o in un ricettacolo era stata già sostenuta dal Peripato[77]: ma in Gregorio, come nei Neoplatonici, essa serve ad affermare la trascendenza, la sostanzialità, e quindi l'immor-

[71] *Sent.*, 33, p. 35, 13 ss. Lamberz (tr. di A. R. Sodano); cfr. *Sent.*, 2, p. 1 Lamberz: «Gli incorporei in sé, per il fatto stesso che sono superiori ad ogni luogo, sono dovunque, non in una condizione che comporta divisione, ma indivisa (οὐ διαστατῶς, ἀλλ' ἀμερῶς)».
[72] *Sent.*, 33, p. 37, 19 ss. Lamberz.
[73] Cfr. *Op. hom.*, PG 44, 160 D, 177 B-C, 157 D: Οὐ μὴν ἀπόδειξιν ποιοῦμαι ταύτην τοῦ τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς ἐμπεριειλῆφθαι τὴν ἀσώματον φύσιν. Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 134, 7-8 M. = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 74 Dörrie: ἡ δὲ ψυχὴ ... μὴ περιγραφομένη τόπῳ.
[74] Cfr. Nemesio, *De natura hominis*, p. 134, 11 - 135, 1 = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 80 Dörrie: Οὐ γὰρ κρατεῖται ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ αὐτὴ κρατεῖ τὸ σῶμα, con Gregorio di Nissa, *Op. hom.*, PG 44, 177 B: οὐ ἐγκρατείται σώματι τὸ ἀσώματον.
[75] Cfr. *De an.*, PG 46, 69 B; *Op. hom.*, PG 44, 177 B.
[76] Cfr. *De an.*, PG 46, 45 C, 48 A.
[77] Cfr. la lunga discussione critica dei modi in cui l'anima può essere detta «nel» corpo fatta da Alessandro di Afrodisia, *De an.*, 13-15 Bruns; ad Alessandro si rifa' Plotino, *Enn.*, IV 3, 20, IV 3, 21; cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 8-19. Per l'esame dei modi in cui una cosa può essere detta «in» un'altra, cfr. Aristotele, *Fisica*, Δ 3, 210 A 15 ss.; *Metafisica*, Δ 1023 a 23-25.

talità dell'anima: l'anima, pur unita al corpo, ne resta distinta, resta un'entità *per se subsistens*, che conserva integra la purezza e la semplicità della sua essenza: è questa la concezione di fondo messa in luce da Macrina nel *De anima et resurrectione* in risposta alla tesi materialistica. Per questo, nel contesto dell'antropologia del Nisseno emerge più volte l'interrogativo circa il *modo* in cui l'anima incorporea ed intelligibile è unita al corpo sensibile costituendo insieme ad esso un unico vivente, ma restando inconfusa e incorrotta nell'unione. Come vedremo subito sotto, Gregorio qui, come in altri aspetti della sua concezione, è testimone di una problematica che nell'ambito della tradizione filosofica è emersa solo con il Neoplatonismo. Come i neoplatonici, infatti, Gregorio ha percepito la profonda originalità di questo genere di unione fra l'intelligibile ed il sensibile che è irriducibile ad ogni ἕνωσις fra realtà fisiche; per entrambi si tratta di un'unione fra nature che appartengono ad ambiti ontologici profondamente distinti, e che, nell'unione non possono mai confondersi. Come è emerso dalla nostra analisi della questione della metempsicosi, infatti, per Gregorio, come per il Neoplatonismo, la natura intelligibile dell'anima non può mai essere alterata nell'essenza da ciò cui si unisce; essa è immutabile; è sulla base di questa concezione che il Nisseno critica la dottrina tradizionale della metempsicosi illimitata, utilizzando un argomento analogo a quello già impiegato da Porfirio: le differenze fondate sull'essenza non possono essere eliminate; realtà che si differenziano in ragione della loro essenza, come il razionale e l'irrazionale, non possono mai contrarre un'unione nel senso della σύγχυσις stoica; per questo l'anima dell'uomo non può perdere il *logos* che le è insito e trasformarsi in *aloghia*. Ma al fondamento di questa dottrina dell'anima c'è il problema centrale dell'antropologia filosofica del Nisseno: come conciliare l'affermazione dell'unità della persona umana, da un lato, e la trascendenza, la sostanzialità e l'immortalità dell'anima, dall'altro. Ora, solo il Neoplatonismo aveva elaborato una dottrina che consentiva di risolvere questo problema. È di questa dottrina che ora dobbiamo occuparci.

III. *Il problema dell'unione dell'anima con il corpo*

1. *Il problema nella tradizione filosofica e la soluzione neoplatonica.*

Nella *Vita Plotini* Porfirio ci riferisce di aver interrogato per tre giorni il maestro «sul modo in cui l'anima è unita al corpo»[78]. Non

[78] Porfirio, *Vita Plotini*, 13, 11: πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι.

sappiamo quale fu l'esito di questa lunga discussione, né se Porfirio si ritenne soddisfatto dell'insegnamento offertogli in quella occasione dal maestro. Di certo, però, questo episodio rivela quale importanza avesse assunto tale questione nella scuola di Plotino[79].

Prima del Neoplatonismo, tuttavia, il problema del «modo» in cui l'anima è unita al corpo è estraneo alla tradizione filosofica. Così, nello schema dossografico tradizionale, che, a partire dal secondo secolo, costituisce la base delle discussioni περὶ ψυχῆς (cfr. sopra, pp. 65-69), non troviamo alcun riferimento a tale questione, che, invece, doveva diventare centrale per il pensiero neoplatonico. Si comprende, in effetti, che il problema di «come» l'anima si unisce al corpo poteva presentarsi solo all'interno di una prospettiva filosofica nella quale queste due entità vengono pensate come radicalmente eterogenee. Per questo, sia per gli Stoici che per i Peripatetici l'unione dell'anima con il corpo non ha mai costituito, per motivi diversi, un problema. Per gli Stoici, in quanto l'anima viene considerata essa stessa come materiale; per spiegare l'unione dell'anima con il corpo era sufficiente per essi far riferimento alla dottrina della mescolanza, introdotta anzitutto per spiegare l'unità del mondo, ma in base alla quale veniva interpretata anche l'unità psicosomatica dell'uomo[80]. Per i Peripatetici, invece, la definizione dell'anima come forma o entelechia era sufficiente per rendere ragione della sua immanenza nel corpo: in quanto «atto primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza»[81], infatti, l'anima non può essere pensata se non nella sua unione con il corpo, per cui non ha senso ricercare se anima e corpo costituiscono un'unità, come non lo si ricerca per la cera e l'impronta[82]; è infatti scontato che l'una non può esistere senza l'altro[83]: l'anima e il corpo non sono due sostanze diverse, ma sono gli elementi costitutivi ed indissolubili di un'unica sostanza che è l'essere vivente[84].

[79] Secondo Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., p. 18, n. 1, i risultati di questa discussione sarebbero confluiti nei trattati 3-5 della quarta *Enneade* di Plotino. Una qualche riserva rispetto a questa ipotesi è avanzata da Blumenthal, *Plotinus Psychology*, cit., p. 16, n. 20; cfr. anche Festugière, *La Révélation*, III, cit., p. 66 e n. 4.

[80] Cfr. a questo proposito quanto diciamo sopra, pp. 72 ss.

[81] Aristotele, *De anima*, II 1, 412 a 27-28, cfr. 19-21.

[82] *Ibid.*, II 1, 412 b 6 s.

[83] *Ibid.*, II 1, 413 a 4.

[84] Cfr. anche Alessandro d'Afrodisia, *De an.*, 21, 18 Bruns: τί τὸ συνάγον καὶ τί τὸ συνέχον ... ὡς ἕν τι γίνεσθαι τὸ ἐξ αὐτῶν καὶ συμμένειν; χαλεπὸν γὰρ εὑρεῖν τὸ αἴτιον τῆς τῶν τοιούτων συνόδου καὶ μετὰ τὴν σύνοδον ἑνώσεως. Da questo passo di Alessandro emerge la differenza fra la posizione di Plotino e di Porfirio e quella della tradizione filosofica precedente: qui, infatti, Alessandro non si pone il problema circa il *modo* dell'unione di anima e corpo, ma circa il principio agente che opera tale unione. Tale principio non può essere, contro gli Stoici, materia-

Per i Platonici, invece, il problema era più complesso: l'anima, infatti, viene da essi concepita come χωριστός, e quindi come preesistente ed immortale, per cui la questione della sua unione con il corpo acquistava grande rilievo. Tuttavia, né l'antico Platonismo né il Medioplatonismo hanno posto esplicitamente al centro della loro riflessione il problema più specifico circa il «modo» in cui possa realizzarsi questa unione: qui, infatti, il tema di fondo è piuttosto quello di spiegare le ragioni dell'ἐνσωμάτωσις dell'anima, ossia spiegare perché e come l'anima abbia abbandonato il luogo della sua perfezione e beatitudine per unirsi al corpo[85]. Questo tema è ampiamente presente anche nel Neoplatonismo[86]; rispetto alla tradizione platonica precedente, tuttavia, Plotino e Porfirio sottolineano con molta più forza l'assoluta trascendenza dell'anima, ponendo in ombra la tesi timaica, condivisa da molti platonici precedenti, secondo cui l'anima sarebbe propriamente il medio unificatore attraverso il quale l'intelletto divino opera entro il mondo[87]. In questo contesto, allora, diventava centrale il problema di «come» l'anima, nonostante la sua trascendenza, possa unirsi al corpo, costituendo insieme ad esso un unico essere vivente, pur conservando, ad un tempo, la propria purezza e la propria sostanzialità.

Questo problema è stato esplicitamente posto e risolto da Porfirio: come osserva Dörrie, «solo Porfirio ha elaborato una dimostrazione filosofica per spiegare come l'anima, sebbene funzione del trascendente, si unisce con il corpo. Egli ha elaborato una formula con l'ausilio della quale ha applicato, per spiegare il *come* dell'unione fra anima e corpo, un modo di considerare precedentemente di tipo fisico a realtà trascendente»[88]. Questa trasposizione della fisica stoica sul piano della

le, ma è un principio formale, l'anima come l'*eidos* del corpo, ad esso immanente e da esso inseparabile. Nella filosofia aristotelica il problema dell'unione si ripresenta, comunque, per quanto concerne la complessa questione del rapporto fra l'intelletto passivo e l'intelletto attivo, che entra θύραθεν nell'uomo, cfr. Aristotele, *De gen. anim.*, II 3, 736 b 28; *De an.*, III 5, 430 a 17 ss.

[85] Cfr. Platone, *Fedro*, 246 C-247 B; *Timeo*, 41 B ss.; Albino, *Didaskalikos*, XXV 7, p. 178, 26 s. H. (= p. 49, 10 s. Whittaker); cfr. Dillon, *The Middle Platonist*, cit., pp. 293-298. La dossografia concernente tale questione la si trova in Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 371 ss. W. (tr. in Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 200 ss.).

[86] Cfr., ad esempio, Plotino, IV 8, 1; circa il problema della discesa dell'anima nel corpo – risultato di una libera scelta, o conseguenza di una colpa? – non sembra che il Neoplatonismo sia giunto ad una posizione chiara; sulla questione, cfr. Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 63-96.

[87] Cfr. *Timeo*, 30 B e 36 E ss.; si veda anche *Fedro*, 246 B.

[88] Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., p. 13. Dörrie definisce questa formula «ἕνωσις-Formel», pp. 13, 55, 108, 162 ss.

metafisica neoplatonica, e la conseguente applicazione alle realtà trascendenti di un procedimento e di un materiale che gli Stoici riservavano agli esseri fisici, costituiscono, infatti, un tratto peculiare della dottrina di Porfirio[89].

La novità di questa posizione è stata perfettamente colta da Nemesio di Emesa, che, nel suo *De natura hominis*, dopo aver affrontato il problema dell'incorporeità dell'anima sulla base di un materiale dossografico ampiamente diffuso nella tradizione medioplatonica, per risolvere la questione dell'unione dell'anima e del corpo[90] presenta una parafrasi dello scritto porfiriano *Symmikta Zetemata*, ed utilizza la soluzione di Porfirio non solo per il problema antropologico, ma anche in riferimento al problema dell'unione della natura divina e della natura umana nella persona di Cristo[91]. Ora, l'intento di Porfirio nei *Symmikta Zetemata* è di mostrare come l'unione dell'intelligibile col sensibile trascenda i diversi tipi di mescolanza corporea distinti dagli Stoici[92].

Ciò che infatti si deve spiegare nell'unione fra l'anima intelligibile e il corpo sensibile è come sia possibile che il corpo, pur unito all'anima, resti sempre corpo, e l'anima, pur congiungendosi al corpo e divenendo una parte del vivente, continui a sussistere per sé come sostanza incorporea, conservando i propri caratteri in modo inconfuso e incorrotto[93]. La natura degli intelligibili, infatti, cui appartiene anche l'anima, è tale che non può essere alterata nella sostanza da ciò cui si unisce[94]. Per questo motivo, un tale tipo di unione non può essere spiegata sulla base di nessuna delle forme di miscuglio materiale distinte dagli Stoici.

Ogni tipo di unione concepita in senso fisico implica, infatti, o la trasformazione e la comune corruzione delle componenti che concorrono a costituire il composto: è questo il caso della σύγχυσις di cui parlano gli Stoici, oppure, non è in grado di rendere ragione dell'effettiva ed intima unità che sussiste fra anima e corpo nella persona umana. Non è autentica ἕνωσις, infatti, la giustapposizione (παράθεσις), perché in questo caso l'anima non sarebbe unita a tutto il corpo, ma animerebbe solo quella parte con cui è in contatto, escludendo, per-

[89] Cfr. Dörrie, *op. cit.*, p. 160; cfr. sotto, n. 104.

[90] Nemesio, *De natura hominis*, p. 125, 11 ss. Matthaei (= p. 38, 5 ss. Morani).

[91] *Ibid.*, p. 137, 4 ss. Matthaei (= p. 42, 10 ss. Morani).

[92] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 24-73.

[93] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 126, 7 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 43 Dörrie.

[94] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 130, 3 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 58 Dörrie.

tanto, l'unità del vivente[95]. Né è tale la mescolanza (κρᾶσις): da un lato, infatti, gli elementi che la compongono non mantengono le loro proprietà originarie: una mescolanza di acqua e vino non è né pura acqua, né puro vino. Dall'altro, la κρᾶσις non è che una forma più raffinata di giustapposizione, per cui non garantisce un'autentica unità delle componenti, come dimostra il fatto che queste possono essere di nuovo separate ricorrendo a certi artifici[96].

Il problema, osserva Nemesio è stato risolto da Ammonio, il maestro di Platone, approfondendo i caratteri e le proprietà delle nature intelligibili cui appartiene anche l'anima. La natura degli intelligibili, infatti, è tale da permettere loro di unirsi alle realtà che possono riceverli in modo così intimo come le cose che unendosi si corrompono dando luogo ad una nuova sostanza (come nel caso della σύγχυσις), e tuttavia, pur così uniti, restano inconfusi ed incorrotti (ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφτορα) come le cose unite per semplice contatto (come nel caso della παράθεσις)[97].

L'unione metafisica fra l'intelligibile ed il sensibile, dunque, trascende l'opposizione fra la σύγχυσις e la παράθεσις intese in senso fisico, e riunisce in modo «paradossale»[98] i caratteri dell'una e dell'altra[99]. È in questo modo, pertanto, che deve essere pensata l'ἀσύγχυτος ἕνωσις dell'anima e del corpo; ciò infatti consente di spiegare l'unità psicosomatica dell'uomo, e, ad un tempo, di salvaguardare la trascendenza e la sostanzialità dell'anima.

Che questa concezione, la cui scoperta viene qui attribuita da Nemesio ad Ammonio, sia stata elaborata in modo sistematico e completo da Porfirio è certo[100]. La stessa formula della ἀσύγχυτος ἕνωσις

[95] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 127, 8 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 46 Dörrie.

[96] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 128, 4 ss. Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 47 Dörrie.

[97] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 129, 9-131, 4 Matthaei = Porfirio, *Symmikta Zetemata*, p. 54 Dörrie.

[98] Cfr. Porfirio, *Ad Gaurum*, X 5, p. 47, 20-27 Kalbfleisch.

[99] Cfr. Fortin, *Christianisme et culture philosophique*, cit., p. 118: «Tra la giustapposizione e la mescolanza vi è spazio per un'unione di tipo nuovo, ossia un'unione senza confusione, che lascia sussistere ciascuna delle sostanze nella sua integrità. Si tratta di un'unione nel senso pieno del termine, una sorta di intermediario fra le altre due, che ha in comune con la *krasis* di unire intimamente le due sostanze al punto di farne un solo essere, ma che, come la *parathesis*, non implica il loro annientamento». Cfr. anche Pépin, *Une nouvelle source*, cit., pp. 92-94.

[100] Per quanto concerne la questione se Ammonio Sacca, il quale, come è noto, non ha lasciato nulla di scritto, abbia formulato questa dottrina, cfr. H. von Arnim, *Quelle der Uberlieferung über Ammonius Sakkas*, «Rheinisches Museum», 42 (1887), pp. 276-285: Von Arnim ritiene che Porfirio avrebbe fatto effettivamente riferimento all'insegnamento di Ammonio; H. Krause, *Studia neoplatonica*, Lipsiae 1904, pp. 5-11 (citato da Pépin, *Une nouvelle source*, cit., p. 93, n. 9), ritiene, al contrario, che si tratti di una tesi plotiniana, che lo stesso Plotino avrebbe nelle sue lezioni messo sotto il patrocinio di Ammonio; sulla questione si veda anche Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, cit., p. 76, n. 36.

per spiegare l'unione metafisica fra l'intelligibile ed il sensibile è utilizzata da Porfirio nello scritto *Ad Gaurum*[101], ed è attribuita allo stesso Porfirio da Proclo[102]. Una concezione analoga la si ritrova nelle *Sententiae*[103] e nel *Commentario al Parmenide* attribuito a Porfirio da P. Hadot[104]. D'altro canto, lo stesso Nemesio, affrontando la questione

[101] Cfr. Porfirio, *Ad Gaurum*, X 5, p. 47, 20-27 Kalbfleisch (tr. in Festugière, *La Révélation.*, III, cit., p. 284).

[102] Proclo, *In remp.*, I 234, 15-17 Kroll: qui Proclo ci informa di quanto sostenuto da Porfirio nei *Symmikta problemata*, dove, a proposito della questione delle parti dell'anima, veniva riferita una discussione fra Medio e Longino (*ibid.*, I 234,1-9): Πλάτων δὲ ἀσώματον λέγων, τῶν ἀσωμάτων ἀσυγχύτως ἡνωμένων, οὐ τὴν αὐτὴν ἄν ἔχοι φροντίδα περὶ τῆς κατὰ τὴν τριμέρειαν ἑνώσεως.

[103] Cfr. Porfirio, *Sent.*, 33, p. 37, 23 - 38, 5 Lamberz: διὸ καὶ ἡ σύνοδος ἐκβεβεκυῖα τῶν θεωρεῖσθαι εἰωθότων ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων. οὔτε οὖν κρᾶσις ἢ μῖξις ἢ σύνοδος (si riconoscono i quattro tipi di mescolanza distinti dagli Stoici), ἀλλ' ἕτερος τρόπος φαντάζων μὲν παρὰ τὰς ὁπωσοῦν γινομένας ἄλλων πρὸς ἄλλα κοινωνίας τῶν ὁμοουσίων, πασῶν δὲ ἐκβεβηκὼς τῶν πιπτουσῶν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν.

[104] *In Parm.*, XI, 10-30, in Hadot, *Porphyre et Victorinus*, cit., II, pp. 100-101: sulla base dell'esempio dell'essenza dell'uomo, qui la stessa concezione viene applicata al rapporto fra l'Uno e l'Essere nella totalità Uno-Essere. Lo studio di Hadot ha in effetti permesso di riconoscere numerosi altri casi, oltre alla teoria della «mescolanza» dell'anima e del corpo analizzata da H. Dörrie, nei quali Porfirio concepisce la realtà intelligibile utilizzando un «modello» stoico originariamente destinato a descrivere una realtà corporea. La teoria della definizione, ad esempio, quale si trova esposta nell'*Isagoge*, suppone anch'essa la teoria stoica della mescolanza (cfr. Hadot, *Porphyre*, I, p. 109), e, come si è detto, queste stesse nozioni vengono applicate nel *Commentario al Parmenide* all'Uno-Essere. La stessa triade intelligibile porfiriana (Essere-Vita-Pensiero) utilizza le strutture concettuali che gli Stoici applicavano alla sostanza corporea (Hadot, *Porphyre*, I, pp. 225-246). In questa trasposizione e trasformazione della fisica stoica in una metafisica della realtà intelligibile Hadot vede il carattere di fondo della dottrina ontologica di Porfirio, nonché la sua importanza storica. Scrive lo studioso francese: «La trasposizione platonica dello stoicismo era iniziata ben prima di Porfirio. Il ruolo svolto da Antioco di Ascalona in questo processo è ben noto. Ma Porfirio sembra essere stato il primo platonico ad operare questa trasposizione in modo sistematico e cosciente [...]. Come ha ben mostrato H. Dörrie, a proposito della dottrina porfiriana dei rapporti fra l'anima e il corpo, il genio di Porfirio è consistito nel riconoscere i punti di contatto fra il monismo trascendente del Plotinismo ed il monismo materialistico degli Stoici. Porfirio ha scelto molto abilmente questi punti di contatto allo scopo di dare l'impressione che non ci fosse che un passo da compiere dalla fisica stoica alla metafisica neoplatonica. Egli pertanto ha osato applicare agli oggetti trascendenti un modo di considerazione ed un materiale concettuale che gli Stoici riservavano agli esseri fisici. Questa trasposizione prende due aspetti principali: da un lato, la sostanza intelligibile è descritta con l'ausilio delle nozioni che

dell'unione della natura divina e della natura umana nella persona di Cristo, cita testualmente un brano di Porfirio relativo all'unione dell'anima e del corpo che ha una sostanziale affinità con la tesi poco sopra attribuita ad Ammonio[105].

Ora, la dottrina porfiriana dell'unione metafisica fra l'intelligibile ed il sensibile è stata ampiamente utilizzata dagli scrittori cristiani. Come osserva A. Siclari, infatti, essa «si doveva rivelare quanto mai adatta a risolvere una serie di non facili questioni che si erano venute profilando in seno al cristianesimo. Questioni di carattere teologico, e più specificatamente cristologico, e questioni pertinenti alla natura umana, all'unità della persona e all'immortalità dell'anima. Per la loro sorprendente adattabilità alla problematica cristiana le tesi neoplatoniche si diffusero rapidamente fra i Padri della Chiesa»[106]. Qui è sufficiente ricordare, ad esempio, Agostino, che, come ha mostrato in modo convincente Fortin[107], nella *Epist.* 137,11, risponde agli avversari pagani dell'Incarnazione utilizzando lo *zetema* porfiriano sull'unione dell'anima e del corpo, intendendo in questo modo mostrare come l'unione delle due nature in Cristo non sia più incredibile dell'unione dell'anima e del corpo nell'uomo. E lo stesso Nemesio, come si è detto, dopo aver esposto la concezione di Porfirio circa l'unione di un'anima trascendente e di un corpo terrestre, applica la medesima dottrina filosofica per spiegare la possibilità dell'unione della natura divina e della natura umana nella persona di Cristo, vedendo nella possibilità di utilizzare la tesi di uno dei maggiori avversari del cristianesimo la migliore difesa della dottrina cristiana e la più valida risposta alle obiezioni degli stessi avversari[108].

gli Stoici applicavano alla sostanza fisica; dall'altro, gli "incorporei" degli Stoici che non godevano nel loro sistema che di uno statuto ontologico inferiore, sono promossi al rango di realtà trascendenti.[...] Questa trasposizione dello stoicismo ad opera di Porfirio ha un significato storico considerevole». Essa, infatti, «provoca una trasformazione totale dei modi di pensiero della filosofia antica e rende possibile l'universo spirituale nel quale si svilupperà la filosofia moderna fino ad Hegel. In effetti, la sostanza stoica era dotata di un movimento tonico; essa, pertanto, poneva se stessa in virtù di un proprio movimento. Trasferita nel mondo intelligibile una tale concezione ha per risultato di dotare la sostanza intelligibile, vale a dire i generi supremi, le idee, di un movimento automotore. Abbiamo visto come, secondo le direzioni del movimento di autoposizione, la sostanza si riduce all'essere, o esce da se stessa come vita, per ritornare a se stessa come intelligenza. [...] Questo movimento, questa vita dell'intelligibile distingue radicalmente l'universo neoplatonico dall'universo platonico o aristotelico. [...] E soprattutto, questa trasposizione dello stoicismo ha permesso l'elaborazione della nozione di dinamismo dello spirito. Nel concepire la sostanza intelligibile come interiore a se stessa e dotata di un movimento di autodeterminazione, il neoplatonismo ha intravisto l'immanenza dell'infinito nella vita spirituale, la trascendenza del movimento dello spirito sulle determinazioni che esso genera. Questa, dunque, è stata la condizione storica preliminare che ha permesso lo sviluppo del pensiero di Nicola di Cusa, di uno Schelling, o di un Hegel» (Hadot, *Porphyre*, I, pp. 485-488).

[105] Nemesio, *De nat. hom.*, p. 133, 2-6 Matthaei (= p. 40, 19-22 Morani) [Ammonio]: Ἀσώματος γὰρ οὖσα, δι' ὅλου κεχώρηκεν, ὡς τὰ συνεφθαρμένα, μένουσα ἀδιάφθορος, ὡς τὰ ἀσύγχυτα, καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσα, καὶ ἐν οἷς ἂν γένηται, τρέπουσα ἐκεῖνα κατὰ τὴν ἑαυτῆς ζωὴν, καὶ μὴ τρεπομένη ὑπ'ἐκείνων. *De nat. hom.*, p. 139, 6-140, 5 Matthaei (= p. 43, 3 ss. Morani) [Porfirio]: Οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαί τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας, καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἕν τε σὺν ἄλλῳ γενομένην, καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσαν· κὰ τὸ μεῖζον· αὐτὴν μὲν μὴ τρεπομένην, τρέπουσαν δὲ ἐκεῖνα, ἐν οἷς ἂν γίγνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσία. Questo brano, come ci dice Nemesio (139, 5-6 Matthaei = p. 42, 2-3 Morani) è contenuto nei *Symmikta Zetemata* di Porfirio.

[106] Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, cit., p. 67.

2. *La posizione di Gregorio: problema antropologico e problema cristologico*

L'atteggiamento di Nemesio di Emesa riveste per noi un particolare interesse. Nemesio, infatti, è praticamente contemporaneo di Gregorio, è cristiano, e soprattutto ha una formazione molto vicina a quella del Nisseno, al punto che per molto tempo si è attribuito a quest'ultimo il *De natura hominis* dell'Emeseno. Dall'altro lato, abbiamo più volte osservato come in Gregorio, conformemente alla sua preoccupazione antropologica di fondo, ricorra frequentemente il problema del *modo* in cui l'anima intelligibile è unita al corpo sensibile. Ora sappiamo che, su questo punto, il Nisseno è testimone di una problematica che, nell'ambito della tradizione filosofica, è emersa solo con il Neoplatonismo. Tuttavia, se vogliamo chiederci in che modo secondo Gregorio si realizza l'unione dell'anima e del corpo nell'uomo, e se la soluzione che egli adotta è, come nel caso di Nemesio, quella elaborata dal Neoplatonismo, ci troviamo in una posizione particolarmente difficile: a differenza di Nemesio, infatti, Gregorio non cita mai i pensatori pagani, ed in genere trasforma in modo molto libero ed autonomo le fonti filosofiche che utilizza. Non possiamo pertanto sperare di trovare delle indicazioni esplicite, ma dobbiamo affidarci al contesto del suo pensiero. Da questo punto di vista, una traccia significativa può esserci offerta dall'atteggiamento del Nisseno nei confronti del problema cristologico.

[107] Cfr. Fortin, *Christianisme et culture philosophique*, cit., pp. 111 ss.; si veda anche Pépin, *Une nouvelle source*, cit.

[108] Cfr. Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, cit., pp. 124-133.

Come la maggior parte degli autori cristiani[109], infatti, anche Gregorio per illustrare l'unione delle due nature in Cristo prende le mosse dal rapporto dell'anima e del corpo nell'uomo. È questa una costante del suo pensiero[110], di cui si trova l'esposizione sistematica nella *Oratio catechetica magna*: «Se ti domandi in che modo la divinità si congiunge all'umanità vedi prima di cercare in che consiste l'unione dell'anima con la carne»[111]. Qui Gregorio sta rispondendo agli avversari pagani dell'Incarnazione: il suo intento non sembra essere diverso da quello di Nemesio e di Agostino cui sopra abbiamo accennato: mostrare che l'unione delle due nature in Cristo non è più inverosimile di quella dell'anima e del corpo nell'uomo. Come, infatti, la nostra natura intellettiva è unita al corpo senza essere in esso rinchiusa come in un vaso, allo stesso modo, osserva Gregorio, la natura divina è unita alla natura umana senza essere da questa circoscritta[112]. In ogni caso, il modo in cui la natura divina è unita alla natura umana è un qualcosa di incomprensibile e di inspiegabile, così come è incomprensibile e inspiegabile il modo in cui l'anima è unita al corpo: «Se tu ignori il modo in cui l'anima si unisce al corpo, non credere che l'altro quesito debba essere da te compreso. Ma come nel primo caso abbiamo ritenuto che l'anima è diversa dal corpo per la ragione che la carne una volta separata dall'anima è morta e senza attività, e noi non conosciamo il modo dell'unione; così anche nel secondo caso riconosciamo che la natura divina differisce sul piano di una più eminente grandezza dalla natura mortale e peritura, senza però riuscire a comprendere il modo dell'unione fra Dio e l'uomo»[113].

Nonostante queste dichiarazioni di principio, che a proposito del problema antropologico abbiamo incontrato più volte, è tuttavia possibile trovare delle precisazioni sul modo in cui, secondo Gregorio, si

[109] Cfr. A. H. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1956, tr. it. di L. Ginelli, Brescia 1978, pp. 323 ss.

[110] Cfr. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union*, cit., p. 560.

[111] *Or. cat.*, PG 45, 44 A: Εἰ δὲ ζητεῖς πῶς κατακιρνᾶται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ὥρα σοι ζητεῖν πρὸ τούτου, τίς πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς ἡ συμφυΐα.

[112] *Ibid.*, 42 C-D.

[113] *Ibid.*, 44 A-B: Εἰ δὲ τῆς σῆς ἀγνοεῖται ψυχῆς ὁ τρόπος, καθ' ὃν ἑνοῦται τῷ σώματι, μηδὲ ἐκεῖνο πάντως οἷον δεῖν ἐντὸς γενέσθαι τῆς σῆς καταλήψεως. Ἀλλ' ὥσπερ ἐνταῦθα καὶ ἕτερον εἶναί τι παρὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν πεπιστεύκαμεν, ἐκ τοῦ μονωθεῖσαν τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα νεκράν τε καὶ ἀνενέργητον γενέσθαι, καὶ τὸν τῆς ἑνώσεως οὐκ ἐπιγινώσκομεν τρόπον· οὕτω κἀκεῖ διαφέρειν μὲν ἐπὶ τὸ μεγαλοπρεπέστερον τὴν θείαν φύσιν πρὸς τὴν θνητὴν καὶ ἐπίκηρον ὁμολογοῦμεν, τὸν δὲ τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ θείου πρὸς τὸ ἀνθρώπινον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν.

realizza l'unione delle due nature in Cristo, e analogamente dell'anima e del corpo nell'uomo. Da questo punto di vista, le indicazioni più significative le troviamo nella polemica condotta dal Nisseno contro l'eresia cristologica di Apollinare.

Il problema che il mistero dell'Incarnazione poneva agli autori cristiani era quello di spiegare che cosa significasse dire che il Verbo si fa carne. Se il Verbo è Dio come il Padre, come può prendere un corpo? La questione centrale era la costituzione di Cristo: come spiegare l'unità fra la natura divina e la natura umana nella persona di Cristo? Come può Cristo essere uno, se è Verbo ed uomo completo? Il primo ad esporre esplicitamente e rigorosamente la domanda fu, appunto, Apollinare, che elaborò una soluzione errata che la Chiesa respinse, ma che obbligò i maestri della fede, fra cui Gregorio di Nissa, ad affrontare il problema e a tentare delle soluzioni coerenti con il mistero cristiano.

Per illustrare l'unione delle due nature in Cristo, Apollinare[114], come Gregorio, parte dall'analogia dei rapporti fra anima e corpo nell'uomo. È quanto mostra lo stesso titolo dell'opera che Gregorio prende come oggetto della sua confutazione, e che, ad avviso del Mühlenberg[115], può essere considerata la più significativa di Apollinare: «Dimostrazione dell'incarnazione del Verbo a somiglianza dell'uomo»[116]. Tuttavia, uno dei punti fondamentali che differenziano Gregorio da Apollinare è proprio il modo in cui viene pensato questo genere di ἕνωσις. Apollinare, infatti, concepisce l'unione dell'anima e del corpo nell'uomo sulla base del concetto classico, aristotelico e stoico, di mescolanza[117]: l'uomo è uno perché composto di due realtà incomplete che si completano a vicenda; non è infatti possibile che in un'unica persona ci siano due realtà perfette. Allo stesso modo, l'unità di Cristo non sarebbe possibile se egli fosse Verbo ed uomo completo: «Se un Dio perfetto fosse unito ad un uomo perfetto – è questa la tesi di fondo di Apollinare – sarebbero due»[118], e cioè non si avrebbe un'autentica unità, bensì una παράθεσις. Per questo, Apollinare è costretto a concepire in Cristo un'umanità imperfetta nella quale il Verbo tiene il posto del *nous* umano assente.

[114] Quanto ci resta di Apollinare e dei suoi discepoli lo si può leggere in E. Bellini, *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo (Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri)*, Milano 1978, pp. 27-189.

[115] E. Mühlenberg, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969, pp. 108-149.

[116] Cfr. *Adv. Apol.*, GNO III/1, pp. 133, 1 ss.

[117] Sull'ispirazione aristotelica di Apollinare cfr. Pépin, *Une nouvelle source*, cit., p. 68, n. 3, e 72 ss.

[118] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 199, 20-23.

La posizione di Gregorio è profondamente diversa. Contro la teologia di Apollinare egli pone chiaramente in luce come l'unione di Dio e dell'uomo in Cristo non possa essere pensata come una sintesi o una confusione di nature[119]; si tratta, piuttosto, di una comunione di nature distinte[120], che non sono affatto alterate o distrutte dopo l'unione[121]: esse realizzano un certo tipo di unità che permette a ciascuna di appropriarsi, secondo l'economia, delle proprietà dell'altra[122]. Pertanto, la natura umana completa – e non, come per Apollinare, priva di anima razionale – e la natura divina si uniscono nell'unico Figlio di Dio, nell'unica persona di Cristo, restando tuttavia distinte nell'unione: Cristo, scrive Gregorio «è uomo e Dio, uomo nella realtà visibile, Dio nella sua realtà invisibile»[123]; e nella *Oratio catechetica magna* il Nisseno sintetizza in modo chiarissimo la sua posizione: «... la divinità, congiungendosi alla natura umana, ne assume l'esistenza rimanendo se stessa»[124].

Se l'umanità e la divinità formassero in Cristo un'unica natura, in questo caso, obietta Gregorio ad Apollinare, si dovrebbe concludere che la carne è coeterna al Verbo[125]. «La carne del Signore – afferma Apollinare – è adorata in quanto è una sola persona e un solo vivente con lui»[126]: per Gregorio questa formula rivela il senso profondo del titolo dell'opera di Apollinare: poiché la vita umana, osserva il Nisseno, deriva dall'unione e dalla mescolanza dell'anima e del corpo, Apollinare, «immaginando questo stesso procedimento a proposito della natura divina, subito nel titolo del suo trattato [sc. "Dimostrazione dell'incarnazione del Verbo a somiglianza dell'uomo"] promette di insegnare che anche il divino si deve considerare nella carne a somiglianza dell'uomo; ed ora in questa parte del trattato spiega chiaramente che la carne e il Signore sono una sola persona ed un solo vivente, come a dire che Paolo nel suo aspetto visibile si identifica con la realtà invisibile per la stretta unione del corpo con l'anima»[127]. In

[119] *Ibid.*, pp. 160, 215, 224.
[120] *Ibid.*, p. 217, 10-12.
[121] Cfr. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union*, cit., p. 541.
[122] *Ibid.*, pp. 536-537.
[123] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 191, 20-22: ... καὶ ἄνθρωπὸς ἐστι καὶ θεός, τω ὁρωμένῳ ἄνθρωπος, τῷ νοουμένῳ θεός.
[124] *Or. cat.*, PG 45, 61 D: ... καὶ τοῦτο γίνεται καὶ ἐκεινό ἐστιν.
[125] Cfr. *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 154, 20-22.
[126] *Ibid.*, 205, 1-2.
[127] *Ibid.*, 205, 5-15: ἐπειδὴ γὰρ ψυχῆς σώματι συνδραμούσης ἐκ τῆς τῶν ἑτερογενῶν τούτων μίξεώς τε καὶ κοινωνίας συνίσταται ἡ ἀνθρωπίνη ζωὴ καὶ οὐκ ἄν τις ἄλλο τι τὴν σύστασιν ἡμῶν ὁρίσαιτο πλὴν σώματος καὶ ψυχῆς κοινωνίαν, τοῦτο αὐτὸ καὶ περὶ τὴν θείαν φύσιν φαντασθεὶς ὁ λογογράφος

realtà, come abbiamo visto dalla *Oratio catechetica magna*, Gregorio non rifiuta l'analogia dell'anima e del corpo per illustrare la dottrina dell'Incarnazione; in questo senso è significativo il fatto che l'ultima parte del testo citato rinvii chiaramente alla proposizione cristologica che sopra abbiamo riportato: Cristo «è uomo e Dio, uomo nella sua realtà visibile, Dio nella sua realtà invisibile»[128]. Ma se Gregorio per illustrare la sua soluzione del problema cristologico può prendere le mosse, come Apollinare, dall'analogia antropologica è proprio perché, a differenza del suo avversario, ha compreso la profonda originalità di questo genere di ἕνωσις, irriducibile ad ogni mescolanza fisica: anche nell'uomo, infatti, l'unione dell'anima con il corpo non può essere intesa come una fusione o una sintesi di nature; al contrario, l'aspetto visibile e la realtà invisibile, il corpo e l'anima, si uniscono in modo sostanziale nell'unità della persona, restando tuttavia distinti ed inalterati nell'unione. «Se l'analogia dell'anima e del corpo – scrive Bouchet – non è rigettata è perché essa permette di manifestare come due realtà di "natura" differente possono unirsi in un soggetto senza perdere ciò che fa la loro verità profonda. Proprio come nel composto umano il corpo non cessa di essere corpo e l'anima una realtà spirituale, e tuttavia riuniti formano un solo vivente, un soggetto; allo stesso modo in Cristo le due nature mescolate non cessano di essere la natura umana e la natura divina, realizzando, tuttavia, un'unità senza separazione, un solo vivente»[129].

Ma, come si vede, se dietro l'analogia antropologica di Apollinare c'è la dottrina classica della mescolanza, al fondamento dell'analogia antropologica di Gregorio al contrario, c'è l'insegnamento neoplatonico sulla natura degli intelligibili e sulla loro capacità di unirsi ad altro perfettamente, restando tuttavia inconfusi ed incorrotti nell'unione. In questo senso, i risultati cui è pervenuto Bouchet nel suo studio sulla dottrina del Nisseno circa l'unione delle due nature in Cristo confermano quanto fin qui è emerso dalla nostra analisi della dottrina dell'anima di Gregorio. Osserva lo studioso francese[130]: ciò che Gregorio combatte nella teologia di Apollinare è, in ultima analisi, la mescolanza di tipo classico, quale si trova in Aristotele e negli Stoici:

εὐθὺς ἔν τε τῇ ἐπιγραφῇ τοῦ λόγου διδάσκειν κατεπαγγέλλεται, ὅτι καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου καὶ τὸ θεῖον ἐν σαρκὶ θεωρεῖται, καὶ νῦν ἐν τῷ μέρει τούτῳ τοῦ λόγου σαφῶς κατασκευάζει, ὅτι ἔν ἐστι πρόσωπον καὶ ζῷον ἕν ἥ τε σὰρξ καὶ ὁ κύριος, ὡσανεὶ λέγοι Παῦλον τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ κρυπτῷ τὸν φαινόμενον διὰ τὴν τοῦ σώματος πρὸς τὴν ψυχὴν συμφυίαν.
[128] *Ibid.*, p. 191, 20-22.
[129] Bouchet, *Le vocabulaire de l'union*, cit., pp. 546-547.
[130] *Ibid.*, pp. 560-561.

μίξις ο κρᾶσις δι' ὅλων, il cui risultato è «l'unica natura incarnata del Dio Verbo». Gregorio, al contrario, ha perfettamente compreso come l'unione fra l'intelligibile ed il sensibile, fra le nature spirituali e quelle del mondo materiale è irriducibile alla ἕνωσις fra realtà fisiche: «Apollinare pensa, come Gregorio, all'analogia dei rapporti dell'anima e del corpo perché, in lui, il Verbo si unisce alla carne come il *nous* al corpo animato; ma l'unione è concepita ancora come quella fra due elementi della stessa natura, è troppo "fisica" [...]. Il ragionamento di Gregorio è totalmente diverso: l'anima è unita al corpo in modo ben diverso da come il vino è unito all'acqua in un vaso. Essa è "forma" del corpo e forma emergente in ragione della sua natura spirituale. Non è circoscritta nel corpo come in un vaso (ἀγγεῖον). È la dottrina del capitolo X della *Grande Catechesi* e i paralleli con il capitolo III del *De natura hominis* sono molto chiari. [...] Non pensiamo che prima del Neoplatonismo si sia giunti a delle posizioni così nette. Lo stesso Aristotele, a motivo della distinzione che egli stabilisce fra νοῦς e ψυχή, non era pervenuto ad un tale grado di precisione. Quando più tardi san Tommaso d'Aquino rileggerà i testi di Aristotele, l'influenza di Nemesio sarà determinante per l'interpretazione che egli ne darà. Per Gregorio di Nissa l'unione dell'anima e del corpo è dunque un tipo d'unione originale ed irriducibile ad una mescolanza di liquidi come il *tetrapharmakon* dei medici. In questo egli segue la tradizione neoplatonica. E la segue ancora quando precisa che gli elementi non sono confusi dopo l'unione»[131].

In effetti, è questa la concezione antropologica fondamentale di Gregorio quale è emersa dalla nostra analisi della sua dottrina dell'anima: ciò che nel *De anima et resurrectione* Macrina intende salvaguardare contro la tesi materialistica fondata sul concetto stoico di μίξις è esattamente la distinzione delle nature nell'unità del composto umano: l'anima è unita al corpo conservando la sua sostanzialità, e la purezza e semplicità della sua essenza. Siamo qui in presenza di un progresso molto chiaro nel pensiero filosofico, che, come osserva giustamente Bouchet, è certamente dovuto al Neoplatonismo. Solo il Neoplatonismo aveva elaborato una dottrina filosofica che consentiva di spiegare l'unità della persona umana e di salvaguardare, ad un tempo, la sostanzialità e la spiritualità dell'anima, così come offriva gli strumenti concettuali per pensare l'effettiva e compiuta unione di Dio e uomo nell'unica persona di Cristo, salvaguardando, tuttavia, la distinzione delle nature. Solo il Neoplatonismo, possiamo dire, aveva risolto su un piano filosofico il problema che l'antropologia come la cristologia ponevano allora al pensiero cristiano. Non stupisce pertanto che la dottrina neoplatonica sia stata ampiamente adottata dai Padri[132]. La posizione di Gregorio non sembra essere diversa, nonostante la terminologia che egli utilizza sia ancora quella tradizionale.

[131] *Ibid.*, p. 561.

Questo aspetto è ciò che distingue Gregorio, ad esempio, da Nemesio, con il quale ha pure molti punti di contatto, ma che, a differenza del Nisseno, rifiuta di usare la terminologia stoica della mescolanza per esprimere l'unione dell'anima e del corpo nell'uomo e, a maggior ragione, della natura divina e della natura umana in Cristo. Gregorio, al contrario, si mantiene fedele al vocabolario tradizionale già ampiamente utilizzato dai Padri anche per il rapporto fra le due nature in Cristo[133]. Peraltro, un'analisi dei testi permette di osservare come il Nisseno impieghi per caratterizzare il rapporto e l'unione fra anima e corpo un vocabolario estremamente vario, dove, tuttavia, i termini utilizzati non sembrano aver sempre un significato preciso e rigoroso. Gli stessi termini, infatti, possono ricorrere in ambiti molto diversi, per esprimere l'unione dell'anima con il corpo, per l'unione delle due nature in Cristo, ma anche per l'unione degli elementi nel composto corporeo, per le realtà della vita spirituale, per il legame dell'anima con le passioni e con il peccato, per l'unione dell'anima con Dio, e così via[134]. D'altro canto, come mostra la polemica con Apollinare Gregorio non sembra molto interessato a questioni terminologiche[135]. Da questo punto di vista è difficile dall'esame del vocabolario del Nisseno trarre delle conclusioni precise. Come ha mostrato Bouchet[136], tuttavia, in alcuni casi l'analisi del contesto consente di osservare come Gregorio conservi i termini tradizionali, ma conferisca ad essi un significato differente in conformità con la sua concezione antropologica e cristologica che sopra abbiamo cercato di illustrare. Rinviando per un'analisi dettagliata allo studio di Bouchet, ci limitiamo ad una sola osservazione in rapporto al tema che qui ci interessa.

Fra i termini impiegati da Gregorio con maggiore frequenza per

[132] Per primo Nemesio ne ha percepito l'interesse anche in riferimento al rapporto fra le due nature in Cristo: una volta che si sia ben compreso questo tipo di unione non c'è più bisogno di ricorrere alla dottrina origenista dei diversi ordini di anime con le loro «salite» e «discese» che non trova riscontro né nella Scrittura, né nell'insegnamento della Chiesa: cfr. *De natura hominis*, p. 144 M. Secondo Origene l'anima di Cristo era stata l'unica a mantenersi fedele all'atto della creazione del mondo intelligibile, e per questo ha meritato di essere scelta dal Verbo quale mezzo per la sua incarnazione: cfr. *De principiis*, II 6, 3-5.

[133] Cfr. Wolfons, *The Philosophy*, cit., tr. it., pp. 323 ss.

[134] Cfr. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union*, cit., pp. 538 ss.

[135] Cfr. *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 184, 5 ss.

[136] Cfr. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union*, cit., pp. 562 ss.

esprimere l'unione e il rapporto fra anima e corpo troviamo, in primo luogo, μίξις e κρᾶσις ed i loro rispettivi composti. In particolare, sembra che Gregorio accordi una certa preferenza ad ἀνάκρασις[137], con cui intende qualificare l'unione fra due realtà profondamente distanti, nella quale la superiore eleva e perfeziona l'inferiore. In questo senso, nella *Oratio catechetica magna*, dopo aver distinto la natura intelligibile, incorporea, inafferrabile e senza forma, dalla natura sensibile, Gregorio afferma che, nonostante questa radicale diversità, nell'uomo «si effettua per opera della sapienza divina una mescolanza ed una combinazione del sensibile con l'intelligibile (μίξις τε καὶ ἀνάκρασις τοῦ αἰσθητοῦ πρὸς τὸ νοητόν)»[138]. Come avviene spesso nel Nisseno quando vengono utilizzati due termini legati da καί, anche qui ἀνάκρασις sembra specificare il senso di μίξις, ed indicare, come si è detto, un'unione fra nature profondamente diverse che, tuttavia, comporta il perfezionamento dell'inferiore ad opera della superiore, conformemente all'intento della sapienza divina «che tutto possa partecipare in modo eguale al bene e nulla di quanto esiste sia privato dalla partecipazione alla natura superiore»[139]. E subito dopo si dice ancora che «l'azione di una provvidenza più alta effettua una mescolanza (συνανάκρασις) dell'intelligibile con la natura sensibile», perché nulla sia «escluso dalla partecipazione al divino»[140].

L'indicazione per noi più interessante, tuttavia, ci viene dalla esplicita definizione di μίξις che troviamo nel *Contro Apollinare*. Come si è detto, μίξις è fra i termini che ricorrono con maggiore frequenza in Gregorio per esprimere l'unione dell'anima e del corpo[141]; inoltre, si ricorderà che nel *De anima et resurrectione* Macrina espone la sua dottrina dell'anima rispondendo proprio alla tesi materialistica fondata sul concetto stoico di μίξις[142]; secondo questa tesi, di cui Gregorio si fa portavoce in apertura del dialogo, se l'anima e il corpo fossero due nature distinte nell'essenza, non si potrebbe spiegare l'effettiva unità psico-somatica dell'uomo: «una mescolanza (μίξις) fra elementi estranei è infatti impossibile»[143]. In ogni caso, in una mescolanza di questo genere, l'anima non potrebbe conservare le proprietà originarie della

[137] Cfr., ad esempio, *Or. cat.*, PG 45, 25 C, 26 C; *De an.*, PG 46, 44 C, 48 A; *Op. hom.*, PG. 44, 145 C, 156 C, 160 C, 225 C.
[138] *Or. cat.*, PG 45, 26 C.
[139] *Ibidem*.
[140] *Ibid.*, 26 D.
[141] Cfr., ad esempio, *De an.*, PG 46, 56 A, 147 C; *Op. hom.*, PG 44, 133 A, 204 D; *Or. cat.*, PG 45, 25 C, 28 A.
[142] Cfr. sopra, pp. 82 ss.
[143] *De an.*, PG 46, 20 C.

sua natura, restando una realtà spirituale, semplice e quindi immortale[144]. La definizione di μίξις che incontriamo nel *Contro Apollinare* ci consente di comprendere quale significato Gregorio attribuisca a questo termine e come egli lo trasferisca dal piano fisico a quello metafisico proprio della sua dottrina antropologica.

«Chi dice mescolanza – afferma Gregorio – indica l'unione di realtà distinte secondo la natura»[145]. Se poniamo a confronto[146] questa affermazione non solo con la concezione stoica, ma, ad esempio, con la definizione aristotelica di μίξις, che è probabilmente alla base, come si è detto, della posizione di Apollinare che qui Gregorio intende attaccare, allora emerge in modo chiaro la diversa prospettiva contenuta nella proposizione di Gregorio: Aristotele: ἡ δὲ μῖξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις[147]. Gregorio: ὁ γὰρ μίξιν εἰπὼν τῶν κατὰ φύσιν διεστώτων σημαίνει τὴν ἕνωσιν[148].

Rispetto alla definizione di Aristotele che si colloca sul piano delle realtà fisiche, quella di Gregorio è trasferita, in funzione delle sue preoccupazioni antropologiche e cristologiche, sul piano dell'unione fra una realtà fisica ed una realtà spirituale. In un tal genere di ἕνωσις per Gregorio, come per i Neoplatonici, le due componenti si uniscono intimamente a costituire un unico vivente, ma restano «distinte secondo la natura»: l'anima intelligibile si unisce al corpo conservando la sua semplicità e purezza, così come, e in modo molto più radicale, il Verbo si unisce intimamente con l'uomo restando del tutto distinto, inalterato e incorrotto nell'unione.

[144] *Ibidem*.
[145] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 191, 20-21.
[146] Cfr. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union*, cit., p. 561.
[147] Aristotele, *De generatione et corruptione*, II 1, 328 b 24-25.
[148] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 191, 20-21.

Capitolo nono
Le facoltà dell'anima e la dottrina della virtù

I. *Introduzione*

1. *Natura dell'anima e dottrina della virtù.*

L'argomentazione del *De anima et resurrectione,* che abbiamo fin qui seguito, ha inteso offrire una giustificazione razionale della speranza cristiana nella risurrezione sulla base di una dottrina dell'anima di cui abbiamo riconosciuto il carattere fondamentalmente neoplatonico. Nel dialogo viene tuttavia affrontato un altro tema, tradizionale nei trattati περὶ ψυχῆς, quello delle facoltà dell'anima[1]. Questo nuovo argomento viene introdotto come una sorta di intermezzo fra la prima parte dell'opera, nella quale, confutate le obiezioni dei materialisti, viene presentata una prima definizione dell'anima e delle sue proprietà in quanto natura intelligibile, e la seconda parte, che affronta, come abbiamo visto, il problema della risurrezione.

La nuova problematica viene introdotta, come sempre, da un'obiezione di Gregorio[2], che, anche in questa occasione, resta fedele alla sua funzione di deuteragonista. Gregorio osserva che, nella definizione dell'anima come sostanza intelligibile (οὐσία νοερά) data dalla sorella Macrina, non si sono tenute in giusta considerazione le sue facoltà, le sue δυνάμεις, κινήσεις o μέρη, come ora vengono chiamate. Questa mancanza di un corretto e completo ὁρισμός sembra tuttavia mettere in discussione la conclusione cui si era precedentemente pervenuti, ossia la giustificazione razionale dell'immortalità dell'anima, e con essa poi, sulla base delle proprietà dell'anima in quanto natura intelligibile, quella della risurrezione del corpo. Infatti, osserva Gregorio, utilizzando una terminologia di origine aristotelica[3], se la proprietà νοερόν non costituisce un ἴδιον della parte noetica dell'anima, ma è un κοινόν di molte facoltà psichiche[4], allora siamo posti di fronte

---

[1] *De an.*, PG 46, 48 C ss.; cfr. sopra, pp. 65 ss.

[2] *Ibid.*, 48 C-49 A.

[3] Cfr. Aristotele, *Topici*, I 5, 102 a 18-30; si veda Gronau, *Poseidonios*, cit., p. 242, n. 2; Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, cit., p. 225, n. 68; Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., p. 266, n. 4; Meissner fa notare che la dottrina aristotelica della definizione era divenuta un patrimonio comune dell'insegnamento retorico.

[4] Cfr. anche *De an.*, PG 46, 52 C-53 B.

a due possibilità: (a) o dobbiamo riconoscere l'esistenza di una molteplicità di ψυχαί, ad ognuna delle quali spetta la definizione di οὐσία νοερά; in questo caso, νοερόν diventa chiaramente un concetto generico, per cui l'anima risulterebbe qualcosa di composto (σύνθετον)[5]. In questo modo, tuttavia, la conclusione raggiunta nella prima parte del dialogo, fondata appunto sulla corrispondenza concettuale fra semplicità ed immortalità dell'anima, verrebbe completamente a cadere. (b) Oppure, ed è questa la seconda possibilità, se le facoltà, che sono tutte νοερόν, non appartengono all'anima, la stessa cosa si dovrà dire del νοῦς: in questo caso dovrebbe essere abbandonata la definizione di anima come οὐσία νοερά.

Come vedremo, la risposta di Macrina consisterà sostanzialmente nel mostrare, da un lato, l'estraneità delle diverse facoltà irrazionali alla vera natura intelligibile dell'anima[6], e nell'evidenziare, dall'altro, come ciò che è estraneo alla natura originaria dell'anima le appartenga necessariamente nella sua condizione attuale di unione con la realtà corporea e sensibile: tale unione si realizza infatti attraverso le facoltà irrazionali, che rappresentano ciò che l'uomo ha in comune con il mondo animale[7]. Ad un tempo, tuttavia, questo duplice carattere delle facoltà rinvia all'atteggiamento etico che l'uomo deve assumere in questo mondo[8]: dominare le parti inferiori dell'anima mediante il *nous*, affinchè esse siano strumenti di virtù e non di vizio.

In questo modo, viene esplicitamente introdotto un tema, quello dell'*areté*, che era sullo sfondo del dialogo sin dall'inizio della discussione, quando, di fronte al *pathos* di Gregorio[9], Macrina aveva fatto valere l'esigenza cristiana della *a-patheia* nei confronti della morte[10]. Già in quella occasione, tuttavia, la possibilità di un tale atteggiamento veniva espressamente connessa ad una adeguata dottrina sulla natura dell'anima[11]. Ed è sulla base di questa connessione che il tema della dimensione etica dell'uomo viene continuamente ripreso nel corso dell'opera:[12] esso costituisce, per così dire, «l'aspetto pratico delle riflessioni teoretiche sull'anima»[13]. Come avremo modo di vedere più

[5] Cfr. quanto diciamo sotto, pp. 238-239.
[6] *De an.*, PG 46, 49 B-56 C.
[7] *Ibid.*, 57 B-61 A.
[8] *Ibid.*, 61 A-68 A.
[9] *Ibid.*, 12 A.
[10] *Ibid.*, 12 B-13 A.
[11] *Ibid.*, 17 B.
[12] *Ibid.*, 12 A-20 B, 61 A-68 A, 88 C-108 A; cfr. anche quanto diciamo sopra, pp. 61 ss., 134-135.
[13] Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., p. 86.

avanti, infatti, è dalla posizione predominante che il *nous*, in quanto immagine di Dio, occupa nella struttura ontologica dell'uomo, che deriva il ruolo predominante che esso deve assumere sul piano etico, dominando e dirigendo la dimensione corporea e le facoltà irrazionali ad essa connesse. L'ordinamento gerarchico delle facoltà dell'anima che deve regolare la vita umana è la traduzione sul piano etico della gerarchia ontologica di intelligibile e sensibile che costituisce la natura dell'uomo.

Questa concezione viene espressa nel modo più efficace nel *De hominis opificio*, attraverso l'immagine dello specchio: «Poichè di tutto il più bello e il bene supremo è la stessa divinità, verso la quale si dirigono tutti gli esseri che hanno desiderio della bellezza, diciamo che anche l'intelligenza (νοῦς), che è immagine della bellezza fino a che conserva la somiglianza con l'archetipo, per quanto è possibile, rimane nella bellezza, ma se ne va fuori rimane nuda del bello nel quale era. Come diciamo che l'intelligenza trae il suo ornamento dalla bellezza prototipa, quale uno specchio prende forma dall'oggetto che vi si riflette, per analogia diciamo che la natura, amministrata dall'intelligenza, si unisce ad essa, e da tale bellezza che le sta vicina riceve il suo ornamento come uno specchio di uno specchio (οἷόν τι κατόπτρου κάτοπτρον) e governa e sostiene la parte materiale della sostanza che la natura considera»[14].

Questa concezione di una gerarchia discendente della partecipazione è di origine chiaramente neoplatonica[15], così come sono motivi platonici-neoplatonici l'intera tematica della bellezza[16] ed i concetti di «informità» della materia[17] e di ἐπιστροφή che ricorrono poco più avanti[18]: è un'idea di fondo di Plotino, infatti, quella secondo cui l'anima può realizzare la sua funzione di ordinare, governare e dar forma alla materia informe[19] solo in quanto partecipa del Fondamento trascendente[20]; è l'anima che rende bella l'intera realtà sensibile e corpo-

[14] *Op. hom.*, PG 44, 161 C-D.
[15] Cfr. anche Balás, *Methousia Theou*, cit., p. 75.
[16] Sulla bellezza divina come modello di tutte le altre bellezze, cfr. Plotino, *Enn.*, I 6, 8, 6 ss., I 6, 7, 26 ss.; sul desiderio del Bene e del Bello, cfr. *Enn.*, I 6, 7, 1 ss., VI 9, 25 ss.; sulla bellezza dell'anima nella somiglianza a Dio, cfr. *Enn.*, I 6, 6, 19-21. Per un contesto molto vicino a questo passo del *De hominis opificio*, si veda anche *De an.*, PG 46, 89 B ss.
[17] Cfr., ad esempio, Plotino *Enn.*, II 5, 4; III 6, 16; II 4, 13; I 8, 10; II 4, 3; I 8, 9; III 6, 16.
[18] *Op. hom.*, PG 44, 161 D, 163 B.
[19] Cfr. *Enn.*, VI 9, 1, 18 ss.
[20] Cfr. *Enn.*, VI 9, 1, 42: «L'anima, dunque, essendo una per sé, comparte l'unità ad altri, ma anch'essa la riceve da un altro».

rea, ma solo perchè essa stessa è resa bella dalla Bellezza originaria[21]. Gregorio esprime nuovamente questo tema poco più avanti: «Se, dunque, secondo l'argomentazione considerata, il bene reale è uno, l'intelligenza (νοῦς), per essere secondo l'immagine del bene, possiede anch'essa l'essere bene, e la natura retta dall'intelligenza è come un'immagine dell'immagine (εἰκών εἰκόνος)»[22].

Fino a che, dunque, esiste questo rapporto di dipendenza del *nous* dalla Bellezza divina e della natura materiale dal *nous*, «analogamente esiste per tutte le parti la comunanza della bellezza in sé, essendo reso bello ciò che sta sotto a causa del superiore».[23] Se, tuttavia, il peccato infrange questa κοινωνία, allora anche nel rapporto fra spirito e corpo nell'uomo s'introduce una rottura (διαπασμὸς συμφυίας, 161 D): ciò che è «superiore viene sottomesso all'inferiore»[24], ed il *nous*, separato dalla partecipazione alla Bellezza divina, non è più in grado di «informare» la realtà corporea, di conferire ad essa «ordine e coesione»[25], rendendola così partecipe del bene e del bello. In questo modo, allora, «la materia, separata dalla forma, mostra, per la diversità, l'essere senza forma (infatti, di per sé la materia è amorfa e priva di costituzione), e, per la mancanza di forma, viene corrotta la bellezza della natura, la quale viene resa bella attraverso l'intelligenza»[26]; ed è così che «avviene la genesi del male, che sorge per l'allontanamento graduale dal bene»[27], conformemente ad una tesi di fondo del Nisseno, secondo la quale il male, privo di sussistenza ontologica (ἀνυπόστατον)[28], consiste solo in una privazione (στέρησις) dell'essere e del bene[29], e risiede nella libera volontà dell'uomo[30], che, invece di rivolgersi (ἐπιστροφή) al vero Bene, si rivolge alla materia «priva di forma», che «ha bisogno di diventare bene»[31], e può diventarlo solo per l'azione mediatrice dell'uomo.

[21] Cfr. *Enn.*, I 6, 6, 26-33: «Bisogna anzitutto porre che il Bello è lo stesso che il Bene, dal quale l'Intelligenza trae la sua bellezza; e l'anima è bella per l'Intelligenza; le altre bellezze – quelle delle azioni e delle occupazioni – sono tali perchè l'anima le informa. L'anima, ancora, fa belli anche i corpi che sono chiamati così: e poichè essa è divina e come una parte della bellezza, rende belle tutte le cose che tocca e predomina, secondo la possibilità di queste a partecipare della bellezza».

[22] *Op. hom.*, PG 44, 161 C-D.

[23] *Ibid.*, 161 D.

[24] Per le immagini con cui il Nisseno esprime questa concezione, cfr. sotto, pp. 256 s.

[25] *Ibid.*, 163 B.

[26] *Ibid.*, 161 D-164 A.

[27] *Ibid.*, 164 A.

[28] Cfr., ad es., *Eccl.*, GNO V, pp. 300, 21-301, 5; 407, 8-10 (ἀνύπαρκτος); 424, 7-9.

[29] Cfr., ad esempio, *De an.*, PG 46, 93 B; *Eccl.*, GNO V, p. 356, 9-15.

[30] Cfr. *Eccl.*, GNO V, pp. 301, 20-302, 1; 407, 14-15; *Virg.*, GNO VIII/1, p. 299, 12-14; *Vit. Moys.*, GNO VII/1, pp. 58, 1-59, 9; *Or. cat.*, PG 45, 25 A, 32 C; *Cant.*, GNO VI, pp. 102, 4-6; 158, 1-7. Sulla concezione gregoriana del male, si veda, anche per i rapporti con la dottrina plotiniana, Daniélou, *L'être et le temps*, cit., pp. 133 ss., e *Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal*, in: AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo*, cit., pp. 485-492; si veda recentemente anche A. A. Mosshamer, *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, «Vigiliae Christianae», 44 (1990), pp. 136-167.

In questo modo, l'uomo, che si è sottratto con il peccato alla relazione con Dio, instaura un rapporto «capovolto» con la propria dimensione corporea e con il mondo sensibile nel suo complesso, secondo un'immagine che ricorre frequentemente in Gregorio e che dovremo più avanti analizzare: invece di subordinare la realtà materiale al *nous* elevandola in questo modo verso lo spirituale e verso Dio, è il *nous* dell'uomo che viene tratto al livello della materia, lasciandosi condurre da questa: «infatti, è del tutto necessario che la materia, che va mendicando la propria forma, imponga la sua difformità e la sua bruttezza a chi le si rende simile»[32]. Questo legame con la materia è espresso dal dominio dei πάθη nella vita dell'uomo: per il prevalere delle passioni, infatti, l'uomo perde il suo volto, la sua dignità e bellezza originarie e decade al livello degli esseri irrazionali[33].

In questo contesto si colloca la vita etica dell'uomo: essa dà l'avvio al lungo cammino che l'uomo deve percorrere per ritrovare la sua originaria somiglianza con Dio perduta a causa del peccato; è il momento della *katharsis*, della purificazione dalle passioni, che conduce l'anima a liberarsi dal legame (συμφυία) con il male e dalla *prospatheia* verso la materia[34].

E' questo il tema che il Nisseno affronta nel *De anima et resurrectione* dopo aver introdotto il problema delle facoltà dell'anima: dapprima[35] in connessione con una discussione sui destini escatologici, nella quale, sulla base di un'interpretazione di *Lc.* 16, 19-31, viene sottolineata la necessità che l'anima, in questa vita, si liberi, mediante la sua condotta di vita virtuosa, da ogni affezione (προσπάθεια) per le cose materiali e carnali: solo così, infatti, «dopo la morte non avremo bisogno di una seconda morte che ci purifichi dai resti della colla carnale; e solo così, rottisi i legami che tengono avvinta l'anima, la sua corsa verso il bene diverrà spedita e libera, giacchè nessun dolore corporeo la trascinerà verso di sé»[36]. Questa tematica introduce poi alla

[31] *Op. hom.*, PG 44, 164 B.

[32] *Ibidem.*

[33] Cfr. sotto, pp. 265 s.

[34] Cfr. sotto, pp. 273 ss.

[35] *De an.*, PG 46, 85 B-88 C.

[36] *Ibid.*, 88 A. La presenza in questo passo, e nell'intero contesto (85 C-88 C), di

sezione successiva del dialogo[37], in cui, riprendendo ancora una volta l'argomento delle facoltà dell'anima, il motivo della προσπάθεια viene ulteriormente sviluppato in riferimento alla ὁμοίωσις πρὸς τὸ θεῖον e alla κάθαρσις dell'anima come premessa necessaria per una tale assimilazione.

Si sviluppa in questo modo un insieme di motivi che rivestono un significato centrale nel contesto più generale dell'antropologia di Gregorio di Nissa. All'analisi di questo complesso tematico dedicheremo le pagine che seguono.

2. *Le facoltà dell'anima. I due «schemi protologici» presenti nel* De anima et resurrectione.

Prima di affrontare questa problematica, partendo anzitutto dal rapporto fra semplicità e tripartizione dell'anima, dobbiamo esaminare una questione più specifica, che riveste tuttavia un certo rilievo nell'ambito del pensiero del Nisseno. Partiamo dal testo del *De anima et resurrectione* relativo al problema delle facoltà dell'anima, e riferiamo l'obiezione sollevata da Gregorio che introduce il nuovo argomento di discussione:

«Ed io, rifacendomi nel pensiero alla definizione dell'anima da lei data nel suo discorso precedente, le feci notare che esso non aveva sufficientemente illustrato le facoltà (δυνάμεις) che si possono pensare presenti nell'anima. Secondo il tuo discorso l'anima è un'essenza intelligente (νοερὰ οὐσία) che trasmette al corpo, suo strumento, la forza vitale (ζωτικὴν δύναμιν) in modo che possa far funzionare le sensazioni. Ma la nostra anima non si limita a mettere in moto la facoltà conoscitiva e speculativa del pensiero, e a governare le facoltà sensoriali perché funzionino conformemente alla loro natura: in essa si notano anche molti movimenti dettati dalla concupiscenza e dall'ira (πολλὴ μὲν ἡ καὶ καθ'ἐπιθυμίαν, πολλὴ δὲ καὶ ἡ κατὰ θυμόν κίνησις). Grazie alla presenza in noi di queste due funzioni generali, abbiamo modo di constatare che la loro attività ed il loro movimento

motivi e di immagini di origine platonica, in particolare del *Fedone* (qui *Fed.*, 83 D) è stata più volte evidenziata dagli studiosi: cfr. Gronau, *De Bas.*, cit., p. 35, e *Poseidonios*, cit., pp. 260-261; Pellegrino, *Il Platonismo*, cit., pp. 454-455, 468 s.; Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, cit., p. 282; Courcelle, *La colle*, cit., pp. 72 ss. Si veda anche *De an.*, 97 B (con *Fed.*, 83 D): cfr. Pellegrino, *Il Platonismo*, cit., p. 459, Courcelle, *La colle*, cit., pp. 85 s.; e *De an.*, 108 A: cfr. Gronau, *De Bas.*, cit., pp. 31, 37, n. 1, e *Poseidonios*, cit., p. 262, n.2; Pellegrino, *Il Platonismo*, cit., pp. 455-456.

[37] *De an.*, PG 46, 88 C-108 A.

assumono una grande varietà di manifestazioni. Molte sono le azioni che si possono vedere guidate dalla facoltà concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικόν), e molte sono anche le azioni prodotte dal principio irascibile (τῆς θυμοειδοῦς αἰτίας)»[38].

Qui Gregorio introduce la classica dottrina platonica[39] della tripartizione dell'anima in facoltà razionale, irascibile e concupiscibile (τὸ λογιστικὸν καὶ θυμοειδὲς καὶ ἐπιθυμητικόν); questa dottrina, insieme a quella della bipartizione in λογικόν e ἄλογον, era divenuta ormai da tempo un patrimonio comune della tradizione filosofica[40]. Come vedremo più avanti, Gregorio la utilizza frequentemente, spesso in connessione con il mito del carro alto del *Fedro* platonico, e in special modo per descrivere la dottrina delle virtù e l'atteggiamento etico che l'uomo deve assumere in questa vita. La risposta di Macrina[41] consisterà nel mostrare che questi κινήματα τῆς ψυχῆς sono qualcosa di essenzialmente estraneo alla natura intelligibile dell'anima, che ad essa si è aggiunto quando, in conseguenza del peccato, l'uomo si è rivestito di ciò che Gregorio, sulla base della *Genesi*, chiama le «tuniche di pelle», ossia la corporeità pesante ed animale che l'uomo ha in comune con gli esseri irrazionali[42]. Per questo, come spiegerà Macrina verso la fine del dialogo[43], affrontando il tema della condizione del corpo risorto, quando, con la morte, l'uomo deporrà ciò di cui si è rivestito a causa del peccato, anche i moti irrazionali dell'anima verranno meno.

Accanto a questa concezione delle facoltà dell'anima, nel *De anima et resurrectione* troviamo un'altra dottrina che sembra profondamente differente. Rispondendo ad un'obiezione di Gregorio, il quale aveva osservato che la Scrittura ci offre numerosi esempi nei quali le facoltà concupiscibile ed irascibile si sono rivelate molto utili nella costruzione della virtù[44], Macrina osserva: «Do l'impressione di essere io la responsabile di questa confusione di ragionamenti, giacchè nel mio discorso non ho operato chiare distinzioni in modo da dare un ordine conseguente alla mia trattazione. Nei limiti del possibile, penseremo ora a dare ordine alla nostra indagine; in tal modo, simili obiezioni non avranno più spazio durante il suo svolgimento»[45]. Dopo questa

[38] *De an.*, PG 46, 48 C-49 A.

[39] Cfr., ad esempio, *Rep.*, IV 439 D-441 C.

[40] Cfr. Aezio, *Placita*, IV 4, 1; Plutarco, *De virtute morali*, 442 A; Cicerone, *Tusc.*, I 20.

[41] *De an.*, PG 46, 49 B-56 C.

[42] Sul tema delle «tuniche di pelle», cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 48-60, e *L'être et le temps*, cit., pp. 154-164.

[43] *De an.*, PG 46, 148 B-149 B.

[44] *Ibid.*, 56 C-57 A.

[45] *Ibid.*, 57 B-C.

premessa, Macrina utilizza la narrazione di *Gn.* 1, 11-27, dove si dice che l'uomo è stato creato per ultimo dopo i vegetali e gli animali, come spiegazione della natura dell'anima e delle sue facoltà: «La Scrittura ci insegna che la divinità si è messa a creare l'uomo seguendo un certo ordine e seguendo una certa via (ὁδῷ τινι καὶ τάξεως ἀκολουθίᾳ). Dopo che l'universo si formò – ce lo dice la Scrittura sacra — l'uomo non nacque subito sulla terra, ma fu preceduto dalla nature irrazionali; e queste, a loro volta, furono precedute dalle piante. A mio parere la Scrittura mostra con ciò che la forza vitale si mescola col corpo secondo un determinato ordine: prima si immette negli organismi sprovvisti di sensazioni, poi va in quelli provvisti di facoltà sensoriali, e infine solo in quelli provvisti di intelligenza e di ragione». E dopo aver introdotto la comune διαίρεσις τῶν ὄντων[46], Macrina prosegue: «Poiché la vita provvista di facoltà sensoriali non può sussistere senza la materia, e l'intelligenza non può albergare nel corpo se non si unisce alla facoltà sensoriale, la formazione dell'uomo, secondo la storia sacra, è avvenuta per ultima: l'uomo abbraccia in sé entrambe le forme di vita, quella che si vede nelle piante e quella che si vede negli animali irrazionali. L'uomo ha ricevuto dalla vita vegetale la facoltà di nutrirsi e quella di crescere [...] ed ha ereditato dagli animali irrazionali la facoltà di regolarsi in base alle sensazioni. La facoltà pensante e razionale rimane in lui pura e peculiare: nella sua natura la si può vedere separata»[47].

In questo testo troviamo anzitutto la distinzione delle facoltà dell'anima in θρεπτικόν, αἰσθητικόν e διανοητικόν[48]. E' questo lo

[46] Cfr. sopra, pp. 25 ss.; Balás, *Methousia Theou*, cit., pp. 34-52, e Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., pp. 62 ss.

[47] *De an.*, PG 46, 57 C-60 B: "Ὁδῳ τινὶ καὶ τάξεως ἀκολουθίᾳ πρὸς τὴν ἀνθρωποποιίαν ὁρμῆσαι τὸ θεῖον διεγεῖται ὁ λόγος. Ἐπειδὴ γὰρ συνέστη τὸ πᾶν, καθὼς ἡ ἱστορία φησίν, οὐκ εὐθὺς δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐν τῇ γῇ γίνεται, ἀλλὰ τούτου μὲν ἡ τῶν ἀλόγων προηγήσατο φύσις, ἐκείνων δὲ τὰ βλαστήματα, δείκνυσιν, οἶμαι, διὰ τούτων ὁ λόγος, ὅτι ἡ ζωτικὴ δύναμις ἀκολουθίᾳ τινὶ τῇ σωματικῇ καταμίγνυται φύσει, πρῶτον μὲν τοῖς ἀναισθήτοις ἐνδύνουσα, μετὰ τοῦτο δὲ ἐπὶ τὸ αἰσθητικὸν προιοῦσα, εἶθ' οὕτως πρὸς τὸ νοερόν τε καὶ λογικὸν ἀναβαίνουσα. [...]. Ἐπεὶ οὖν ἡ αἰσθητικὴ ζωὴ οὐκ ἄν δίχα τῆς ὕλης συσταίη, οὐδ' ἄν τὸ νοερὸν ἄλλως ἐν σώματι γένοιτο, μὴ τῷ αἰσθητικῷ ἐμφυόμενον, τούτου χάριν τελευταία ἡ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴ ἱστορεῖται, ὡς πᾶσαν ἐμπεριειλημμένην τὴν ζωτικὴν ἰδέαν, τήν τε ἐν τοῖς βλαστήμασι καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις θεωρουμένην. Τὸ μὲν γὰρ τρέφεσθαί τε καὶ αὔξεσθαι ἐκ τῆς φυτικῆς ἔχει ζωῆς [...] τὸ δὲ κατ' αἴσθησιν οἰκονομεῖσθαι ἐκ τῶν ἀλόγων ἔχει. Τὸ δὲ διανοητικόν τε καὶ λογικὸν ἄμικτόν ἐστι καὶ ἰδιάζον ἐπὶ ταύτης τῆς φύσεως, ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον.

[48] Su ciò, cfr. Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., p. 62, G. B. Ladner, *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, «Dumbarton Oaks Papers», XII (1955), pp. 69 ss.; J.P. Cavarnos, *The Relation of Body and Soul in the Tought of Gregory of Nyssa*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, cit. pp. 60-78, spec. 70-74.

schema aristotelico delle ψυχικαὶ δυνάμεις[49] che era stato ampiamente utilizzato anche dalla tradizione platonica insieme, appunto, alla tripartizione dell'anima in facoltà concupiscibile, irascibile e razionale[50]. Secondo questo schema, dunque, l'anima razionale riunisce in sé l'intera ζωτικὴ ἰδέα del cosmo, ossia le funzioni inferiori dell'anima, la vegetativa e la sensitiva, la prima propria delle piante e la seconda degli esseri irrazionali. In questo modo, essa è in grado di unirsi alla realtà corporea: «Poichè, secondo il ragionamento fatto, la facoltà razionale non può albergare nella vita corporea se non si unisce alle sensazioni, e la sensazione si è formata prima nelle creature irrazionali, l'unione della nostra anima con ciò che è legato alla sensazione può verificarsi solo tramite essa»[51].

Come ben si comprende, le due concezioni delle facoltà dell'anima che troviamo in queste pagine del *De anima et resurrectione* sembrano difficilmente conciliabili: secondo la prima, infatti, esse sono un qualcosa di accidentale, «cresciuto» sull'anima in conseguenza del peccato, e che, pertanto, essa è destinata ad abbandonare quando verrà ricostituita la sua originaria natura; alla luce della seconda concezione, invece, esse rispondono ad una ben precisa *akolouthia* (εἰρμῷ καὶ τάξει καὶ ἀκολουθίᾳ) posta da Dio nel mondo come sua legge immanente[52], in virtù della quale l'uomo costituisce il vertice che riunisce e raccoglie in sé tutti i momenti precedenti. La presenza nell'uomo di tali facoltà risponde pertanto ad un disegno provvidenziale di Dio, che, ponendo nell'uomo la duplice costituzione di intelligibile e di sensibile, ne ha fatto il mediatore fra questi due ambiti della creazione[53]. Possiamo pertanto dire che l'uomo si trova paradossalmente dotato di facoltà che sono, ad un tempo, necessarie ed accidentali. Come spiegare tale evidente incongruenza?[54]

Il fatto è che in queste pagine del *De anima et resurrectione* il Nisseno combina due «schemi protologici» relativi alla condizione origi-

[49] Cfr. Aristotele, *De an.*, II 3, 414 a 31 s.

[50] Cfr. Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., pp. 21 e 26-30.

[51] *De an.*, PG 46, 60 B.

[52] Cfr. *Hex*, PG 44, 72 B-C; si veda anche 85 D, 120 B; *Eun.*, GNO II, p. 227, 10-17. Su questo tema, cfr. Daniélou, *Akolovthia chez Grégoire de Nysse*, «Recherches de Science Religieuse», 27 (1953), pp. 219-249, ora in *L'être et le temps*, cit., pp. 18-50, spec. 24-30 («Akolouthia et Cosmologie»); Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 48-49, 85-86, 117-122.

[53] Cfr. quanto diciamo sopra, pp. 30 ss.

[54] Non mi sembra che tale problema venga risolto da Meissner, *Rhetorik und Theologie*, cit., pp. 267-269.

naria dell'uomo ed alla sua costituzione ontologica che ricorrono in vario modo nei suoi scritti[55]. La compresenza di questi due schemi ci è attestata nel modo più chiaro nel *De hominis opificio*. Partiamo dal capitolo ottavo[56].

In questo capitolo Gregorio prende le mosse dal racconto di *Gn.* 1, 1-27, dove si dice che Dio creò prima le piante, poi gli animali ed infine l'uomo. Sono gli stessi versetti che il Nisseno commenta nel *De anima et resurrectione*. Perchè questa successione, si chiede Gregorio? Ed anche qui, come nel dialogo, il racconto biblico viene inteso come una dottrina «misteriosa ed indicibile» sulla natura dell'anima e le sue facoltà: «A me pare che Mosè abbia dimostrato attraverso una dottrina misteriosa e indicibile una filosofia dell'anima (τὴν περὶ ψυχῆς φιλοσοφίαν) che aveva immaginato ma non compreso con chiarezza, anche l'educazione pagana (ἡ ἔξωθεν παίδευσις). Insegna infatti a noi la Scrittura che in tre modi distinti è da considerarsi la forza vitale ed animale: quelle che permette agli esseri solo di accrescersi e di nutrirsi (ἡ αὐξητικὴ καὶ θρεπτική), attirando a sé il nutrimento necessario per lo sviluppo; essa è detta naturale e si osserva nelle piante, infatti nei prodotti della natura è possibile osservare un forza vitale priva di sensazioni. In secondo luogo, c'è un'altra forma di vita che possiede la prima forma vitale ed aggiunge ciò che è ordinato secondo le sensazioni, come è nella natura degli animali; essi non solo si nutrono e si accrescono, ma hanno pure attività sensibile e percezione. La perfetta vita nel corpo si osserva presso la natura razionale, dico la natura umana che si nutre, ha sensazioni e partecipa della razionalità ed è governata dall'intelligenza»[57]. Troviamo qui la stessa distinzione di origine aristotelica delle facoltà dell'anima che ricorre nel *De anima et resurrectione*. E dopo aver introdotto la medesima διαίρεσις τῶν ὄντων presente nel dialogo[58], Gregorio espone la sua dottrina dei tre ordini di esseri viventi che culminano nell'uomo: «Seguendo l'ordine logico fra gli esseri che ricevono la vita dalla carne, da una parte ci sono gli esseri sensibili che possono vivere per se stessi senza la natura intelligibile, e dall'altro l'essere razionale che in nessun altro modo nascerebbe nel corpo se non fosse mescolato alla sensibilità. Per questo, compimento (τελευταῖον) dopo le piante e gli animali fu creato l'uomo perché la natura avanza per un cammino logico verso la perfezione (ὁδῷ τινι πρὸς τὸ τέλειον ἀκολούθως προιούσης τῆς

[55] Per la presenza di questi due «schemi protologici» nell'opera del Nisseno, cfr. Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 153-168.

[56] *Op. hom.*, PG 44, 144 B ss.

[57] *Ibid.*, 144 D.

[58] *Ibid.*, 145 A-B.

φύσεως). Questo animale razionale, l'uomo, si forma attraverso la mescolanza di tute le forme di anima. Si nutre, infatti, secondo la parte fisica dell'anima, a questa potenza di accrescimento aggiunge quella sensibile che tiene il mezzo tra la natura della sostanza intelligibile e di quella materiale, tanto più grossolana di quella, quanto più pura di questa. Segue la familiarità e la mescolanza della sostanza intelligibile con ciò che è luminoso della natura sensibile: in queste sostanze sta l'origine dell'uomo»[59]. E poco più avanti il Nisseno conclude: «Se, dunque, come *completamento*, dopo ogni vivente la Scrittura dice essere generato l'uomo, niente altro il legislatore fa che filosofare intorno all'anima e alla *necessaria conseguenza dell'ordine degli esseri* venendo la perfezione negli ultimi venuti. Nell'essere dotato di ragione sono abbracciati tutti gli altri, nell'essere dotato di sensazione è presente completamente tutto l'ordine naturale e questo si considera solo nella materia. Così, convenientemente, la natura *per gradi*, ossia attraverso le proprietà della vita, porta avanti l'ascesa dall'inferiore al perfetto»[60].

Come si vede, troviamo qui gli stessi termini e la stessa dottrina dell'anima e delle sue facoltà che abbiamo incontrato nel *De anima et resurrectione*; secondo tale dottrina, la presenza dell'uomo sulla terra, con la sua attuale costituzione psichica e corporea, non è ricollegabile al peccato originale, bensì ad un disegno provvidenziale di Dio che pone nella duplice costituzione dell'uomo il punto d'incontro e, ad un tempo, di mediazione fra l'intelligibile ed il sensibile. Le facoltà irrazionali hanno esattamente la funzione di riunire l'intera ζωτικὴ ἴδεα del cosmo sensibile congiungendola con la νοηρὰ οὐσία dell'uomo: esse, infatti, sono in mezzo (μέσως, 145 C) fra la natura intelligibile e quella materiale.

Nel *De hominis opificio* troviamo tuttavia un'altra spiegazione della genesi dell'uomo e della sua costituzione ontologica. Questo secondo «schema protologico» è strettamente connesso con l'altra dottrina circa l'origine e la natura delle facoltà dell'anima che ricorre in modo preponderante nel *De anima et resurrectione* e, come vedremo, nelle altre opere del Nisseno. Questa seconda interpretazione compare a partire dal capitolo sedicesimo[61].

[59] *Ibid.*, 145 C.

[60] *Ibid.*, 148 B-C: Εἰ οὖν τελευταῖον μετὰ πᾶν ἔμψυχον ἡ Γραφὴ γεγενῆσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον ἢ φιλοσοφεῖ τὰ περὶ ψυχῆς ἡμῖν ὁ νομοθέτης, ἐπ' ἀναγκαίᾳ τινὶ τῇ τάξεως ἀκολουθίᾳ τὸ τέλειον ἐν τελευταίοις βλέπων. Ἐν μὲν γὰρ τῷ λογικῷ καὶ τὰ λοιπὰ περιείληπται· ἐν δὲ τῷ αἰσθητικῷ καὶ τὸ φυσικὸν εἶδος πάντως ἐστίν. Ἐκεῖνο δὲ περὶ τὸ ὑλικὸν θεωρεῖται μόνον ...

[61] *Ibid.*, 177 D ss.

Gregorio inizia criticando la concezione dell'uomo «microcosmo», che, per alcuni versi, è implicita nel primo «schema protologico» sopra esaminato; infatti, secondo la dottrina della Chiesa, la grandezza dell'uomo consiste non nella sua somiglianza con il cosmo, ma nell'essere ad immagine di Dio. Un'immagine, tuttavia, è tale solo se ha un'effettiva somiglianza con l'archetipo; sorge allora la domanda di come possa l'uomo mortale e soggetto alle passioni essere immagine della natura eterna ed assolutamente libera da passioni (τὸ ἐμπαθές)[62]. Gregorio risponde con la nota spiegazione di *Gn.* 1, 27: delle due frasi che costituiscono il versetto – «Dio creò l'uomo a sua immagine», «maschio e femmina li creò» –, Gregorio riferisce la prima all'uomo come immagine perfetta di Dio, e la seconda ad una condizione difforme dall'immagine perfetta, in quanto in Dio non può esservi alcuna differenza sessuale. La ragione dell'introduzione della differenza sessuale viene spiegata in questo modo: la prima volontà creatrice, in virtù della sua prescienza e potenza divine, per le quali anche il futuro è presente, si è diretta non al singolo uomo, ma all'intera natura umana che contiene già in sé la pienezza ed il numero totale degli individui[63]: «Dalla sapienza onnipotente di Dio fu creata non una parte del tutto soltanto, ma tutta insieme la totalità (πλήρωμα) della natura umana. Lo sapeva Colui che tiene in mano i confini di tutte le cose, come dice la Scrittura che afferma: "Nella tua mano sono i confini della terra"; lo sapeva Colui che conosceva tutte le cose prima della loro nascita ed abbracciava con la conoscenza quanto grande per il numero dei singoli sarebbe stato il genere umano»[64]. Nella prima volontà creatrice di Dio, dunque, il «pleroma» umano non si sarebbe dovuto realizzare attraverso il succedersi delle generazioni[65]; l'accrescimento progressivo di ciò che si succede tramite la nascita – si dice nel *De anima et resurrectione*[66] – è infatti «una prova dell'imperfezione della natura», mentre niente può esserci di indeterminato ed imperfetto per Dio: «è necessario pensare che niente per Dio sia indeterminato (ἀόριστον) degli esseri che traggono origine da Lui, ma di ciascuno degli esseri il limite e la misura sono determinate dalla sapienza del Creatore»[67]. Tuttavia, in previsione del peccato, che l'uomo avrebbe compiuto per il cattivo uso della libertà, e che lo avrebbe privato della

[62] *Ibid.*, 180 B.

[63] *Ibid.*, 185 B-D; su ciò cfr. E. Corsini, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in: *Écriture et culture philosophique*, cit., pp. 111-126.

[64] *Op. hom.*, PG 44, 204 D-205 A.

[65] *Ibid.*, 189 C.

[66] *De an.*, PG 46, 128 B.

[67] *Op. hom.*, PG 44, 185 B-C.

condizione angelica, Dio non ha voluto compromettere il numero complessivo delle anime umane ed ha pertanto inserito nell'uomo, in luogo del genere di procreazione angelico, quello animale (κτηνώδης) e irrazionale (ἄλογος): «Colui che porta tutte le cose all'essere, nella sua volontà forma tutto l'uomo secondo l'immagine divina; Egli non ha atteso di veder compiuto il numero delle anime poco a poco con successivi apporti delle generazioni, ma chiaramente avendo pensato nella sua pienezza (πλήρωμα) tutta la natura umana attraverso l'attività di prescienza ed avendola onorata di una condizione elevata ed angelica, poichè previde con la potenza di visione che la libertà di scelta non sarebbe avanzata verso il bene, ma sarebbe decaduta dalla vita angelica, poichè non fosse diminuito il numero totale delle anime degli uomini, avendo essi perduto il modo in cui gli angeli aumentano di numero, Dio ha disposto per la natura una ragione di accrescimento conveniente per coloro che sono scivolati nel peccato, al posto della nobiltà angelica inserendo un modo di generazione proprio delle bestie e degli esseri irrazionali»[68].

Ora, è proprio attraverso il modo di generazione animale che l'uomo entra in rapporto con gli esseri irrazionali, assumendone le diverse disposizioni o passioni[69]; per questo, subito dopo il passo sopra riportato, si dice: «Credo che da questa origine come scaturita da una fonte si sia unita ogni passione alla vita umana. La prova di ciò è la comunanza delle passioni che si manifestano allo stesso modo in noi e ngli esseri irrazionali. Non è lecito attribuire alla natura umana conformata alla forma divina le origini della disposizione passionale. Ma, come venne prima in questo mondo la vita degli esseri irrazionali, anche l'uomo, per la causa sopraddetta, ha qualcosa in comune con quella natura, dico in ordine alla generazione, e per questo fu fatto partecipe delle rimanenti cose che si considerano in quella natura. Ciò che attiene alla collera non è somiglianza dell'uomo con il divino, nè attraverso il piacere si caratterizza la nostra natura superiore, e la paura, il coraggio, il desiderio di beni maggiori, l'odio verso lo stadio inferiore e tutte le altre cose di questo genere sono lontane dal carattere divino. Queste cose, dunque, la nostra natura umana le trae a sé dalla propria

[68] *Ibid.*, 189 C-D. Sulla dottrina gregoriana della cosiddetta «doppia creazione» e sul concetto di πλήρωμα c'è stato, com'è noto, un ampio dibattito fra gli studiosi, la cui analisi va tuttavia al di là dell'intento di queste pagine, che hanno ad oggetto solo la questione delle facoltà dell'anima. Una esposizione delle diverse posizioni la si può trovare in Zemp, *Die Grundlagen*, cit., pp. 147 ss. e note; per la «doppia creazione» si veda anche R. M. Hübner, *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa*, Leiden 1974, pp. 67-91.

[69] Cfr. *Mort.*, GNO IX, p. 49, 5 s.

parte irrazionale»[70]. E questi diversi istinti, «che si sono introdotti nella costituzione dell'uomo attraverso la generazione animale», non sono che la diversificazione delle due tendenze fondamentali, quelle che, a partire da Platone, sono le due passioni per eccellenza, l' ἐπιθυμητικόν ed il θυμικόν: «Di tutte le manifestazioni che si notano nell'anima e che sembrano antitetiche fra di loro, quali la viltà e la temerarietà, il dolore ed il piacere, la paura ed il disprezzo ed altre analoghe, si può dire che ciascuna di esse sembra affine alla facoltà concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) e a quella irascibile (θυμοειδές), ma rivela la propria natura con una definizione particolare»[71].

Secondo questo «schema protologico», che abbiamo qui brevemente illustrato, le facoltà irrazionali non appartengono dunque all'originaria costituzione ontologica dell'uomo, in quanto necessarie al ruolo che egli deve svolgere nel cosmo; esse sono piuttosto l'espressione di una condizione inferiore e decaduta dell'anima che comporta, come conseguenza del peccato, la sua unione provvisoria con la corporeità terrestre ed animale, il cui carattere principale è segnato, appunto, dalla generazione sessuale e dalla morte, due realtà peraltro strettamente congiunte nel Nisseno[72]. Esse rappresentano pertanto il legame dell'anima alla materia, alla sensibilità, all'ambito della instabilità, del divenire, del succedersi delle generazioni, che, platonicamente, viene valutato come una situazione di imperfezione e di lontananza dal vero bene. Ad un tempo, tuttavia, anche questa condizione, anche la partecipazione dell'anima umana alla vita animale ed alle sue diverse disposizioni o passioni, deve essere considerata come un effetto della misericordia divina. Essa infatti consente all'anima di fare l'esperienza del male e di volgersi liberamente al bene[73]: per questo, si dice nel *De mortuis*, «avendo l'uomo anteposto alla beatitudine spirituale il piacere sensibile, Dio decise di rimediare a tale inclinazione avvolgendo intorno all'uomo la tunica di pelle a causa della sua disposizione al male: con essa coprì la natura razionale sotto le impronte di quella

[70] *Op. hom.*, PG 44, 193 A-B.

[71] *De an.*, PG 46, 56 A-B.

[72] Cfr., ad esempio, *Virg.*, GNO VIII/1, pp. 305, 2 ss., 306, 1 ss., 306, 20 s., 307, 4 s.; *De an.*, PG 46, 128 B-C; *Mort.*, GNO IX, p. 52, 5 ss. Su questo tema, cfr. P. Pisi, *Genesis e Phtorá. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981, pp. 15-70.

[73] Cfr. *Mort.*, GNO IX, p. 53, 25 ss. Anche questo è un motivo non del tutto estraneo al Platonismo: si veda, ad esempio, Plotino, *Enn.*, IV 8, 7; secondo Porfirio, è Dio stesso che ha inviato l'anima nel mondo «affinchè, conoscendo i mali che vengono dalla materia, essa ritornasse al Padre e fosse liberata dalla sozzura di un simile contatto» (Agostino, *De civ. Dei*, X 30 = Porfirio, *De regressu animae*, fr. 11, 1, p. 39*, 5-7; cfr. p. 40*, 13-16 Bidez).

animale, e realizzò sapientemente il bene mediante l'equilibrio dei contrari. La tunica di pelle conserva in sé tutte le qualità della natura animale: il piacere (ἡδονή), la collera (θυμός), la golosità, l'insaziabilità e via dicendo. Ma apre la strada alla libertà umana, poichè, a seconda dei casi, può diventare il docile strumento della inclinazione alla virtù oppure alla malvagità»[74]. Se infatti l'uomo «con un atto libero innalzerà la sua natura sopra quella irrazionale» e con la ragione «vincerà la sua irrazionalità, egli farà della vita presente uno strumento di liberazione dal male che ad essa è frammisto»[75]. In questo modo, nell'esercizio dell'*areté*, anche la condizione attuale e decaduta dell'anima diventa «un viaggio verso la meta della nostra speranza»[76], ossia verso la ricostituzione, nel *telos*, dell'*arché*, dell'originaria somiglianza con Dio.

II. *Semplicità e tripartizione dell'anima*

1. *La formulazione del problema*

Dopo questa breve analisi della dottrina gregoriana delle facoltà dell'anima, dobbiamo ora ritornare alla obiezione del *De anima et resurrectione* da cui siamo partiti. Il problema che Gregorio introduce nel dialogo è il seguente: com'è possibile conciliare l'affermazione che nell'anima esistono una molteplicità di attività e di facoltà con la dottrina esposta precedentemente da Macrina della unità, semplicità ed incomposizione dell'essenza intelligibile dell'anima? Se, infatti, «l'ira e la concupiscenza sono in noi altre anime, allora in noi si può notare in luogo di una sola anima, una pluralità di anime»[77]; d'altro canto, prosegue Gregorio, dal momento che le facoltà concupiscibile ed irascibile sono incorporee, ed incorporea è anche l'intelligenza, se le prime non sono anime, non è possibile considerare anima neppure il *nous*[78].

Macrina osserva anzitutto che il problema sollevato da Gregorio è uno di quelli che è stato a lungo dibattuto dai filosofi: «si tratta dell'idea che bisogna avere in questi due principi, il concupiscibile (το ἐπιθυμητικόν) e l'irascibile (τὸ θυμοειδές), per vedere se fanno parte dell'essenza dell'anima e se sono presenti in essa sin dalla sua forma-

[74] Mort., GNO IX, p. 55, 12-23.

[75] *Ibid.*, p. 55, 24 ss..

[76] *Ibid.*, p. 49, 6-7.

[77] *De an.*, PG 46, 49 A.

[78] *Ibidem.*

zione originaria, o se invece sono qualcosa di diverso introdottosi in noi successivamente. Che la loro presenza si nota nell'anima è un fatto ugualmente ammesso da tutti; ma nessun ragionamento ha ancora saputo dire con esattezza che cosa bisogna pensare su di essi, in modo da avere un'idea sicura in proposito. Al contrario, quasi tutti i filosofi sono in preda la dubbio, a causa delle loro opinioni errate e diverse»[79].

Su questo problema il Nisseno ritorna con una certa insistenza in un passo del *Contra Eunomium* nel quale, come abbiamo già avuto modo di vedere, vengono enumerate a proposito dell'anima un certo numero di questioni sulle quali la Scrittura non si pronuncia e che sono state a lungo dibattute dai filosofi. Dopo aver enunciato una serie di problemi relativi all'essenza dell'anima, alla sua corporeità o incorporeità, alla sua origine, alla sua unione con il corpo, Gregorio passa ad esporre una serie di domande relative alla costituzione dell'anima: in primo luogo, quali sono le diverse operazioni (ἐνέργειαι) dell'anima? In che modo essa può innalzarsi al di sopra del cielo nello zelo di investigare ciò che è invisibile e, nello stesso tempo, essere trascinata in basso dalle diverse passioni materiali che operano in modo contrario nelle facoltà dell'anima? Ma se è possibile osservare una tale diversità di attività e di facoltà, come spiegare l'unità dell'anima? «Chi mai, sapendo questo, non penserebbe di possedere in sé, per così dire, un popolo di anime, dal momento che ciascuna delle passioni indicate risulta differente dalle altre, e, nella misura in cui eserciti il proprio dominio, ha potere su tutto, al punto che persino la ragione si sottomette al dominio di tali moti, viene assoggettata ed apporta il suo contributo a tali passioni, come ad un dispotico signore?». Ma come può la natura intelligibile essere composta di parti? «Quale parola tratta dalla Scrittura ispirata da Dio ci insegnò dunque questa molteplicità e multiformità delle cose avvertite nell'anima? Forse c'è un elemento risultante dalla mesolanza del tutto, ed in questo caso, quale fusione ed accordo degli opposti si attua, cosicchè il molteplice si trasformi in unità?» Ed infine, allora, tali moti dell'anima esistono per essenza, o sono qualcosa di occasionale, senza consistenza? «Se, infatti, hanno un'esistenza non un'anima unica, come si è detto, bensì un insieme di anime deve essere presente in noi, dal momento che ciascuna cosa si trova riposta in una singola e distinta anima; se invece dobbiamo pensare che siano dei moti inconsistenti, come può qualcosa che è privo di reale consistenza soggiogarci ed esercitare su di noi il proprio potere?»[80].

[79] *Ibid.*, 49 B-C.

[80] *Eun.*, GNO I, p. 258, 8-259, 15: τίς ἡ κατὰ τὰς ἐνεργείας διαφορά, πῶς ἡ αὐτὴ καὶ ὑπὲρ τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῶν ἀοράτων

Come si vede, in queste pagine del *Contra Eunomium*, come nel *De anima et resurrectione*, il problema fondamentale che viene sollevato è quello dell'unità sostanziale dell'anima. Su tale carattere essenziale, infatti, si fonda per Gregorio, come per la tradizione platonica, la possibilità di argomentare razionalmente la sua immortalità. Se la molteplicità e multiformità (τὸ πολυμερὲς καὶ πολυειδές) dei moti dell'anima le appartenesse per essenza (κατ' οὐσίαν), l'anima perderebbe la sua unità (οὐ μία ψυχὴ, ἀλλά τι συγκρότημα ψυχῶν) e risulterebbe qualcosa di composto (ἡ σύνθεσις), il che, per Gregorio, come per il Platonismo, significa qualcosa di corruttibile e mortale[81].

2. *Il problema nella tradizione filosofica.*

«Anche tu vuoi indagare in modo coerente su tale questione, già dibattuta da molti altri».[82]

Come osserva giustamente Macrina, il problema delle facoltà dell'anima aveva già una lunga storia nella tradizione filosofica, e, come attesta il passo del *Contra Eunomium* che abbiamo appena esaminato, faceva ormai parte delle «quaestiones disputatae» nelle scuole filosofiche del tempo. In effetti, nello schema dossografico tradizionale

καὶ πρὸς τὰ ὑλικὰ πάθη κατολισθαίνει τῷ βάρει τοῦ σώματος καθελκομένη, θυμόν τε καὶ φόβον, λύπην τε καὶ ἡδονήν, ἔλεον καὶ ἀπήνειαν, ἐλπίδα καὶ μνήμην, δειλίαν καὶ θράσος, φιλίαν καὶ μῖσος καὶ πάντα τὰ ἐναντίον ἐν ταῖς δυνάμεσι τῆς ψυχῆς ἐνεργούμενα; τίς ἄρα κατανοήσας οὐκ ἐλογίσατο, μή τινα δῆμον ψυχῶν ἐν ἑαυτῷ συγκεκροτημένον ἔχοι, πάμπολυ τῶν εἰρημένων ἑκάστου πρὸς τὰ λοιπὰ διαφέροντος καὶ, καθ' ὃ ἂν ἐπικρατῇ, τὴν κατὰ πάντων ἔχοντος δυναστείαν, ὡς καὶ αὐτὸ τὸ λογιστικὸν ταῖς ἐπικρατήσεσι τῶν τοιούτων κινημάτων ὑποκύπτειν καὶ ὑποτάσσεσθαι καὶ τὴν παρ' ἑαυτοῦ συνεργίαν πρὸς τὰς τοιαύτας ὁρμὰς οἷον δεσπότῃ τινὶ τυραννικῶς συνεισφέρειν; τὸ οὖν πολυμερὲς καὶ πολυειδὲς τοῦτο τῶν κατὰ ψυχὴν νοουμένων τίς ὁ διδάξας ἡμᾶς ἐκ τῆς θεοπνεύστου γραφῆς λόγος, πότερον ἕν τί ἐστιν ἐξ ἁπάντων συγκεκραμένον, καὶ τίς ἡ τῶν ἐναντίων πρὸς ἄλληλα κρᾶσις καὶ σύμπνοια, ὡς ἓν πρᾶγμα τὰ πολλὰ γενέσθαι; [...] τίς δὲ ὅλως καὶ ἡ σύνθεσις καὶ ἡ διάθεσις αὕτη καὶ ἡ πολύκενος ἐν ἡμῖν εὐρυχωρία, ὥστε ἑκάστῳ τὴν ἰδίαν χώραν ἀποταχθῆναι οἷόν τισι μέσοις διατειχίσμασι κωλυομένῳ πρὸς τὴν ἐπιμιξίαν τοῦ γείτονος; αὐτὸ δὲ τοῦτο, εἰ κατ' οὐσίαν ὑφέστηκεν ὁ θυμὸς ἢ ὁ φόβος ἢ καὶ τὰ λοιπὰ τῶν εἰρημένων ἤ τινες ἀναπόστατοι κινήσεις τυγχάνουσι, τίς ὁ διερμηνεύσας λόγος; εἰ μὲν γὰρ ὑφέστήκασιν, οὐ μία ψυχή, καθὼς εἴρηται, ἀλλά τι συγκρότημα ψυχῶν ἐν ἡμῖν περιείληπται, ἑκάστου τούτων εἰς ἰδιάζουσαν καὶ περιγεγραμμένην ψυχὴν ἀποκεκριμένου. εἰ δέ τινα κίνησιν ἀνυπόστατον οἴεσθαι χρὴ ταῦτα εἶναι, πῶς κατακρατεῖ καὶ δυναστεύει ἡμῶν τὸ ἀνύπαρκτον καθάπερ ἐκ τυραννίδος ἡμᾶς δουλωσάμενον, ὅτιπερ ἂν τούτων κατακρατῆσαν τύχῃ;

[81] Cfr. sopra, pp. 113 ss., ed il giusto rilievo di Gronau, *Poseidonios*, cit., p. 242.

[82] *De an.*, PG 46, 49 B.

sull'anima, quale troviamo ad esempio in Aezio, e che, a partire dal secondo secolo fino a Giamblico, ha costituito la base delle discussioni περὶ ψυχῆς[83], dopo il problema dell'essenza dell'anima, della sua corporeità o incorporeità[84], veniva affrontata la questione delle facoltà dell'anima e venivano esposte le diverse *doxai* sull'argomento[85]. Una tale raccolta di *doxai* la troviamo sia in Porfirio che in Giamblico[86]. Ma mentre in Aezio ci vengono presentate schematicamente le diverse opinioni dei filosofi unicamente in riferimento al problema del numero delle facoltà dell'anima, Porfirio e Giamblico, accanto a questo problema classico[87], affrontano anche un'altra questione: qual è la natura di queste facoltà? Appartengono esse all'essenza dell'anima, oppure sono estranee alla sua essenza[88]? Come si vede, è lo stesso problema sollevato da Gregorio nel *De anima et resurrectione* e nel *Contra Eunomium*.

Già W. Jaeger, nella sua edizione critica del *Contra Eunomium*, osservava in una nota al passo che abbiamo sopra esaminato: «haec omnis disputatio neoplatonicorum de animae facultatibus sapit librum». Il problema della natura delle facoltà, e soprattutto di come conciliare la tripartizione dell'anima con l'affermazione della semplicità ed unità

[83] Su ciò cfr. Festugière, *La Révélation*, III, cit., pp. 1-25, e sopra, pp. 65 ss.

[84] Cfr. Aezio, *Placita*, IV 3: Εἰ σῶμα ἡ ψυχὴ καὶ τίς ἡ οὐσία αὐτῆς.

[85] *Ibid.*, IV 4: περὶ μερῶν τῆς ψυχῆς. La distinzione fra natura (οὐσία) e facoltà (δυνάμεις o μέρη) dell'anima, spesso con l'inclusione anche delle operazioni (ἐνέργειαι o ἔργα) – così anche in Gregorio (cfr. il passo del *Contra Eunomium* sopra esaminato) – era diventata classica a partire da Aristotele: cfr. *De an.*, II 2, e II 3 (οὐσία-δυνάμεις), II 4 (δυνάμεις-ἐνέργειαι); Alessandro di Afrodisia, *De an.*, 27, 1 ss. Br.; Tertulliano, *De an.*, XIV 2-3; Proclo, *In Tim.*, II 125, 10 ss. D.: «La seconda questione è di dividere come è necessario questo argomento della psicogonia. E' quanto noi dobbiamo fare prendendo come punto di partenza questa volta la realtà. In ciascuna natura vi è l'essenza, la potenza e l'operazione. [...]. E' necessario, dunque, che anche dell'anima altra sia l'essenza, altra la potenza, altra l'operazione [...]. Per questo, la psicogonia comporterà tre capitoli principali, uno sull' essenza, l'altro sulla potenza, il terzo sulla operazione».

[86] Cfr. Porfirio, Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, presso Stobeo, *Ecl.*, I 350, 13 ss. W.; Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 369, 5-18 W.

[87] Oltre ai testi sopra citati, cfr. anche Tertulliano, *De an.*, XIV 3; sulla storia del problema una sintesi la si trova in Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 244 ss.; si vedano anche le note di Festugière alla sua traduzione del *De anima* di Giamblico in *La Révélation*, III, cit., pp. 190 ss.

[88] Cfr. Giamblico, *De anima*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 367, 10 ss. (vengono esposte le diverse *doxai* relativamente alla questione della natura delle facoltà); 368, 15-369, 15 (le diverse *doxai* sulla questione della distinzione e del numero delle facoltà); 369, 18 ss. W. (le diverse *doxai* sulla questione se le facoltà appartengano all'essenza dell'anima, o se siano da considerarsi solo come qualcosa di «avventizio»).; Porfirio, *presso* Stobeo, *Ecl.*, I 351, 8 ss. W.

della sua essenza, era infatti particolarmente importante per i Neoplatonici, dal momento che gli stessi testi di Platone non sembravano offrire su questo argomento una soluzione chiara ed univoca[89]. Diversa era invece la posizione degli altri indirizzi filosofici, dell'Aristotelismo e dello Stoicismo in ispecie.

Come osserva Giamblico, riferendo le diverse *doxai* sull'argomento[90], nel contesto della psicologia di queste filosofie — l'anima come entelecheia o forma del corpo secondo Aristotele, il monismo materialistico della Stoa — la natura delle facoltà non doveva cotituire particolari problemi. Se per Aristotele è la facoltà intellettiva che, nell'essere razionale, esercita le diverse funzioni vitali[91], garantendo in questo modo anche l'unità della definizione dell'anima[92], per gli Stoici[93], in particolare, le diverse *dynameis* dell'anima non sono che le trasformazioni qualitative dell'unico sostrato, dell'unico *hegemonikon*, il puro *logos*. Per questo, «unica è la dynamis dell'anima, sì che essa, a seconda della momentanea maniera d'essere, ora pensa, ora si adira, ora desidera»[94]. Non esiste, dunque, una parte irrazionale dell'anima, un παθητικὸν μέρος; una sola è la facoltà dell'anima, quella razionale: «Concordemente tutti questi [sc. gli Stoici, Aristone, Zenone, Crisippo] ... non ritengono che la parte passionale ed irrazionale sia distinta da quella razionale per qualche differente natura dell'anima, ma che sia la stessa parte dell'anima, che chiamano mente e parte fondamentale, la quale completamente si altera e si muta nelle passioni e nei cambiamenti relativi allo stato ed alla disposizione e diventa vizio e virtù, e che niente di irrazionale vi sia in essa»[95]. Coerentemente con

[89] È noto che la questione della tripartizione dell'anima è fra le più difficili della psicologia di Platone: se, infatti, dalla *Repubblica* e dal *Timeo* emerge chiaramente che la tripartizione dell'anima non concerne la sua essenza semplice ed incomposta, ma attiene alla sua condizione incarnata, in altri testi, al contrario, come nel mito del carro alato del *Fedro*, sembra che le facoltà inferiori vengano attribuite alle anime disincarnate, e che, quindi, appartengano alla loro stessa essenza; per quanto concerne questo problema, e per un suo tentativo di soluzione, cfr. W.K.C. Guthrie, *Plato's Views on the Nature of the Soul*, in: AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne*, «Entretiens sur l'Antiquité classique», III, Vandoeuvres-Genève 1957, pp. 3-19; sullo stato della questione, cfr. la nota di M. Isnardi Parente in: E. Zeller - R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, vol. III/1, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974, pp. 418-424, 425-428.

[90] Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 368, 5 ss. W.

[91] Cfr. Aristotele, *De an.*, II 3, 414 b 29.

[92] Cfr. anche Gregorio di Nissa, *De an.*, PG 46, 49 A, 52 B-53 B, e quanto diciamo sopra, pp. 223, e n. 3.

[93] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, cit., pp. 173-183.

[94] Alessandro di Afrodisia, *De an. libri mant.*, p. 118, 6 = *SVF*, II 823.

[95] Plutarco, *De virt. morali*, 441 C = *SVF*, III 459.

questa psicologia monistica, i *pathe* non vengono pertanto posti in riferimento con una inesistente facoltà alogica dell'anima, ma considerati come trasformazioni del *logos*, come errati giudizi della ragione.

E' proprio contro una tale dottrina delle passioni, sostenuta in particolare da Crisippo[96], che Posidonio reintrodurrà, in contrasto con la concezione dominante nella scuola stoica, la distinzione platonica delle facoltà dell'anima in *logistikon* e *pathetikon*[97], a sua volta differenziato in *thymos* ed *epithymetikon*[98]: il *pathos*, infatti, non può essere ricondotto alla sola parte razionale, ma deve piuttosto essere considerato come un impulso peculiare delle facoltà inferiori dell'anima[99]. E' tuttavia significativo che Posidonio, secondo la testimonianza di Galeno, pur accogliendo la distinzione platonica, non abbia voluto designare queste facoltà con il termine «parti» (μέρη) o «specie» (εἴδη) dell'anima — il che, a suo avviso, avrebbe introdotto una differenza sostanziale —, ed abbia insistito semplicemente, con Aristotele, sulla presenza di differenti capacità o *dynameis* dell'unica sostanza psichica (μία οὐσία), l'*hegemonikon*, che in sé resta pertanto unitaria[100].

[96] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, cit., pp. 181 s.; A. M. Ioppolo, *La dottrina della passione in Crisippo*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXVII (1972), pp. 251-268; A. Gilbert-Thirry, *La théorie stoicienne de la passion chez Chrisippe et son évolution chez Posidonius*, «Revue Philosophique de Louvain», 75 (1977), pp. 393-435.

[97] Cfr. Galeno, *De plac.*, V, p. 445, 9 M. (= *Pos.*, fr. 31) [= p. 322, 28 ss. De Lacy] ed il commento di I. G. Kidd, *Poseidonius, II. The Commentary*, Cambridge 1988, pp. 155-162; p. 456, 14 M. (= *Pos.*, fr. 33) [= p. 332, 31 s. De Lacy], ed il commento di Kidd, *op. cit.*, pp. 163-165; su ciò, si veda anche Laffranque, *Poseidonios*, cit., pp. 423 ss.

[98] Cfr. Galeno, *De plac.*, IV, p. 348, 13 M. (= *Pos.*, fr. 34) [= p. 246, 40 s. De Lacy], ed il commento di Kidd, *Poseidonius*, cit., pp. 166-173; V, p. 405, 5-14 M. (= *Pos.*, fr. 152) [= p. 292, 17-25 De Lacy]; V, p. 461, 4-6 M. (= *Pos.*, fr. 152) [= p. 336, 23-26 De Lacy].

[99] Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, vol. I, cit., pp. 457-463; per una posizione analoga già in Panezio, *ibid.*, p. 404; I. G. Kidd, *Posidonius on Emotions*, in: *Problem in Stoicism*, edited by A. A. Long, London-New-York 1971, pp. 200-217; Gilbert-Thirry, *La théorie stoicienne de la passion*, cit., pp. 423-434.

[100] Cfr. Galeno, *De plac.*, p. 476, 2-6 M. (= *Pos.*, fr. 145) [= p. 348, 17-20 De Lacy], e VI, p. 501, 7-14 M. (= *Pos.*, fr. 146) [= p. 368, 20-26 De Lacy]: Ὁ μὲν οὖν Πλάτων καὶ τοῖς τόποις τοῦ σώματος κεχωρίσθαι νομίζων αὐτὰ καὶ ταῖς οὐσίαις πάμπολυ διαλλάττειν εὐλόγως εἴδη τε καὶ μέρη προσαγορεύει· ὁ δ'' Αριστοτέλης τε καὶ ὁ Ποσειδώνιος εἴδη μὲν ἢ μέρη ψυχῆς οὐκ ὀνομάζουσιν, *δυνάμεις* δ' εἶναι φασι *μιᾶς οὐσίας* ἐκ τῆς καρδίας ὁρμωμένης. Cfr. Aristotele, *De an.*, II 3, 414 a 29 ss.; questa modifica terminologica, introdotta da Aristotele e soprattutto da Posidonio, viene recepita dal Medioplatonismo. Mentre infatti Platone non ha mai caratterizzato le tre parti dell'anima come *dynameis*, i Medioplatonici parlano ora di μέρη ora di δυνάμεις τῆς ψυχῆς, anche se una esatta differenziazione di questi due concetti la si trova solo in Porfirio (cfr. sotto, pp. 244 ss.). Su ciò, e per un commento delle testimonianze di Galeno sopra riportate nel contesto del problema delle facoltà dell'anima nella tradizione platonica, cfr. H. Dörrie, *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Connstatt 1990, pp. 328-332.

In questo modo, Posidonio respingeva l'argomento di Crisippo, secondo il quale l'unitarietà della sostanza dell'anima può essere salvaguardata solo se si ammette un'unica *dynamis*, il puro *logos*[101], ed affrontava per la prima volta in modo consapevole[102] un problema — il rapporto fra le diverse facoltà dell'anima e l'unità della sua essenza — che, nel contesto dell'antropologia platonica, come peraltro in quella del Nisseno, assumeva, come già si è detto, un rilievo del tutto particolare. Su questo terreno, tuttavia, così come per molte altre problematiche, furono Plotino e Porfirio a raccogliere e, ad un tempo, a portare a compimento un lungo dibattito che aveva affaticato la tradizione platonica nei secoli precedenti, senza che si pervenisse a risultati coerenti ed univoci[103].

Se vogliamo pertanto comprendere la posizione di Gregorio di Nissa nei confronti di questa tematica ed inserirla nel contesto filosofico del tempo, allora potrà essere di una qualche utilità soffermarsi sulla soluzione che aveva cercato di darne il Neoplatonismo.

3. *La soluzione neoplatonica*

A questo scopo, un'indicazione preziosa può esserci offerta da un passo del *Commentario alla Repubblica* di Proclo[104]; in questo passo Proclo ci conserva un estratto dei *Symmikta Zetemata* di Porfirio relativo al problema della parti dell'anima (περὶ τῶν μορίων τῆς ψυχῆς). Affrontando questo argomento Porfirio prendeva la mosse da

[101] Cfr. Galeno, *De plac.*, V, p. 501, 12-14. M. (= *Pos.*, fr. 146) [= p. 368, 24-26 De Lacy].

[102] Cfr. Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 245-246.

[103] Cfr. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta zetemata*, cit., pp. 167-179; si veda, ad esempio, la difficoltà non pienamente risolta in Albino di conciliare l'affermazione dell'unità sostanziale dell'anima (*Did.*, XXV 2, p. 177, 20 s. H. = p. 48, 21 ss. Whittaker) con la distinzione di diverse parti o facoltà dell'anima stessa (*Did.*, XXIV 1, p. 176, 30 ss. H. = p. 46, 35 ss. Whittaker): su ciò cfr. Deuse, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, cit., pp. 91-95, e, per un quadro delle posizioni medioplatoniche, pp. 109-112.

[104] Proclo, *In remp.*, I 234, 1-9 K.: Οἶδα δὲ ἔγωγε τὸν Πορφύριον ἐν τοῖς συμμίκτοις ἱστοροῦντα Προβλήμασι Μηδίου πρὸς Λογγῖνον συνουσίαν τινὰ περὶ τῶν μορίων τῆς ψυχῆς, ἣν οὐκ ἄξιον παραδραμεῖν. Τοῦ γὰρ Μηδίου τὴν ψυχὴν ὀκταμερῆ ποιοῦντος καὶ διαιροῦντος εἰς τὸ ἡγεμονικόν, εἰς τὰς πέντε αἰσθήσεις, εἰς τὸ σπερματικόν, καὶ ἐπὶ πᾶσιν εἰς τὸ φωνητικόν, τὸν Λογγῖνον φάναι· τί οὖν τὸ μίαν τὴν ψυχὴν ποιοῦν εἰς ὀκτὼ διαῃρημένην; τὸν δὲ Μήδιον ἀντερωτῆσαι· Τί δὲ τὸ μίαν ποιοῦν τὴν ψυχὴν κατὰ Πλάτωνα τριμερῆ οὖσαν; τοῦτο δὴ οὖν ἡμεῖς ἀξιώσωμεν λόγου τινός. Sul problema dell'unità e della tripartizione dell'anima nel Neoplatonismo, cfr. H. Dörrie, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, cit., pp. 104-110, 167-179.

una discussione fra il suo maestro Longino e lo stoico Medio. Il punto di partenza di questa discussione era una domanda rivolta da Longino agli stoici: com'è possibile conciliare la dottrina tradizionale della Stoa secondo cui l'anima è divisa in otto parti[105] con l'affermazione dell'unità dell'anima? «Che cos'è che rende una quest'anima divisa in otto parti?». Porfirio ci riferisce la pronta risposta dello stoico: lo stesso problema dell'unità dell'anima si pone in rapporto alla concezione di Platone che considera l'anima tripartita: «Che cos'è che rende una l'anima che, secondo Platone, è tripartita?». Chiaramente, se si vuole spiegare l'unità dell'anima, che essa sia divisa in tre o in otto parti non fa alcuna differenza.

Proclo non ci riferisce quale sia stata la risposta di Longino. Fortunatamente, Porfirio, nello scritto *Sulle facoltà dell'anima* (Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων)[106] ci ha conservato il contributo di Longino alla soluzione di questa aporia: secondo Longino, osserva Porfirio, è possibile parlare di una molteplicità di parti dell'anima solo se la si considera nel suo rapporto con il corpo; considerata in se stessa, infatti, l'anima è senza parti ed indivisibile. Ciò non esclude che, pur non avendo parti, l'anima possa avere molte *dynameis*[107]. Qui Longino si rifà chiaramente alla distinzione aristotelica fra «parti» (μέρη) e «facoltà» (δυνάμεις) dell'anima. Come è noto, infatti, Aristotele aveva respinto la distinzione platonica di tre «parti» dell'anima spazialmente distinte[108], ed era stato il primo a parlare di δυνάμεις τῆς ψυχῆς[109]. Se, infatti, l'anima fosse divisa in parti, che cosa ne assicurerebbe l'unità? Non il corpo, perché è l'anima che ne garantisce l'unità: si dovrebbe supporre un'altra anima e così all'infinito[110]. Non si deve pertanto parlare di «parti» dell'anima, conclude Aristotele, ma di facoltà che si distinguono solo logicamente[111].

Questa correzione aristotelica era stata da tempo tacitamente accettata dal platonismo. Del tutto chiara, ad esempio, su questo punto è la posizione di Plutarco, che, nelle *Platonicae quaestiones*, respinge la divisione dell'anima in tre parti situate in parti diverse del corpo a

[105] Cfr. Aezio, *Placita*, IV 4, 4.

[106] Cfr. Beutler, *Porphyrios*, cit., col. 289.

[107] Porfirio, *presso* Stobeo, *Ecl.*, I 351, 14-19 W.: Λογγῖνος δὲ οὐδὲ τὸ ζῷον πολυμερὲς εἶναι, ἀλλ' ἀμερές, πολυδύναμον δέ, τὸ τοῦ Πλάτωνος ἐν τοῖς σώμασι πολυμερῆ φάσκοντος τὴν ψυχὴν γίγνεσθαι, καθ' ἑαυτὴν οὖσαν ἀμερῆ...ἐνδέχεσθαι γὰρ ἓν ἀμερὲς δυνάμεις πλείους ἔχειν.

[108] Cfr. Platone, *Timeo*, 69 E ss.

[109] Cfr. Aristotele, *De an.*, II 3, 414 a 29.

[110] *Ibid.*, I 5, 411 b 5-20.

[111] *Ibid.*, II 2, 413 b 29 s. Cfr. Tertulliano, *De an.*, XIV 3: «Huiusmodi autem non tam partes animae habebuntur quam vires et efficaciae et operae». Si veda sopra, p. 240, n. 85.

favore di una distinzione non spaziale di «facoltà» dell'anima[112]. Lo stesso Porfirio, poche righe dopo il passo relativo a Longino, svolge una lunga ed accurata discussione sulla differenza fra i concetti di *dynamis* e *meros*[113].

La soluzione data da Longino al problema dell'unità e della tripartizione dell'anima anticipa un tratto fondamentale della dottrina neoplatonica dell'anima. È quanto mostra la soluzione che lo stesso Porfirio espone nel trattato *Sulle facoltà dell'anima*[114]. Porfirio riconduce la distinzione fra λογικὴ ψυχή e ἄλογος ψυχή al duplice atteggiamento dell'anima, ossia all'anima considerata in se stessa (καθ'ἑαυτὴν), che resta in sé, e all'anima nel suo rapporto con il corpo (κατὰ σχέσιν). È solo nel suo rapporto con il corpo che l'anima sviluppa delle parti; il *merismòs* dell'anima è dovuto solo a questo rapporto L'esempio presentato da Porfirio è particolarmente significativo: il proprium di una pianta è il seme; infatti in esso è concentrata l'intera φυτικὴ δύναμις; ma è solo quando il seme viene seminato, ossia viene posto in relazione con la nascita e lo sviluppo (τῇ πρὸς γένεσιν σχέσει) che si sviluppano le sue parti, cioè radici, fusto e fiori. Lo stesso è per l'anima[115].

Da questo punto di vista si comprende che, secondo la soluzione neoplatonica, lo schema aristotelico, divenuto classico, della ψυχικαὶ δυνάμεις perde il suo significato: le facoltà dell'anima, infatti, sono un qualcosa di estraneo alla sua essenza, di accidentale, che «crescono» in lei solo come conseguenza del suo rapporto con il corpo[116]. Dall'altro lato, la concezione platonica delle parti dell'anima non viene abbandonata; ma in realtà, osserva Porfirio[117], quando Platone divide

[112] Plutarco, *Plat. quaest.*, 1007 E ss.

[113] Cfr. Porfirio, *presso* Stobeo, *Ecl.*, I 352, 7-353, 11.

[114] *Ibid.*, I 354, 11-18: καὶ μήποτε διττῶς ἐπινοουμένης τῆς ψυχῆς καὶ ἐχούσης τὴν ζωὴν τήν τε καθ' αὐτὴν καὶ τὴν κατὰ σχέσιν, ἐν τῇ κατὰ σχέσιν ζωῇ ὑφίσταται τὰ μέρη. Ὡς γὰρ πυρῷ σπαρέντι ἐν τῇ πρὸς τὴν γένεσιν σχέσει ὑφίσταται τὰ μέρη, τοῦ στάχυος τοῦ ὅλου οὐκ ὄντος μεριστοῦ, ἐν δὲ μεριστῷ θεωρουμένα...οὕτω καὶ ψυχῇ ἀμερίστῳ οὔσῃ ἐν τῇ σπορᾷ παρυφίσταται τὰ μέρη.

[115] Lo stesso esempio in Porfirio, *Ad Gaurum*, XVII 1, 60 7-10 K. Questa distinzione fra la condizione dell'anima che resta «in sé» e la condizione dell'anima che entra in «relazione» è del tutto parallela alla distinzione fra «coordination» e «incoordination» che P. Hadot, sulla base del *Commentario al Parmenide* da lui attribuito a Porfirio, ha dimostrato essere un tratto fondamentale della metafisica di Porfirio: cfr. Hadot, *La métaphysique de Porphyre*, cit., e la discussione seguita alla relazione di Dörrie, *Die Lehre von der Seele*, cit., pp. 188-189.

[116] Secondo Giamblico (*De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 369, 20 W.) già Plotino aveva separato le *dynameis* dell'anima dalla sua essenza; cfr. *Enn*, IV 3, 18.

[117] Cfr. Porfirio, *presso* Stobeo, *Ecl.*, I 350, 18 ss. W.

l'anima in parti lo fa solo per fondare la dottrina delle virtù. Anche qui, come abbiamo già visto a proposito della questione della metempsicosi, l'intento di Porfirio è quello di mettere in accordo l'interpretazione delle parole di Platone con la sua personale concezione speculativa sulla natura dell'anima: in quei passi nei quali Platone parla di parti dell'anima ciò che a lui interessa è solo l'aspetto etico della dottrina dell'anima. In questo modo dimostrava quanto fossero necessarie le *aretai*: con il loro ausilio, infatti, l'anima ritorna dalla dispersione nella molteplicità all'unità; è questo il compito che essa deve realizzare mediante la *katharsis*: liberarsi da ogni *merismós* e da tutto ciò che le si è sovraggiunto per la sua unione con il corpo, ritornare in se stessa e ritrovare l'unità e la semplicità della sua essenza.

Con questa interpretazione Porfirio si trovava in accordo con la tradizione accademica che, riallacciandosi al *Timeo*[118], aveva sempre riferito la *dikaiosyne* all'anima nel suo complesso e le altre *aretai* alle tre parti dell'anima[119]. D'altro canto, su questo punto Porfirio sembra aver sviluppato una posizione già presente in Plotino; come ha posto in luce Blumenthal, infatti, anche per Plotino la tripartizione platonica dell'anima in facoltà concupiscibile, irascibile e razionale, ha significato solo su un piano etico: «On closer ispection it seems that the tripartite division is used only where the point is something other than an analysis of the operations of the soul, particularly in ethical context where is is used as the framework for the classification of virtutes or vices»[120]; la tripartizione dell'anima, invece, viene respinta da Plotino «as a basis for a serious psychology»[121]. E come attesta anche Giamblico, tale interpretazione era divenuta, dopo Plotino, un patrimonio comune della tradizione platonica[122].

4. *La soluzione di Gregorio*

Ritorniamo ora al *De anima et resurrectione*, e vediamo in che modo il problema delle facoltà dell'anima venga risolto dal Nisseno.

[118] Cfr. *Timeo*, 70 A; la corrispondenza fra facoltà e parti dell'anima è chiaramente presente nella *Repubblica*, dove alle tre classi di cittadini vengono fatte corrispondere le tre parti dell'anima e le loro rispettive *aretai*.

[119] Cfr. Albino, *Didaskalikos*, XXIX 1, p. 182, 16 ss. H. (= p. 58, 19 ss. Whittaker).

[120] Blumenthal, *Plotinus' Psychology*, cit., p. 21.

[121] *Ibid.*, p. 25.

[122] Cfr. Giamblico, *De an.*, presso Stobeo, *Ecl.*, I 369, 10 ss. W.: dopo aver affermato che Platone, Archita e i Pitagorici avevano distinto nell'anima tre facoltà, la razionale, la concupiscibile e l'irascibile, Giamblico afferma: ταῦτα γὰρ εἶναι χρήσιμα πρὸς τὴν τῶν ἀρετῶν σύστασιν.

All'obiezione sollevata da Gregorio – come conciliare l'affermazione della semplicità ed unità dell'anima intelligibile con il fatto che nell'uomo è possibile osservare una serie di attività che non sono riconducibili solamente al *nous*, ma sono guidate dagli appetiti concupiscibile ed irascibile [123]–, Macrina risponde invitando anzitutto il fratello a mettere da parte le argomentazioni dei filosofi, che hanno a lungo discusso su questo problema senza, tuttavia, pervenire ad una soluzione chiare e sicura; bisogna pertanto «abbandonare il cocchio platonico» del *Fedro*[124], come pure i sofismi di Aristotele che ha negato l'immortalità dell'anima[125], ed assumere come guida della ricerca la Rivelazione divina: «prendiamo come base del nostro ragionamento la Scrittura ispirata da Dio, che ci ingiunge di non ritenere eccelso nulla nell'anima che non sia proprio della natura divina»[126]. Infatti, secondo la sacra Scrittura l'anima è stata creata a somiglianza di Dio; pertanto, tutto ciò che è estraneo a Dio non può rientrare neppure nella definizione dell'anima, perché «la somiglianza non potrebbe sussistere in ciò che è diverso»[127]. Ora, dal momento che né l'ἐπιθυμητικόν né il θυμοειδές si notano nella natura divina, non si può neppure ritenere che essi facciano parte dell'essenza dell'anima[128].

Questa conclusione, fondata sulla Scrittura, è confermata dal fatto che, come tutti ammettono, le attività irascibile e concupiscibile, a differenza dell'attività intellettiva, non sono proprie solo dell'uomo, ma sono comuni anche agli esseri irrazionali. È chiaro, pertanto, che esse non possono rientrare nella definizione dell'essenza dell'anima: in ogni definizione della natura di una determinata realtà, infatti, ci basiamo sulle proprietà specifiche e non su quelle comuni[129]. D'altro canto, si può spesso osservare che si verifica un conflitto fra la concupiscenza e l'ira, da un lato, e la ragione, dall'altro, che cerca, per quan-

[123] *De an.*, PG 46, 47 C - 49 A.

[124] *Ibid.*, 49 C.

[125] *Ibid.*, 52 A.

[126] *Ibidem.*

[127] *Ibidem.*

[128] *Ibid.*, 52 B.

[129] *Ibid.*, 52 D - 53 B: «Che l'uomo, quest'essere vivente dotato di ragione, ammette in sé l'intelligenza e la scienza è testimoniato anche dai filosofi che non seguono le nostre dottrine; tale definizione non descriverebbe così la nostra natura, se vedesse appartenere alla sua essenza l'ira, la concupiscenza e tutte le altre analoghe funzioni. Neanche degli altri oggetti si dà una definizione basata sulle proprietà comuni piuttosto che su quelle particolari. Poiché, dunque, la funzione concupiscibile e quella irascibile si notano ugualmente sia nella natura irrazionale che in quella razionale, non si può caratterizzare bene una natura particolare in base a questi elementi comuni». Per il rapporto con Aristotele, cfr. sopra, p. 223, e n. 3. Stessa idea in *Adv. Apol.*, GNO III/1, pp. 140, 25 s., 163, 20 s.

to è possibile, di allontanare questi appetiti[130]; ed anzi, alcuni, come Mosè, sono riusciti in questo tentativo: di Mosè, infatti, sappiamo che non fu mai superato né dall'ira, né dalla concupiscenza, il che dimostra che tali moti non sono costitutivi dell'essenza dell'anima: «questo, infatti, non si sarebbe verificato se l'ira e la concupiscenza facessero parte della natura dell'anima e risalissero alla sua essenza. Chi si trova fuori dalla natura non può esistere. Ma se Mosè esisteva e non era vittima di tali manifestazioni, esse sono qualcosa di diverso dalla natura e non ne fanno parte»[131]; esse vanno annoverate «tra le cose che si considerano estranee alla natura e che sono non la sua essenza ma soltanto passioni»[132]. Pertanto, conclude Macrina, le facoltà concupiscibile ed irascibile «si trovano nell'anima, ma non sono l'anima: piuttosto, sono delle escrescenze (μυρμηκίαι) che si attaccano (ἐκφυόμεναι) alla sua parte pensante. Esse sono scambiate per parti dell'anima perché vi crescono (προσπεφυκέναι), ma in realtà non appartengono alla sua essenza»[133].

Già Cherniss[134] aveva richiamato l'attenzione sulla somiglianza fra questo testo del *De anima et resurrectione* e l'immagine di Glauco marino contenuta nella *Repubblica* di Platone. Ciò che Platone vuole mostrare con questa immagine è che l'anima nella sua essenza è semplice, ma appare composta di più parti solo per la sua associazione con il corpo[135]. Se pertanto, osserva Platone, vogliamo conoscere qual è la vera natura dell'anima, dobbiamo contemplarla con la sola ragione allo stato puro, e allora ci sembrerà molto più bella di quanto non ci appaia adesso[136]. Infatti, ora la vediamo nella stessa condizione «in cui si trova Glauco marino; chi lo vedesse non ne riconoscerebbe più tanto facilmente la pristina natura, perché le parti più antiche del corpo sono in parte spezzate, in parte corrose e completamente sfigurate dai flutti. Altre, poi, vi si sono aggiunte (προσπεφυκέναι), conchiglie, alghe, sassi; e così rassomiglia più ad una bestia che ad un essere naturale»[137].

[130] *De an.*, PG 46, 48 B.
[131] *Ibid.*, 53 C.
[132] *Ibid.*, 53 D. Questa dimostrazione dell'estraneità delle facoltà inferiori dell'anima e delle passioni ad esse connesse all'essenza dell'anima è un tratto comune alla tradizione platonica: un'argomentazione analoga a questa del Nisseno troviamo in Albino, *Didaskalikos*, XXIV 1-3, p.,176, 30 ss. H. (= p. 47, 38 ss. Whittaker), e in Plutarco, *De virtute morali*, 442 A.
[133] *Ibid.*, 56 C.
[134] Cfr. Cherniss, *The Platonism*, p. 14; cfr. anche Gronau, *Poseidonios*, cit., pp. 246-247.
[135] Platone, *Rep*, X 611 B.
[136] *Ibid.*, 611 C.
[137] *Ibid.*, 611 C-D.

La connessione fra questo passo e quello del *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa è chiara, ed è stata notata anche da Daniélou[138]. Si deve tuttavia osservare che l'immagine platonica di Glauco marino era stata ripresa e commentata da Plotino[139], e che, soprattutto, la concezione che ne è alla base, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, si era ampiamente affermata con il Neoplatonismo: così per Porfirio le facoltà dell'anima sono un qualcosa di accidentale; non appartengono all'unità e semplicità della sua essenza, ma sopraggiungono nell'anima quando entra in rapporto con il corpo[140]. La concezione di Gregorio è analoga: anche per il Nisseno le facoltà dell'anima sono un qualcosa di avventizio, «che si attacca all'anima provenendo dall'esterno»[141] come conseguenza della sua unione con il corpo, o meglio con ciò che Gregorio, sulla base della *Genesi*[142], chiama le «tuniche di pelle», ossia la corporeità pesante ed animale di cui l'uomo si è rivestito dopo il peccato, in opposizione alle tuniche «leggere ed aeree», ossia al corpo spirituale che l'uomo riprenderà con la risurrezione[143].

Se, dunque, le facoltà dell'anima, e le passioni ad esse connesse, sono un qualcosa di accidentale e di avventizio, ciò che caratterizza l'anima nella sua vera essenza è solo il *nous*. Per questo, si dice nel *De hominis opificio*, non si deve ritenere che «nel composto umano siano mescolate tre anime che si possano considerare nelle proprie delimitazioni così da pensare che la natura umana sia un composto di più anime. In realtà la vera e perfetta anima è per natura una intelligibile e senza materia (ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχή μία τῇ φύσει ἐστὶν, ἡ νοερὰ τε καὶ ἄϋλος), legata alla natura materiale attraverso le sensazioni»[144]. Le altre facoltà, infatti, si chiamano «anima» solo per omonimia: «Come, dunque, l'anima ha la perfezione nell'intelligibile e nel razionale, tutto quello che non è in questa situazione può essere omonimo dell'anima, ma non è l'anima»[145]. E nel *De anima et resurrectione* si legge «Noi diciamo che la facoltà speculativa, giudicante e contemplativa è quella propria e naturale dell'anima: grazie a queste

[138] Cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., p. 64; cfr. anche Dennis, *St. Gregory of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection*, cit., p. 497, n. 6.
[139] Cfr. Plotino, *Enn.*, I 1, 11, 14 ss.
[140] Porfirio, *presso* Stobeo, *Ecl.*, I 354, 10 ss.
[141] *De an.*, PG 46, 57 C.
[142] *Gen.* 3, 21.
[143] *De an.*, PG 46, 108 A.
[144] *Op. hom.*, PG 44, 176 B.
[145] *Ibid.*, 176 D-177 A: Οὕτω τοίνυν καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ τὸ τέλειον ἐχούσης, πᾶν ὅ μὴ τοῦτό ἐστιν, ὁμώνυμον μὲν εἶναι δύναται τῇ ψυχῇ, οὐ μὴν καὶ ὄντως ψυχή.

sue funzioni, essa è in grado di conservare in sé l'immagine della grazia divina. Il nostro ragionamento suppone che anche la natura divina – quale che possa essere – si trovi occupata in queste funzioni, vale a dire nel sorvegliare tutte le cose e nel dividere il bene dal male. Le facoltà che si trovano proprio al confine dell'anima [...] si attaccano ad essa provenendo dall'esterno – questa è la nostra supposizione: nessuna delle loro impronte si nota nella bellezza originaria»[146].

Se, dunque, solo il *nous* caratterizza la vera essenza dell'anima, è perché sul *nous* si fonda la somiglianza dell'anima con Dio: «la capacità di contemplare e quella di distinguere fanno parte dell'elemento dell'anima che è simile a Dio»[147]. Questa concezione che vede nell'intelletto l'effige divina nell'uomo appartiene ad una lunga tradizione che ha tratto probabilmente le sue origini dall'*Alcibiade Primo* di Platone[148]. In Gregorio questo tema ritorna frequentemente: così quando Apollinare, per sostenere la sua concezione cristologica, afferma che Adamo, secondo le parole di S. Paolo, non fu che un corpo terrestre preso dal fango, ma privo di *nous*, Gregorio rifiuta questa tesi in nome del fatto che è nel *nous* che consiste la somiglianza con Dio: «Forse che nel corpo di Adamo appena plasmato non fu infuso anche l'intelletto, che egli denomina spirito? In che cosa consiste dunque la somiglianza con Dio?»[149]. E quale priorità abbia per Gregorio il *nous* fra i beni che la grazia divina ha conferito all'uomo nella creazione, è quanto mostra nel modo più chiaro un passo del *De hominis opificio*: «Il Creatore concesse una grazia divina alla nostra creazione, immettendo

[146] *De an.*, PG 46, 57 B-C: Φαμὲν γὰρ τῆς ψυχῆς τὴν μὲν θεωρητικήν τε καὶ διακριτικὴν καὶ τῶν ὄντων ἐποπτικὴν δύναμιν οἰκείαν εἶναι καὶ κατὰ φύσιν αὐτῇ καὶ τῆς θεοειδοῦς χάριτος διὰ τοῦτων σώζειν ἐν ἑαυτῇ τὴν εἰκόνα (ἐπεὶ καὶ τὸ θεῖον, ὅ τι ποτὲ κατὰ τὴν φύσιν ἐστὶν, ἐν τούτοις ὁ λογισμὸς εἶναι στοχάζεται, ἐν τῷ ἐφορᾷν τε τὰ πάντα καὶ διακρίνειν τὸ καλὸν ἀπὸ τοῦ χείρονος), ὅσα δὲ τῆς ψυχῆς ἐν μεθορίῳ κεῖται πρὸς ἑκάτερον τῶν ἐναντίων ἐπιρρεπῶς κατὰ τὴν ἰδίαν ἔχοντα φύσιν [...], ταῦτα ἔξωθεν ἐπιγεγενῆσθαι αὐτῇ λογιζόμεθα διὰ τὸ τῷ ἀρχετύπῳ κάλλει μηδένα τοιοῦτον ἐνθεωρηθῆναι χαρακτῆρα.

[147] *Ibid.*, 90 B.

[148] La storia degli influssi di questa tradizione è stata analizzata da Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, cit., spec. pp. 77 ss. In questa tradizione si colloca *Cant.*, GNO V, pp. 63, 18-64, 8: commentando il versetto 1, 8, il Nisseno vede nel testo un invito alla conoscenza di sé; conoscere se stessi significa tuttavia conoscere l'elemento peculiare della nostra natura, ciò che, a differenza della realtà sensibile e materiale, rimane sempre uguale a se stesso in modo durevole, e cioè «la natura intellettuale ed immateriale». Per questo, «colui che guarda l'elemento peculiare della natura umana, vale a dire la ragione (ὁ λόγος), disprezzerà la consuetudine, che è irrazionale, e non prenderà per sé, credendolo bello, nulla che non sia utile all'anima»; cfr. anche *Mort.*, GNO IX, p. 40, 20 ss., e quanto diciamo sopra, pp. 80-81.

[149] *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 146, 25 s.

nell'immagine la somiglianza dei suoi beni: i rimanenti beni li diede alla natura umana per liberalità (ἐκ φιλοτιμίας), ma l'intelligenza e il pensiero non è proprio dire che li donò ma piuttosto che li partecipò (νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μετέδωκε), avendo posto nell'immagine l'ordine proprio della sua natura»[150]. A differenza degli altri beni che costituiscono l'immagine di Dio nell'uomo, solo il *nous* è quel bene nel quale Dio ha comunicato qualcosa della sua stessa natura[151].

III. *La dottrina della virtù*

1. *La virtù come «armonia»*

L'analisi fin qui condotta ci ha mostrato che le facoltà concupiscibile ed irascibile e i *pathe* ad esse connessi sono un qualcosa di estraneo alla natura originaria dell'uomo. Questi moti dell'anima, tuttavia, per quanto espressione di una realtà di ordine inferiore, non sono cattivi in sé; tutto dipende dall'uso che l'uomo ne fa, ossia dalla sua capacità di subordinare il *thymós* e l'*epithymia* al *logos*, restaurando nell'anima l'ordine distrutto dal peccato. È quanto Gregorio esprime nel *De anima et resurrectione*: «Sono questi i movimenti [ossia la facoltà concupiscibile e irascibile] che vengono chiamati passioni quando si producono in noi e che non sono stati assegnati alla vita umana unicamente in vista del male: il demiurgo sarebbe infatti responsabile dei mali, se fosse lui a gettare nella nostra natura le forze che portano inequivocabilmente al peccato. Al contrario, a seconda dell'uso che ne fa il libero arbitrio tali movimenti dell'anima diventano strumenti di virtù o di vizio»[152].

[150] *Op. hom.*, PG 44, 149 B.

[151] Si noti la vicinanza fra questo passo del *De hominis opificio* di Gregorio ed un testo del *De Iside et Osiride* (351 D)di Plutarco su cui ha richiamato l'attenzione Balás, *Methousia Theou*, cit., p. 169: τἄλλα μὲν γὰρ ἀνθρώποις ὁ θεὸς ὢν δέονται δίδοσιν, νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν, [...]. *Op. hom.*, PG 44, 149 B: ...τὰ μὲν λοιπὰ τῶν ἀγαθῶν ἔδωκεν ἐκ φιλοτιμίας τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει. Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μετέδωκε, [...]. La somiglianza fra questi due testi è chiara. Se si tiene conto del fatto che Balás (*op. cit.*, p. 29, nn. 39-42) ha mostrato la vicinanza fra un altro passo del *De Iside et Osiride* di Plutarco ed un passo del *Contra Eunomium* del Nisseno, si può ritenere probabile che Gregorio conoscesse, direttamente o indirettamente, l'opera di Plutarco da cui potrebbe aver ripreso liberamente il passo del *De hominis opificio* sopra riportato.

[152] *De an.*, PG 46, 61 B: Ταῦτα δέ ἐστιν ὅσα ἐν ἡμῖν γενόμενα πάθη λέγε-

Questa idea ritorna frequentemente in Gregorio. Nelle *Omelie sull'Ecclesiaste* si legge: «Ogni moto dell'anima (πᾶσα τῆς ψυχῆς κίνησις) è stato preordinato al bene da colui che ha creato la nostra natura, ma l'uso erroneo (ἡ διημαρτημένη χρήσις) di tali movimenti è divenuto causa e principio di operare il male»[153]. E ciò vale per tutti i beni che la natura umana ha ricevuto da Dio: «dipende dalla libera scelta di chi ne fa uso che diventino causa di bene o di male»[154]. La stessa concezione viene espressa nel *De hominis opificio*: «E tutte queste cose che vengono ciascuna dalla natura irrazionale delle bestie diventano vizi per l'uso cattivo dell'intelligenza. Accade anche l'inverso se il ragionamento impone la sua forza a questi movimenti: ciascuno di essi si muta nella forma della virtù: la viltà si cambia in sicurezza, l'ira genera il valore, la timidezza la prudenza, la paura l'obbedienza e l'odio l'avversione alla malvagità, la forza dell'amore e il desiderio del bello»[155].

Questo duplice aspetto dei *pathe* esprime una concezione molto vicina al Platonismo. Da un lato, per Gregorio come per Platone, i *pathe* non appartengono alla natura dell'anima, ossia al *nous*: è l'idea espressa da Platone nella *Repubblica* nell'immagine di Glauco marino[156], ed è quanto esprime Gregorio con particolare chiarezza nel *De virginitate*: «L'uomo, quest'essere vivente provvisto di ragione e di pensiero, opera ed imitazione della natura divina e pura [...], non ricevette alla sua nascita, come parte della propria natura e della propria essenza, la proprietà di essere soggetto alle passioni e alla morte. Non sarebbe infatti stato possibile salvaguardare il principio dell'immagine, se la bellezza rappresentante l'immagine fosse risultata contraria al suo modello. Solo dopo la sua prima formazione furono introdotte nell'uomo le passioni»[157].

Dall'altro lato, i *pathe* sono la conseguenza necessaria del legame dell'anima con il corpo: in questo senso, il compito etico dell'uomo non potrà consistere, in questa vita, in una totale eliminazione delle passioni (ἀπάθεια), ma in un buon uso delle passioni (μετριοπάθεια).

ται, ἆ οὐχὶ πάντως ἐπὶ κακῷ τινι τῇ ἀνθρωπίνῃ συνεκληρώθη ζωῇ (ἢ γὰρ ἂν ὁ δημιουργὸς τῶν κακῶν τὴν αἰτίαν ἔχοι, εἰ ἐκεῖθεν αἱ τῶν πλημμελημάτων ἦσαν ἀνάγκαι συγκαταβεβλημέναι τῇ φύσει), ἀλλὰ τῇ ποιᾷ χρήσει τῆς προαιρέσεως ἢ ἀρετῆς ἢ κακίας ὄργανα τὰ τοιαῦτα τῆς ψυχῆς κινήματα γίνεται.

[153] *Eccl.*, GNO V, p. 427, 15 s.

[154] *Ibid.*, p. 439, 20 - 440, 1.

[155] *Op. hom.*, PG 44, 193 B; cfr. *Or. cat.*, PG 45, 49 A: «Difatti, né la facoltà razionale, né l'intellettiva, né quella conoscitiva, né altra facoltà del genere propria dell'essenza umana si trova in opposizione alla virtù».

[156] Platone, *Rep.*, X 611 B-D; cfr. Cherniss, *The Platonism*, cit., pp. 14 ss.

[157] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 289, 1 ss.

È quanto Gregorio esprime nelle *Omelie sulle beatitudini*, dove, commentando il precetto evangelico della mitezza, scrive: «Poiché, dunque, la vita dell'uomo è materiale, e le passioni riguardano le cose materiali [...], per questo il Signore non chiama beati coloro che vivono raccolti in se stessi, estranei alle passioni: non è infatti possibile, durante un'esistenza materiale, condurre una vita completamente immateriale ed impassibile [...]. Egli, infatti, non prescrive assolutamente alla natura umana l'impassibilità (τὴν ἀπάθειαν). Non è degno di un giusto legislatore, infatti, ordinare quanto è impossibile alla natura. [...]. Per questo, la beatitudine non esorta ad essere privi di passioni (ἀπαθές), ma esorta alla misura (τὸ μέτριον) e alla mitezza. Il primo caso, infatti, è possibile solo fuori della natura, il secondo, invece, è realizzabile tramite la virtù»[158].

Questa concezione che vede nel buon uso delle passioni, nella *metriopatheia*, l'ideale etico che l'uomo, data la sua condizione attuale, deve perseguire in questa vita, è un tratto comune alla tradizione platonica. Come vedremo nel prossimo paragrafo, affrontando il tema della *mesotes*, tale concezione è chiaramente presente nel medioplatonismo, e ricorre anche nel Neoplatonismo, in Plotino e in Porfirio, anche se qui è posta in relazione con il primo e più basso grado delle virtù, le virtù civili o politiche. La dottrina del buon uso delle passioni, tuttavia, ha la sua origine in Platone, e in particolare nella *Repubblica* e nel mito del carro alato del *Fedro*[159]. Ora, è proprio il tema del *Fedro* che ricorre molto spesso in Gregorio. Lo troviamo formulato sotto diversi aspetti, ma sempre per illustrare non la struttura metafisica dell'anima, ma la prospettiva etica della egemonia del *nous* sulla facoltà concupiscibile e su quella irascibile. Ciò permette di spiegare perché in un passo del *De anima et resurrectione*, nel quale viene nominato esplicitamente Platone, Gregorio rifiuti l'immagine del *Fedro*. Il contesto in cui compare questo passo ci è già noto: Macrina sta rispondendo alla domanda sollevata dal fratello circa le facoltà dell'anima. Si tratta della questione a lunga dibattuta dai filosofi, se la facoltà concupiscibile (τὸ ἐπιθυμητικόν) e quella irascibile (τὸ θυμοειδές) facciano o no parte dell'essenza dell'anima. Per cercare di rispondere a tale problema, osserva Macrina, si dovrà assumere come criterio della ricerca la sacra Scrittura ed abbandonare, invece, le ipotesi contraddittorie ed arbitrarie formulate dalla filosofia pagana: «Lasciamo andare, dunque, il cocchio platonico, la coppia ad esso aggiogata di pu-

[158] *Beat.*, PG 44, 1216 A-B; cfr. *Or. dom.*, PG 44, 1168 D.

[159] Cfr. *Fedro*, 254 A-D .

ledri, dissimili nei loro impulsi, e l'auriga che li guida, tutti enigmi di cui Platone si serve per formulare la sua dottrina sull'anima»[160].

La risposta di Macrina, come abbiamo già visto, consiste nel mostrare che la facoltà concupiscibile e quella irascibile non appartengono all'essenza dell'anima, ossia al *nous*, ma sono delle aggiunte che provengono dall'esterno come conseguenza dell'unione dell'anima con il corpo. Da questo punto di vista, pertanto, se si considera il mito platonico del *Fedro* come una spiegazione della struttura metafisica dell'anima – ossia, come la filosofia di Platone sull'anima, come dice esplicitamente Gregorio –, esso non può che apparire inadeguato e quindi va rifiutato. L'anima, infatti, nella sua essenza è semplice e non tripartita, in quanto immagine della Divinità, che è semplice e non composta[161]. La dottrina platonica della tripartizione dell'anima e della gerarchia che essa comporta, così come viene espressa nel mito del *Fedro*, è al contrario pienamente valida sotto il profilo etico, per illustrare il compito che è assegnato all'uomo in questa vita al fine di un retto agire, ossia il dominio del *logos* sul *thymikón* e sull'*epithymetikón*. Per questo, poche pagine più avanti nello stesso dialogo, Gregorio ripresenta l'immagine del *Fedro*, questa volta per illustrare la dottrina della virtù come armonia delle facoltà dell'anima fondata sull'egemonia del *logos*: «Se, quindi, la ragione che è la parte più alta della natura umana, riuscisse a padroneggiare questi movimenti che le si attaccano provenendo dal di fuori – la Scrittura vi allude in modo enigmatico, là dove ingiunge all'uomo di comandare su tutti gli esseri viventi irrazionali – nessuno di essi agirebbe in noi per servire il vizio: la paura produrrebbe la sottomissione, l'ira il coraggio, la viltà la cautela, la concupiscenza il piacere divino e puro. Se invece la ragione abbandona le redini, e, come un auriga preso fra le redini, cade indietro dal carro e si lascia trascinare da esso là dove la porta l'irrazionale movimento dei cavalli aggiogati, allora gli impulsi si trasformano in passioni, come si può vedere anche negli animali»[162].

[160] *De an.*, PG 46, 50 C-52 A: Οὐκοῦν παρέντες τὸ Πλατωνικὸν ἅρμα καὶ τὴν ὑπεζευγμένην αὐτῷ ξυνωρίδα τῶν πώλων, οὐχ ὁμοίως ταῖς ὁρμαῖς πρὸς ἀλλήλοις ἐχόντων, καὶ τὸν ὑπὲρ τούτων ἡνίοχον, δι' ὧν ἁπάντων τὰ τοιαῦτα περὶ ψυχῆς φιλοσοφεῖ δι' αἰνίγματος.

[161] Cfr. *Eun.*, GNO I, p. 364, 32 s.; *Op. hom.*, PG 44, 209 D; *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 153, 25 ss. Per il tema di semplicità di Dio in Gregorio di Nissa, cfr. Balás, *Metousia Theou*, pp. 124-130.

[162] *De an.*, PG 46, 61 B: Οὐκοῦν εἰ μὲν ὁ λόγος, ὃ δὴ τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιν ἐξαίρετον, τῶν ἔξωθεν ἡμῖν ἐπεισκριθέντων τὴν ἡγεμονίαν ἔχοι, καθὼς καὶ δι' αἰνίγματος ὁ τῆς γραφῆς παρεδήλωσε λόγος, ἄρχειν ἐγκελευόμενος πάντων τῶν ἀλόγων, οὐκ ἄν τι πρὸς κακίας ὑπερεσίαν τῶν τοιούτων κινημάτων ἡμῖν ἐνεργήσειεν, τοῦ μὲν φόβου τὸ ὑπήκοον ἐμποιοῦντος, τοῦ δὲ θυμοῦ τὸ ἀνδρεῖον, τῆς δειλίας δὲ τὴν ἀσφάλειαν, τῆς δὲ ἐπιθυμητικῆς ὁρμῆς τὴν θείαν τε καὶ ἀκήρατον ἡμῖν ἡδονὴν προξενούσης. Daniélou, *Platonisme*, cit., p. 65, ha fatto osservare che l'inserzione in questo passo ispirato al *Fedro* dell'immagine del cavaliere che, preso fra le briglie, «cade indietro» rivela una contaminazione biblica (*Es.* XIV 27), che risale probabilmente a Filone, *Leg. all.*, II 9. La fusione dell'immagine platonica del cocchiere con quella biblica del cavaliere ricorre frequentemente in area alessandrina: cfr. Filone, *De agr.*, 73; *De migr. Abrah.*, 62; Clemente di Alessandria, *Strom.*, V 8. Si deve infine notare che l'immagine platonica del Fedro compare già in apertura del *De anima et resurrectione*, dove l'atteggiamento di Macrina di fronte al dolore del fratello viene descritto in questo modo: «Ed ella, imitando gli esperti nell'arte della cavalleria, dopo avermi lasciato dare sfogo per un po' al mio violento dolore, cercò di frenarlo con le sue parole: usò la propria ragione a guisa di redini per guidare la mia anima recalcitrante» (*De an.*, PG 46, 12 A-B). Come osserva Apostolopoulos, *Phaedo Christianus*, cit., p. 169, n. 4, molto vicino a questo passo di Gregorio è anche *Leggi*, V, 701 C 5 ss. Per una possibile reminiscenza delle *Leggi* anche nell'immagine del cocchio presente nel *De virginitate*, cfr. sotto, n. 243.

Nella prospettiva etica che abbiamo indicato, troviamo il mito platonico del *Fedro* anche in altri testi del Nisseno. Nel *De virginitate* Gregorio introduce il paragone con l'arte medica: come la salute del corpo consiste nella giusta armonia dei suoi elementi, così la virtù dell'anima risiede nell'armonia delle sue facoltà attuata mediante l'intelletto. Per questo, «noi dobbiamo imitare il conduttore del cocchio. Questi, se guida puledri che non vanno d'accordo, non mette fretta con la frusta al più veloce, né trattiene con le redini il più lento, né abbandona ai suoi impulsi disordinati senza frenarlo quello che si rivolta e fa il difficile, ma dirige quest'ultimo, trattiene il primo e tocca con la frusta il secondo fino a produrre in tutti e tre quell'accordo che è necessario alla corsa. Allo stesso modo deve agire anche la nostra mente, che tiene le redini del corpo»[163]. Un'immagine simile ricorre nel *Omelie sulle beatitudini*: «Beati coloro che non sono facili ai movimenti passionali dell'anima, ma sono mantenuti calmi dalla ragione; in essi,

[163] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 332,10-16: "Ὥσπερ γὰρ ὁ τοῦ ἅρματος ἐπιστάτης, εἰ μὴ συμφωνούντων ἐπιστατοίη τῶν πώλων, οὔτε τὸν ὀξὺν ἐπισπέρχει τῇ μάστιγι οὔτε τὸν βραδὺν κατάγχει ταῖς ἡνίαις, οὐδ' αὖ πάλιν τὸν ἐνδιάστροφον ἢ δυσήνιον ἄνετον ἐᾷ ταῖς οἰκείαις ὁρμαῖς εἰς ἀταξίαν ἐκφέρεσθαι, ἀλλὰ τὸν μὲν εὐθύνει, τὸν δὲ ἀνακόπτει, τοῦ δὲ καθικνεῖται διὰ τῆς μάστιγος, ἕως ἄν μίαν τοῖς πᾶσι τὴν πρὸς τὸν δρόμον σύμπνοιαν ἐμποιήσῃ· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ ἡμέτερος νοῦς ὁ τὰς τοῦ σώματος ἡνίας ὑφ' ἑαυτὸν ἔχων [...]. Come osserva Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, cit., p. 516, n. 2, il termine σύπνοιαν che compare nel testo potrebbe essere una reminiscenza di *Leggi*, V 708 D: «E invece uomini di ogni tipo in un sol gruppo convenuti sarebbero forse più docili a nuove leggi, ma l'esser essi armonizzati (συμπνεῦσαι) e come una pariglia di cavalli ove soffi ciascuno nello stesso accordo, come si dice, è cosa ardua che richiede molto tempo»

il ragionamento, tenendo a freno come una briglia gli impulsi, non lascia che l'anima sia trascinata nel disordine»[164].

Alla dottrina platonica della tripartizione dell'anima Gregorio fa esplicito riferimento in un importante passo della *Vita di Mosè* per interpretare simbolicamente l'episodio dell'*Esodo* nel quale gli Ebrei segnano col sangue dell'agnello il frontone e gli stipiti delle loro porte[165]: «Mentre la parola divina spiega simbolicamente questi insegnamenti sull'anima, anche la scienza profana (ἡ ἔξωθεν παίδευσις) li ha indicati, dividendo l'anima nella facoltà razionale (τὸ λογιστικόν), concupiscibile (ἐπιθυμητικόν) ed irascibile (θυμοειδές). Di queste – essa dice – l'irascibilità ed il desiderio sono sottoposti, sostenendo da entrambe le parti la facoltà razionale dell'anima; questa, tenendo le altre due per le redini, le tiene insieme ed è da loro sostenuta, temprata dall'irascibilità al coraggio e innalzata dal desiderio alla partecipazione del bene. Finché l'anima è mantenuta sicura da questo ordine, tenuta salda dai pensieri virtuosi quasi fossero chiodi, tutte le facoltà cooperano fra loro al bene, poiché la facoltà razionale dà da sé sicurezza a quelle che le sono sottoposte e a sua volta ne riceve lo stesso beneficio. Ma se l'ordine s'inverte e ciò che stava sopra si trova sotto, così che la ragione cadendo nella parte bassa che viene calpestata, fa salire in alto la facoltà irascibile e concupiscibile, allora anche lo sterminatore penetra all'interno...»[166].

Ciò che è interessante in questo passo è, anzitutto, il modo esplicito in cui Gregorio connette la tripartizione dell'anima con la dottrina della virtù: la virtù consiste nell'ordine delle facoltà dell'anima sotto la guida del *logos*. Se questo ordine si inverte, se le facoltà inferiori prendono il sopravvento sulla ragione, allora abbiamo il vizio, o semplicemente il *pathos* nel senso peggiorativo del termine. Questa dottrina della virtù come ordine ed armonia delle facoltà dell'anima risale chiaramente a Platone[167]. In Gregorio ricorre frequentemente, spesso illustrata con immagini molto efficaci. Così, nelle *Omelie sull'Ecclesiaste*, i beni che la natura umana ha ricevuto da Dio vengono paragonati ad una mensa in cui ogni oggetto è disposto secondo un ordine stabilito e in maniera opportuna secondo la sua funzione; il peccato è il rovesciamento di tale ordine e l'uso inopportuno di ciò che era stato predisposto per il bene[168].

Nel *De virginitate*, Gregorio paragona esplicitamente l'armonia delle facoltà dell'anima all'ordine che deve regnare in una casa; e della nostra casa «padrone ed amministratore» è l'intelletto: «Chi non dà alcuna importanza al fatto che la sua vita manca di armonia per colpa degli elementi che dovrebbero accordarsi perfettamente fra di loro, può arrivare a comprendere quest'insegnamento guardando la sua casa. A mio parere, il padrone di casa non ammette che nella propria abitazione i vari oggetti abbiano un aspetto sconveniente a brutto: si pensi ad un letto rivoltato, alla tavola piena di sudiciume [...]. Al contrario, egli dispone tutto in modo appropriato e secondo l'ordine conveniente, ed assegnato a ciascuna cosa il posto che le si addice accoglie con fiducia gli ospiti, sicuro di non vergognarsi se la disposizione degli oggetti della sua casa cade sotto i loro occhi. Allo stesso modo, penso che il padrone e amministratore della nostra tenda – parlo dell'intelletto – debba disporre bene tutto ciò che c'è in noi, usando in modo appropriato ed in vista del bene quelle facoltà dell'anima che il demiurgo ha fabbricato per noi in luogo degli strumenti e delle suppellettili»[169]. La rottura dell'armonia fra le facoltà dell'anima, e l'uso di ciascuna di esse in modo non conforme alla sua natura, viene invece paragonato ad un oplita che scambia fra loro i pezzi della sua armatura: «ciò che inevitabilmente toccherebbe in guerra ad un simile oplita è naturale che tocchi nella vita a chi confonde i propri pensieri ed inverte l'uso delle facoltà dell'anima»[170]. Per questo motivo, prosegue il passo del *De virginitate*, ciò che dobbiamo anzitutto ricercare è la vera temperanza (ἡ ἀληθὴς σωφροσύνη) perché è quella virtù che è in grado di infondere armonia (εὐαρμοστία) nelle nostre anime. Infatti, «se si dovesse considerare la più perfetta definizione della temperanza, si potrebbe forse dire a buon diritto che essa consiste nell'ordinato governo di tutti i movimenti dell'anima esercitato dalla sapienza e dalla prudenza»[171].

[164] *Beat.*, PG 44, 1216 C.

[165] *Es.* 12, 22-23.

[166] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 62, 25-63, 5. Già Filone ed Origene avevano messo in relazione l'unzione delle porte da parte degli Ebrei con la tripartizione platonica dell'anima. Ma mentre Filone (*Quaestiones in Exodum*, I 12) identifica la facoltà concupiscibile, quella irascibile e la ragione, rispettivamente, con l'architrave, la casa e i due stipiti, Origene (*Selecta in Exodum*, PG 12, 285 A) indica nell'architrave la ragione e nei due stipiti le facoltà inferiori dell'anima. E' a quest'ultimo, pertanto, che sembra ispirarsi Gregorio. Cfr. M. Simonetti, *Gregorio di Nissa. La Vita di Mosé*, Milano 1984, pp. 294-295.

[167] Cfr., ad esempio, *Fedone*, 93 C, 93 E; *Rep.*, IV 430 E, 441 E-442 B, 443 D-E, VIII 554 E; *Leggi*, II 653 B, 659 E, III 689 D, 696 C; cfr. anche Plotino, *Enn.*, III 6, 2.

[168] Cfr. *Eccl.*, GNO V, p. 438, 5 ss. per il significato di questo e dei passi successivi nel contesto dell'antropologia del Nisseno, cfr. quanto diciamo sopra, pp. 225-227.

[169] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 317, 10 - 318, 5.

[170] *Ibid.*, p. 318, 10-12.

[171] *Ibid.*, p. 319, 16 s.: καὶ εἰ χρὴ τὸν τελεώτατον τῆς σωφροσύνης ὅρον

Come la concezione generale dell'arete, così questa definizione della *sophrosyne* risale chiaramente a Platone: per Platone, infatti, come per Gregorio, la temperanza non è una virtù particolare, ma è quella virtù che si estende all'intera anima assicurando l'armonia (ἁρμονία) e la concordia (συμφωνία) fra le sue facoltà[172]. E strettamente connessa alla *sophrosyne* è per Gregorio, come per Platone[173], la giustizia: nel *De virginitate* della giustizia (δικαιοσύνη) si dice che essa suggerisce «come devono comportarsi le parti dell'anima e come si possa dare a ciascuna di esse ciò che è dovuto»[174]. In modo analogo, per Platone e per la tradizione platonica[175] la giustizia consiste in quell'armonica disposizione delle parti dell'anima per cui ciascuna di esse esplica il compito che le è proprio[176]. E come per Platone, anche per Gregorio la giustizia comprende in sé tutte le virtù, in quanto è solo nella giustizia che esse possono essere, appunto, virtù: in questo senso, nelle *Omelie sulle Beatitudini*, commentando il versetto evangelico «Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia perché saranno saziati»[177], Gregorio si chiede perché venga ritenuta una cosa beata solo il desiderio della giustizia. In realtà, osserva il Nisseno, è una consuetudine della Scrittura quella di comprendere l'intero con la menzione della parte, come, ad esempio, quando vengono attribuiti alla natura divina diversi nomi. «Anche qui, dunque, il *Logos*, dicendo che la giustizia è offerta a coloro che ne hanno fame e che per questo sono detti beati, indica, attraverso questa forma di virtù, anche tutte le altre [...]. Non è infatti possibile che una forma della virtù, separata dalle rimanenti, sia per se stessa la virtù perfetta. [...] Se, dunque, tutte le virtù non fossero contemplate insieme alla giustizia, sarebbe impossibile che ciò che resta fosse bene. Non si potrebbe dire, infatti, che la giustizia è stolta o temeraria o licenziosa o qualsiasi altro vizio. Se il discorso della giustizia esclude tutto ciò che è cattivo, essa senza dubbio comprende in

σκοπῆσαι, τάχα τοῦτο σωφροσύνη κυρίως ἂν λέγοιτο, ἡ πάντων τῶν ψυχικῶν κινημάτων μετὰ σαφίας καὶ φρονήσεως εὔτακτος οἰκονομία.

[172] Cfr. *Rep.*, IV 431 E - 432 A. Cfr. Ps. Platone, *Def.*, 411 E, dove la *sophrosyne* viene definita con gli stessi termini che ricorrono nel passo del *De virginitate* sopra riportato: εὐαρμοστία (*Virg.*, p. 319, 16), εὐταξία (*Virg.*, p. 320, 3), συμφωνία. Sulla virtù della *sophrosyne* in Gregorio, cfr. Konstantinou, *Die Tugendlehre*, cit., pp. 136-142.

[173] Cfr., ad esempio, *Protagora*, 323 A .

[174] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 318, 25 s.

[175] Cfr., ad esempio, Albino, *Did.*, p. 182, 32 s. H. (= p. 59, 37 s. Whittaker), e Apuleio, *De Plat.*, II 7, 229, e C. Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978, pp. 113-114.

[176] Cfr., ad esempio, *Rep.*, IV, 433 D-E.

[177] *Mt.* 5, 6.

sé ogni bene. Bene, poi, è tutto ciò che è secondo virtù. Dunque, in questo caso, con il nome di giustizia è indicata ogni virtù»[178].

2. *La dottrina della mesotes*

Accanto alla dottrina della virtù come armonia delle facoltà dell'anima fondata sull'egemonia del *nous*, che abbiamo fin qui esaminato, troviamo in Gregorio un'altra concezione, strettamente connessa alla prima, secondo la quale la virtù è un *habitus*[179] che conduce l'anima ad attenersi al giusto mezzo (μεσότης) fra gli opposti[180].

L'esposizione più dettagliata di questa dottrina della virtù come *mesotes* la troviamo in un passo della *Vita di Mosè*, nel quale Gregorio, interpretando il precetto evangelico della «porta stretta»[181], scrive: «È di norma, infatti, la definizione secondo cui le virtù stanno nel mezzo (ἐν μεσότητι), perché ogni vizio deriva, per sua natura, o da difetto o da eccesso di virtù (ἢ κατ' ἔλλειψιν ἢ καθ' ὑπέρπτωσιν ἀρετῆς)»[182]. Come esempi caratteristici della *mesotes* Gregorio presenta il coraggio (ἀνδρεία), che si colloca in posizione intermedia (ἐν μεσότητι) fra l'eccesso della temerarietà e il difetto della viltà[183], la saggezza (σοφία), che «occupa il mezzo fra l'astuzia e la semplicità»[184], e la temperanza (σωφροσύνη), che è l'atteggiamento intermedio fra la dissolutezza e l'insensibilità[185].

Un'analoga definizione della virtù la troviamo nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici*: «Ogni virtù è intermedia tra i due vizi, quello della mancanza e quello dell'eccesso del bene»[186]. Allo stesso modo, nel *De virginitate* si legge: «Se ogni virtù si trova nel mezzo (ἐν μεσότητι), la deviazione verso gli estremi opposti è un male: solo chi riesce a trovare sempre un punto intermedio (τὸ μέσον) tra il rilassamento e la tensione riesce a distinguere la virtù dal vizio»[187]. E come esempi, oltre alla *sophrosyne*, che abbiamo già incontrato nella *Vita di*

[178] *Beat.*, PG 44, 1241 B-1244 A.

[179] Cfr. *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 132, 22 ss., *Beat.*, PG 44, 1213 C. Cfr. Apuleio, *De Plat.*, II 5, 227: «Sed virtutem Plato habitum esse dicit mentis ...», e Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, cit., pp. 108 s.

[180] Sulla dottrina della *mesotes* in Gregorio di Nissa, cfr. Konstantinou, *Die Tugendlehre*, cit., pp. 112 ss.

[181] *Mt.* 7,14.

[182] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 132, 11-13.

[183] *Ibid.*, p. 132, 13-16.

[184] *Ibid.*, p. 132, 18-23.

[185] *Ibid.*, p. 132, 23-133, 4.

[186] *Cant.*, GNO VI, p. 284, 5-6: πᾶσα ἀρετὴ δύο κακίων ἔστι μέση, τῆς ἐλλείψεως τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ὑπερπτώσεως.

[187] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 282, 20 s.

Mosè, Gregorio adduce la *eusebeia* che si colloca nel giusto mezzo fra l'ateismo e il politeismo, e la *eleutheria* che è quella virtù che evita, da un lato, il difetto della parsimonia e, dall'altro, l'eccesso della prodigalità[188]. Infine, la dottrina della *mesotes* compare nella VI omelia *Sull'Ecclesiaste*, dove la virtù viene definita come «la misura (μέτρον) determinata dal giusto mezzo (τῇ μεσότητι) fra le qualità opposte messe a confronto»[189].

Questa dottrina della virtù come *mesotes* che incontriamo in Gregorio è evidentemente di origine aristotelica. Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, Aristotele definisce la virtù come «medietà (μεσότης) fra due vizi, quello per eccesso e quello per difetto (τῆς μὲν καθ' ὑπερβολὴν τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν)»[190]. È la stessa definizione che ricorre in Gregorio, con la differenza che, in luogo del termine aristotelico ὑπερβολή, il Nisseno utilizza ὑπέρπτωσις[191]. E gli esempi che Aristotele adduce sono gli stessi impiegati dal Nisseno: il coraggio (ἀνδρεία)[192], la temperanza (σωφροσύνη)[193], la liberalità[194], per la quale invece del termine aristotelico ἐλευθεριότης in Gregorio troviamo ἐλευθερία[195].

È tuttavia molto improbabile che Gregorio abbia tratto tale concezione direttamente da Aristotele, come sembra ritenere, ad esempio, Konstantinou[196]. È molto più semplice, infatti, spiegarne la presenza nel Nisseno, se si pone mente al fatto che, fra il primo e il secondo secolo, la dottrina aristotelica della *mesotes* era stata ampiamente recepita dalla tradizione platonica, sia pagana che cristiana. Già Filone, nel trattato *Quod Deus sit immutabilis*, definisce la virtù come «la strada mediana», ed adduce come esempi il coraggio, che sta in mezzo tra la temerarietà e la vigliaccheria, la saggezza, che è collocata fra la spregiudicatezza e la follia, ed infine la religiosità, che sta tra la superstizione e l'empietà[197], secondo l'esempio utilizzato anche da Gregorio

[188] *Ibid.*, p. 283, 10-14.
[189] *Eccl.*, GNO V, p. 375, 4-7.
[190] Aristotele, *Etica Nicomachea*, II 6, 1107 a 1-3.
[191] *Cant.*, GNO VI, p. 284, 5; *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 132, 13.
[192] Aristotele, *Etica Nicomachea*, II 7, 1107 a 21-1107 b 4.
[193] *Ibid.*, 1107 b 4-8.
[194] *Ibid.*, 1107 b 8-14.
[195] Cfr. *Virg.*, GNO VIII/1, p. 283, 10-14.
[196] Cfr. Konstantinou, *Die Tugendlehre*, cit., 46-51, 112-118; si veda anche Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, cit., p. 352, n. 2. Cfr., al contrario, quanto osservava giustamente già F. Diekamp, *Die Gotteslehre des heiligen Gregor von Nyssa*, Münster 1895, p. 34: «... von der Stellung der Tugend zwischen zwei Extremen u.s.w. wohl durch Vermittlung späterer Philosophen, insbesondere der Neoplatoniker, gewonnen haben».
[197] Filone, *Quod Deus sit immutabilis*, 164.

nel *De virginitate*. «Queste virtù – dice Filone – stanno in mezzo (μέσαι) tra le deviazioni da una parte e dall'altra»[198]. Nel *De posteritate Caini*[199], inoltre, Filone identifica la «strada mediana» con la «via regale»[200] che conduce a Dio: è questa interpretazione della «via regale» che Gregorio riprende nel passo della *Vita di Mosè*[201] che sopra abbiamo riportato.

Ma è soprattutto il Medioplatonismo che ha fatto propria la dottrina aristotelica della *mesotes*, e che, in polemica con la dottrina stoica della *apatheia*, considera la virtù, in accordo con le posizioni peripatetiche, come una *metriopatheia*, o medietà delle passioni[202]. In questo senso, la testimonianza più significativa ci è offerta dal *De virtute morali* di Plutarco[203]. Il compito della ragione pratica, osserva infatti Plutarco, non consiste nella distruzione delle passioni, perché ciò è impossibile nella nostra attuale condizione limitata fisicamente, ma nell'utilizzare le passioni come strumenti per fini pratici. Per questo, il compito della ragione pratica sta nell'imporre un ordine (τάξις) e una regola (διακόσμησις) all'elemento irrazionale dell'anima, eliminando gli eccessi e i difetti delle passioni[204]. Da questa opera della ragione pratica derivano le virtù, «che sono mezzi fra mancanza ed eccesso (ἐλλείψεως καὶ ὑπερβολῆς μεσότητας οὔσας)»[205]. Per spiegare il significato della virtù come *mesotes*, Plutarco paragona l'anima ad uno strumento musicale: come l'armonia prodotta da uno strumento musicale evita le note estreme, così l'anima per produrre una perfetta armonia (cioè la virtù), deve evitare gli estremi opposti dell'eccesso e del difetto (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον), riducendo ogni passione a moderazione (εἰς τὸ μέτρον)[206]. Così, il coraggio, che è la virtù propria della parte irascibile dell'anima, è un mezzo fra il difetto della viltà e l'eccesso della temerarietà; la liberalità è un mezzo fra la parsimonia e la prodigabilità, la temperanza è un mezzo fra l'insensibilità e l'intemperanza, e la giustizia è un mezzo che consiste nel dare a ciascuno né di più né di meno di quanto è dovuto[207]. Come si vede, in Plutarco

[198] *Ibid.*, 165.
[199] Filone, *De posteritate Caini*, 101; cfr. anche *De migr. Abr.*, 146 e 147.
[200] *Num.* 20, 17.
[201] Cfr. *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 132, 1 ss.
[202] Sull'etica medioplatonica e sulla sua recezione di elementi fondamentali dell'etica aristotelica, cfr. P. L. Donini, *Tre Studi sull'Aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974, pp. 63-124, e *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, pp. 111 ss.
[203] Cfr. Donini, T*re Studi*, pp. 63-81
[204] Plutarco, *De virtute morali*, 444 D.
[205] *Ibid.*, 444 C.
[206] *Ibid.*, 444 F - 445 A.
[207] *Ibid.*, 445 A.

troviamo un complesso di idee molto simile a quello presente in Gregorio: il compito della ragione pratica consiste non nello sradicare ma nel moderare le passioni, le quali, se moderate possono essere utili nella condizione attuale dell'uomo; l'ideale etico risiede pertanto nella *metriopatia*, ossia nella virtù come *mesotes*, secondo gli stessi esempi che troviamo in Gregorio.

Una concezione analoga ricorre nel *Didaskalikos* di Albino[208]: le virtù, afferma Albino, stanno a metà fra il vizio dell'eccesso e quello del difetto. Così, la liberalità sta tra l'avarizia e la prodigalità[209]. Allo stesso modo, non sarebbe di giusta sensibilità né chi fosse insensibile di fronte ad un'offesa o ad un dolore, né chi fosse ipersensibile: «è di giusta sensibilità, invece, chi piange, ma soffre con misura»[210]. Egualmente, il coraggio sta nel mezzo tra la temerarietà e la paura[211]. Ed anche Albino alla dottrina della virtù come *mesotes* collega strettamente la dottrina della *metriopatia*: «Poiché, dunque, la misura (το μέτριον) è nelle passioni la cosa migliore e la misura non è altro che il giusto mezzo fra l'eccesso ed il difetto (τὸ μέσον ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως), per questo, per la loro medietà, queste virtù sono tali, giacché ci rendono moderati nelle passioni»[212]. Sulla base di questa dottrina, Albino distingue, contro gli Stoici[2193], fra passioni miti, le quali sono *secondo natura*, e passioni selvagge, che sono *contro natura*. Le prime, in quanto moderate e dotate di misura, sono necessarie ed utili all'uomo, e diventano cattive solo quando in esse si manifesta una mancanza di misura: così l'ira è necessaria per respingere coloro che ci sono ostili, la vergogna è utile per tenerci lontani dalle cose turpi, e la pietà è propria dell'amore verso gli uomini[214].

Si deve infine osservare che l'etica aristotelica, con il principio della *metriopatheia* che le è proprio, aveva trovato un posto ben preciso nello schema neoplatonico dei gradi della virtù. Plotino, infatti, distingue due ordini di virtù: le virtù superiori, intese come purificazione,

[208] Cfr. Donini, *Tre Studi*, cit., pp. 81-97.
[209] Albino, *Didaskalikos*, XXX 4, p. 184, 10 H. (= p. 62, 19 Whittaker).
[210] *Ibid.*, XXX 5, p. 184, 20 ss. H. (= p. 62, 24 s. Whittaker).
[211] *Ibid.*, XXX 6, p. 184, 25-27 H. (= p. 62, 28-30 Whittaker).
[212] *Ibid.*, XXX 6, p. 184, 27-30 H. (= p. 62, 32-36 Whittaker).
[213] Per gli Stoici tutte le passioni sono di per sé contro natura: cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., I, pp. 228 ss.
[214] Albino, *Didaskalikos*, XXXII 4, p. 186, 15 ss. H. (= p. 65, 14 ss. Whittaker). Sulla dottrina della *mesotes*, si veda anche Apuleio, *De Platone*, II 5, 228: «Hinc et medietates easdemque virtutes ac summitates vocat (*sc.* Platone)...» e Moreschini, *Apuleio e il Platonismo*, cit., pp. 105 s., 109. Per quanto concerne il platonismo cristiano, cfr., ad esempio, Clemente di Alessandria, *Paedagogus*, II 16,4, e Lilla, *Clement of Alexandreia*, cit., pp. 64 ss.

ossia come completo distacco dell'anima dal corpo: esse consentono all'anima purificata di contemplare e di imitare l'intelligibile[215], ossia di assimilarsi allo Spirito impassibile e di vivere la sua stessa vita[216]. Su un piano inferiore, invece, si collocano le virtù «civili» o «politiche» – *phronesis*, *andreia*, *sophrosyne*, *dikaiosyne* –, le quali «impongono limite e misura ai nostri desideri e a tutte le passioni»[217]. Una medesima concezione troviamo in Porfirio, che utilizza il termine tecnico *metriopatheia*, che non viene mai impiegato da Plotino. Schematizzando e sistematizzando la dottrina plotiniana, Porfirio distingue le virtù in quattro gradi: virtù politiche, virtù catartiche, virtù teoretiche e virtù paradigmatiche. Ora, le virtù politiche «consistono nella moderazione delle posizioni (ἐν μετριοπαθείᾳ), seguendo e conformandosi nelle azioni alle leggi razionali del dovere»[218]. Questo primo grado delle virtù corrisponde ad una condizione dell'anima nella quale questa è ancora lontana dal suo vero essere, per il fatto che è ancora rivolta verso la realtà corporea e sensibile che le è inferiore e alla quale comunica la vita. Una tale conversione verso il corpo è, di per sé, un male per l'anima, ma il primo inizio della virtù si mostra nel fatto che l'anima non vuole perdersi totalmente nel mondo del corporeo, vale a dire che essa non si lascia dominare dalle passioni e non utilizza il corpo che come uno strumento. Questa inclinazione verso ciò che è corporeo, per quanto limitata e ristretta, non permette di acquistare le virtù che sulla base della *metriopatheia*, e non permette, quindi, che di esercitarle nei limiti della vita sociale, strettamente legata al mondo materiale; ciò spiega la designazione di queste virtù con il termine di «civili» o «politiche» o «pratiche»; esse hanno come fine «un vivere umano e secondo natura»[219].

Il grado intermedio, quello delle virtù catartiche, è caratterizzato da una conversione dell'anima verso se stessa, che può realizzarsi solo se s'accompagna, contemporaneamente, ad un allontanamento da ciò che è corporeo. Tuttavia, il legame dell'anima con il corpo non è ancora totalmente soppresso. Nel grado più elevato delle virtù, invece, la separazione dell'anima dal corpo è compiutamente realizzata. A questo livello regna una completa *apatheia*, «il cui fine è la somiglianza con Dio»[220].

Come si vede, qui siamo in presenza di un sistema nel quale si inte-

[215] Plotino, *Enn.*, I 2, 3.
[216] *Ibid.*, I 2, 7.
[217] *Ibid.*, I 2, 2, 16-17.
[218] Porfirio, *Sent.*, 32, p. 23, 4-6 Lamberz.
[219] *Ibid.*, 32, p. 25, 7-8 Lamberz.
[220] *Ibid.*, 32, p. 25, 8-9: ἡ διάθεσις κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐν ἀπαθείᾳ, ἧς τέλος ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις.

grano elementi dell'etica stoica, dell'etica dell'antica Accademia e dell'etica peripatetica. È nota l'obiezione che gli antichi accademici e i peripatetici rivolgevano all'etica stoica e che Antioco di Ascalona riprenderà, almeno implicitamente[221]. Essi rimproveravano gli Stoici di dimenticare, nella definizione del saggio ideale, il fatto che l'uomo non è solo costituito di *logos*, ma anche di carne e di sangue[222]. Questa obiezione trova posto nel sistema neoplatonico nella misura in cui viene riconosciuto il valore della *metriopatheia* come fondamento del primo grado delle virtù; dall'altro lato, nello schema neoplatonico vengono riprese le esigenze più rigorose dell'etica stoica grazie all'instaurazione dei gradi superiori della virtù per i quali vale assolutamente il principio della *apatheia*.

Di questa integrazione nell'etica di elementi stoici, peripatetici e platonici, che si era progressivamente realizzata nella tradizione filosofica, e che aveva trovato la sua sistematizzazione nel Neoplatonismo, è testimone anche Gregorio di Nissa: da un lato, infatti, egli riprende la tripartizione platonica dell'anima, che, come nell'interpretazione che ne aveva dato il Neoplatonismo, serve solo per spiegare la concezione della virtù come armonia delle facoltà fondata sull'egemonia del *logos*; dall'altro, fa propria la dottrina peripatetica della *metriopatheia* come ideale etico che l'uomo deve perseguire nella sua attuale condizione; ed infine, considera la *apatheia* come il vertice della vita ascetica, che ha come scopo di restaurare l'originaria somiglianza dell'uomo con Dio. In questo senso, come modello di *apatheia* Gregorio presenta Mosè, il quale ha saputo vincere i moti del *thymós* e dell'*epithymia*[223]. Più frequentemente Gregorio vede nell'*apatheia* il ritorno dell'uomo alla vita angelica perduta a causa del peccato di Adamo, e quindi come segno della vita perfetta[224]. E per quanto l'*apatheia*, in senso stretto, sia il carattere proprio del mondo superiore, del *bios makarios*, e sarà pienamente conseguita solo quando l'uomo si sarà definitivamente liberato dalle «tuniche di pelle», ciononostante «dai perfetti è raggiungibile in parte già in questa vita»[225], e trova nella verginità la sua più adeguata anticipazione terrena[226].

[221] Cfr. Cicerone, *De fin.*, IV 25-27.

[222] Su ciò, cfr. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, cit., pp. 63 ss.

[223] Cfr. *De an.*, PG 46, 53 C.

[224] Cfr. *Cant.*, GNO VI, p. 30, 5 ss., 90, 20 ss., 135, 1 s.; *Eccl.*, GNO V, p. 372, 15 ss.

[225] Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., p. 263.

[226] Sulla verginità e la *apatheia*, cfr. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité*, cit., *Introduction*, pp. 161 ss. Sulla dottrina della *apatheia* in Gregorio di Nissa, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 92-103; Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., pp. 259-264. Daniélou ha posto in luce la trasformazione in senso cristiano del concetto filosofico di *apatheia*: in Gregorio l'*apatheia* non è la separazione dell'anima dal corpo ma è, positivamente, la partecipazione alla vita divina.

3. *Il duplice volto dell'uomo*

Come abbiamo fin qui visto, le facoltà concupiscibili e irascibili, e le passioni ad esse connesse, sono estranee alla vera natura dell'uomo; esse sono la conseguenza necessaria dell'unione del *nous* con il corpo animale, e costituiscono, quindi, ciò che l'uomo ha in comune con gli esseri irrazionali. La condizione attuale dell'uomo, pertanto, è caratterizzata da una dualità che Gregorio sottolinea con forza, paragonando l'immagine umana ad una scultura dal duplice volto: «Infatti, come è possibile vedere in alcune sculture una duplice forma che gli artisti hanno scolpito per lo stupore di coloro che vi si imbattono, rappresentando in una sola testa due forme di volto, così l'uomo mi sembra portare una duplice somiglianza verso gli opposti: da un lato, è simile alla bellezza divina per il suo pensiero deiforme; dall'altro, ha familiarità con le bestie per gli impulsi delle passioni»[227].

Fin qui abbiamo considerato solo un aspetto della condizione attuale dell'uomo: se i moti dell'anima vengono guidati dalla ragione possono diventare strumenti per l'acquisizione della virtù: come si diceva nel *De anima et resurrectione*, se il *logos* ha l'egemonia, il *thymós* produrrà il coraggio e l'*epithymia* il desiderio dei beni divini[228]. È questa, in fondo, l'idea contenuta già nel mito platonico del *Fedro*, ma che troviamo espressa, ad esempio, anche nella *Repubblica*[229]. In Gregorio ricorre frequentemente. In questo senso, nel *De virginitate*, interpretando l'episodio evangelico della dracma perduta[230], Gregorio paragona la facoltà concupiscibile e quella irascibile alle amiche della donna che aveva perduto la dracma, e che insieme con lei collaborano alla sua ricerca e con lei si rallegrano quando viene ritrovata: «Le facoltà dell'anima "vicine", vale a dire presenti in lei – quella razionale, quella concupiscibile, quella che regola il dolore e l'ira e tutte le altre di cui si può pensare dotata l'anima – piene di gioia per la scoperta della dracma divina a buon diritto possono essere ritenute amiche: è naturale che tutte si rallegrino nel Signore, quando contemplano il bello

[227] *Op. hom.*, PG 44, 192 C-D: Καθάπερ γὰρ ἔστιν ἰδεῖν ἐν τοῖς πλάσμασι τὰς διγλύφους μορφὰς, ἃς μηχανῶνται πρὸς ἔκπληξιν τῶν ἐντυγχανόντων οἱ τὰ τοιαῦτα φιλοτεχνοῦντες, μιᾷ κεφαλῇ δύο μορφὰς προσώπων ὑποχαρασσοντες· οὕτω μοι δοκεῖ διπλῆν φέρειν ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἐναντία τὴν ὁμοιότητα· τῷ μὲν θεοειδεῖ τῆς διανοίας πρὸς τὸ θεῖον κάλλος μεμορφωμένος, ταῖς δὲ κατὰ πάθος ἐγγινομέναις ὁρμαῖς πρὸς τὸ κτηνῶδες φέρων τὴν οἰκειότητα.

[228] *De an.*, PG 46, 61 B.

[229] Cfr. *Rep.*, 589 A-B.

[230] *Lc.* 15, 8-10.

ed il buono ed agiscono per glorificare Dio, senza essere più le armi del peccato»[231]. In modo analogo, nella *Vita di Mosè* si dice che, se nell'anima regnano ordine ed armonia, allora «tutte le facoltà cooperano fra loro al bene, poiché la facoltà razionale dà da sé sicurezza a quelle che le sono sottoposte e, a sua volta, ne riceve lo stesso beneficio»[232]. Infatti, la ragione viene in questo modo sostenuta dalla *andreia* e, soprattutto, dall'*epithymia*, che l'innalza alla partecipazione del bene (πρὸς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαν)[233]. Allo stesso modo, nelle *Inscriptiones Psalmorum* dell'*epithymia* si dice che è «un'eccellente bestia da soma che porta sul suo dorso l'anima e la conduce verso le altezze, allorché è diretta per le redini dalla ragione»[234].

L'ambiguità che caratterizza la condizione attuale dell'uomo comporta, tuttavia, anche un'altra possibilità: se i *pathe* prendono il sopravvento e dominano il *nous*, allora l'uomo, per il prevalere dell'elemento animale che è presente in lui, perde anche la sua dignità, ossia il volto che, secondo il passo del *De hominis opificio* sopra riportato, lo caratterizza in quanto uomo: da uomo diventa bestia: «Anche nel caso nostro, se queste passioni non vengono guidate dalla ragione verso il giusto fine, ma si sostituiscono ad essa nel comando, l'uomo cade nella più completa irrazionalità e sotto la spinta dei loro impulsi da essere pensante e simile a Dio si trasforma in animale»[235]. Per questo, nella *Vita di Mosè*, l'uomo immerso nel fango (βόρβορος) del vizio viene paragonato ad un essere anfibio, metà uomo e metà animale: «Osserva la vita sordida e dissoluta, generata dal vero fango e dalla vera melma, che per conformarsi a un modo irrazionale di vivere non resta stabile in nessuna delle due nature, in quanto è umana, per natura, ma diventa bestiale per la passione (διὰ τὸ πάθος), e per questo rivela quel modo di vita anfibio e ambiguo»[236].

In questo testo si devono osservare due cose: in primo luogo, l'immagine del fango (βόρβορος) per indicare la corruzione dell'anima; è un'immagine che ricorre diverse volte in Gregorio[237] e che risale a Platone: in *Fedone,* 69 C, infatti, il fango indica la condizione in cui si troverà l'anima che giungerà nell'Ade senza essersi purificata; in *Re-*

[231] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 301, 25 ss.
[232] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 63, 1 s.
[233] *Ibidem.*
[234] *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 62, 3 s.
[235] *De an.*, PG 46, 61 D-64 A: Οὕτω καὶ ἐν ἡμῖν, εἰ μὴ πρὸς τὸ δέον ἄγοιτο ταῦτα διὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' ἐπικρατοίη τῆς τοῦ νοῦ δυναστείας τὰ πάθη, πρὸς τὸ ἄλογόν τε καὶ ἀνόητον μεταβαίνει ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τοῦ διανοητικοῦ καὶ θεοειδοῦς, τῇ ὁρμῇ τῶν τοιούτων παθημάτων ἀποκτηνούμενος.
[236] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 53, 5 ss.
[237] Cfr., ad esempio, *Beat.*, PG 44, 1272 A-C.

pubblica, 533 D, dell'anima che si lascia guidare solo dai sensi si dice che è sepolta «in una specie di melma barbarica (ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ)», da cui è in grado di sollevarla solo la dialettica per condurla alla conoscenza del vero essere. L'immagine platonica del fango è stata poi ripresa da Plotino nel sesto trattato della prima *Enneade*[238] per raffigurare la perdita da parte dell'anima della sua bellezza originaria a causa dell'inclinazione verso il male e verso la materia. Ed è a questo testo di Plotino che si è rifatto ampiamente Gregorio in un passo del *De virginitate*, nel quale l'immagine del fango ricorre ancora una volta per indicare la caduta dell'uomo per il peccato[239]. Come avremo modo di vedere più avanti, è questa una delle molte immagini plotiniane cui ricorre Gregorio quando descrive l'itinerario spirituale che l'anima deve compiere per recuperare la sua originaria somiglianza con Dio.

Il secondo punto da osservare è il tema dell'uomo che si trasforma in bestia per il dominio delle passioni; anche questa è un'immagine che ritorna frequentemente in Gregorio[240] e che troviamo già in Platone: nella *Repubblica* le passioni vengono paragonate a quelle bestie mostruose dalle molteplici forme di cui parlano i miti; l'uomo dominato dalle passioni ne assume ora questo ora l'altro aspetto a seconda dell'elemento irrazionale che lascia prevalere in lui[241]. Un'immagine simile viene utilizzata da Gregorio nel *De perfectione*: qui l'uomo viene paragonato ad esseri mitici (bucefali, ippocentauri), in quanto unisce alla forma umana una diversa forma animale conformemente alla passione da cui è dominato[242]. In modo analogo, nel *De professione christiana* si dice: «Chi diventa preda delle passioni si rende simile ad una bestia, trasformandosi ora in una passione ora in un'altra, facendo assumere al proprio carattere l'aspetto di varie bestie»[243].

La metamorfosi dell'uomo in bestia ad opera delle passioni, e la conseguente perdita della sua dignità, viene raffigurata da Gregorio anche mediante un'altra immagine. Nel *De hominis opificio*, uno dei

[238] Plotino, *Enn.*, I 6, 5.
[239] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 300, 1 ss. Su ciò cfr. J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et Plotin*, in: Association G. Budé. Actes du Congrès de Tours et Poitiers 1953, Paris 1954, pp. 259-262, e M. Aubineau, *Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne*, «Recherches de science religieuse», 47 (1959), pp. 185-214, su Gregorio di Nissa spec. 197-200 (ripubblicato in *Recherches Patristiques*, Amsterdam 1974, pp. 225-254).
[240] Cfr., ad esempio, *Or. dom.*, PG 44, 1172 B; *Eccl.*, GNO V, p. 311, 5 ss., 336, 1 ss.; sul tema delle bestie come simboli delle passioni, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 73-83.
[241] Cfr. Platone, *Rep.*, IX 588 B - 590 A.
[242] Cfr. *Perf.*, GNO VIII/1, p. 179, 5 ss.
[243] *Prof.*, GNO VIII/1, p. 137, 15 s.

segni della dignità dell'uomo e della sua superiorità sugli animali veniva ravvisato nel suo *status erectus*: solo l'uomo, infatti, è stato creato con una figura eretta che guarda verso l'alto ad indicare la sua regalità e la sua attitudine a conoscere Dio[244]. Ora, se l'uomo è dominato dalle passioni non è più in grado di orientare la sua anima verso l'alto, ma «resta chino verso la terra»[245], «così come fanno le bestie con il pascolo»[246]. In questo senso, nel *De virginitate* si dice: «In questo tipo di vita si deve fare di tutto perché la parte più alta dell'anima non venga avvilita dalla rivolta dei piaceri, e perché il nostro pensiero, invece di spaziare nelle regioni superiori (ἀντὶ τοῦ μετεωροπορεῖν) e di guardare in alto non venga trascinato giù verso le passioni della carne e del sangue. Come può esso infatti contemplare con occhi liberi la luce intelligibile che gli è affine se resta inchiodato (προσηλωθεῖσα) in basso ai piaceri carnali e se indulge ai desideri propri delle passioni umane, mostrando una propensione per la materia che è il frutto di un preconcetto cattivo e privo di disciplina? Come gli occhi dei porci che la natura fa volgere in basso ignorano le meraviglie celesti, così l'anima che è attirata dal corpo non è più in grado di contemplare il cielo e le bellezze superiori perché si volge verso la parte più bassa e bestiale della natura»[247].

Questo testo è interessante sotto diversi aspetti. Il primo punto da osservare è l'immagine dell'anima che resta inchiodata (προσηλωθεῖσα) in basso dai piaceri, che le impediscono, in questo modo, di contemplare l'intelligibile. È un'immagine che deriva dal *Fedone*: «Perché ogni piacere e ogni dolore, come se avesse un chiodo (ἧλον), inchioda (προσηλοῖ) e conficca l'anima al corpo e la fa diventare quasi corporea e le fa credere che sia vero ciò che il corpo dice essere vero»[248]. Gregorio l'adopera diverse volte, collegandola anche con l'altra immagine, quasi contigua in Platone (*Fed.*, 82 E) dell'anima incollata al corpo[249]. Tuttavia, come ha mostrato P. Courcelle, che ha

[244] *Op. hom.*, PG 44, 144 B; su questo famoso *topos* dell'antropologia classica, cfr. A. Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, pp. 1-47.

[245] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 50, 1.

[246] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 272, 15 s.: «Chi nutre dei pensieri più volgari, chi guarda in giù (κάτω βλέπων) e la cui anima si abbassa (συγκεκυφώς) verso i piaceri del corpo, così come fanno le bestie (βοσκήματα) con il pascolo, chi vive solo per il ventre»; cfr. Platone, *Rep.*, IX 586 A: «Allora le persone che non conoscono intelligenza e virtù [...] tengono sempre lo sguardo in giù (κάτω ἀεὶ βλέποντες) come bestie (βοσκημάτων δίκην), curve (κεκυφότες) verso il suolo e le loro mense, e pascolano rimpinzandosi e montando».

[247] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 277, 3 ss.

[248] *Fedone*, 83 D.

[249] Cfr. *Beat.*, PG 44, 1297 A; *De an.*, PG 46, 97 B.

studiato la fortuna di questa immagine platonica nella tradizione cristiana, è probabile che la sua recezione in Gregorio, come in Ambrogio, sia dovuta a Porfirio[250].

Il secondo punto da osservare è l'espressione «spaziare nelle regioni superiori» (μετεωροπορεῖν), che s'ispira chiaramente al *Fedro* di Platone: «Così, quando sia perfetta ed alata, l'anima spazia nelle regioni superiori (μετεωροπορεῖ) e governa il mondo; ma quando un'anima perda le ali, essa precipita fino a che non s'appiglia a qualcosa di solido...»[251]. In Gregorio questa espressione ricorre frequentemente per caratterizzare il vertice dell'ascesa spirituale dell'anima[252]. In questo senso, nella *Vita Macrinae*, Gregorio descrive la vita della sorella in questo modo: «Quale parola umana potrebbe renderci spettatori di una tale vita? La sua esistenza era al confine (μεθόριος) fra la natura umana e la natura angelica. Per il fatto di essere libera dalle passioni umane era superiore ad una vita puramente umana [...]. Pur vivendo nella carne non era affatto appesantita dal corpo, ma la sua vita era senza peso ed aerea, circolando nelle regioni superiori insieme con le potenze celesti (ταῖς οὐρανίαις συμμετεωροπορουῦσα δυνάμεσιν)»[253]. E nell'elogio funebre del fratello Basilio, Gregorio afferma che egli, essendosi elevato al di sopra del mondo intero, sollevava il capo (cfr. *Fedro*, 249 C) verso l'aldilà, frequentava gli intelligibili e circolava fra le altezze insieme alle potenze celesti.[254]

Come si vede, qui siamo in un contesto molto vicino a quello platonico: l'espressione μετεωροπορεῖν, infatti, indica in Gregorio l'atteggiamento dell'anima che, purificatasi dalle passioni del corpo, ridiventa leggera[255], ritrova le ali che aveva perduto[256], e grazie a queste ali ritorna nella sua patria celeste, nel pleroma delle nature angeliche cui originariamente apparteneva e dal quale è decaduta a causa del peccato[257]. Come ha mostrato Daniélou[258], questo tema platonico del-

[250] Cfr. Courcelle, *La colle et le clou de l'âme*, cit., pp. 73 ss.

[251] *Fedro*, 246 C; cfr. anche Plotino, *Enn.*, IV 3, 7; IV 8, 2.

[252] Cfr. Daniélou, *Platonisme*, pp. 151 ss.

[253] *Macr.*, GNO VIII/1, p. 381, 27 s.

[254] *Bas.*, GNO X/1, p. 131, 13-18: Ὁ γὰρ παντὸς ὑπερθεὶς ἑαυτὸν τοῦ κόσμου, καὶ οἷον στενοχωρούμενος ἐν πάσῃ τῇ αἰσθητῇ τῶν στοιχείων φύσει, ὡς μηδὲ τὸν οὐρανὸν φέρειν ἑαυτοῦ ὑπερκείμενον· ἀλλ' εἰς τὸ ἐπέκεινα ἴεσθαι τῇ ψυχῇ καὶ ὑπερκύπτοντα (*Fedro*, 249 c) τὴν αἰσθητὴν τοῦ κοσμοῦ περιοχὴν ἀεὶ τοῖς νοητοῖς ἐμβατεύειν καὶ συμμετεωροπορεῖν (*Fedro*, 246 b) ταῖς θείαις δυνάμεσι, μηδὲν τῷ σωματικῷ ἐφολκίῳ πρὸς τὴν τοῦ νοῦ πορείαν ἐμποδιζόμενος.

[255] Cfr. *Virg.*, GNO VIII/1, p. 255, 5 ss.

[256] Cfr. *Cant.*, GNO VI, p. 448, 2 ss.

[257] Cfr. *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 86, 14 ss.; *Adv. Apol.*, GNO III/1, p. 153, 20 ss.; *Eccl.*, GNO V, p. 304, 23 ss.; *Diem. nat.*, PG 46, 1129 A.

[258] Cfr. Daniélou, *Platonisme*, pp. 145 ss.; si veda anche Courcelle, *Tradition néo-*

le ali dell'anima è uno degli elementi fondamentali della teologia mistica di Gregorio di Nissa. Se Dio ci ordina di volare è perché ci ha dotato di un'ala naturale[259]; a causa della disobbedienza dei protoplasti, abbiamo perduto le nostre ali e ci siamo rivolti verso la terra. Per questo, si è manifestata la Grazia, affinché potessimo recuperare le nostre antiche ali, facendo crescere delle nuove piume, per mezzo delle virtù. Queste, infatti, sono le ali della colomba, ossia dello Spirito santo[260]. È in virtù di queste ali che l'anima, tesa continuamente verso il meglio[261], ascende di progresso in progresso verso una meta sempre nuova[262], fino a circolare fra le altezze (συμμετεωροπορεῖν) con il coro divino (cfr. *Fedro* 274 A, 246 C) e con Dio stesso[263].

C'è infine un altro aspetto del dominio delle passioni sul quale Gregorio ritorna con particolare insistenza, e che è strettamente connesso con l'immagine dell'uomo-bestia che abbiamo fin qui esaminato. Se le facoltà inferiori dell'anima sopraffanno la ragione, allora l'uomo perde, per il dominio delle passioni, quello che è uno dei tratti essenziali della sua somiglianza con Dio: la libertà. L'uomo, infatti, da libero che era diventa schiavo, e la *douleia* delle passioni diventa uno degli aspetti principali che caratterizzano il suo attuale stato di decadenza morale, così come la libertà indicava l'originaria dignità dell'uomo e la sua superiorità rispetto agli altri esseri creati.

Questo tema emerge con estrema chiarezza in un passo delle *Omelie sulle beatitudini*: «Come potrebbe non dolersi della disgrazia chi confronti la presente miseria con la beatitudine di allora? Ciò che era stato esaltato è stato abbassato; ciò che era stato fatto secondo un'immagine celeste fu ricondotto in terra; ciò che era stato destinato a regnare fu ridotto in schiavitù; ciò che era stato destinato alla creazione immortale fu corrotto dalla morte; ciò che trascorreva la vita nella delizia del paradiso fu trasferito in questo luogo di malattie e di fatiche; ciò che si nutriva di impassibilità ha preso in cambio la vita soggetta alle passioni e caduca; ciò che era libero da servaggio e padrone di sé, ora è tiranneggiato da tanti e tali mali che non è neppure possibile contare il numero dei tiranni. Ciascuna delle passioni che si agita in noi, infatti, qualora abbia preso il sopravvento, diventa padrone di chi ha reso schiavo. Impossessatasi, infatti, dell'acropoli dell'anima, come

platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme, in: AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, cit., pp. 265-325, su Gregorio di Nissa, 288-293.

[259] Cfr. *Op. hom.*, PG 44, 141 A-D.

[260] Cfr. *Cant.*, GNO VI, p. 448, 2 ss.

[261] Cfr. *Perf.*, GNO VIII/1, p. 213, 14 ss.

[262] Cfr. *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 118, 1 ss.

[263] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 268, 5 ss.

un tiranno, la passione maltratta chi le è assoggettato tramite gli stessi sudditi, facendo uso dei nostri ragionamenti come dei servi per ciò che le pare, così l'ira, la paura, l'ignavia, l'audacia, la passione del dolore e del piacere, l'odio, la vendetta, la mancanza di pietà, la rudezza, l'invidia, la memoria delle offese e tutte le passioni che pensiamo contrapposte in noi, sono l'enumerazione dei tiranni e dei padroni che asserviscono l'anima al proprio potere come un prigioniero di guerra»[264].

In questo passo ritroviamo il tema delle facoltà dell'anima e della loro gerarchia che nelle pagine precedenti abbiamo esaminato in riferimento all'immagine platonica del carro alato. L'acropoli dell'anima assediata dalle passioni è infatti il *nous*, che sostituisce qui l'immagine del cocchiere del carro[265]. Come abbiamo visto in uno dei precedenti capitoli[266], nel *De hominis opificio* Gregorio, affrontando il tema della localizzazione del pensiero, espone, accanto alla teoria stoica, quella dei platonici, per i quali la sede del *nous* è la testa, che viene considerata come l'acropoli del corpo di cui i sensi sono i messaggeri: «Quelli che consacrano il cervello al ragionamento dicono che il capo è costruito come un'acropoli: abita in essa l'intelligenza che è difesa tutt'intorno dagli organi di senso che sono messaggeri e protettori»[267]. Come sappiamo, Gregorio non accetta tale concezione da un punto di vista filosofico; nel passo delle *Omelie sulle beatitudini* sopra riportato, tuttavia, ne mantiene l'immagine per trasferirla su un piano morale: quando le facoltà inferiori si impadroniscono dell'acropoli dell'anima, allora diventano dei tiranni che rendono l'anima prigioniera, utilizzando gli stessi *logismoi* come propri servi.

Lo scopo della vita etica consiste esattamente nella liberazione dell'uomo dalla schiavitù delle passioni e nella restaurazione della ori-

[264] *Beat.*, PG 44, 1249 B-C.

[265] E' anche questo un motivo platonico: gli appetiti, si dice nella *Repubblica* (VIII 560 B-C), «hanno infine conquistato l'acropoli dell'anima del giovane, accorgendosi che è totalmente senza cultura, nobili studi e veri discorsi, i quali, appunto, costituiscono ottime scolte e guardie nei pensieri di uomini cari agli dèi». Sulla tirannia delle passioni si veda anche *Rep.*, 577 C-D; alcune pagine più avanti, a questo tema della tirannia viene associata l'immagine della bestia policefala come simbolo delle passioni, cui sopra abbiamo accennato. Siamo qui in presenza dello stesso contesto di idee che troviamo in Gregorio, dove il tema della tirannia è strettamente congiunto a quello dell'uomo-bestia per descrivere la condizione di decadenza morale dell'uomo. Per l'immagine della testa come «acropoli» dell'anima, cfr. anche Albino, *Did.*, XXIII, p. 176, 5 H. (= p. 45, 10 Whittaker); si trova questa immagine platonica anche in Aristotele, *De part. anim.*, III 6, 670, 26; Cicerone, *Tusc.*, I 10, 20; Filone, *De somn.*, I 32; *Leg. alleg.*, II 91; Apuleio, *De Plat*, I 13, 207.

[266] Cfr. sopra, pp. 194 s.

[267] *Op. hom.*, PG 44, 156 D.

ginaria condizione di libertà, ossia dell'originaria somiglianza dell'anima con Dio, che, nella libertà, trova il suo tratto più peculiare. Nella *Vita di Mosè* questo itinerario è raffigurato simbolicamente dal cammino degli Ebrei che fuggono dall'Egitto, simbolo della schiavitù delle passioni. E Mosè è la figura del Verbo che libera gli uomini da questa schiavitù, facendo annegare l'esercito nemico, simbolo delle passioni dell'anima, nelle acque del Mar Rosso, simbolo della grazia battesimale[268].

IV. *Il ruolo della virtù nell'ascesa dell'anima a Dio*

1. *I momenti dell'ascesa*

Nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici* Origene aveva distinto tre momenti dell'ascesa dell'anima a Dio: l'ἠθική, la φυσική e la θεωρική. Il fine della prima via è l'*apatheia*, la perfetta purezza e l'amore mediante l'osservanza dei comandamenti; il fine della seconda via è il buon uso delle cose attraverso una considerazione religiosa del mondo, e la convinzione della vanità della realtà sensibile; la terza via, infine, ha come oggetto la contemplazione di Dio. A queste tre vie Origene aveva fatto corrispondere i tre libri di Salomone, e, rispettivamente, i *Proverbi*, l'*Ecclesiaste* e il *Cantico dei Cantici*[269].

Nella prima delle *Omelie sul Cantico dei Cantici* Gregorio riprende questa divisione dei libri di Salomone, ponendoli in rapporto con le tre età delle vita spirituale[270]: i *Proverbi* corrispondono all'infanzia, l'*Ecclesiaste* alla giovinezza, e il *Cantico dei Cantici* alla maturità[271]. La stessa divisione viene ripresa più avanti, nella XI omelia, ma messa questa volta in rapporto con le tappe della vita di Mosè: «Il grande Mosè cominciò a godere della visione di Dio nella luce (διὰ φωτός): dopo di essa Dio gli parlò attraverso la nube (διὰ νεφέλης). Quindi, Mosè, divenuto ancora più sublime e più perfetto vide Dio nella tenebra (ἐν γνόφῳ). Quello che noi apprendiamo da questi fatti è il seguente: il primo ritirarsi dalle false ed errate opinioni che si hanno su Dio è il passaggio dalla tenebra alla luce, mentre una più insistita considerazione delle realtà nascoste, la quale, attraverso le cose visibili (διὰ φαινομένων) guida l'anima alla natura invisibile, è come una nube che fa ombra su tutto quello che è manifesto: essa insegna all'anima e l'abitua a guardare quello che è nascosto. E l'anima che attraverso queste realtà procede verso l'alto, per quanto è possibile alla natura umana, lasciando le cose che sono in basso, si trova nei penetrali della conoscenza di Dio, circondata da ogni parte dalla tenebra divina (τῳ θείῳ γνόφῳ), nella quale, tenuto al di fuori quello che appare ed è comprensibile, resta riservato alla sua contemplazione quello che è invisibile e incomprensibile, quello in cui è Dio»[272].

Poco più avanti Gregorio ritorna ancora su questi tre momenti dell'ascesa spirituale dell'anima, questa volta con le immagini del *Cantico dei Cantici*: «Allorquando l'anima si fu strappata dal legame intrinseco con il male (τῆς πρὸς τὸ κακὸν συμφυίας), grazie a quel bacio mistico bramò di accostare la sua bocca alla fonte della luce: allora divenne bella, illuminata dalla luce della verità e lavò con l'acqua il nero dell'ignoranza. Quindi è fatta simile ad una cavalla per la sua corsa veloce e alla colomba per la rapidità del volo. Per questo motivo, avendo percorso come una cavalla tutto quello che è compreso ed è apparente, ed avendolo oltrepassato al volo come una colomba, dapprima si posa con il suo desiderio all'ombra del melo, chiamando "melo" invece di "nube" quello che le faceva ombra; poi è avvolta ormai dalla notte divina, nella quale giunge, sì, lo sposo, ma non appare»[273].

L'itinerario spirituale dell'anima, dunque, è un cammino dalla luce alle tenebre. Il primo momento di questo itinerario è la *katharsis*, la purificazione dalle passioni che conduce l'anima a liberarsi dal legame (συμφυία) con il male e dalla *prospatheia* verso la materia. Il fine di questa via è la *apatheia*, che conduce l'uomo a ritrovare la sua originaria somiglianza con Dio perduta per il peccato. Per questo, tale via è luce in opposizione alla tenebra (σκότος) del peccato e dell'errore. Il suo simbolo sarà nella *Vita di Mosè* il roveto ardente.

Il secondo momento è l'ascesa dell'anima dal mondo visibile (διὰ φαινομένων) al mondo invisibile: l'anima, purificata dalla *apatheia*, riacquista la sua leggerezza, riprende le ali, ed ascende dal sensibile all'intelligibile: è l'immagine dell'anima come colomba o come cavallo che ricorre nel passo delle *Omelie sul Cantico dei Cantici* sopra riportato. Questa via è rappresentata simbolicamente dalla «nube» che accompagna gli Ebrei nella traversata del deserto. E la «nube» è ciò che «fa ombra su tutto quello che è manifesto: essa insegna all'anima e l'abitua a guardare ciò che è nascosto»[274]. L'oggetto di questa via, in-

[268] *Vit. Moys.*, GNO VII/1, p. 71, 1 ss., 75, 2 ss.
[269] *Comm. in Cant. Cantic.*, Prol. 3, 1-23, pp 128-143 (SC 375).
[270] Per questa distinzione dei momenti dell'itinerario spirituale dell'anima, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 17 ss.
[271] *Cant.*, GNO VI, p. 17, 5 ss.
[272] *Ibid.*, pp. 322, 9-323, 7.
[273] *Ibid.*, pp. 323, 18-324, 9.
[274] *Ibid.*, p. 322, 18.

fatti, consiste nel condurre l'anima dal mondo delle apparenze alla bellezza invisibile di Dio. Per questo l'anima deve anzitutto comprendere la vanità del mondo sensibile nel quale vive; deve convincersi che esso è un sogno, un'illusione: è questo il tema delle *Omelie sull'Ecclesiaste*, che nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici* viene definito in questo modo: «Avendo condannato in questo libro l'attaccamento alle apparenze (φαινόμενα), ed avendo proclamato che tutto ciò che instabile ed effimero è vano, dicendo che tutto ciò che passa è vanità, esso eleva lo slancio naturale delle nostre anime al di sopra di tutto ciò che è colto per mezzo dei sensi fino alla bellezza invisibile»[275]. Una volta che l'anima ha compreso la vanità e l'illusorietà del mondo sensibile nel quale vive, viene alla luce il secondo aspetto di questa via: la realtà sensibile diventa un mezzo che conduce l'anima ad una prima conoscenza di Dio. In questo modo ne viene rivelato il senso: la realtà sensibile non ha altro significato che quello di essere una via che conduce a Dio: «Questa vita sensibile che si esplica attraverso l'attività dei sensi è stata concessa alla natura umana perché la conoscenza delle realtà fenomeniche sia guida dell'anima alla conoscenza delle realtà invisibili»[276]. Al di fuori di questo significato, se viene considerata in se stessa e presa come un valore assoluto, la realtà sensibile si rivela un nulla, un sogno, o, con un'altra immagine di Gregorio, un gioco di bambini sulla sabbia[277].

Questa conoscenza di Dio cui l'anima perviene partendo dal creato è tuttavia solo una prima tappa. L'anima dovrà liberarsi anche di questa conoscenza d'ordine intellettuale per entrare nella notte della fede. È questo il terzo momento dell'ascesa spirituale: è il dominio della notte divina, rappresentata simbolicamente dall'ingresso di Mosè nelle tenebre del monte Sinai[278]. La tenebra, infatti, indica una forma superiore di conoscenza di Dio, d'ordine mistico: la presenza di Dio nello specchio dell'anima per la grazia[279].

2. *Arete e* Ὁμοίωσις Θεῷ.

Questa conoscenza di Dio nello specchio dell'anima ha tuttavia come condizione la purificazione (κάθαρσις) dell'anima stessa, in modo tale che essa ritrovi la sua originaria somiglianza con Dio, che ha perduto a causa del peccato. La ὁμοίωσις θεῷ, che era stata donata all'uomo all'inizio, diventa ora, nella sua attuale condizione di decadenza, il fine cui egli deve tendere nella sua vita spirituale.

[275] *Ibid.*, p. 54, 5 ss.
[276] *Eccl.*, GNO V, p. 248, 12 ss.
[277] Cfr. *Vit. Moys*, GNO VII/1, p. 118, 20 ss.
[278] *Ibid.*, p. 86, 10 ss. Sul tema delle tenebre, cfr. Daniélou, *Platonisme*, cit., pp. 109 ss. e Völker, *Gregor von Nyssa*, cit., pp. 204 ss.
[279] Cfr. *Beat.*, PG 44, 1269 A ss.

Su questa determinazione del *telos* della vita dell'uomo Gregorio ritorna frequentemente. In questo senso, nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici* si dice: «Il fine della vita virtuosa è l'assimilarsi a Dio (ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις), e a questo scopo la purezza dell'anima ed il trovarsi esente da ogni atteggiamento sottoposto alla passione sono attuati con il massimo scrupolo dai virtuosi, di modo che nella loro onesta vita si produce anche in essi un'impronta (se così si può dire) della natura superna»[280]. Allo stesso modo, nelle *Omelie sulle beatitudini* si legge: «È già stato detto prima e ora sarà di nuovo ripetuto che lo scopo della vita secondo virtù è la somiglianza con Dio (τέλος τοῦ κατ' ἀρετὴν βίου ἐστιν ἡ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις)»[281]. Questo fine osserva Gregorio, non supera i limiti della nostra natura, in quanto si tratta della riacquisizione di ciò che apparteneva originariamente all'uomo: «Se si pensa alla primitiva conformazione dell'uomo, gli insegnamenti della Scrittura mostrano che la definizione non oltrepassa la misura naturale. La primitiva conformazione dell'uomo imitava infatti la somiglianza a Dio; questa verità insegna Mosè a proposito dell'uomo là dove dice: "Dio creò l'uomo: lo creò secondo l'immagine di Dio". [*Gen.* 1, 27]. La professione cristiana consiste del far ritornare l'uomo alla primitiva condizione fortunata. Se anticamente l'uomo era simile a Dio, dicendo che il cristianesimo è un'imitazione della natura divina non abbiamo forse dato una definizione priva di senso»[282].

Questa determinazione del *telos*, che vede nella ὁμοίωσις θεῷ l'ideale della vita dell'uomo o della filosofia in generale, è un concetto originariamente platonico[283], che era diventato un tratto comune dell'intera tradizione filosofica, sia pagana che cristiana[284]. Gregorio vi ritorna ancora una volta nel *De oratione dominica*, in un passo che riprende da vicino il noto testo platonico di *Teeteto*, 176 A-B, probabilmente nella forma presente nel secondo trattato della terza *Enneade* di

[280] *Cant.*, GNO VI, p. 130, 5 ss.
[281] *Beat.*, PG 44, 1200 C.
[282] *Prof.*, GNO VIII/1, p. 132, 10 ss.
[283] Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 B; *Rep.*, 613 A-B, *Timeo*, 90 D; *Leggi*, 716 C ss.
[284] Sulla diffusione della formula ὁμοίωσις θεῷ nel Platonismo, cfr. Dörrie, *Der Platoniker Eudoros von Alexandreia*, «Hermes», 79 (1944), pp. 25-49 (= *Platonica Minora*, cit., pp. 297-309); lo studio più ampio sulla dottrina della ὁμοίωσις nella tradizione cristiana è quello che Merki ha dedicato a Gregorio di Nissa, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ*, cit.; su Gregorio, cfr. pp. 92-165; sul motivo della ὁμοίωσις nella tradizione filosofica (Platone, la Stoa e il Neoplatonismo), pp. 1-35; nella tradizione cristiana (Filone, Clemente di Alessandria, Origene), pp. 35-92.

Plotino[285]: Se, dunque, l'assimilazione a Dio è il fine cui l'uomo deve tendere nella sua vita spirituale, qual è l'*iter* che deve percorrere per pervenirvi?

[285] Dopo aver detto che «bisogna propiziarsi il Signore con una vita vissuta nella virtù», Gregorio, commentando le parole «Padre nostro che sei nei cieli», aggiunge: «Mi sembra che la parola divina ci mostri anche un significato più profondo: essa infatti genera in noi il ricordo della patria da cui siamo stati cacciati e del nobile rango originario da cui siamo stati respinti» (*Or. dom.*, PG 44, 1144 B). È quanto Gregorio vede nella parabola del Figliol prodigo, che, dopo aver perduto la sua condizione originaria, l'ha di nuovo riacquisita mediante pentimento e conversione: «Come, dunque nel racconto evangelico il ritorno al focolare paterno è stato per il giovane fonte della benedizione del Padre (questo è il cielo contro cui dichiara al Padre di aver peccato), così mi sembra che anche qui il Signore, insegnando a chiamare Padre l'essere che è nei cieli, ti offra un ricordo della buona patria, per porti, suscitando in te un più vivo desiderio dei beni, sulla strada che riconduce ad essa. La via che innalza al cielo la natura umana altra non è se non la fuga dai vizi terreni e la premura di evitarli; altro metodo per fuggire i mali terreni non mi sembra che vi sia fuor che impegnarsi a diventare simili a Dio» (*Ibid*, 1145 A). L'assimilazione a Dio, dunque, è il mezzo per fuggire dal male; in che cosa consista questa assimilazione lo spiega subito dopo Gregorio: «Diventare simili a Dio, d'altro canto, è assimilare la giustizia, la pietà, la bontà ed ogni altra virtù di tal genere. Se qualcuno per quanto è possibile, imprimerà nuovamente in sé i caratteri di queste virtù, senza fatica, quasi spontaneamente, passerà dalla vita terrena alla terra celeste [...] Prescrivendo, quindi, di chiamare Dio nella preghiera come proprio Padre, nient'altro ordina il Signore che tu ti renda simile al Padre celeste con un metodo di vita conforme alla divinità» (*Ibidem*). Il senso dell'intero passo è chiaro: l'uomo a causa del peccato è decaduto dalla sua condizione originaria di somiglianza con Dio, che è tuttavia la sua vera patria. Nella preghiera del «Padre Nostro» il Signore ci ricorda la nostra vera patria nella quale dobbiamo ritornare; ciò può realizzarsi solo mediante la fuga dal male; il mezzo per questa fuga, ossia per evitare il peccato, è la ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν. Questa, a sua volta, consiste in una vita virtuosa: i termini specifici relativi alle virtù che troviamo nel passo – δίκαιος, ὅσιος, ἀγαθός – indicano il concetto complessivo di virtù. Anche se Gregorio, come è suo costume, non indica la citazione, non può esserci alcun dubbio nel fatto che qui abbiamo di fronte il noto passo del *Teeteto* platonico. In *Teeteto*, 176 A-B, infatti, si legge: «Il male non può perire, ché ha pure da esserci sempre qualcosa di opposto e contrario al bene; né può aver sede fra gli dèi, ma deve di necessità aggirarsi su questa terra e intorno alla nostra natura mortale. Ecco perché anche ci conviene adoperarci di fuggire di qui al più presto possibile. E questo fuggire è un assomigliarsi a Dio per quel che uomo può; e assomigliarsi a Dio è acquistare giustizia e santità, e insieme sapienza». Come abbiamo già osservato, questo passo del *Teeteto* era diventato un patrimonio comune all'interno della tradizione platonica sia pagana che cristiana. Plotino l'ha commentato nel secondo trattato della prima *Enneade*. Il problema è se Gregorio abbia conosciuto direttamente il testo del *Teeteto*, o se l'abbia eventualmente letto in Plotino. Cherniss propende per la prima ipotesi: pur non escludendo la possibilità della mediazione di una fonte neoplatonica, ritiene che il Nisseno avesse presente direttamente Platone: «It seems to me safest, then, to assume that he acquired these notions from Plato directly» (*The Platonism*, cit., p. 48). In realtà, come ha mostrato in modo convincente Merki (*ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ*, cit., pp. 127-128), ponendo a confronto i passi, è molto probabile che Gregorio abbia utilizzato il passo del *Teeteto* nella forma in cui lo trovava in Plotino (I 2, 1, 1-6). Si possono infatti osservare i seguenti punti: 1) in entrambi i testi, quello plotiniano e quello di Gregorio, viene omesso il κατὰ τὸ δυνατόν, che compare, invece, nel testo platonico; 2) come ha giustamente osservato Merki (p. 127), il tenore dell'espressione di Gregorio (τῆς δὲ φυγῆς τῶν κακῶν ἐπίνοια, οὐκ ἄλλη μοί τις εἶναι δοκεῖ, πλὴν τῆς πρὸς θεόν ὁμοιώσεως), corrisponde meglio alla versione di Plotino (βούλεται δὲ ἡ ψυχὴ φεύγειν τὰ κακά, φευκτέον ἐντεῦθεν. Τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ ὁμοιωθῆναι) che a quella di Platone (πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα); 3) in Gregorio non troviamo l'espressione μετὰ φρονήσεως, che compare sia in Platone che in Plotino; tuttavia, nell'ἀγαθὸν καὶ τοιαῦτα del testo di Gregorio si può riconoscere il plotiniano καὶ ὅλως ἐν ἀρετῇ; 4) sia in Plotino che in Gregorio compare l'infinito ὁμοιωθῆναι. Si può pertanto concludere con una certa probabilità che Gregorio abbia recepito il testo del *Teeteto* attraverso Plotino. Questa probabilità è rafforzata da un altro fatto: in Platone la fuga della realtà terrena è ὁμοίωσις θεῷ; secondo Gregorio, invece, la ὁμοίωσις è mezzo per la fuga. Questo mutamento compare anche in Plotino: in *Enn.*, I 2, 3, 5-6, infatti, spiegando il passo del *Teeteto*, Plotino scrive: Λέγων δή ὁ Πλάτων τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐντεῦθεν εἶναι. Si può infine aggiungere che in *Enn.*, I 6, 8, 16 ss., compare come in Gregorio, il tema della fuga connesso con quello del ritorno in patria.

Il primo punto da osservare è che, nell'attuale condizione di decadenza, questo ritorno dell'uomo alla sua condizione originaria richiede un cammino lungo e difficile. È quanto Gregorio pone in luce in un testo fondamentale delle *Omelie sul Cantico dei Cantici*: «Le cose che vengono create non seguono lo stesso ordine di quando vengono poi ricreate (ἀνακτίζεται). Allorché, infatti, *ab initio* (κατ' ἀρχάς), grazie alla divina potenza fu costituita la natura degli esseri, per ciascuno di essi il termine coincideva senza distanza (ἀδιαστάτως) con l'inizio (ἀρχή), in quanto su tutte le cose che passano dal non essere all'essere insieme con l'inizio (ἀρχή) sorge anche il loro completamento (τελειότης). Ma una delle cose create è anche la natura umana, e pure essa non raggiunse a poco a poco la perfezione come avvenne anche per le altre cose, ma sin dalla sua prima esistenza fu plasmata nella condizione perfetta. Come dice il testo "fu fatto l'uomo ad immagine e somiglianza di Dio"; questo sta ad indicare il culmine e la massima perfezione nel bene. Che cosa si potrebbe trovare di più elevato, infatti, di essere simili a Dio? Dunque, fin dalla prima creazione con l'inizio apparve immediatamente anche la fine e la natura del suo essere cominciò dalla perfezione»[286].

Originariamente, dunque, l'uomo è stato creato da Dio perfetto. Dal punto di vista di Dio, per così dire, la perfezione sta all'inizio: nell'ordine originario della creazione, infatti, ἀρχή e τέλος coincidono ἀδιαστάτως. L'uomo, tuttavia, a causa del suo rapporto con il male è decaduto dalla sua condizione originaria che gli era stata conferita con

[286] *Cant.*, GNO VI, p. 457, 19-458, 12.

la creazione, ossia dalla sua somiglianza con Dio[287]. Dal punto di vista della condizione attuale dell'uomo, dunque, la perfezione non sta più all'inizio, ma alla fine: a causa del peccato, infatti, ἀρχή e τέλος sono ora separati dal *diastema*, dall'estensione del tempo. Per questo, dice Gregorio, le cose che vengono ricreate non seguono le stesso ordine e la stessa successione di quando furono create: «Allorquando fu creata, infatti, niente impediva alla perfezione di essere insieme con la nascita, dato che non esisteva il male; ma nella seconda formazione dell'uomo, di necessità l'estensione del tempo (διαστηματικὴ παράτασις) accompagna coloro che ritornano al primo bene, in quanto, la nostra mente, legata alla passionalità della materia (τῇ ὑλικῇ προσπαθείᾳ) a causa del male, a poco a poco stacca da sé, per mezzo di una condotta di vita onesta, quella corteccia (se così la si può chiamare) che la avvolge, e quindi raschia via da sé l'essere connaturata con il male (τὴν συμφυίαν ... τοῦ χείρονος)»[288]. L'uomo, pertanto, «non riprende tutta in una volta la perfezione»[289], ma deve riconquistare il bene necessariamente ὁδῷ τινι, per mezzo di una certa successione e di un certo ordine (διὰ τινος ἀκολουθίας καὶ τάξεως)[290], liberandosi poco a poco da quella προσπάθεια e da quella συμφυία con la materia e con il male che lo hanno condotto alla perdita della somiglianza con Dio. L'itinerario spirituale dell'uomo, dunque, è un processo che, attraverso il *diastema* del tempo, va dall'*archè* al *telos*, che, a sua volta, non consiste che nella riacquisizione dell'*archè* originario. Progresso lineare e movimento ciclico, linea e cerchio, sono pertanto i due aspetti, strettamente connessi, dell'ascesa spirituale dell'anima[291].

Ora, in che cosa consista questa successione e questo ordine che l'uomo deve seguire per ritornare alla sua condizione originaria, ci viene detto nel *De virginate*: se il *telos* della vita spirituale è la restaurazione della somiglianza con Dio perduta a causa del peccato, allora è necessario ripercorrere in senso inverso le tappe della caduta, eliminando ciò che, in questa caduta, si è sovrapposto all'immagine di Dio nell'uomo e l'ha oscurata rendendola irriconoscibile: «Se il ritrovamento di ciò che si cercava significa il ritorno alla condizione primitiva dell'immagine divina che è ora nascosta nella sporcizia della carne, noi dobbiamo diventare quello che il primo uomo era all'inizio della sua vita. Com'era, dunque? Non aveva vestiti fatti con pelli morte, poteva guardare con tutta sicurezza il volto di Dio, non giudicava il bello mediante il gusto e la vista, "gioiva solo nel Signore" (*Sal.* 36, 4) [...]. Possiamo ritornare alla primitiva beatitudine ripercorrendo in senso inverso quello stesso cammino che ci portò fuori dal paradiso quando ne venimmo scacciati insieme al nostro progenitore. Di quale cammino si tratta? Allora il piacere dell'inganno diede inizio alla caduta. Alla passione accesa dal piacere seguirono quindi la vergogna, la paura, il non avere più il coraggio di stare al cospetto del creatore ed il nascondersi fra le foglie nell'ombra; dopo di che essi si ricoprirono di pelli morte»[292].

Le tappe di questo percorso inverso che conduce l'uomo a riacquisire l'originaria somiglianza con Dio sono ben indicate in questo passo: in primo luogo, l'uomo deve liberarsi delle «tuniche di pelle», che designano, come si dice poco sotto, «i pensieri della carne»[293], ossia le passioni. È questa l'opera della *katharsis*. In questo senso, nel *De professione christiana*, Gregorio, prendendo le mosse dalla frase evangelica «Diventate perfetti com'è perfetto il vostro Padre celeste»[294], si chiede: «Quali sono, dunque, fra le nostre azioni quelle che possono assomigliare alle azioni di Dio? L'allontanamento da ogni vizio (τὸ πάσης κακίας ἀλλοτριοῦσθαι) nella misura del possibile e la purificazione (καθαρεύοντας) dalle sue sporcizie nelle opere, nelle parole e nel pensiero rappresentano la vera imitazione (μίμησις) della perfezione del Dio celeste»[295]. E poco più avanti, si dice ancora: «Il Signore, ordinandoci di imitare il Padre celeste, ci ordina quindi di purificarci dalle passioni terrene (τῶν γηίνων παθῶν καθαρεύειν); da esse

[287] *Ibid.*, p. 458, 6-10.
[288] *Ibid.*, p. 458, 17-459, 5.
[289] *Ibid.*, p. 458, 8
[290] *Ibid.*, p. 458, 8-12.
[291] Questo punto è stato evidenziato anche da Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ*, cit., p. 111: «Il sistema del Nisseno si muove in un cerchio: *condizione originaria* (ὁμοίωσις θεῷ - εἰκών) – *caduta* (peccato, passioni) – *ritorno* (ὁμοίωσις - εἰκών). Questo cerchio presenta straordinarie somiglianze con la dottrina dell'anima del Neoplatonismo, che parla, allo stesso modo, di una condizione originaria (μονή) – di una caduta (πρόοδος) – e di un ritorno (ἐπιστροφή)».

[292] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 302, 5-35: Εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπίνοια τῆς τοῦ ζητουμένου εὑρέσεως, ἡ τῆς θείας εἰκόνος εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῆς νῦν ἐν τῷ τῆς σαρκὸς ῥύπῳ κεκαλυμμένης, ἐκεῖνο γενώμεθα, ὅ ἦν παρὰ τὴν πρώτην ζωὴν ὁ πρωτόπλαστος. Τί οὖν ἐκεῖνος ἦν; Γυμνὸς μὲν τῆς τῶν νεκρῶν δερμάτων ἐπιβολῆς, ἐν παρρησίᾳ τὸ τοῦ θεοῦ πρόσωπον βλέπων οὕπω δὲ διὰ γεύσεως καὶ ὁράσεως τὸ καλὸν κρίνων, ἀλλὰ μόνον τοῦ κυρίου κατατρυφῶν [...]. Δι' ἧς τοίνυν ἀκολουθίας ἔξω τοῦ παραδείσου γεγόναμεν τῷ προπάτορι συνεκβληθέντες, καὶ νῦν διὰ τῆς αὐτῆς ἔξεστιν ἡμῖν παλινδρομήσασιν ἐπανελθεῖν ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν μακαριότητα. Τίς οὖν ἡ ἀκολουθία; Ἡδονὴ τότε δι' ἀπάτης ἐγγενομένη τῆς ἐκπτώσεως ἤρξατο. Εἶτα αἰσχύνη καὶ φόβος τῷ τῆς ἡδονῆς πάθει ἐπηκολούθησε καὶ τὸ μηκέτι λοιπὸν ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι τολμᾶν τοῦ κτίσαντος ἀλλὰ φύλλοις καὶ σκιαῖς ὑποκρύπτεσθαι. Δέρμασι νεκροῖς μετὰ ταῦτα περικαλύπτονται...
[293] *Ibid.*, p. 303, 1
[294] *Mt.* 5, 48.
[295] *Prof.*, GNO VIII/1, p. 140, 5 ss.

ci possiamo allontanare non spostandoci da un posto all'altro, ma soltanto con la nostra volontà»[296].

In secondo luogo, la via ascetica comporta l'eliminazione della vergogna (αἰσχύνη) che colpì Adamo ed Eva dopo il peccato[297]: l'uomo, libero dalla *douleia* delle passioni, che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, è uno degli aspetti fondamentali della sua attuale condizione di decadenza morale, ritroverà la *parrhesia*, la confidenza filiale, la familiarità con Dio[298]. Per questo, nel *De anima et resurrectione* si dice: «Dopo che l'uomo avrà deposto tutto ciò che gli è estraneo (τὸ ἀλλότριον), vale a dire i peccati, e dopo che si sarà liberato dalla vergogna (τὴν αἰσχύνην), egli diverrà libero e fiducioso (ἐν ἐλευθερι- ᾳ τε καὶ παρρησίᾳ γένηται)»[299]. E nella libertà dalla schiavitù del peccato l'uomo ritrova la sua somiglianza con Dio: infatti, «la libertà consiste nel somigliare a ciò che non è sottoposto ad alcun padrone e che può disporre di sé: essa ci venne data all'inizio da Dio, ma fu poi velata dalla vergogna dei debiti»[300].

Questa concezione che vede nell'ascesa spirituale il ripercorrere in senso inverso le tappe che hanno condotto l'anima ad allontanarsi dalla sua somiglianza con Dio, spogliandosi progressivamente, mediante la *katharsis*, di tutto ciò che di estraneo si è aggiunto nella caduta, di modo che essa possa alla fine ritornare, in un movimento circolare, alla sua perfezione originaria, rivela chiaramente la sua origine, come osserva von Ivánka, dalla dottrina neoplatonica «di una caduta dell'anima e del ritorno alla sua condizione originaria, della derivazione dell'anima dalla divinità e del suo risolversi di nuovo in essa», anche se Gregorio non afferma, come il Neoplatonismo, «che la beatitudine consiste nel diventare un'unica cosa con la divinità, nel senso che, con l'"abbandono di ciò che è estraneo" cessa anche l'individualità dell'anima»[301]. In questo senso, non è certo casuale che nel Neoplatonismo ricorra l'immagine dell'anima che, per ritrovare la sua condizione originaria, deve spogliarsi, mediante la purificazione, delle vesti, o delle «tuniche», indossate nella discesa; così, leggiamo in Plotino: «Bisogna dunque risalire verso il Bene, cui ogni anima aspira. Soltanto chi l'ha visto comprende in quale senso io dica che esso è bello. Come Bene, esso è desiderato ed il desiderio tende a lui; ma lo raggiungono solo coloro che salgono verso l'altro, ritornano a lui e si spogliano delle vesti indossate nella discesa; come coloro che salgono

[296] *Ibid.*, p. 141, 10 ss.
[297] Cfr. *Gen.* 2, 25.
[298] Sulla *parrhesia*, cfr. Daniélou, *Platonisme*, pp. 128 ss.
[299] *De an.*, PG 46, 101 C.
[300] *Ibid.*, 104 A.
[301] Von Ivánka, *Plato Christianus*, cit., p. 164.

al sacrario dei templi devono purificarsi, abbandonare le vesti di prima e procedere spogli, fino a che, dopo aver abbandonato nella salita tutto ciò che è estraneo a Dio, vedano, soli a solo, nel suo isolamento e nella sua semplicità e purezza, l'essere da cui tutte le cose dipendono e a cui guardano e per cui sono, vivono e pensano: egli è infatti causa della vita, dell'intelligenza e dell'essere»[302]. La stessa concezione troviamo in Porfirio: se l'uomo vuole ritornare alla sua condizione originaria (πρὸς τὰ ἐξ ἀρχῆς),[303] deve percorrere due vie: la prima consiste nell'abbandonare tutto ciò che è materiale e mortale, e soprattutto, secondo una concezione analoga a quella che abbiamo trovato nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici* di Gregorio, la προσπάθεια verso la materia e il male[304], che ha condotto l'anima in una regione a lei estranea[305]; la seconda consiste nel cercare di ritornare nel mondo in alto per un movimento opposto a quello della nostra discesa[306], spogliandoci delle numerose tuniche, contigue alle tuniche di pelle, di cui l'anima si è rivestita nella caduta, tuniche esteriori ed interiori, che indicano, come in Gregorio, i pensieri della carne, ossia le passioni[307].

Questa concezione neoplatonica dell'ascesa spirituale dell'anima trova espressione in altri due testi, nei quali Gregorio spiega più da vicino in che cosa consista l'assimilarsi a Dio mediante la virtù. Il primo testo lo troviamo nelle *Inscriptiones Psalmorum*, dove, per illustrare la via che conduce l'uomo all'ὁμοίωσις θεῷ, Gregorio utilizza l'immagine dello scultore[308]: come uno scultore forma gradualmente una statua da una pietra rozza, così la nostra anima viene formata a somiglianza di Dio. Nella successione dei salmi Gregorio vede i momenti di questo itinerario attraverso il quale la parola divina ci guida ὁδῷ τινι καὶ ἀκολουθίᾳ alla riacquisizione della nostra condizione originaria: «Dapprima ci separa dalla pietra di cui facciamo parte, ossia dal peccato (χωρίζων ἡμᾶς ... τῆς κακίας) al quale ci siamo uniti per una certa disposizione; quindi toglie le parti superflue della materia (τῆς ὕλης τὰ περιττά); poi inizia a formare la materia a somiglianza del modello, togliendo via e rimuovendo ciò che ostacola la somiglianza; in questo modo, raschiando e levigando (ἐπιξύων τε καὶ καταλεαίνων) lo spirito attraverso un'educazione dei pensieri, forma in noi l'immagine della virtù, che è Cristo, ad immagine del quale siamo stati creati»[309].

[302] Plotino, *Enn.*, I 6, 7, 1-11.
[303] Porfirio, *De abst.*, I 31, 1.
[304] *Ibid.*, I 30, 4.
[305] *Ibid.*, I 30, 1.
[306] *Ibid.*, I 30, 5.
[307] *Ibid.*, I 31, 3 ss.
[308] Cfr. Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ*, cit., pp. 113-114.
[309] *Inscr. Ps.*, GNO V, p. 116, 14-25.

L'immagine dello scultore ricorre anche in Plotino: «Ma come si può vedere la bellezza dell'anima buona? Ritorna in te stesso e guarda: se non ti vedi ancora interiormente bello, fa come lo scultore di una statua che deve diventare bella: egli toglie (ἀφαιρεῖ), raschia (ἀπέξεσε), liscia, ripulisce (τὸ δὲ λεῖον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησε), finché nel marmo appaia la bella immagine: come lui, leva tu il superfluo (ἀφαίρει τὰ περιττά), raddrizza ciò che è obliquo, purifica ciò che è fosco, e rendilo brillante e non cessare di scolpire la tua propria statua, finché non ti si manifesti lo splendore divino della virtù (τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία), e tu non vegga la temperanza sedere su un trono sacro»[310].

Come si vede, in Plotino e in Gregorio ricorrono le stesse espressioni: in entrambi i testi si tratta di separare o togliere (χωρίζειν - ἀφαιρεῖν) ciò che è superfluo (τὰ περιττά), di raschiare (ἐπιξύειν - ἀποξέειν) lo spirito, di levigarlo (καταλεαίνειν - λεῖον, καθαρὸν ποιεῖν), finché non si manifesti lo splendore divino della virtù, o, nella prospettiva cristiana di Gregorio, l'immagine della virtù che è Cristo. Non ci sono dubbi sul fatto the i due testi siano molto vicini l'uno all'altro; certo, come abbiamo avuto modo di osservare più volte, è sempre difficile determinare con sicurezza la dipendenza di Gregorio da un determinato autore pagano, anche perché alcune concordanze potrebbero essere spiegate sulla base di una tradizione neoplatonica comune: tuttavia, riteniamo probabile che in questo caso Gregorio abbia avuto presente il testo di Plotino e l'abbia trasformato in senso cristiano.

A questo contesto della purificazione come via per la riacquisizione dell'originaria somiglianza con Dio appartiene un passo del *De virginate*, che è anch'esso molto vicino ad un altro testo del trattato plotiniano *Sul bello*.[311] Scrive Gregorio: «Quando l'ingranaggio del male si introdusse nella vita dell'uomo corrompendola, e quando, in seguito al riversarsi nell'uomo di un enorme quantità di vizi originatisi da un piccolo pretesto anche la bellezza deiforme (θεοειδές) della sua anima, fatta ad immagine dell'Archetipo, venne annerita come un ferro dalla ruggine (ἰῷ) del vizio, l'uomo in quelle circostanze non seppe più conservare la grazia dell'immagine che gli era propria e conforme alla sua natura (κατὰ φύσιν), ed assunse l'aspetto turpe e caratteristico del peccato. Per questo, l'uomo, "questa cosa grande e preziosa" – così lo chiama la Scrittura – abbandonò la propria dignità come chi

[310] Plotino, *Enn.*, I 6, 9, 6-16.

[311] Su questo passo del *De virginitate*, cfr. Daniélou, *Grégoire de Nysse et Plotin*, cit., pp. 259-262, e Aubineau, *Le thème du bourbier*, cit., pp. 197-200; si veda anche Merki, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ*, cit., pp. 115-117.

scivola e cade nel pantano (βορβόρῳ) diventa per il fango (τῷ πηλῷ) irriconoscibile anche alle persone con cui ha familiarità, così anche l'uomo, caduto nel pantano (βορβόρῳ) del peccato, perse l'immagine del Dio incorruttibile ed assunse un'immagine soggetta a corruzione e fangosa. La parola divina suggerisce di toglierla lavandola (ἀποκλυσάμενον), per così dire, con l'acqua pura della retta condotta di vita, in modo che, una volta eliminato questo involucro di terra, possa apparire di nuovo la bellezza dell'anima. La deposizione di ciò che è estraneo (ἀπόθεσις τοῦ ἀλλοτρίου) è per l'anima il ritorno a ciò che è proprio e naturale (κατὰ φύσιν); ora, questo non è possibile se non ritornando ciò che era all'inizio, quando fu creata»[312].

E Plotino descrive la perdita da parte dell'anima della sua originaria bellezza in questo modo: «Impura, trascinata da tutti i lati dal fascino degli oggetti sensibili, contenendo in sé molti elementi corporei mescolati, accogliendo in sé molta materia ed una forma diversa da sé, essa, a mio avviso, si modifica per questa mescolanza con l'inferiore: come se un uomo caduto nel fango (εἰς πηλόν) o nel pantano (βόρβορον) non mostrasse più la bella che possedeva prima e non si vedesse che il fango di cui è lordato; la bruttezza è sopraggiunta in lui per l'aggiunta (προσθήκη) di un elemento estraneo (τοῦ ἀλλοτρίου), ed è suo compito, se vuole ridiventare bello, lavarsi e pulirsi e diventare così com'era prima».[313]

Anche in questo caso, in Plotino e in Gregorio troviamo le stesse immagini: quella del pantano (βόρβορος) e del fango (πηλός) per indicare l'oscuramento dell'originaria bellezza dell'anima; per entrambi si tratta di qualcosa di estraneo (ἀλλότριον) alla vera natura dell'anima: per Plotino è un'aggiunta (προσθήκην), mentre per Gregorio è qualcosa che deve essere deposto (ἀποθέσθαι, ἀπόθεσις); per questo, l'anima deve lavarsi e purificarsi. Inoltre, nel testo del *De virginitate* ricorre, per illustrare la stessa idea, l'immagine della ruggine (ἰός); in un contesto molto simile, troviamo la stessa immagine, associata a quella del fango, anche in un passo delle *Omelie sulle beatitudini*[314]. Ora, la metafora della ruggine è presente anche in Plotino, sempre per esprimere l'idea dell'anima che si purifica da ciò che è estraneo alla sua vera natura, da ciò che le si è aggiunto come conseguenza della caduta, e ritrova in questo modo la sua originaria bellezza[315]. Ma è soprattutto la conclusione dei due passi sopra riportati che fa supporre un'allusione diretta di Gregorio a Plotino: l'anima, dice Gregorio, deve ritorna-

[312] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 300, 5 ss.

[313] Plotino, *Enn.*, I 6, 5, 40-50.

[314] Cfr. *Beat.*, PG 44, 1272 A.

[315] Cfr. Plotino, *Enn.*, IV 7, 10, 47.

re ad essere «ciò che era all'inizio», ossia alla sua somiglianza con Dio; tuttavia, «la somiglianza con Dio non è opera (ἔργον) nostra, né una realizzazione delle facoltà umane, ma dipende dalla generosità di Dio, che la donò alla natura umana sin dalla prima creazione»[316]. In Plotino, al contrario si legge: «è un ἔργον per l'anima diventare così com'era prima»[317]. È molto probabile, dunque, che Gregorio conoscesse il testo di Plotino e ne abbia utilizzato le immagini, e che, proprio per questo, abbia sentito la necessità nella conclusione di porre l'accento sulla differenza fra la concezione neoplatonica e quella cristiana: la somiglianza con Dio non è opera dell'uomo, non è qualcosa che l'uomo possa realizzare con le sole sue forze, ma è il dono della grazia di Dio.

Questa trasformazione consapevole del testo di Plotino mostra il punto in cui si inserisce la cristianizzazione dei motivi di pensiero e delle immagini neoplatoniche che Gregorio riprende. Per il Neoplatonismo, infatti, l' ὁμοίωσις θεῷ, in quanto «indiarsi» dell'uomo mediante la conoscenza e la virtù, è essenzialmente un autoperfezionarsi dell'uomo[318]. Il fondamento ontologico, tuttavia, che rende possibile il farsi simile al Principio supremo é la somiglianza strutturale tra l'anima e l'Uno. L'anima, infatti, nel nucleo più intimo della sua essenza è affine all'Uno in quanto deriva da Lui[319]. L'Uno rappresenta il fondamento intelligibile dell'anima che è sempre presente ed opera in noi, ma che spesso non diviene cosciente nell'uomo:[320] se noi non lo vediamo è perchè, in realtà, non vediamo la nostra vera e propria essenza[321]. Per questo, l'assimilazione a Dio, che si realizza nella conversione dell'anima in se stessa, mediante un movimento di purificazione, di semplificazione ed unificazione sempre più grandi[322], è un processo nel quale l'anima riconosce l'Uno come il proprio Fondamento divino in lei preesistente[323], come la condizione della possibilità della sua stessa attività pensante, ossia «porta alla luce della coscienza ciò che per lei è inconscio, in modo da appropriarsene nel pensiero come il suo vero e proprio io»[324]. In questo senso, l'ὁμοίωσις θεῷ costituisce «l'attuarsi ed il compiersi dell'essenza divina dell'uomo sgorgata dall'Uno»[325], e trova il suo termine nel fatto che l'uomo trascende il proprio essere personale[326] per elevare il divino che è in lui fino al divino in sé. Da questo punto di vista, le ultime parole di Plotino tramandateci da Porfirio esprimono l'essenza dell'epistrophé come è stata pensata nel Neoplatonismo: «Io mi sforzo di ricondurre il divino ch'è in me al divino che è nell'universo»[327]. Questa assimilazione che conduce il pensiero a trascendere se stesso e ad unirsi con la sua origine è resa dunque possibile unicamente in virtù della presenza *ontologica* dell'Uno nel pensiero stesso, della sua «traccia» o «immagine e somiglianza»[328], perchè «solo con il principio vede il principio e si unisce ad esso, solo con il simile vede il simile (ἀρχῇ ἀρχὴν ὁρᾷ καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον)»[329].

[316] *Virg.*, GNO VIII/1, p. 300, 25 s.

[317] Plotino, *Enn.*, I 6, 5, 49-50.

[318] Su quanto qui diciamo cfr. Beierwaltes, *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit*, cit., pp. 50-61, 75-88, e *Proklos*, cit., tr. it., pp. 312-361, 397-411, 418-421; J. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto 1964, pp. 87-112, 217-218; A.H. Armstrong, *Salvation, Plotinian and Christian*, «Downside Review», 75 (1957), pp. 126-139, ora in *Plotinian and Christian Studies*, cit., cap. VI, si veda in particolare il riferimento a Gregorio di Nissa, p. 133.

[319] Cfr, ad esempio, Plotino, *Enn.*, IV 7, 10, 1 ss..

[320] Cfr., ad esempio, *Enn.*, V 1, 12, 1 ss.; IV 7, 6, 15 ss. Il portare a coscienza il fondamento a priori del nostro pensiero — il Nous e, attraverso esso, l'Uno — rientra nel contesto della dottrina, caratteristica di Plotino, secondo cui «la nostra anima non si è sprofondata tutta quanta, ma qualcosa di essa rimane sempre nel mondo intelligibile» (IV 8, 8, 2-3); cfr. anche II 9, 2.

[321] Cfr. *Enn.*, VI 9, 7.

[322] Cfr. Arnou, *Le désir de Dieu*, cit., pp. 195 ss.

[323] Cfr. *Enn.*, VI 9, 3, 20 s.

[324] Beierwaltes, *Plotin*, cit., p. 55.

[325] Beierwaltes, *Proklos*, cit., tr. it. p. 338. Cfr. anche Rist, *Eros and Psyche*, cit., p. 218: è proprio dal modo in cui Gregorio tratta il tema della ὁμοίωσις che è possibile osservare quanto platonismo egli fosse disposto ad accettare e dove, invece, era obbligato a respingerlo. Pur riconoscendo il valore dell'ascesa a Dio come purificazione come era insegnato dai Platonici, Gregorio ne rifiuta il corollario della affinità essenziale dell'anima con Dio. Secondo Plotino, osserva Rist, «era sempre sicuro che, compiuto il dovuto sforzo, la necessaria visione di Dio era all'interno delle possibilità dell'uomo. Dal momento che ogni uomo ha qualcosa di divino in sé, egli può essere sicuro che con i suoi personali sforzi può raggiungere il fine dell'unione mistica. Possiamo concludere che Plotino non ha alcuna nozione della Grazia divina proprio perché egli non la considera necessaria. L'uomo, nella misura in cui contiene l'elemento della divinità, è da se stesso capace delle cose più alte» (*op. cit.*, p. 88).

[326] «Diventando uomo», infatti, come scrive Plotino (*Enn.*, V 8, 7, 33-35), «egli si è allontanato dal Tutto; cessando di essere uomo, egli [...], ridiventato parte del Tutto, crea il Tutto». L'uomo, dunque, deve trascendere il proprio essere personale per diventare il Tutto, ossia il Nous, ed infine liberarsi da ogni forma e da ogni individualità per unirsi con ciò che è in sé assolutamente «senza forma», l'Uno stesso. «Vi è nell'anima – come scrive P. Hadot illustrando questa concezione plotiniana – una impazienza a liberarsi dai suoi limiti e da questa negazione che è la particolarizzazione e l'individualità, vi è in essa uno slancio verso un al-di là-di ogni forma particolare» (P. Hadot, *Plotin. Traité 38 (VI, 7)*, Paris 1988, p. 53; cfr. anche p. 68).

[327] Porfirio, *Vita Plotini*, 2, 27-28.

[328] Cfr., ad esempio, Plotino, *Enn.*, V 8, 13, 14 s.

[329] Plotino, *Enn.*, VI 9, 11, 32-33. In questo senso l'ὁμοίωσις θεῷ neoplatonica appare «come una forma di autoredenzione possibile esclusivamente in quanto la struttura dell'uomo ha il suo fondamento nell'Uno stesso, ma che richiede anche l'intenso sforzo intellettuale dell'uomo, affinchè, procedendo nel pensiero razionale,

Ora, è proprio in riferimento a questo fondamento metafisico della concezione neoplatonica della ὁμοίωσις θεῷ che s'inserisce la trasformazione in senso cristiano introdotta da Gregorio di Nissa. Come è emerso dai testi sopra analizzati, gli elementi plotiniani presenti nel suo pensiero sono molteplici. Esattamente come in Plotino, per Gregorio la via che conduce alla conoscenza di Dio consiste nel ritorno dell'anima in se stessa: «Il Bene divino», infatti, «non è separato dalla nostra natura, nè situato lontano da coloro che intendono cercarlo, ma è sempre in ognuno di noi: nascosto ed ignorato quando "viene soffocato dagli affanni e dai piaceri della vita", ma riconosciuto quando ad esso si rivolge il nostro pensiero»[330]. E questo rivolgersi è, ad un tempo, un volgersi verso l'interiorità della propria anima attraverso la purificazione da tutto ciò che è estraneo alla sua essenza e che ad essa si è sovrapposto a causa del pecccato, oscurandone l'originaria bellezza. Come in Plotino questa catarsi viene inoltre concepita come un processo di radicale semplificazione ed unificazione, in virtù del quale l'anima ritrova la sua vera natura, la sua originaria condizione di somiglianza con Dio: «L'anima, quando diventa semplice (ἁπλῆ) ed uniforme (μονοειδής) ed esattamente simile a Dio (θεοείκελος) trova quel bene che è veramente semplice (ἀληθῶς ἁπλοῦν) ed immateriale, quel bene che è veramente degno di essere amato»[331]. L'occhio puro (ὀφθαλμὸς καθαρός) dell'anima, come si dice nelle *Omelie sul Cantico dei Cantici*, è dunque l'occhio perfettamente unificato, mediante il quale l'anima, conformemente al principio che solo il simile conosce il simile, è in grado di contemplare la vera realtà, l'essere che è unico (τὸ ἕν): δι' οὗ μόνου θεωρεῖ τὸν μόνον[332], in modo analogo alla plotiniana φυγὴ μόνου πρὸς μόνον[333].

Per Gregorio, tuttavia, la somiglianza con Dio non è una realtà originariamente insita nel più intimo fondamento dell'essenza dell'anima, che essa riscopre nella conversione in se stessa, divenendo auto-cosciente di ciò che in lei era già sempre presente anche se in modo non consapevole, ma è il risultato di questa conversione, e solo attraverso

giunga al di sopra di questo all'unione con l'Uno stesso. In questa forma di pensiero e di vita, una redenzione che si compia per l'intervento di Dio stesso non è possibile o addirittura neanche necessaria: un intervento divino, infatti, non è richiesto né *prima* dell'attività umana attraverso la presenza nel mondo di un Dio, né *dopo* di essa come compimento escatologico in virtù dell'opera della grazia divina» (Beierwaltes, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, cit., pp. 83-84).

[330] *Virg.*, GNO III/1, 300, 10 s.

[331] *De an.*, PG 46, 93 C.

[332] Cfr. *Cant.*, GNO VI, p. 257, 11 ss., e quanto, su questa tematica, diciamo sopra, pp. 118 ss.

[333] *Enn.*, VI 9, 11, 51.

questa conversione viene prodotta[334]. La catarsi, infatti, come distogliersi dell'anima da ciò che le è estraneo, è uno svincolarsi della volontà da ciò che non è Dio e un rivolgersi a Lui, ossia è un atto d'amore per Dio. Ed è in questo movimento dell'anima che si rivolge a Dio, che Dio si comunica all'anima. Per questo, se l'anima per conoscere Dio deve ritornare in se stessa non è perché Egli sia già presente in essa, e diventi visibile non appena l'anima si sia purificata da ciò che è estraneo alla sua essenza, ma perché la conversione dell'anima alla realtà spirituale è essa stessa amore per Dio; ed è questo amore che rende l'anima simile a Dio. L'amore per Dio e la somiglianza dell'anima con Dio sono identici. Si comprende, allora, che l'ὁμοίωσις θεῷ consiste per l'anima nella sua incessante trasformazione in Dio, nella sua partecipazione sempre crescente e che non ha mai fine alla bellezza infinita di Dio[335]. Per questo, a differenza della concezione neoplatonica, nella prospettiva cristiana di Gregorio l'uomo non può mai giungere ad un superamento del suo essere personale nell'essere di Dio. Anche il grado più alto dell'«indiarsi» può essere raggiunto sempre e solo secondo il modo della partecipazione; di fronte al Dio creatore ed infinito l'uomo resta sempre e solo un «vaso che accoglie»[336], un essere, cioè, la cui essenza consiste unicamente nella sua facoltà di aprirsi o di rinchiudersi, mediante la libertà, alla comunicazione dei beni divini, mentre può possedere ciò che viene «comunicato» solamente come dono della grazia di Dio e mai in forza della sua essenza.

[334] Su ciò fondamentale è von Ivánka, *Plato Christhianus*, cit., spec. pp. 122-175.

[335] Cfr. quanto diaciamo sopra, pp. 51 ss.

[336] *De an.*, PG 46, 105 A-B.

Bibliografia e indici

I. Letteratura citata e utilizzata

II. Indice dei passi di Gregorio di Nissa citati

III. Indice dei passi degli autori antichi citati

IV. Indice dei nomi degli autori antichi e moderni citati

V. Indice analitico della materia trattata

I. Letteratura citata e utilizzata

I. Strumenti bibliografici

Altenburger, M.,-Mann F., *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen - Übersetzungen - Literatur*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln 1988.

Bergada, M.M., *Contribucion bibliografica para el estudio de Gregorio de Nyssa*, Buenos Aires 1970.

Moutsoula, E.D., Γρηγόριος ὁ Νύσσης, «Nea Sion», LXV (1970), pp. 141-194.

II. Fonti

1. Gregorio di Nissa

L'edizione delle opere di Gregorio di Nissa utilizzata è quella iniziata sotto la direzione di W. Jaeger e proseguita poi da H. Langerbeck e da altri studiosi, *Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger*, Leiden 1952 ss. Questa edizione viene citata con l'abbreviazione GNO e con l'indicazione del volume, della pagina e delle righe. Finora sono stati pubblicati i seguenti volumi:

Volume I: *Contra Eunomium libri.* Iteratis curis edidit Wernerus Jaeger. Pars prior. Liber I et II (Vulgo I et XII B), 1960.

Volume II: *Contra Eunomium libri.* Iteratis curis edidit Wernerus Jaeger. Pars altera: Liber III (Vulgo III-XII); *Refutatio Confessionis Eunomii* (Vulgo Lib. II), 1960.

Volume III: *Opera Dogmatica minora*, Pars I. Edidit Friedericus Mueller, 1958 [contiene: *Ad Eustathium. De sancta trinitate*, pp. 3-16. *Ad Graecos (Ex communibus notionibus)*, pp. 19-33; *Ad Ablabium. Quod non sint tres dei*, pp. 37-57; *Ad Simplicium. De fide*, pp. 61-67; *Adversus Arium et Sabellium. De Patre et filio*, pp. 71-85; *Adversus Macedonianos. De spiritu sancto*, pp. 89-115; *Ad Theophi-*

lum. Adversus Apolinaristas, pp. 119-128; *Antirrheticus adversus Apolinarium*, pp. 131-233].

Volume III, Pars II, Ediderunt J. K. Downing, J. A. Mc Donough, H. Hörner, 1987 [contiene: *In Illud: Tunc et ipse Filius*, ed. Downing, pp. 3-28; *Contra Fatum*, ed. Mc Donough, pp. 31-63; *De Infantibus*, ed. Hörner, pp. 67-97; *De Pythonissa*, ed. Hörner, pp. 101-108].

Volume V: *In Inscriptiones.Psalmorum*, Edidit Jacobus McDonough (pp. 24-175); *In Sextum Psalmum*, Edidit Jacobus McDonough (pp. 187-193); *In Ecclesiaten Homiliae*, Edidit Paulus Alexander (pp. 277-442), 1962.

Volume VI: *In Canticum Canticorum*. Edidit Hermanus Langerbeck, 1960.

Volume VII, Pars I: *De vita Moysis*. Edidit Herbertus Musurillo, 1964.

Volume VII, Pars II: *De oratione dominica, De beatitudinibus*, edidit J. F. Callahan, 1992.

Volume VIII, Pars I: *Opera Ascetica*, Ediderunt Wernerus Jaeger, J.P. Cavarnos, Virginia Woods Callahan, 1952 [contine: *De instituto Christiano*, ed. Jaeger, pp. 40-89; *De professione Christiana*, ed. Jaeger, pp. 129-142; *De perfectione*, ed. Jaeger, pp. 173-214; *De virginitate*, ed. Cavarnos, pp. 247-343; *Vita s. Macrinae*, ed. Callahan, pp. 370-414].

Volume VIII, Pars II: *Epistulae*. Edidit Georgius Paquali. Editio altera 1959.

Volume IX: *Sermones*, Pars I, ediderunt G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira, 1967 [contiene: *De mortuis oratio*, ed. Heil, pp. 28-68; *De beneficentia*, ed. van Heck, pp. 93-108; *In illud*, ed. van Heck, pp. 111-127; *Contra usuraios oratio*, ed. Gebhardt, pp. 195-207; *Contra fornicarios oratio*, ed. Gebhardt, pp. 211-217; *In diem luminum*, ed. Gebhardt, pp. 221-242; *In sanctum Pascha*, ed. Gebhardt, pp. 245-270; *De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio*, ed. Gebhardt, pp. 273-306; *In sanctum et salutare Pascha*, ed. Gebhardt, pp. 309-311; *In luciferam sanctam domini resurrectionem*, ed. Gebhardt, pp. 315-319; *In ascensionem Christi oratio*, ed. Gebhardt, pp. 323-327; *De deitate adversus Euagrium*, ed. Gebhardt, pp. 331-341; *Oratio funebris in Meletium episcopum*, ed. Spira, pp. 441-457; *Oratio consolatoria in Pulcheriam*, ed. Spira, pp. 461-472; *Oratio funebris in Flacillam imperatricem*, ed. Spira, pp. 475-490].

Supplementum, edidit H. Hörner, 1972 [contiene: *Sermones de creatione hominis*, pp. 2-40, 41-72; *Sermo de paradiso*, pp. 75-84].

Volume X, Tomus 1: *Sermones*, Pars II, ediderunt G. Heil, J.P. Cavarnos, O. Lendle, post mortem Henrici Dörrie volumen edendum curavit F. Mann, 1990 [contiene: *De vita Gregorii Thaumaturgi*, ed. G. Heil, pp. 1-57; *De sancto Theodoro*, ed. J.P. Cavarnos, pp. 61-71; *In sanctum Stephanum I*, ed. O. Lendle, pp. 75-94; *In sanctum Stephanum II*, ed. O. Lendle, pp. 97-105; *In Basilium fratrem*, ed. O. Lendle, pp. 109-134; *In XL martyres Ia*, ed. O. Lendle, pp. 137-142; *In XL martyres Ib*, ed O. Lendle, pp. 145-156; *In XL martyres II*, ed. O. Lendle, pp. 159-169].

Per quanto concerne il *De virginitate* e il *De vita Moysis* abbiamo tenuto presenti anche le seguenti edizioni: *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire ed index de M. Aubineau, Paris 1966 (Sources Chrétiennes, 119); *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction et traduction de J. Daniélou, Paris 1955 (Source Chrétiennes, 1bis); *Gregorio di Nissa. La vita di Mosé*, a cura di M. Simonetti, Milano 1984 (Fondazione Lorenzo Valla, Scrittori greci e latini). Per la *Vita sanctae Macrinae*: P. Maraval, *Grégoire de Nysse. Vie de Sainte Macrine*. Texte critique, Traduction, Notes et Index, Paris 1971 (SC 178).

Per la *Oratio catechetica magna* si è tenuto presente il commentario contenuto nella traduzione tedesca di J. Barbel: *Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede*, eingeleitet übersetzt und kommentiert von Joseph Barbel, Stuttgart 1971, pp. 95-211.

Per tutte le altre opere non contenute in queste edizioni il testo greco utilizzato è quello del Migne: *Patrologiae cursus completus,* series graeca, accurante J.P. Migne, Pariis 1856 ss., volumi 44, 45, 46: *S.P.N. Gregorii episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia*, accurante J.P. Migne, Pariis 1858 (ciò vale anche per il *De beatitudinibus* e il *De oratione dominica*: l'edizione critica del Callahan sopra citata è apparsa, infatti, quando questo volume era pressoché ultimato).

2. *Altri autori citati*

Albinus, Didascalicus, edidit C.F. Hermann, in: *Platonis Dialogi secundum Thrasylli tretalogias dispositi*, vol. VI, Lipsiae 1880^2, pp. 152-189.

Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte établi et commenté par John Whittaker et traduit par Pierre Louis, Paris 1990.

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: De anima cum mantissa, edidit J. Bruns, 1887; rist. 1961 («Commentaria

in Aristotelem Graeca», Supplementum Aristotelicum, volume II, parte 1).

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: Quaestiones, De fato, De mixtione, edidit J. Bruns, 1892; rist 1961 («Commentaria in Aristotelem Graeca», Supplementum Aristotelicum, vol. II, Parte 2).

Sancti Ambrosii Opera. Pars septima. Recensuit O. Faller, Wien 1955 (CSEL, 73).

Apulei Opera quae supersunt, vol. III: *Apulei Platonici Madaurensis De philosophia libri*, recensuit P. Thomas, Lipsiae 1908, rist. anast. Stuttgart 1970 (pp. 82-134: *De Platone et eius dogmate*).

Aristotelis Opera ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica, 5 voll., Berolini 1831-1870. Editio altera addendis instruxit fragmentorum collectionem retractavit Olof Gigon, ivi 1960.

Aristotle, *De anima*. Edited with Introduction and Commentary by W.D. Ross, Oxford 1961.

Aristotelis Ethica Nicomachea, recognovit brevique adnotatione instruxit I. Bywater, Oxford 1949.

Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, Oxford 1936, 1955[2]

Aristotle's Mrtaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, 2 voll., Oxford 1953[3].

Arnobii Adversus Nationes Libri VII, Recensuit C. Marchesi, Torino 1934.

Athenagoras Legatio and De resurrectione. Ed. and transl. by W. R. Schoedel, Oxford 1972 (Oxford Early Christian Texts).

Atticus, Fragments. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1977.

Sancti Aureli Augustini Opera, Pars II, 2: *Contra Academicos, De beata vita, De ordine, De magistro, De libero arbitrio*, Turnholt 1970 (CC 29); Pars X, 3: *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, Turnholt 1961 (CC 40); Pars XIV, 1: *De civitate Dei, Libri I-X*; Pars XIV, 2: *De civitate Dei libri XI-XXII*, Turnholt 1955 (CC, 47-48). Pars XVI, 1: *De Trinitate Libri XV (Libri I-XII)*; Pars XVI, 2: *De Trinitate Libri XII-XV*, Turnholt 1968 (CC, 50-50 A).

Calcidio: vedi sotto *Timaeus*.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43: *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, Recogn. Th. Schiche, Leipzig 1915; fasc. 44: *Tusculanae disputationes*. Rec. M. Pohlenz, Leipzig 1918; fasc. 45: *De natura deorum*. Post O. Plasberg ed. W. Ax., Stuttgart 1980 («Bibliotheca Teubneriana»).

Clemens Alexandrinus. Erster Band: *Protrepticus und Paedagogus*, hrsg. von O. Stählin. Dritte durchgesehene Auflage von U. Treu, Berlin 1972. Zweiter Band: *Stromata I-VI*, hrsg. von O. Stählin in dritter Auflage neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin 1985. Dritter Band: *Strmata VII-VIII et al.*, hrsg. von O. Stählin in zweiter Auflage neu hrsg. von L. Früchtel, Berlin 1970 (Die griechischen christlichen Schriftsteller).

Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, In Platonis Parmenidem, ed. C. A. Ruelle, 2 voll., Paris 1889; rist. anast. Amsterdam 1966.

Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch, von H. Diels-W. Kranz, 3 voll., Berlin 1960-1961[6].

Doxographi Graeci, edidit H. Diels, Berlin 1879, 1929[2], 1958[3]

Enea di Gaza, *Teofrasto*, a cura di M.E. Colonna, Napoli 1958.

Epicurea, Edidit Hermannus Usener, Leipzig 1887; rist. anast. Roma 1963 e Stuttgart 1966.

Eusebius Werke. Achter Band: *Die Praeparatio Evangelica*. Hrsg. von K. Mras. Teil I-II, Berlin 1954-1956 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 43, 1-2).

Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Introd. générale. Livre I. Introd., texte grec, trad. et comm. par J. Sirinelli et É des Places, Paris 1974 (SC 206). Livre XI. Introd., trad. et comm. par G. Favrelle. Texte grec révisé par É. des Places, Paris 1982 (SC 292). Livres XII-XV, Introd., texte grec, trad. et annot. par É. des Places, Paris 1983-1987 (SC 307/338).

Eusèbe de Césarée, Contre Hiéroclès. Introduction, traduction et notes par M. Forrat. Texte grec établi par É. des Places, Paris 1986 (SC 333).

Giustino, *Die ältesten Apologeten*. Texte mit kurzen Einleitungen. Hrsg. von E. J. Goodspeed, Göttingen 1914, pp. 26-77 (*Apol.*); 90-265 (*Dial. con Trif.*).

An Early Christian Philosopher. Justin Martyry's Dialogue with Trypho chapters one to nine. Introd., text and comm. by J. C. M. van Winden, Leiden 1971.

Hierocles Facetus, In Aureum Pythagoreorum carmen commentarius, ed. F.G.A. Mullach, Berolini 1853; rist. anast. Gerstenberg, Hildesheim 1971.

Hieroclis in aureum Pythagororum carmen commentarius, Rec. F. Guil. Koehler, Lipsiae 1974.

L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia. Pars I: *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*. Recensuit S. Brandt, Prag-Wien-Leipzig 1890 (CSEL 19).

Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex. Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by C. Bailey, 3 voll., Oxford 1947.

Ambrosii Theodosii Macrobii Commentarii in Somnium Scipionis, edidit J. Willis, Lipsiae 1963, 1970² («Bibliotheca Teubneriana»).

Methodius, hrsg. von G. N. Bonwetsch, Leipzig 1917 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 27), pp. 217-424 (*De resurrectione.*).

M. Minuci Felicis Octavius, edidit B. Kytzler, Leipzig 1982 («Bibliotheca Teubneriana»).

Nemesius Emesenus, De natura hominis, graece et latine, edidit C. F. Matthaei, Halae Magdeburgicae 1802; rist. anast., Olms, Hildesheim 1967.

Nemesii Emeseni De natura hominis, edidit Moreno Morani, Leipzig 1987.

Numénius, Fragments. Texte établi et traduit par É. des Places, Paris 1973.

Origenes Werke. Erster Band: *Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus*. Zweiter Band: *Buch V-VIII Gegen Celsus*. Hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 2-3); Fünfter Band: *De Principiis*, hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1913 (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 22).

Origène. Contre Celse. Tome. I-IV. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1967-1969 (SC 132, 136, 147, 150).

Origène. Traité des Principes. Tome I (Livres I et II). Introduction, Texte critique de la version de Rufin, traduction par H. Crouzel et M. Simonetti, Paris 1978 (SC 252).

Philonis Alexandrini Opera quae supersunt, ediderunt L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter, 7 voll., Berlin 1962².

Platonis Opera, Rec. J. Burnet, 5 voll., Oxford 1900-1907.

Plotini Opera, ed. P. Henry et H. R. Schwyzer, 3 voll., Oxford 1964-1982.

Plutarchi Moralia, a cura di vari autori, 7 voll. in vari fascicoli, Lipsiae 1952-1967 («Bibliotheca Teubneriana»).

Porphyrii philosophi Platonici Opuscula selecta, iterum recognovit A. Nauck, Lipsiae 1866²; rist. anast., Hildesheim 1963 («Bibliotheca Teubneriana») [pp. 85-270: *De abstinentia*; 273-297: *Ad Marcellam*].

Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes, edidit E. Lamberz, Lipsiae 1975 («Bibliotheca Teubneriana»).

Porphyrius, "Gegen die Chriesten", 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate, herausgegeben von Adolf von Harnack, Berlin 1916. (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1).

Porfirio, *Ad Gaurum*, edito da K. Kalbfleisch, in «Philosopische-Historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1895, pp. 33-62.

Porfirio, *De regressu animae*, frammenti raccolti da J. Bidez in: *Vie de Porphyre le philosophe néoplatonicien, avec les fragmentes des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ et De regressu animae*, Gent 1913, pp. 27*-44*.

Porfirio, *Σύμμικτα Ζητήματα* frammenti raccolti da H. Dörrie, in: *Porphyrios' «Symmikta Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959, pp. 37-99.

Porfirio, *In Platonis Parmenidem*, in: P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, vol. II, pp. 60-113.

Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta, ed. A. R. Sodano, Napoli 1960.

Posidonius, vol. I, *The Fragments*, edited by L. Edelstein and I.G. Kidd, Cambridge 1972.

Presocratici: vedi sotto *Die Fragmente der Vorsokratiker.*

Prisciani Lydi quae extant: Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber, edidit I. Bywater, Berolini 1886.(«Commentaria in Aristotelem Graeca», Supplementum Aristotelicum, volume I, parte 2).

Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii, edidit W. Kroll, 2 voll., Lipsiae 1899-1901; rist. anast. Amsterdam 1965 («Bibliotheca Teubneriana»).

Procli Philosophi Platonici Opera inedita, III: *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, ed. V. Cousin, Paris 1864; rist. anast., Hildesheim 1961, pp. 617-1258.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, edidit E. Diehl, 3 voll., Lipsiae 1899-1901; rist. anast. Amsterdam 1965 («Bibliotheca Teubneriana»).

Ps. Giustino, *De resurrectione*, in: *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela*, herausg. von K. Holl, Leipzig 1899, pp. 36-49 (TU XX, 2).

Sexti Empirici Opera, vol. III: *Adversus Mathematicos libros I-IV continens*, edidit J. Mau, Lipsiae 1954, 1961².

Ioannis Stobaei Anthologium, recensuerunt Curtius Wachsmuth et Otto Hense, 5 voll., Berolini 1894-1912; rist. anast., ivi, 1958.

Stoicorum Veterum Fragmenta, collegit Ioannes ab Arnim, 3 voll., Lipsiae 1903-1924; Stuttgart 1964.
Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments. Ed. and translated by M. Whittaker, Oxford 1982 (Oxford Early Christian Texts).
Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera. Pars I: *Opera Catholica, Adversus Marcionem*, pp. 76-171: *Apologeticum*, cura et studio E. Dekkers, Turnholt 1954 (CC, 1). Pars II: *Opera Montanistica*, pp. 921-1012: *De resurrectione mortuorum*, cura et studio J. G. Ph. Borleffs, Turnholt 1954 (CC, 2).
Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima. Edited with introd. and commentary by J.H. Waszink, Amsterdam 1947.
Quinti Septimi Florentis Tertulliani De resurrectione carnis liber. Tertullian's Treatise on the Resurrection. The text ed. with an introd., transl. and comm. by E. Evans, London 1960.
Tertulliani De testimonio animae. Additis locis quibusdam ad naturalem Dei cognitionem pertinentibus in usum academicum collegit G. Quispel, Leiden 1952.
Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis, edidit R. Heinze, Berolini 1899; rist. anast., ivi 1960 («Commentaria in Aristotelem Graeca», volume V, parte 3).
Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, edidit J.H. Waszink, Leiden 1965, 1975² (Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato Latinus, vol. IV).
Marii Victorini Opera theologica, edidit A. Locher, Leipzig 1976 («Bibliotheca Teubneriana»).

*III. Letteratura critica**

AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne*, Entretiens sur l'Antiquité classique, III, Vandoeuvres-Genève 1957.
AA.VV., *Le sources de Plotin*, Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Vandoeuvres-Genève 1960.
AA.VV., *Porphyre*, Entretiens sur l'Antiquité classique, XII, Vandoeuvres-Genève 1966.
AA.VV., *Der Mittelplatonismus*, herausgegeben von C. Zintzen, Darmstadt 1981.
AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa (18-23 Settembre 1972), hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976.

* Vengono riportati soltanto i testi citati ed effettivamente utilizzati.

AA.VV., *Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5-9 Ottobre 1970)*, Roma 1974.
AA.VV. *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, edited by A.H. Armstrong, Cambridge 1967.
AA.VV., *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*. Analisi storico-religiosa. Atti del colloquio di Milano 4-19 Maggio 1979, a cura di U. Bianchi e H. Crouzel, Milano 1971 (Studia patristica Mediolanensia, 12).
AA.VV., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*. Actes du colloque de Chevetogne (22-26 Settembre 1969), éd. par M. Harl, Leiden 1971.
AA.VV., *Epektasis*. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publ. par J. Fontaine et C. Kannengiesser, Paris 1972.
AA.VV., *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*. Translation and Commentary. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Gregory of Nyssa, edited by A. Spira and C. Klock with an Introduction by G. C. Stead, Cambridge Mass., 1981.
Altermath, F., *Du corps psychique au corps spirituel*, Tübingen 1977.
Andresen, C., *Justin und der mittlere Platonismus*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 44 (1952-1953), pp. 157-195.
Andresen, C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.
Apostolopoulos, C., *Phaedo Christianus. Studien zur Verbindung und Abwägung des Verhältnisses zwischen dem platonischen "Phaidon" und dem Diolog Gregors von Nyssa "Über die Seele und die Auferstehung"*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1986 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 20, Philosophie; Bd. 188).
Armstrong, A. H., *Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man*, «Domenican Studies», 1 (1948), pp. 113-126.
Armstrong, A. H., *The nature of man in St. Gregory of Nyssa*, «Eastern Churches Quarterly», 8 (1949), pp. 2-9.
Armstrong, A. H., *Salvation, Plotinian and Christian*, «Downside Review», 75 (1957), pp. 126-139, ristampato in: *Plotinian and Christian Studies*, sotto cit., cap. VI.
Armstrong, A. H., *The Plotinian Doctrine of Nous in Patristic Theology*, «Virgiliae Christianae», 8 (1954), pp. 234-238.
Armstrong, A. H., *Man in the Cosmos. A Study of Some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity*, in: *Plotinian and Christian Studies*, sotto cit., cap. XXII.
Armstrong, A. H., *Recensione* di: W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus*, «Gnomon», 40 (1968), pp. 204-206.

Armstrong, A.H., *Plotinian and Christian Studies*, London 1979.
Arnim, H. von, *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakkas*, «Rheinisches Museum», 42 (1887), pp. 276-285.
Arnou, R., *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, Roma 1967.
Arnou, R., *Platonisme des Pères*, in: Dictionnaire de théologie catholique, XII 2, coll. 2258-2391.
Aubineau, M., *Le théme du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne*, «Recherches de science religieuse», 47 (1959), pp. 185-214 (ripubblicato in *Recherches Patristiques*, sotto cit., pp. 225-254).
Aubineau, M., *Recherches Patristiques. Enquêtes sur des manuscrits. Texts inédits. Études*, Amsterdam 1974.
Aujoulat, N., *Le Néoplatonisme Alexandrin. Hiéroclès d'Alexandrie. Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néoplatonicien du V^e siècle*, Leiden 1986.
Balás, D.L., *Metousia Theou. Man's Partecipation in God's Perfections according to St. Gregory of Nyssa*, Roma 1966 (Studia Anselmiana 55).
Baltes, M., *Recensione* di: H. R. Schwyzer, *Ammonius Saccas, der Lehrer Plotins*, «Gnomon», 56 (1984), pp. 204-207.
Balthasar, H.U. von, *Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes*, Einsiedeln 1984³.
Balthasar, H.U. von, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.
Barnes, T.D., *Porphyry "Against the Christians": Date and the Attribution of Fragments*, «The Journal of Theological Studies», XXIV (1973), pp. 424-442.
Beierwaltes, W., *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; Jg 1980, Abh. 11).
Beierwaltes, W., *Platonismus und Idelismus*, Frankfurt a. M. 1972 (Philosophische Abhandlungen, Bd. 40), traduzione italiana di E. Marmiroli, Bologna 1987.
Beierwaltes, W., *Plotin. Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Werner Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1967.
Beierwaltes, W., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1965, 1979², traduzione italiana di N. Scotti, Milano 1988.
Beierwaltes, W., *Denken des Einen*, Frankfurt am Main 1985, Traduzione italiana di M.L. Gatti, Introduzione di G. Reale, Milano 1991.

Beierwaltes, W., *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*, Traduzione di E. Peroli, Introduzione di G. Reale, Milano 1993.
Bellini, E., *Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo (Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri)*, Milano 1978.
Beutler, R., *Porphyrios*, in: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XXII 1 (1953), coll. 275-313.
Bidez, J., *Vie de Porphyre, le philosophe néo-platonicien. Avec les fragments des traités ΠΕΡΙ ΑΓΑΛΜΑΤΩΝ et De regressu animae*, Gent 1913.
Blumenthal, H.J., *Plotinus Ennead IV 3, 20-21 and its Sources: Alexander, Aristotele and Others*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 50 (1968), pp. 254-261.
Blumenthal, H.J., *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague 1971.
Bouchet, J.R., *Le vocaboulaire de l'union et du rapport des natures chez sanit Grégoire de Nysse*, «Revue Thomiste», 68 (1968), pp. 533-582.
Bournakos, A., *Das Problem der Materie in der Schopfungslehre von Gregor von Nyssa*, Diss. Freiburg i. Br. 1972.
Bukowski, A., *La réincarnation selon les Pères de l'Eglise*, «Gregorianum», 9 (1928), pp. 65-91.
Bukowski, A., *L'opinion de Saint Augustin sur la réincarnation des âmes*, «Gregorianum», 12 (1931), pp. 57-85.
Callahan, J.F., *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time*, in: Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia (Venezia, 12-18 Settembre 1958), Firenze 1960, pp. 59-66.
Cameron, A., *The Date of Porphyry's "Contra Christianos"*, «Classical Quarterly», 18 (1967), pp. 382-384.
Cavarnos, J.P., *Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul*, «Greek Orthodox Theological Review», 1 (1955), pp. 133-141.
Cavarnos, J.P., *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, sopra cit. pp. 61-79.
Chadwick, H., *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «Harward Theological Review», 41 (1948), pp. 84-110.
Cherniss, H.F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930 (University of California Pubblications in Classical Philology, vol. 11, No. 1).

Corsini, E., *Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaëmeron de Grégoire de Nysse*, in: Studia Patristica, I, Berlin 1957, pp. 94-103.
Courcelle, P., *Anti-Christian Arguments and Christian Platonism: from Arnobius to St. Ambrose*, in: AA.VV., *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Essays edited by A. Momigliano, Oxord 1963, traduzione italiana di A.D. Morpurgo, Torino 1968, pp. 167-197.
Courcelle, P., *Grégoire de Nysse lecteur de Porphyre*, «Revue des études grecques», 80 (1967), pp. 402-406.
Courcelle, P., *La colle et le clou del l'âme dans la tredition néo-platonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d)*, «Revue belge de philologie et d'histoire», 36 (1958), pp. 72-95.
Courcelle, P., *Les Sages de Parphyre et les "viri novi" d'Arnobe*, «Revue des étueds latines», XXXI (1953), pp. 257-271.
Courcelle, P., *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, «Recherches augustiniennes», 1 (1958), pp. 149-186.
Courcelle, P., *Tradition néo-platonicienne et tradition chrétienne des ailes de l'âme*, in: *Atti del Convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, sopra cit., pp. 265-325.
Crouzel, H., *Theologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.
Daniélou, J., *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, «Revue des sciences religieuses», 27 (1953), pp. 219-249.
Daniélou, J., *Eunome l'Arien et l'exegese néoplatonicienne du Cratyle*, «Revue des études grecques», 69 (1956), pp. 412-432.
Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'école d'Athènes*, «Revue des études grecques», 80 (1967), pp. 395-401.
Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et la philosophie*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosopie*, sopra cit., pp. 3-18.
Daniélou, J., *Grégoire de Nysse et Plotin*, in: Association G. Budé. Actes du Congrés de Tours et Poitiers 1953, Paris 1985, pp. 259-262.
Daniélou, J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970.
Daniélou, J., *La notion de confins (methorios) chez Grégoire de Nysse*, «Revue des sciences religieuses», 49 (1961), pp. 161-187.
Daniélou, J., *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, «Vigiliae Christianae», 7 (1953), pp. 154-170.
Daniélou, J., *Metempsychosis in Gregory of Nyssa*, in: AA.VV., *The Heritage of the Early Church. Essays in Honor of... G. V. Florovsky*, edited by D. Neiman and M. Schatkin, Roma 1973, pp. 227-243.
Daniélou, J., *Origène*, Paris 1948.
Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

Daniélou, J., *Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal*, in: AA.VV., *Atti del Convegno internazione sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, sopra cit., pp. 485-494.
Dennis, T. J., *Gregory on the Resurrection of the Body*, in: AA.VV., *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, sopra cit., pp. 55-80.
Dennis, T. J., *St. Gregory of Nyssa's Defence of the Doctrine of the Resurrection*, «Ekklesiastikos Pharos», 60 (1978), pp. 580-624; 61 (1979), pp. 480-562.
Deuse, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Mainz-Wiesbaden 1983 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 3).
Deuse, W., *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden 1973.
Diehle, A., *Hoffnung*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. XV (1991), coll. 1159-1250.
Dierauer U., *Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam 1977.
Dillon, J. M., *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogorum Commentariorum Fragmenta*, Edited with Translation and Commentary by J. M. Dillon, Leiden 1973.
Dillon, J., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca-New York 1977.
Dodds, E. R., *Numenius und Ammonius*, in: AA.VV., *Le sources de Plotin*, sopra cit., pp. 3-32.
Dodds, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1968, traduzione italiana di G. Lanata, Firenze 1970.
Dörrie, H., *Der Platoniker Eudoros von Alexandreia*, «Hermes» 79 (1944), pp. 25-39; ristampato in *Platonica minora*, sotto cit., pp. 297-309.
Dörrie, H., *Ammonios der Lehrer Plotins*, «Hermes», 83 (1955), pp. 439-477.
Dörrie, H., *Die Lehre von der Seele*, in: AA.VV., *Porphyre*, sopra cit., pp. 165-187; ristampato in *Platonica minora*, sotto cit., pp. 441-453.
Dörrie, H., *Gregor III (Gregor von Nyssa)*, in: *Reallexion für Antike und Christentum*, Bd. XII (1983), coll. 863-895.
Dörrie, H., *Gregors Theologie auf dem Hintergrund der neuplatonischen Metaphysik*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, sopra cit., pp. 21-42.

Dörrie, H., *Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus*, «Hermes», 85 (1957), pp. 414-435; ristampato in *Platonica minora*, sotto cit., pp. 406-419.
Dörrie,H., *Die Frage nach dem Transzendentem im Mittelplatonismus*, in *Platonica minora*, sotto cit., pp. 211-228.
Dörrie, H., *Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christliche Theologie*, in *Platonica minora*, sotto cit., pp. 229-263.
Dörrie,. H., *Plotino, innovatore o tradizionalista?*, in AA.VV., *Atti del Convegno internazionale:sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, sopra cit., pp. 195-207.
Dörrie, H., *La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus*, «Revue de Theologie et de Philosophie», 2 (1973), pp. 116-134.
Dörrie, H., *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, «Theologische Rundschau», 36 (1972), pp. 285-302 (ripubblicato in *Platonica minora*, sotto cit., pp. 508-523).
Dörrie, H., *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die "Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar?*, «Theologie und Philosophie», 56 (1981), pp. 1-46.
Dörrie, H., *Platonica minora*, München 1976 (Studia et testimonia antiqua, 8).
Dörrie, H., *Porphyrios' «Symmikta Zetemata». Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst ein Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959 (Zetemata, 20).
Dörrie, H., *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, Stuttgart-Bad Connstatt 1990 (*Der Platonismus in der Antike: Grundlage-System-Entwicklung*, begr. von H. Dörrie, fortgef. von M. Baltes, unter Mitarb. von F. Mann, Bd. 2).
Dörrie, H.-Baltes, M., *Platonismus im 2. und 3. Jahrundert nach Christus*, Stuttgart-Bad Connstatt 1993 (*Der Platonismus in der Antike*, sopra cit., Bd. 3).
Donini, P.L., *Le scuole l'anima l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982.
Donini, P.L., *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C.*, Torino 1974.
Eijk, H. C. van, *La résurrection des morts chez les Pères apostoliques*, Paris 1974.
Ferguson, E., *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa*, «Greek Orthodox Theological Review», 18 (1973), pp. 59-78.

Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I: *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1950²
Festugière, A. J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II: *Le Dieu cosmique*, Paris 1949.
Festugière, A.J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, III: *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953.
Festugière, A.J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV: *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954.
Florovsky, G., *Eschatology in the Patristic Age*, in *Studia patristica*. Papers presented to the Second international Conference on Patristic Studies, II 2, hrsg. von K. Aland-F. L. Cross, Oxford 1955 = TU 64, Berlin 1957, pp. 235-250.
Fortin, E., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris 1959.
Gaiser, K., *Il paragone della caverna. Variazioni da Platone ad oggi*, Napoli 1985 (Memorie dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 13).
Gaïth, J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953 (Études des philosophie médiévale, 43).
Gilbert-Thirry, A., *La théorie stoicienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius*, «Revue Philosophique de Louvain», 75 (1977), pp. 393-435.
Gillet, R., *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse*, in: Studia patristica VI, Berlin 1962, pp. 62-83.
Gilson, E., *L'esprit de la philosphie médievale*, Paris 1932², traduzione italiana di P. Sartori Treves, Brescia 1983.
Greshake, G. - Kremer, J., *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.
Grant, R.M., *Porphyry among the Early Christians*, in: AA.VV., *Romanitas et Christianitas. Studia J.H. Waszink*, Amsterdam-London 1973, pp. 181-187.
Gronau, K., *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Göttingen 1908.
Gronau, K., *Poseidonios und die jüdisch-christliches Genesisexegese*, Leipzig 1914.
Guthrie, W.K.C., *Plato's Views on the Nature of the Soul*, in: AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne*, sopra cit., pp. 3-22.
Hadot, I., *Le problème du néoplatonisme alexandrin: Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978.
Hadot, P., *La métahysique de Parphyre*, in AA.VV., *Porphyre*, sopra cit., pp. 127-163.
Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, 2 voll., Paris 1968.

Hadot, P., *Théologie, Exégese, Révelation, Écriture dans la Philosophie Grecque*, in: *Les régles de l'interpretation*, édité par M. Tardieu, Paris 1987, pp. 13-34.
P. Hadot, *Plotin. Traité 38 (VI, 7)*. Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris 1988.
Harnack, A. von, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden, Unveruanderter Nachdruck der Originalausgabe 1924.
Heinemann; F., *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, «Hermes», 61 (1926), pp. 1-27.
Hoheisel, K., *Das frühe Christentum und die Seelenwanderung*, «Jahrbuch für Antike und Christentum», 27-28 (1984-1985), pp. 24-46.
Hübner, R. M., *Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa. Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre*, Leiden 1974.
Invernizzi, G., *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento*, 2 voll., Roma 1974 (Collana di Filosofia Antica, 4).
Ioppolo, A. M., *La dottrina della passione in Crisippo*, «Rivista critica di Storia della Filosofia», XXVII (1972), pp. 251-268.
Isnardi Parente, M., (a cura di), *Gli Stoici Antichi*, 2 voll., Torino 1989.
Ivánka, E. von, *Die Quelle von Ciceros "De natura deorum" II 45-60 (Poseidonios bei Gregor von Nyssa)*, «Egyetemes Philologiai Közlöny» («Archivium Philologicum»), 59 (1935), pp. 10-21.
Ivánka, E. von, *Hellenisches und Christliches im frübyzantinischen Geistleben*, Wien 1948.
Ivánka, E. von, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964. Edizione italiana con il titolo *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Traduzione di E. Peroli, Presentazione di G. Reale, Introduzione di W. Beierwaltes, Milano 1992.
Jaeger, W., *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge 1961, traduzione italiana di S. Boscherini, Firenze 1966.
Jaeger, W., *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1915.
Jaeger, W., *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.
Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosopische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts*, Gütersloh 1950.

Kannengiesser, C., *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, «Recherches de science religieuse», 55 (1967), pp. 55-65.
Kelly, J. N. D., *Il pensiero cristiano delle origini*, Traduzione di M. Irardet, Bologna 1972.
Kidd, I. G., *Posidonius on Emotions*, in: A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, sotto cit., pp. 200-217.
Kidd, I. G., *Posidonius, II. The Commentary*, Cambridge 1988.
Konstantinou, E.G., *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der Antik-Philosophischen und Jüdisch-Christlichen Tradition*, Würzburg 1966 (Das östliche Christentum, N.F. 17).
Krämer, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, 1967².
Krämer, H.J., *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C*, «Philologus», 110 (1966), pp. 35-70, traduzione italiana di E. Peroli con il titolo: *Dialettica e definzione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 B3-D2*, Milano 1989.
Kremer, J: vedi sotto Greshake, G.
Labriolle, P. de, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1950[11].
Ladner, G.B., *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, «Dumbarton Oaks Papers», 12 (1958), pp. 59-94.
Lafranque, M., *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris 1964.
Langerbeck, H., *The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein*, «Journal of Hellenic Studies», 77 (1957), pp. 67-74.
Langerbeck, H., *Zur Interpretation Gregors von Nyssa*, «Theologische Literaturzeitung», 82 (1957), pp. 81-90.
Leroux, G., *Traité sur la liberté et la volonté de l'Un [Enneade VI 8 (39)]*, Introduction, text grec, traduction et commentaire par Georges Leroux, Paris 1990.
Lesky, E., vedi: Waszink, J. H.
Leys, R., *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles 1951.
Lieske, A., *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, «Zeitschrift für katolische Theologie», 70 (1948), pp. 49-93, 129-168, 315-340.
Lilla, S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

Long, A. A. (ed.), *Problems in Stoicism*, London-New York 1971.
Marrou, H. I., *La résurrection des morts et les Apologistes des premiérs siècles*, «Lumière et Vie», 3 (1952), pp. 83-92.
May, G., *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, in: AA.VV., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, sopra cit., pp. 51-66.
Meijering, E. P., *Wie platonisierten Christen? Zum Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie*, «Vigiliae Christianae», 28 (1974), pp. 15-28.
Meijering, E. P., *God Being History. Studies in Patristic Philosophy*, Amsterdam-Oxford-New York 1975.
Meredith, A., *Porphyry and Julian against the Christians*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 23, II, hrsg. von W. Haase, Berlin-New York 1980, pp. 1120-1149.
Merki, H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg in der Schweiz 1952 (Paradosis, 7).
Merlan, Ph., *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, 1968³, traduzione italiana di E. Peroli, Milano 1990.
Merlan, Ph., *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, in: AA.VV., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, sopra cit., pp. 14-132.
Messner, H. M., *Rhetorik und Theologie. Der Dialog Gregors von Nyssa De anima et Resurrectione*, Frankfurt am Main-Bern-New York 1991.
Moreau, J., *Eusebius von Caesarea*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, VI (1966), coll. 1052-1088.
Moraux, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, vol. I, Berlin- New York 1973; vol. II, Berlin-New York 1984.
Moreschini, C., *Apuleio e il Platonismo*, Firenze 1978.
Mosshamer, A. A., *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, «Vigiliae Christianae», 44 (1990), pp. 136-170.
Mühlenberg, E., *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969.
Mühlenberg, E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der kassischen Metaphysik*, Göttingen 1966 (Forschungen zur Kirchen - und Dogmengeschichte, 16).
O'Daly, G., *Augustine's Philosophy of Mind*, London 1987, Traduzione italiana Palermo 1988.
O'Daly, G., *Augustine on the Origin of Soul*, in: *Platonismus und Christentum*. Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von H.D. Blume und F. Mann, Münster 1983, pp. 184-191.

Pannenberg, W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 70 (1959), pp. 1-45; ristampato in: *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, pp. 296-346, traduzione italiana di D. Pezzetta, Brescia 1975, pp. 330-385.
Pannenberg, W., *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 96 (1985), pp. 147-161.
Pellegrino, M., *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo "Intorno all'anima e alla risurrezione"*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 30 (1938), pp. 437-474.
Pépin, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971.
Pépin, J., *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris 1964.
Pépin, J., *Une nouvelle Source de saint Augustin: Le Zetema de Porphyre «Sur l'union de l'âme et du corps»*, «Revue des études anciennes», 66 (1964), pp. 53-107.
Peroli, E., *Sulla recezione del Platonismo nella Patristica*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 83 (1991), pp. 3-35.
Peroli, E., *Il conflitto fra Platonismo e Cristianesimo nell'interpretazione di Heinrich Dörrie*, pubblicato come saggio integrativo del volume di C. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o fondamenti comuni?*, a cura di Giovanni Reale e Enrico Peroli, Milano 1993, pp. 105-138.
Pisi, P., *Genesis e Phtorá. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma 1981.
Pizzolato, L. F., *La «consolatio» cristiana nel IV secolo. Riflessioni metodologiche e tematiche*, «Civiltà Classica e Cristiana», VI 3 (1985), pp. 441-474.
Pohlenz, M., *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1959², traduzione italiana di O. De Gregorio, 2 voll., Firenze 1967, 1979².
Prestige, G., *God in Patristic Thought*, London 1952², traduzione italiana di A. Colomba, Bologna 1969.
Reinhardt, K., *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926.
Reinhardt, K., *Poseidonios von Apameia der Rhodier genannt*, in: Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, XII 1 (1953), coll. 558-826.
Reale, G., *Platone. Fedone*. Traduzione, introduzione e commento di Giovanni Reale, Brescia 1981⁶.

Reale, G., *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano 1989[6].
Ricken, F., *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebius von Kaisareia, Areios und Athanasios*, «Theologie und Philosophie», 53 (1978), pp. 321-352.
Rist, J.M., *Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature*, in: AA.VV., *Basil of Caesarea. Christian, Humanist, Ascetic.* A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Part. 1. Ed. by P. J. Fedwick, Toronto 1981, ristampato in *Platonism and its Christian Heritage*, sotto cit., cap. XII.
Rist, J.M., *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen*, Toronto 1964.
Rist., J.M., *Platonism and its Christian Heritage*, London 1985.
Ritter, A. M., *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, «Theologische Rundschau», 49 (1984), pp. 31-56.
Saffrey, H. D., *Homo bulla. Une image épicurienn chez Grégoire de Nysse*, in: AA.VV., *Epektasis*, sopra cit., pp. 533-544.
Schmid, W., *Frühe Apologetik und Platonismus*, in: AA.VV., *Hermeneia*, Festschrift für O. Regenbogen, Heidelberg 1952, pp. 163-182.
Schmid, W., *Epikur*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, V (1962), coll. 681-819.
Schoemann, J.B., *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, «Scholastik», 18 (1943), pp. 31-53, 175-200.
Schroeder, F. M., *Ammonius Saccas*, in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd. 36/1, hrsg. von W. Haase, Berlin-New York 1987, pp. 493-526.
Schwyzer, H. R., *Ammonius Saccas, der Lehrer Plotins*, Opladen 1983.
Siclari, A., *L'Antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974.
Smith, A., *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A Study in Post-Plotinian Neoplatonism*, The Hague 1974.
Smith, *Did Porphyry reject the transmigration of human soul into animals?*, «Rheinisches Museum für Philologie», 127 (1984), pp. 267-284.
Stettner, W., *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, Stuttgart-Berlin 1934.
Stritzky, M.B. von, *Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa*, Münster 1973 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 37).
Sutcliffe, E. F., *Gregor of Nyssa and Paradise*, «The american ecclesiastical review», 84 (1931), pp. 337-350.
Taylor, A.E., *Plato. The Man and his Work*, London 1949[6], traduzione italiana di M. Corsi, Firenze 1968.

Theiler, W., *Ammonios der Lehrer des Origenes*, in: *Forschungen zum Neuplatonismus*, sotto cit., pp. 1-45.
Theiler, W., *Ammonios und Porphyrios*, in: AA.VV., *Porphyre*, sopra cit., pp. 85-123.
Theiler, W., *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken*, in: *Forschungen zum Neoplatonismus*, sotto cit., pp. 104-123.
Theiler, W., *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930 (Problemata, 1).
Theiler, W., *Forschungen zum Neuplatonismus*, Berlin 1966 (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, 10).
Todd, R. B., *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of De mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Leiden 1976.
Torraca, L. (a cura di), *I dossografi greci*, Padova 1961.
Vaganay, L., *Porphyre*, in: Dictionnaire de Théologie Catholique, XII 2 (1935), coll. 2557-2590.
Verghese, T.P., *Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and Posing of a Problem*, in: AA.VV., *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, sopra cit., pp. 243-260.
Vogel, C.J. de, *Plotinus' Image of Man. Its relationship to Plato as well as to later Neoplatonism*, in: AA.VV., *Images of Man in Ancient and Medieval Thought, Studia G. Verbeke... dictata*, ed. C. Laga *et al.*, Louvain 1976, pp. 147-168; ristampato in *Rethinking Plato and Platonisms*, sotto cit.
Vogel, C.J. de, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986, traduzione italiana di E. Peroli, Milano 1990.
Völker, W., *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.
Waszink, J. H., *Beseelung*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, II (1954), coll. 176-183.
Waszink, J.-H.-Lesky, E., *Embryologie*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, IV (1959), coll. 1228-1244.
Waszink, J.H., *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, «Vigiliae Christianae», 19 (1965), pp. 129-162, ripubblicato in: AA.VV., *Der Mittelplatonismus*, sopra cit., pp. 413-448.
Waszink, J.H., *Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt*, in: AA.VV., *Recherches sur la tradition platonicienne*, sopra cit., pp. 139-178.
Waszink, J.H., *Le rapport de Calcidius sur la doctrine platonicienne de la métempsychose*, in: AA.VV., *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.Ch. Puech*, Paris 1974, pp. 315-322.

Weiswurm, A.A., *The Nature of Humane Knowledge According to St. Gregory of Nyssa*, Washington 1952 (The Catholic University of America. Philosophical Studies, 36).
Wilpert, P., *Auge*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, I (1950), coll. 957-969.
Wlosok, A., *Laktanz und die Gnosis*, Heidelberg 1960.
Wolfson, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*. Vol. I: *Faith, Trinity and Incarnation*, Cambridge 1956, traduzione italiana di L. Casolo Ginelli, Brescia 1978.
Wolfson, H. A., *Albinus und Plotin über göttliche Attribute*, in: AA.VV., *Der Mittelplatonismus*, sopra cit., pp. 150-168.
Zeller, E.-Mondolfo, R., *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte II, volume III/1, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974.
Zemp, P., *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens Gregor von Nyssa*, München 1970 (Münchener Theologische Studien, 38).

II. Indice dei passi di Gregorio di Nissa citati

Antirrheticus adversus Apolinarium

119, 20-23	215, n. 118
133, 1 ss.	215, n. 116
133, 25 s.	119
140, 25 s.	247, n. 129
146, 25 s.	250
150, 10 ss.	115
153, 20 s.	120; 270, n. 257
153, 25 s.	254, n. 161
153, 25-154, 5	117
154, 20-22	216, n. 125
156, 13 ss.	94, n. 27
156, 22	93
163, 20 s.	247, n. 129
178, 19 s.	116
191, 20-22	216, n. 123; 217; 221
201, 4-6	38, n. 50
205, 1-2	216, n. 126
205, 5-12	216
218, 24 s.	115
217, 10-12	216, n. 120

In Basilium fratrem

131, 13-18	269 e n. 254

De beatitudinibus

1196 A-B	253, n. 158
1197 A	41, n. 57
1200C	275
1213 C	259, n. 279
1216 A-B	253, n. 158
1216 C	255-256
1241 B-1244 A	258-259
1244 C-D	96, n. 36
1245 A	30
1248 A	119, n. 34
1249 B-C	271
1264 A	49, n. 108
1264 A-B	49-50
1265 A	50
1268 C	98, n. 47

1268 D 53
1269 A 99, n. 51; 275, n. 279
1272 A 284, n. 314
1297 A 269, n. 24

De beneficentia
(vulgo De pauperibus amandis oratio I) [Benef.]

107, 16-18 49, n. 106

De beneficentia
(vulgo De pauperibus amandis oratio II) [Paup.]

120, 13-20 89, n. 3

In Canticum Canticorum

12, 15 s. 119, n. 35
17, 5 s. 273, n. 271
54, 5 274
102, 4-6 226, n. 30
130, 5 s. 275
158, 1-7 226, n. 30
158, 1-12 40, n. 54
173, 7-174, 11 25
173, 14 s. 35-36
174, 1 s. 36; 42, n. 63
174, 8 s. 54
183, 1-10 51
252, 5 52
257, 11-258, 10 122 e 286
259, 10-12 122
284, 5-6 259
322, 9-323, 7 273
322, 18 274
323, 18-324, 9 273-274
351, 2-13 49, n. 105
357, 15-358, 3 50
358, 17-19 50
369, 19 s. 51

De anima et resurrectione
(indichiamo solo i passi più importanti analizzati)

12 A-13 B 55 ss.
16 B 58
17 A 60
17 B 65, n. 51
20 B-21 A 82 ss.

20 C-21 A 113
21 B 89 s.; 99
24 A 101
24 A-C 94 ss.
24 B 58
24 B-C 109
24 C 101
25 A 98
28 A 101 s.
28 B -36 A 105 ss.
28 C 33, n. 30; 105; 109
29 B-33 C 106
36 A 109
40 B 109
40 C 109-110
41 A 96
44 B 104; 109
44 C 111
44 C-45 A 114
44 D 111; 118 e n.
45 A-C 125 s.; 187-188
45 C 189 e n. 5
48 A 190 e 192
48 A-B 191
48 B 192
48 C-49 A 223 s.; 229
50 C-52 A 254
52 A-53 B 247 s.
57 B-C 250
57 C-60 B 230-231
60 A-B 26, n. 5
61 B 251; 254
61 D-64 A 266
69 B 190
76 C 127
77 A 198
77 B 199
81 B 118 e n.; 119
85 A 198
92 A 48, n. 104
93 C 121; 286
105 A 34; 53
105 C 53
108 B 157
108 B-C 159-161
108 C-D 158
109 A 158
109 B-D 174-177
112 A-C 175, n. 73
112 C-113 A 181 s.
113 B 183
113 B-116 B 180
116 A 183

116 B 180, n. 97
124 B 197

In diem natalem

1129 A 120, n. 41; 270, n. 257

In Ecclesiasten homiliae

248, 12 ss. 275
284, 12-285, 2 108, n. 91
284, 21-285, 5 95
285, 10 29
286, 1 ss. 29
287, 14-16 29
290, 1-7 30, n. 19
300, 21-301, 5 226, n. 28
304, 23 s. 270, n. 57
305, 1-2 120
311, 5 s. 267, n. 240
356, 9-15 226, n. 29
372, 15 s. 264, n. 224
373, 21-374, 19 26, n. 5
374, 19-20 44, n. 72
375, 4-7 260
377, 1 44, n. 72
377, 13-14 44, n. 72
378, 10 s. 49, n. 105
406, 1-9 99, n. 54
407, 8-10 226, n. 28
412, 10 ss. 104, n. 72
412, 4-14 44, n. 75
412, 14 45
412, 18 s. 44, n. 75
414, 14-415, 10 50, n. 112
424, 7-9 226, n. 28
427, 15 s. 252
438, 5 s. 257
439, 20-440, 1 252
440, 3-5 44, n. 72

Epistulae

19, p. 64, 14-22 62
19, p. 65, 19-20 62, n. 36

Contra Eunomium

I 100, 24 s. 42, n. 62

I 100, 25 s. 42, n. 63
I 105, 19-20 26, n. 5; 36, n. 46
I 113, 20 ss. 107, n. 86
I 117, 6 s. 193, n. 27
I 117, 6-19 45, n. 79
I 123, 28-134, 5 45, n. 79
I 129, 1-28 45, n. 80
I 133, 28-29 36, n. 46
I 133, 28-134, 5 193, n. 27
I 134, 26 ss. 44, n. 74
I 136, 22-24 48, n. 104
I 163, 14 ss. 45, n. 83
I 171, 4-5 36, n. 46
I 201, 19-20 36, n. 46
I 217, 26-29 48
I 243, 23-247, 4 45, n. 80
I 244, 1 ss. 45, n. 81
I 246, 16-21 45, n. 79; 193, n. 27
I 257, 26-258, 1 66 e n. 53
I 258, 5-7 88, n. 87
I 258, 8-259, 15 68; 238-239
I 276, 7-9 45, n. 83
I 280, 20 s. 47, n. 97
I 364, 2 s. 254, n. 161
I 364, 32 s. 119
II 110, 23-24 47
II 187, 15 42, n. 59
II 189, 11-12 46
II 189, 27 46
II 209, 19-210, 18 79
II 225, 24-25 44, n. 72
II 226, 23--29 45, n. 80
II 227, 1 s. 46
II 227, 10 s. 32, n. 26
II 227, 10-17 231, n. 52
II 231, 27 47
II 234, 8 47
II 236, 6 41, n. 57
II 277, 29 42, n. 64

Oratio funebris in Flacillam

485, 6-13 29

Apologia in Hexaemeron

69 C 28, n. 10
72 B-C 36, n. 26; 231, n. 52
73 A-D 98, n. 45
81 B 6 26, n. 6
84 C-D 193

85 D 231, n. 52
104 B 29
112 A 28
120 A 44, n. 72
120 B 231, n. 52

De infantibus

77, 5 s. 45, n. 80
77, 7 41, n. 57
77, 14-18 86
78, 5 s. 26, n. 5; 86, n. 77
78, 5-23 27; 152, n. 125
78, 13-16 154, n. 133; 155

In inscriptiones Psalmorum

30, 24-25 33, n. 30
31, 5-16 98, n. 45
32, 20-26 33, n. 30
41, 25 s. 96, n. 36
62, 3 s. 266
66, 14-22 120
78, 10 ss. 40, n. 54
79, 6-19 43, n. 69
86, 14 s. 270, n. 257
86, 14-17 120
86, 21-22 120
116, 14-25 123, n. 55

Adversus Macedonianos

101, 7-9 38, n. 50
104, 8-19 38, n. 50

Vita sanctae Macrinae

371, 17-23 61
371, 19-21 61, n. 24
377, 2-7 61, n. 35
377, 6 62
380, 8-381, 14 62
380, 22 61, n. 32
381, 11 61, n. 32
381, 19 61, n. 32
381, 19-21 61
381, 27 s. 269
382, 19-383, 5 62
385, 16-386, 3 61, n. 30

386, 22 62
389, 21-391, 4 62
390, 1-6 62, n. 42
390, 6-9 63
390, 17 ss. 56
390, 22-27 62, n. 42
395, 10-391, 6 63

De mortuis oratio

30, 5 41, n. 57
32, 8-12 138, n. 70
40, 1-5 80
40, 20 s. 250, n. 148
40, 22 s. 80
41, 10-19 80
41, 21-42, 2 81
42, 23-44, 4 138, n. 70
49, 5 s. 57; 235, n. 69
51, 18 s. 48
52, 5 s. 236, n. 73
52, 12-24 237

De hominis opificio

128 C-129 C 149, n. 116
133 A 220, n. 141
133 B 31
137 D-140 A 107, n. 86
141 A-D 270, n. 259
144 B 268
144 B-145 C 232-233
144 C-145 C 33
145 C 220, n. 137
148 B-C 33
149 B 251
153 C 107, n. 86
156 C 220, n. 137
156 D 272
157 B-D 194
157 D 93; 194
160 C 220, n. 137
160 D 111, n. 107; 194; 195; 205, n. 73
161 B 108
161 C-D 225-227
161 D 137, n. 70
165 A-C 29, n. 17
166 A-C 42, n. 65
176 B 107, n. 86; 249
176 D-177 A 249

177 B — 111, n. 107; 202, nn. 55 e 74
177 B-C — 94; 195; 205, n. 73
177 C — 107, n. 86; 111, n. 107
180 B — 234
181 B — 31
184 C-D — 40
185 B-D — 234
189 C-D — 235
192 C-D — 265 ss.
193 A-B — 235-236
193 B — 252
200 C — 121
204 D — 220, n. 141
208 A — 148 e n.
209 D — 119; 254, n. 161
213 C-D — 141
224 A — 141, n. 82
224 C — 141-142; 147, n. 108
224 D — 141, n. 83
225 C — 127, n. 6
228 D — 127, n. 6
229 B — 179 ss.
232 A — 182, n. 100
233 B — 66, n. 57; 182, n. 100
232 C — 183
233 A — 184

Oratio catechetica magna

25 A — 226, n. 30
25 C — 220, nn. 137 e 141
25 C-D — 27; 152, n. 125
25 C-28 A — 34
25 D — 86; 154; 155
26 B-27 B — 86, n. 77
26 C — 220, n. 137
26 D — 87
28 A — 220, n. 141
28 C-D — 37, n. 46; 42
28 D — 42, n. 68
32 C — 226, n. 30
33 C — 95, n. 35
36 C — 114, n. 4
38 B — 95, n. 35
40 A-B — 39
42 B-C — 196
42 C-D — 214, n. 112
44 A — 214
44 A-B — 111, n. 107; 196, n. 40; 214
57 C-60 A — 37, n. 46

57 D-60 A — 40
61 D — 216
65 D — 203, n. 59
66 C — 94
68 C — 94
72 B-D — 37; 38, n. 50
80 D — 101-102
100 A — 37, n. 46
100 A-C — 40, n. 54

De oratione dominica

1125 A — 48, n. 104
1144 A — 276, n. 285
1144 B — 276, n. 285
1165 B — 26, n. 5
1165 B-C — 27; 31, n. 23; 79, n. 50; 86, n. 77
1165 C — 30
1165 B-D — 150, n. 21; 153-154; 200, n. 48
1165 C — 155
1165 D — 154, n. 134
1168 D — 253, n. 158
1172 D — 267, n. 240

De perfectione

137, 15 s. — 268, n. 243
213, 1-214, 6 — 40, n. 54
213, 4-7 — 43
213, 14-214, 6 — 52; 279, n. 261

De professione Christiana

132, 10 s. — 276
137, 15 s. — 268
140, 5 s. — 280
141, 10 s. — 280, n. 296

In sanctum Pascha
(vulgo In Christi resurrectionem oratio III)

251, 13 s. — 134
258, 16-263, 20 — 139, n. 73
266, 5 — 116
266, 20-22 — 136
266, 23-267, 10 — 137
268, 8 — 137

268, 17-21 · 137

De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Iesu Christi spatio (vulgo In Christi resurrectionem oratio I)

298, 19-303, 12 102, n. 58

De vita Moysis

6, 1 s. 61, n. 32
40, 5 s. 41; 46, n. 60
40, 15 41, n. 57
40, 25 42, nn. 61 e 63
41, 10 41, n. 55
50, 1 s. 268, n. 245
50, 2 ss. 29-30
53, 5 s. 266-267
58, 1-59, 9 226, n. 30
62, 25-63, 5 256
63, 1 s. 266
71, 1 s. 272, n. 268
75, 2 s. 272, n. 268
89, 1 s. 98, n. 47
99, 5 s. 153
111, 4 ss. 114, n. 5
115, 18 41, n. 55
118, 1 ss. 52, n. 122; 270, n. 262
118, 20 s. 275, n. 277
119, 5 s. 30
132, 11-13 259
132, 18-23 259
132, 22 s. 259, n. 179

De virginitate

255, 5 s. 270, n. 255
268, 5 ss. 270, n. 263
272, 15 s. 268, n. 246
277, 3 s. 268
282, 20 s. 259
283, 10-14 260
289, 1 s. 252
292, 10 ss. 42, n. 62
293, 18-294, 6 49, n. 105
299, 12-14 226, n. 30
300, 5 s. 283
301, 1 s. 267, n. 239
302, 5 s. 119, n. 34
302, 5-35 279

303, 1 279, n. 293
304, 2 s. 119, n. 34
305, 2 ss. 236, n. 72
305, 26 ss. 49, n. 105
306, 1 ss. 236, n. 72
306, 20 s. 236, n. 72
307, 4 s. 236, n. 72
317, 10-318, 5 257
318, 10-12 257
319, 16 257; 258, n. 172
320, 3 258, n. 172

III. Indice dei passi degli autori antichi citati

Aezio
Placita

I 3, 4 — 91, n. 9
IV 3 — 66, n. 55; 71, n. 2; 240, n. 84
IV 4 — 68, n. 61; 240, n. 85
IV 4, 1 — 229, n. 40
IV 4, 4 — 244, n. 105
IV 5 — 194, n. 30
V 3-6 — 67, n. 58
V 15-16 — 67, n. 58
V 18 — 67, n. 58
V 21 — 67, n. 58
V 24-25 — 66, n. 57

Agostino
Confessiones

VI 3 — 203, n. 59

Contra Academicos

III 9, 42 — 135, n. 61

De civitate Dei

X 30 — 166-167; 179, n. 89
X 31 — 78, n. 46
XXII 4 — 155, n. 141; 199, n. 47
XXII 11 — 143, n. 93; 149, n. 118
XXII 12 — 143, n. 92
XXII 20 — 143, n. 92
XXII 27-28 — 159, n. 11

De ordine

II 15, 16 — 135, n. 61

De Trinitate

XIII 19, 24 — 135, n. 61

Enarrationes in Psalmos

138 II 5 (CC 39, p. 1237) — 127

Albino/Alcinoo
Didascalicus

161, 16-20 H. (= 17, 19-24 W.) — 106, n. 81
165, 3-4 H. (= 23, 4 W.) — 103
165, 5 s. H. (= 23, 5 s. W.) — 109, n. 97
165, 30 s. H. (= 25, 23 s. W.) — 118
166, 15 s. H. (=26, 15 s. W.) — 73, n. 19
166, 26 H. (= 26, 28 s. W.) — 92, n. 15
170, 3-6 H. (= 33, 5 s. W.) — 103
173, 5 H. (= 39, 3 s. W.) — 194, n. 31
173, 30 s. H. (= 46, 35 s. W.) — 177, n. 29
176, 30 s. H. (= 47, 38 s. W.) — 68, n. 61; 248, n. 132
177, 20 s. H. (= 48, 34 s. W.) — 66, n. 55; 118; 177, n. 29; 243, n. 103
178, 26 s. H. (= 49, 10 s. W.) — 67, n. 58; 208, n. 85
182, 16 s. H. (= 49, 10 s. W.) — 246, n. 118
182, 32 s. H. (= 59, 37 s. W.) — 258, n. 175
184, 10 H. (= 62, 19 W.) — 262
184, 25-27 H. (= 62, 28-30 W.) — 262

Alessandro di Afrodisia
De anima

11, 15 ss. — 73, n. 20
21, 18 — 207, n. 84
21, 22 — 73, n. 17
27, 1 ss. — 68, n. 61; 240, n. 85
94, 7 s. — 194, n. 32
98, 24 — 194, n. 32
117, 9 s. — 84, n. 70
118, 6 s. — 241
122, 16-125, 4 — 73, n. 19

De mixtione

214, 4 — 102, n. 60
217, 33 s. — 84, n. 69
218, 24 ss. — 72, n. 15
227, 5 — 72, n. 13

Ambrogio
De excessu fratris Satyri

II 58, 1-3 — 143, n. 91

Anassagora

B 21 a — 98, n. 46

Anassimene

B 2 — 91, n. 9

Apuleio
De Platone et eius dogmate
I 13, 207 — 271, n. 265
II 5, 227 — 259, n. 179
II 5, 228 — 262, n. 214
II 7, 229 — 258, n. 175

Aristotele
De anima
I 5, 411 b 5-20 — 244
I 5, 411 b 6 — 91, n. 11
II 1, 412 a 19- 22 — 73, n. 16
II 1, 412 a 27-28 — 207, n. 81
II 1, 412 b 6 s. — 207, n. 82
II 1, 413 a 4 s. — 73, n. 17; 207, n. 83
II 2, 413 b 29 — 244
II 3, 414 a 31 s. — 231, n. 49
II 3, 414 a 29 ss. — 68, n. 60; 242, n. 100; 244, n. 109
II 3, 414 b 29 — 241, n. 91
II 4, 415 b 8 — 58, n. 19
II 5, 417 b 16 — 72, n. 14
II 7, 418 b 17 — 202, n. 54
III 3, 428 b 3-5 — 106, n. 83
III 5, 430 a 17 ss. — 208, n. 84

De generatione animalium
II 3, 736 b 28 — 208, n. 84

De generatione et corruptione
II 1, 328 b 24-25 — 221

De partibus animalium
III 6, 670, 26 — 271, n. 265

Ethica Nicomachea
II 6, 1107 a 1-3 — 260
II 7, 1107 a 21 — 260
II 7, 1107 b 4 — 260
II 7, 1107 b 4-8 — 260, n. 193
II 7, 1107 b 8-14 — 260, n. 194

Metaphysica
Δ 23, 1023 a 23-25 — 205, n. 77

Physica
Δ 3, 210 a 15 ss. — 205, n. 77

Topica
I 5, 102 a 18-30 — 223, n. 3

Aristotele - Pseudo
De mundo
1, 391 a 12 s. — 190, n. 14
2-3, 391 b- 393 a — 148, n. 114
6, 397 b 24 — 104, n. 69

Atenagora
De resurrectione
XX 3 — 136

Attico
Fragmenta
7, 3 ss. — 65, n. 51; 133, n. 43
7, 12 s. — 135
7, 28 ss. — 75
8, 1 ss. — 103, n. 62
8, 17 ss. — 133, n. 43

Calcidio
Timaeus
p. 172, 18-21 — 177, n. 88
p. 217, 25-219, 14 — 177-179
p. 221, 3 — 85, n. 73

Cicerone
Academica
II 82 — 106, n. 83

De finibus bonorum et malorum
I 6, 20 — 106, n. 83
IV 25-27 — 264, n. 221

De natura deorum
I 37, 103 — 148, n. 114
II 45, 115 — 148, n. 114

Tusculanae disputationes
I 10, 20 — 271, n. 265
I 19 s. — 133, n. 42
I 20 — 229, n. 40
V 39 — 191, n. 16

Clemente di Alessandria
Paedagogus
II 16, 4 — 262, n. 214

Protrepticus
V 2 — 103, n. 68

Stromata

II 5, 4 — 103, n. 68
V 8 — 205, n. 162
V 104, 4 — 103, n. 68
VI 90, 4 — 106, n. 81
VII 5, 4 — 103, n. 68
VII 9, 2 — 103, n. 68

Damascio
Dubitationes et solutiones de primis principiis

II 259, 13 — 170, n. 60

Enea di Gaza
Theophrastus

p. 12, 1-25 — 167-168
p. 12, 17-20 — 173

Empedocle

B 17 — 177

Epicuro
Ad Herodotum epistula

63 — 90, n. 4
65-66 — 90, n. 5

Ad Pythoclem epistula

91 — 106, n. 83

Fragmenta

227 — 90, n. 8
337 — 90, n. 3
383 — 90, n. 8

Eusebio di Cesarea
Praeparatio evangelica

XI 18, 24 — 103, n. 64
XI 27, 5 — 80, n. 56
XI 28 — 65, n. 51
XIV 10, 3 — 65, n. 51
XIV 11 — 65, n. 51
XV 16 — 65, n. 51
XV 17 — 92, n. 15
XV 21, 1-3 — 65, n. 51

Contra Hieroclem

p. 110, 1 ss. — 149, n. 119

Filone di Alessandria
De agricultura

73 — 255, n. 162

De confusione linguarum

136 — 103, n. 67

De fuga et inventione

110 — 103, n. 67

De posteritate Caini

101 — 261

De somniis

I 32 — 271, n. 265

Legum allegoriae

I 62 — 190, nn. 14 e 15

Quis rerum divinarum heres sit

188 — 103, n. 67

Quod Deus sit immutabilis

164 — 261, n. 197
165 — 261

Galeno
De plac.

V 264, 40 s. De Lacy — 68, n. 63; 243, n. 98
V 292, 17-25 — 68, n. 63
V 322, 28 ss. — 68, n. 63; 242, n. 97
V 332, 31 s. — 68, n. 63
V 336, 23-26 — 242, n. 98
V 348, 17-20 — 242, n. 100
V 368, 24-26 — 243, n. 101
V 461, 4-6 — 68, n. 63

Giamblico
De anima (presso Stobeo, *Ecl.*)

I 362 ss. — 66, n. 55; 71, n. 6
I 365 ss. — 170, n. 61
I 366, 3 — 58, n. 19
I 367, 10 s. — 240, n. 88
I 371 ss. — 208, n. 85
I 368, 5 s. — 241, n. 90
I 368, 15-369, 15 — 240, n. 88
I 369, 5-18 — 240, n. 86
I 369, 10 s. — 246, n. 122
I 369, 18 s. — 240, n. 88
I 369, 20 s. — 245, n. 116
I 371, 10-379, 10 — 66, n. 57

I 375, 24-28 — 171, n. 62; 173
I 381, 2-382; 16 — 67, n. 58
I 384, 12-18 — 90, n. 8
I 457, 11 — 179, n. 92

Giustino
Apologia

I 18, 5-6 — 135, n. 58

Dialogus cum Tryphone

IV 1-2 — 77
IV 1-7 — 58, n. 10
IV 4 — 78
V 4 — 78, n. 46
V 5 — 158, n. 10

Giustino - Pseudo
De resurrectione

8, p. 45, 280-46, 291 — 136
10, p. 48, 1 s. — 135

Ireneo
Adversus haereses

II 33, 1-5 — 158, n. 10

Lattanzio
Divinae institutiones

VII 23, 1-5 — 159, n. 11

Lucrezio
De rerum natura

V 564-565 — 106, n. 83

Macrobio
In Somnium Scipionis

I 14, 19 — 71, n. 7

Metodio di Olimpo
De resurrectione

I 20, 4-5 — 142, n. 90

Minucio Felice
Octavius

34, 6-8 — 159, n. 11

Nemesio di Emesa
De natura hominis
(cfr. anche Porfirio, *Symmikta Zetemata*)

67 s. Matthaei (= 71, 5 Morani) — 71, n. 5
115, 4-118, 3 Matthaei (= 34, 18-35, 12 Morani) — 168-172
125, 11 ss. Matthaei (= 38, 5 ss. Morani) — 209
127, 3 ss. Matthaei (= 38, 20 ss. Morani) — 73, n. 20
133, 2-6 Matthaei (= 40, 19-22 Morani) — 212, n. 105
137, 4 s. Matthaei (= p. 42, 10 s. Morani) — 209, n. 91
139, 5-6 Matthaei (= 42, 2-3 Morani) — 212, n. 105
139, 6-140, 5 Matthaei (= 43, 3 ss. Morani) — 212, n. 105

Numenio
Fragmenta

4 a — 92, n. 15
4 b — 92, n. 15

Origene
Contra Celsum

IV 52 — 135
V 14 — 132, n. 40; 147, n. 107
V 23 — 147, n. 107
V 39 — 38, n. 50
VI 71 — 104, n. 68
VII 36 — 128
VIII 2 — 128, n. 14
VIII 49 — 128

Commentarium in Cant. Canticorum

Prol. 3, 1-23 — 272

De Principiis

II 1, 3 — 104, n. 68
II 9, 1 — 147, n. 107
II 2 — 38, n. 50

Platone
Alcibiades maior

132 D-E — 80
133 C — 80, n. 56

Gorgias

522 E s. — 134, n. 55; 137, n. 69
523 A — 137, n. 69
523 D — 137, n. 69
523 E — 137, n. 69
524 C-525 A — 137, n. 69

Leges

644 C 10 s. — 56, n. 4

653 B 256, n. 167
659 E 256, n. 167
689 D 256, n. 167
696 C 256, n. 167
701 C 5 s. 255, n. 162
708 D 255, n. 163
716 C 276, n. 283
894 A 78, n. 43
896 A 78, n. 43
897 B 102, n. 61
897 C 102, n. 61

Parmenides

131 A-B 203
137 E-138 B 91, n. 10
141 D 47, n. 98

Phaedo

63 A 55, n. 4
64 A 55, n. 4
64 A-66 A 129, n. 19
64 B-67 B 129, n. 20
64 C 129, n. 16
65 C 56, n. 4
68 A 55, n. 4
69 C 267
70 A-B 58-59
70 D 182
78 B 77, n. 37; 117, n. 17
78 C 6 41, n. 58
79 A-B 26, n. 4
79 B 118
79 C-D 129, nn. 16 e 18
80 A-B 117, n. 18
80 B 77, n. 37; 118
80 D 118
81 C 182
81 C-D 129, n. 16
81 D s. 161, n. 22
81 E s. 168
82 E 92, n. 13; 269
83 D 269
93 C 256, n. 167
93 E 256, n. 167
99 E 101, n. 55
197 C-108 C 134, n. 55
109 C-110 B 96
114 C 56, n. 4; 134, n. 55

Phaedrus

245 C- 246 A 41, n. 56
246 B 6-249 D 3 182 e nn.
246 B 208, n. 87

246 C 269
247 D 41, n. 56
249 C 269

Respublica

430 E 252, n. 156
431 E-432 A 258, n. 172
433 D-E 258
439 D-441 C 229, n. 39
441 E-442 B 256, n. 167
443 D-E 256, n. 167
477 A 41, n. 56
507 B-C 26, n. 4
509 D 26, n. 4
523 A-524 D 107, n. 84
527 B 106, n. 81
533 D 101, n. 55; 267
535 E 4 167, n. 51
554 E 256, n. 167
560 B-C 271, n. 265
577 C-D 271, n. 265
586 A 268, n. 246
586 A 7 168, n. 51
588 B-590 A 267, n. 241
588 C 168, n. 51
589 A-B 265, n. 229
611 A 77, n. 37

Symposium

206 E 57, n. 10
207 D 57, n. 10
210 A-211 D 107, n. 84

Sophista

247 B 96
248 A 12 41, n. 58
254 A 101, n. 55

Theaetetus

173 C 190, n. 12
176 A-B 276, n. 283
176 B 276, n. 283

Timaeus

27 D-28 A 26, n. 4
28 A 6-7 131, n. 30
29 B s. 131, n. 30
30 B 76; 208, n. 87
31 B-32 C 148
34 B 91, n. 10; 102, n. 61
36 A 47, n. 98
36 D-E 91, n. 10; 102, n. 61
36 E s. 208, n. 87

37 C s., 131, n. 30
37 E s., 78, n. 43
41 A-B, 78, n. 46
41 B, 208, n. 85
42 B-C, 181, n. 97
44 D-E, 194, n. 30
52 D, 41, n. 56
57 C, 148, n. 113
69 E s., 244, n. 108
70 A, 246
90 D, 276, n. 283
90 E, 181, n. 97

Plotino
Enneadi

I 1, 8, 18, 201, n. 51
I 1, 11, 14 ss., 249, n. 139
I 2, 2, 16-17, 263
I 2, 3, 5-6, 277, n. 285
I 2, 7, 263
I 3, 1, 19 s., 107, n. 84
I 6, 1, 1-6, 107, n. 84
I 6, 5, 267
I 6, 5, 40-50, 283
I 6, 6, 48, n. 99
I 6, 6, 19-21, 225, n. 16
I 6, 6, 26-33, 226, n. 21
I 6, 7, 122, n. 52
I 6, 7, 1-11, 281
I 6, 7, 26 ss., 225, n. 16
I 6, 8, 6 ss., 225, n. 16
I 6, 8, 6-8, 107, n. 84
I 6, 8, 16 s., 227, n. 285
I 6, 9, 133, n. 56
I 6, 9, 6-16, 282, n. 310
I 8, 10, 225, n. 17
II 1, 1, 14 s., 103, n. 66
II 3, 7, 19, 103, n. 66
II 4, 13, 225, n. 17
II 5, 4, 225, n. 17
II 7, 2, 5, 58, n. 19
II 9, 1, 116, n. 13
II 9, 2, 12 ss., 131
II 9, 7, 12, 103, n. 66
II 9, 8, 3-5, 131, n. 4
III 2, 2, 8 s., 131, n. 33
III 2, 3, 11 s., 131, n. 31
III 2, 14, 1 s., 131, n. 35
III 2, 14, 26 s., 131, n. 30
III 3, 6, 41, n. 56
III 4, 2, 68, n. 61; 161, n. 23; 182
III 6, 5, 121, n. 47

III 6, 6, 71-72, 129
III 6, 6, 72-77, 129
III 6, 16, 225, n. 17
III 7, 11, 47, nn. 98 e 99
III 7, 11, 27-29, 131,n. 30
III 7, 12, 1 s., 47, n. 99
III 7, 12, 10 s., 47, n. 99
III 7, 13, 45 s., 47, n. 99
IV 1, 20, 116, n. 13
IV 1, 21, 92, n. 16; 204, n. 66
IV 1, 22, 204, n. 67
IV 1-2, 65, n. 50
IV 3, 5, 116, 13
IV 3, 6, 2 ss., 131, n. 29
IV 3, 7, 269, n. 251
IV 3, 9, 1 s., 111, n. 109
IV 3, 9, 34 s., 93, n. 20; 203, n. 6
IV 3, 11, 83, n. 68
IV 3, 20, 92, n. 16; 94; 203, n. 64
IV 3, 20, 11-15, 93, n. 18
IV 3, 20, 47-52, 93, n. 18
IV 3, 22, 83, n. 68; 203, n. 60; 204, n. 67

IV 3-5, 65, n. 50
IV 3, 24, 1-2, 90, n. 7
IV 3, 32, 121, n. 47
IV 4, 2, 11, 32, n. 25
IV 4, 2, 25, 177, n. 79
IV 4, 15, 16 s., 47, n. 99
IV 4, 18, 17, 201, n. 51
IV 4, 9, 13, 201, n. 51
IV 4, 32, 14-15, 103, n. 64
IV 4, 33, 6 s., 131, n. 30
IV 4, 33, 36, 131, n. 30
IV 4, 38, 17 s., 131, n. 31
IV 4, 41, 6, 103, n. 66
IV 5, 1, 36, 103, n. 66
IV 7, 65, n. 50
IV 7, 1, 8, 66, n. 55; 71, n. 3
IV 7, 2-4, 66, n. 51
IV 7, 2-82, 75, n. 26
IV 7, 3, 7 s., 132
IV 7, 3, 32-35, 131, n. 29
IV 7, 6, 15 s., 284, n. 320
IV 7, 82, 1 ss., 74, n. 22
IV 7, 85, 75, n. 27
IV 7, 10, 1 s., 284, n. 319
IV 7, 10, 47, 284, n. 315
IV 7, 12, 11 s., 77, n. 37
IV 7, 14, 161, n. 23
IV 7, 14, 20 s., 103, n. 66
IV 8, 65, n. 50
IV 8, 2, 269, n. 251

IV 8, 1, 1-7	129, n. 23
IV 8, 7, 5	32, n. 25
IV 8, 8, 2-3	184, n. 230
IV 9	65, n. 50
V 1, 6	122, n. 52
V 1, 7	47, n. 97
V 1, 12, 1 s.	284, n. 320
V 2, 2, 17	202, n. 57
V 2, 2, 19-20	92, n. 15; 201, n. 49
V 3, 9	83, n. 68
V 3, 15, 11	132, n. 37
V 3, 16, 8 ss.	131, n. 30
V 3, 17	121, n. 47
V 3, 17, 38	128, n. 15
V 5, 9	92, n. 16
V 8, 7, 33-35	285, n. 326
VI 2, 1	167, n. 47; 172, n. 66
VI 4, 12	204, n. 68
VI 4, 16, 12-13	201, n. 49
VI 5, 2	47, n. 98
VI 5, 2, 13	41, n. 58
VI 5, 3, 1-3	201, n. 49
VI 5, 10, 50	202, n. 57
VI 7, 7, 19 ss.	131, n. 30
VI 7, 7, 19 ss.	131, n. 30
VI 7, 11	58, n. 19
VI 7, 14	68, n. 61
VI 7, 34	122, n. 52
VI 7, 36	109, n. 97
VI 8, 4, 31 s.	129, n. 24
VI 8, 16, 1-3	203, n. 59
VI 8, 17, 33	128, n. 15
VI 8, 19, 4	128, n. 15
VI 8, 21, 26 s.	128, n. 15
VI 9, 1, 18 s.	225, n. 19
VI 9, 1, 42	225, n. 19
VI 9, 3, 20 s.	285, n. 323
VI 9, 3, 22 s.	129, n. 25
VI 9, 8	121, n. 47
VI 9, 8, 37-41	120, n. 38
VI 9, 11	121, n. 47
VI 9, 11, 32-33	285, n. 329
VI 9, 11, 36	185
VI 9, 11, 51	122; 286

Plutarco

De animae procreatione in Timaeo

1023 B	32, n. 25
1026 C	103, n. 63

De E apud Delphos

392 A-393 B	41, n. 56
393 A	47, n. 98

De Iside et Osiride

351 D	251, n. 151
373 D	103, n. 63

De virtute morali

441 C	241
442 A	229, n. 40; 248, n. 132
444 C	261
444 D	261
444 F-445 A	261
445 A	262

Platonicae quaestiones

1001 B	103, n. 63
1007 E s.	244-245

Porfirio

Ad Gaurum

X 5, 47, 20	111, n. 109
X 5, 47, 20-27	210, n. 98; 211
XVII 1, 60, 7-10	245, n. 115

Ad Marcellam

8-10, 279-281	190, n. 14; 204, n. 70

Contra Christianos

fr. 35, 1-31, pp. 61-62 Harnack	132, n. 40; 150-151 e n. 121
fr. 93, 11-17, p. 101	146, n. 103
fr. 93, 17 s., p. 101	132, n. 40
fr. 94, 10-20, p. 102	145 e n.
fr. 94, 19-20, p. 102	197, n. 43

De abstinentia

I 30, 1	281, n. 305
I 30, 4	281, n. 306
I 30, 5	281, n. 306
I 31, 1	281, n. 303
I 31, 3	281, n. 307

De regressu animae

fr. 10, p. 38*, 3-5 Bidez	166, n. 45
fr. 11, 1, pp. 38*-39*	166; 179, n. 89
fr. 11, 1, p. 39*, 5-7	179, n. 91; 236, n. 73
fr. 11, 1, p. 40*, 5-17	179, n. 92
fr. 11, 1, p. 40*, 13-16	179, n. 91

In Platonis Timaeum

fr. LXXXIV, p. 78, 4-7 Sodano — 178, n. 88

Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων (presso Stobeo, *Ecl.*)

I 351, 14 ss. — 68, n. 63
I 347, 19 ss. — 68, n. 61
I 350, 18 ss. — 245-246
I 350, 13 ss. — 240, n. 86
I 351, 8 s. — 240, n. 88
I 351, 14-19 — 244
I 352, 7-353, 11 — 245
I 354, 11-18 — 245; 249, n. 140

Sententiae ad intelligibilia ducentes

1, p. 1 — 92, n. 16; 201
2, p. 1 — 92, n. 24
3, p. 2, 1 s. — 201, n. 51
3, p. 3 — 92, n. 16
4, p. 2, 5 s. — 201, n. 51
17, p. 8, 6 — 58, n. 19
27, p. 16, 1 s. — 202, n. 57
28, p. 17 — 92, n. 16
28, p.17, 1-7 — 202, n. 52
31, p. 21, 9 s. — 92, n. 16; 203, n. 58
32, p. 23, 4-6 — 263
32, p. 25, 7-8 — 263
32, p. 25, 8-9 — 264
33, p. 35, 13 ss. — 204-205
33, p. 35, 5 s. — 94, n. 24; 201
33, p. 37, 19 ss. — 205
33, p. 37, 33-38, 5 — 211, n. 103
33, p. 38, 1 s. — 176, n. 77
35, p. 40, 10 s. — 174, n. 71
36, p. 42, 5 s. — 184
38, p. 46, 5 s. — 203, n. 59
38, p. 46, 7-8 — 203, n. 59
39, p. 46, 19-47 — 176, n. 79; 184, n.11
39, p. 47, 2 s. — 41, n. 58
42, p. 53, 6 ss. — 75, n. 28

Symmikta Zetemata

p. 41 Dörrie — 111, n. 108
p. 42 — 74, n. 22
p. 43 — 74, n. 22; 209, n. 93
p. 45 — 74, n. 22
p. 46 — 210
p. 47 — 210
p. 54 — 88, n. 85; 210
p. 58 — 176, n. 79; 184; 209, n. 94
p. 62 — 177, n. 80
p. 74 — 83, n. 68; 92, n. 16; 202, n. 54; 204, n. 69; 205, n. 73
p. 80 — 93, n. 19; 202, n. 55
p. 86 — 92, n. 16
p. 87 — 92, n. 17; 202, n. 56
p. 95 — 190, n. 14

Vita Plotini

2, 27-28 — 285, n. 327
3, 33 — 164, n. 39
13, 10 s. — 65, n. 50
13, 11 — 88; 206

Posidonio
Fragmenta

31 Edelstein-Kidd — 92, n. 13
33 — 242, n. 97
34 — 242, n. 98
145 — 242, n. 100
146 — 243, n. 101
149 — 92, n. 13
152 — 242, n. 98

Prisciano
Solutiones ad Chosroem

44, 16 — 73, n. 19; 85, n. 73

Proclo
Elementatio theologica

13 — 132, n. 37

In Platonis Parmenidem

1145-1146 — 93, n. 20

In Platonis Rem publicam

I 234, 1-9 — 68, n. 62; 211, n. 10; 243
I 234, 15-17 — 211, n. 102
II 336, 29 s. — 164, n. 40

In Platonis Timaeum

103, 29 — 88, n. 88
125, 10 ss. — 68, n. 61; 240, n. 85
293, 19 ss. — 93, n. 20
293, 25 — 92, n. 15

Seneca
Quaestiones naturales

II 4, 1 — 148, n. 114

Senofonte
Commentarii

I 4, 17 — 190, n. 13

Sesto Empirico
Adversus mathematicos

IX 72 — 90, n. 8

Simplicio
In Aristotelis De anima

p. 247, 23 ss. — 65, n. 51

Stoicorum Veterum Fragmenta

I, 99 H. von Arnim — 72, n. 10
II, 448 — 102, n. 60
II, 463-481 — 72, n. 9
II, 471 — 72, n. 11; 83, n. 66
II, 473 — 84, n. 69; 102, n. 60
II, 475 — 72, n. 13
II, 791 — 84, n. 70
II, 792 — 84, n. 70
II, 796 — 85, n. 73
II, 823 — 241
II, 1142-1167 — 34, n. 32
III, 459 — 241
III, D.B., 33 — 91, n. 12

Taziano
Oratio ad Graecos

6 — 142, n. 88

Temistio
In libros Aristotelis De anima paraphrasis

II, p. 37, 10-11 — 91, n. 11
V, p. 91, 13-14 — 106, n. 83

Tertulliano
De anima

V1 s. — 66, n. 55
V 6 — 84, n. 70
V 25-27 — 67, n. 58
V 36-37 — 67, n. 58
XIV 1 — 117, n. 22
XIV 2-3 — 67, n. 61
XIV 3 — 240, n. 87; 244, n. 111
XXIII-XXIV — 66, n. 57
XXIII 5 — 77
XXIV 1 — 77

XXIV 2 — 77
XXVIII-XXXV — 158, n. 10
XLII — 66, n. 57
L-LIII — 66, n. 57
LI 5 — 118, n. 22
LIII 2 — 118, n. 22

De carnis resurrectione

4, 11-16 — 142, n. 89

De resurrectione mortuorum

I 1 — 128
I 5, 6 — 159, n. 11

Vittorino, Mario
Adversus Arium

IV 22, 8 — 203, n. 59

IV. Indice dei nomi degli autori antichi e moderni citati

Aezio: 66 e n. 55; 67, n. 58; 68, n. 61; 71 e n. 2; 194, n. 30; 229, n. 40; 240 e n. 84; 244, n. 105.
Agostino: 38, n. 50; 48, n. 103; 67, n. 58; 78, n. 46; 88, n. 89; 127 e n. 8; 128; 135, n. 61; 139, n. 76; 143 e nn. 92-93; 149 e n. 118; 155, n. 141; 159, n. 11; 165-167; 171; 179 e n. 89; 182; 203, n. 59; 213; 214; 236, n. 73.
Albino: 38, n. 50; 66 e n. 55; 67, n. 58; 68, n. 61; 73, n. 19; 77 e n. 37; 92, n. 15; 102-103; 106, n. 81; 109, n. 97; 117-118; 176, n. 79; 194, n. 31; 246, n. 119; 262 e nn.; 248, n. 132; 258, n. 175; 271, n. 265.
Alessandro di Afrodisia: 68, n. 61; 72 e nn. 13 e 15; 73, nn. 19 e 20; 84, nn. 69 e 70; 102, n. 60; 194, n. 32; 202, n. 54; 205, n. 77; 297, n. 84; 240, n. 85; 241, n. 94.
Altermath, F.: 141, n. 78.
Antioco di Ascalona: 211, n. 104; 264.
Ambrogio: 143 e n. 91; 269.
Ammonio Sacca: 12; 112 e n. 105; 161-162; 163 s.; 170; 176, n. 79; 209; 210.
Anassagora: 98 e n. 46; 117 e n. 16.
Anassimene: 90-91 e n. 9.
Andresen, C.: 130 e n. 27; 132, n. 39; 133, n. 44.
Apollinare di Laodicea: 13; 38, n. 50; 115-116; 143, n. 94; 144, n. 99; 156; 215 ss.; 250.
Apollonio di Tiana: 149.
Apostolopoulos, C.: 58, n. 20; 102, n. 59; 223, n. 3; 228, n. 36; 255, n. 162.
Apuleio: 258, n. 175; 259, n. 179; 262, n. 214; 271, n. 265.
Aristone di Chio: 241.
Aristotele (Aristotelici, Peripatetici, aristotelico): 14; 28; 68; 58, n. 19; 65, n. 50; 71-73; 74; 75; 91 e n. 11; 107; 133, n. 43; 149, n. 114; 162 e n. 31; 164, n. 39; 202, n. 54; 205 e n. 77; 207 e nn. 81 e 84; 217; 218; 221 e n. 147; 223, n. 3; 231, n. 49; 240, n. 84; 241 e n. 91; 242; 244 e nn. 109-111; 245; 247; 250 e nn.; 260, n. 180; 261; 262; 264; 270; 271, n. 265; 272-274.
Aristotele - Ps.: 104, n. 69; 148, n. 114; 190, n. 14; 203, n. 59.
Armstrong, A. H.: 26, n. 6; 131, n. 28; 137, n. 70; 163 e n. 36; 203, n. 59; 284, n. 318.
Arnim, H. von: 210, n. 100.
Arnobio: 79 e n. 49.
Arnou, R.: 35, n. 40; 104, n. 70; 121, n. 47; 203, n. 59; 285, n. 322.
Atenagora: 136 e n. 67; 139, n. 72.
Attico: 65, n. 51; 74; 75, n. 25; 103, n. 62; 135, n. 56; 133, n.43; 135, n. 56.
Aubineau, M.: 98, n.45; 119, n. 34; 255, n. 163; 260, n. 196; 165, n. 226; 267, n. 239; 283, n. 311.
Aujoulat, N.: 163, n. 32; 176, n. 79.
Balás, D. L.: 26, n. 3; 34, n. 34; 38, n. 50; 41, n. 56; 101, n. 57; 119, n. 31; 225, n. 15; 230, n. 46; 251, n. 151; 254, n. 161.

Baltes, M.: 65, n. 50; 163, n. 38.
Balthasar, H. von: 9; 26, n. 6; 37, n. 49; 43, n. 72; 44, n. 73; 48 e nn. 101-102.
Barbel, J.: 102, n. 58.
Barnes, J. D.: 143, n. 94.
Basilio di Cesarea: 28, n. 12; 55 e n. 2; 62; 162; 269.
Beierwaltes, W.: 38, n. 50; 41, n. 56; 47, n. 98; 48, n. 99; 100, n. 54; 103, nn. 65 e 66; 284, n. 318; 285, nn. 324, 325 e 329.
Bellini, E.: 215, n. 114.
Beutler, R.: 65, n. 50; 144, n. 94; 164, nn. 39 e 40; 244, n. 106.
Bidez, J.: 166, n. 44.
Bissels, P.: 78, n. 45.
Blume, H. D.: 67, n. 58.
Blumenthal, H. J.: 75, n. 26; 194, n. 32; 205, n. 77; 207, n. 79; 231, n. 50; 246, nn. 120 e 121.
Boehringer, G. F.: 55, n. 1.
Bouchet, J.: 140, n. 78; 156, n. 142; 214, n. 116; 216, n. 121; 217, nn.129 e 130; 218 e n. 131; 219 e nn. 134 e 136; 221, n. 146.
Bournakas, A.: 36, n. 43.
Bréhier, E.: 75, n. 26.
Bukowski, A.: 158, n. 10; 175, n. 73.
Calcidio: 73, N. 20; 84; 85, n. 73; 175, n. 73; 177-179; 182.
Callahan, J. F.: 48, n. 103.
Cameron, A.: 144, n. 94.
Cavarnos, J. P.: 137, n. 70; 230, n. 48.
Celso: 128; 132 e n. 40; 135; 147 e n. 107.
Chadwick, H.: 128, n. 9; 139, n. 77; 142, n. 90; 147, n. 107; 163, n. 34.
Cherniss, H.: 9; 41, n. 56; 94 e n. 25; 107, n. 84; 117, n. 19; 137, n. 70; 248 e n. 134; 252, n. 156; 276, n. 285.
Cicerone, M. T.: 106, n. 83; 133, n. 42; 148, n. 114; 191, n. 16; 229, n. 40; 264, n. 221; 271, n. 265.
Claudio Mamerto: 88, n. 89.
Clemente di Alessandria: 76, n. 32; 103 e n. 68; 104; 106, n. 81; 255, n. 162; 262, n. 214; 276, n. 284.
Corsini, E.: 28, n. 12; 234, n. 63.
Courcelle, P.: 79, n. 48; 92, n. 13; 128, n. 9; 134, n. 49; 139, n. 76; 143, nn. 91 e 93; 228, n. 36; 269, n. 250; 270, n. 258.
Crisippo: 72; 83; 102, n. 60; 241; 243.
Cronio: 169 e n. 54; 171.
Crouzel, H.: 163, n. 34.
Damascio: 170, n. 60.
Daniélou, J.: 9; 12; 26, n. 6; 28, n. 12; 32, nn. 25 e 26; 38, n. 50; 43 e n. 71; 45, n. 4; 62, n. 39; 85; 86, n. 77; 96, n. 36; 98, n. 48; 99, nn. 49 e 50; 102, n. 58; 119 e n. 33; 120, n. 45; 122, n. 54; 151 e n. 123; 139, n. 72; 140, n. 78; 141, n. 81; 142, n. 85; 143, n. 93; 149, n. 115 e 116; 151, n. 123; 159-160; 161 ss.; 170 e n. 58; 171; 175, n. 73; 176, n. 79; 177, n. 81; 181, n. 97; 182, nn. 99 e 102; 227, n. 30; 229, n. 42; 231, n. 52; 249, n. 138; 255, n. 162; 265, n. 226; 267, nn. 239-240; 269, n. 252; 270 e n. 258; 273, n. 270; 275, n. 278.
Democrito: 90, n. 8; 117, n. 16.
Dennis, J. T.: 138, n. 70; 140, n. 78.
Deuse, W.: 165 e n. 42; 166 e n. 46.
Diehle, A.: 48, n. 104; 55-56, n. 4.
Diekamp, F.: 260, n. 196.
Diels, H.: 71, n. 2.
Dierauer, U.: 166, n. 43.
Dillon, J.: 74, n. 24; 170, n. 60; 209, n. 85.
Diogene di Babilonia: 91 e n. 12.
Dione Crisostomo: 9
Dodds, E. R.: 81, n. 56; 162, n. 31.

Donini, P. L.: 261, nn. 202 e 203; 262, n. 208.
Dörrie, H.: 39, n. 50; 55, n. 1; 65, n. 50; 71, nn. 1 e 5; 72, nn. 8 e 15; 73, nn. 18 e 20; 74, n. 21; 75 e n. 29; 76, n. 30; 83, nn. 66 e 68; 84, n. 72; 87, n. 82; 88 e nn. 84 e 88; 99-100, n. 54; 116, n. 13; 130, nn. 26 e 27; 132, n. 41; 133, n. 45; 162, n. 31; 164, n. 39; 165, n. 41; 167, nn. 48 e 49;170 e n. 59; 171 e n. 63; 172, n. 66; 173, n. 70; 179, nn. 92-93; 185, n. 113; 201, nn. 50 e 51; 202, n. 53; 203, n. 59; 204, n. 70; 207, n. 79; 208, n. 88; 209, n. 89; 211, n. 104; 245, n. 115; 276, n. 284; 280, n. 298; 283, n. 311.
Edelstein, L.: 92, n. 13.
Eijk, H. C. van: 139, n. 72.
Empedocle: 117, n. 16; 177 e n. 82.
Enea di Gaza: 166, n. 43; 167-168; 171; 173 ss.; 176, n. 79.
Epicuro (Epicurei, ecc.): 58; 60; 65, n. 51; 68, n. 64; 89-90; 91; 93; 95; 106-107, n. 83; 134 e n. 49; 133, n. 43; 187.
Eunomio: 38, n. 50; 46, n. 86; 66; 99, n. 54.
Eusebio di Cesarea: 65, n. 51; 80, n. 56; 144 e n. 99; 149 e n. 119; 143, n. 94; 156.
Ferguson, E.: 46, n. 85.
Festugière, A. J.: 65, n. 52; 77, n. 37; 98, n. 46; 105, n. 74; 109, n. 97; 117, n. 20; 168, n. 51; 179, nn. 90 e 92; 190, n. 14; 204, n. 70; 207, n. 79; 208, n. 85; 211, n. 101; 240, nn. 83 e 87.
Filodemo: 91, n. 12.
Filone di Alessandria: 103 e n. 67; 104; 190 e nn. 14 e 15; 203, n. 59; 255, n. 162; 256, n. 166; 260-261; 271, n. 265. 276, n. 284.
Filopono, Giovanni: 65, n. 50.
Filostrato: 61, n. 31.
Florovsky, G.: 136, n. 64.
Fontaine, J.: 89, n. 3.
Fortin, E. L.: 76 e n. 33; 88, n. 89; 90, n. 6; 210, n. 99; 213, n. 107.
Fozio: 163 e n. 38; 164, n. 39.
Gaiser, K.: 96, n. 36.
Gaith, J.: 137, n. 69.
Galeno: 68 e n. 63; 242 e nn.
Giamblico: 12; 58, n. 19; 61, n. 31; 65, n. 50; 66 e nn. 55 e 57; 67, n. 58; 69, n. 64; 71 e n. 6; 90, n. 8; 144; 161; 162; 165; 168; 169; 170 e n. 61; 171 e n. 62; 172 e n. 65; 173 ss.; 179, n. 92; 208, n. 85; 240 e nn. 86-88; 241, n. 90; 245, n. 116; 246 e n. 122.
Gilbert-Thirry, A.: 242, nn. 96 e 99.
Gillet, R.: 34, n. 34; 35 e nn. 38-39.
Gilson, E.: 74, n. 23.
Giovanni Crisostomo:: 156.
Giuliano l'Apostata: 144.
Giusta, M.: 73, n. 19.
Giustino: 77-78; 135, n. 58; 139, n. 72; 158, n. 10.
Giustino - Ps.: 132, n. 40; 135 e n. 59; 136 e n. 63; 145-146 e n. 103.
Grant, R. M.: 144, n. 94.
Greshake, G.: 78, n. 45; 128, n. 11; 133, n. 42; 134, n. 46; 137, n. 70; 138, n. 71; 159, n. 11.
Gronau, K.: 28, n. 11; 41, n. 56; 89, n. 2; 102 e n. 59; 105, n. 73; 149, n. 115; 175, n. 73; 177, n. 80; 181, n. 97; 182, n. 99; 194, n. 30; 223, n. 3; 228, n. 36; 239, n. 81; 240, n. 87; 248, n. 134.
Guthrie, W. K. C.: 241, n. 89.
Hadot, I.: 162 e nn. 30 e 31; 163; 164, n. 39; 201, n. 51; 203, n. 59; 245, n. 115.
Hadot, P.: 79, n. 48; 100, n. 51; 160, n. 15; 211 e n. 104; 285, n. 326.
Harl, M.: 55, n. 2.
Harnack, A. von: 128, n. 10; 143, n. 94; 144; 145, n. 100.
Hegel, G. W. F.: 212, n. 104.

Heil, G.: 80, n. 56.
Heinemann, H.: 163, n. 38.
Hoheisel, k.: 158 e nn. 7 e 10.
Hübner, R. M.: 235, n. 68.
Ierocle di Alessandria: 161-162; 163; 164, n. 39; 176, n. 79.
Ioppolo, A. M.: 242, n. 96.
Ireneo: 139, n. 76; 158, n. 10.
Isnardi Parente, M.: 83, n. 67; 84, n. 70; 102, n. 60; 241, n. 89.
Ivánka, E. von: 37, n. 48; 38, n. 50; 42, n. 61; 44, n. 72; 53, n. 122; 54, n. 128; 99, n. 50; 100, n. 54; 104, n. 72; 107 e nn. 84 e 85; 121, n. 47; 147 e n. 110; 131, n. 32; 147, n. 110; 149, n. 115; 280; 287; 334.
Jaeger, W.: 26, n. 2; 32, n. 25; 149, n. 116; 240.
Kannengiesser, Ch.: 46, n. 85; 89, n. 3.
Karpp, H.: 67, n. 58; 76, n. 32; 79, n. 49.
Kelly, J. N. D.: 138, n. 71.
Kidd, I. G.: 92, n. 13; 242, nn. 97-99.
Klock, Ch.: 138, n. 70.
Konstantinou, G.: 258, n. 172; 259, n. 180; 260, n. 196.
Krämer, H. J.: 109, n. 97; 133, n. 42.
Krause, H.: 211, n. 100.
Kremer, J.: 78, n. 45; 128, n. 11; 134, n. 46; 137, n. 70; 138, n. 71; 159, n. 11.
Labriolle, P. de: 143, n. 94; 144, n. 95; 149, n. 119.
Ladner, G. B.: 230, n. 48.
Laffranque, M.: 28, n. 11; 242, n. 97.
Langerbeck, H.: 163, n. 33.
Laplace, J.: 35, n. 37.
Lattanzio: 159, n. 11.
Leroux, G.: 203, n. 59.
Lewy, H.: 164, n. 40.
Leys, R.: 26, n. 2; 31, n. 22; 35, n. 36.
Lieske, A.: 43, n. 72; 44, n. 73.
Lilla, S.: 10; 104, n. 68; 262, n. 214.
Long, A. A.: 242, n. 99.
Longino: 65, n. 51; 68, n. 62; 211, n. 102; 244; 245.
Macario di Magnesia: 132, n. 40; 145 e n. 101; 143, n. 94; 149; 150 e n. 122.
Macedoniani: 38, n. 50.
Macrobio: 71 e n. 7.
Mann, F.: 67, n. 58.
Maraval, P.: 61 e nn. 31 e 33; 62, n. 38.
Marmiroli, E.: 41, n. 56.
Marrou, H. I.: 128, n. 9; 139, n. 72.
Massimo il Confessore: 79 e n. 47.
May, G.: 55, n. 2.
Medioplatonici (Medioplatonismo, medioplatonico): 39, n. 50; 71, n. 5; 102; 208; 209; 261 s.
Meijering, E. P.: 101, n. 54; 131, n. 28; 133, n. 41.
Meissner, H. M.: 61, n. 30; 64, nn. 44 e 49; 107, n. 83; 158, n. 8; 159, nn. 11 e 13; 180, n. 97; 223, n. 3; 224, n. 13; 231, n. 54.
Meredith, A.: 144, n. 94.
Merki, H.: 162, n. 29; 276, n. 284; 277, n. 285; 278, n. 291; 283, n. 311.
Merlan, Ph.: 32, n. 25; 203, n. 59.
Metodio di Olimpo: 140, n. 78; 142, n. 90; 143, n. 94; 144 e n. 99; 156.
Minucio Felice: 159, n. 11.
Mondolfo, R.: 241, n. 89.
Moraux, P.: 65, n. 51; 73, n. 19.
Moreau, J.: 145, n. 99.
Moreschini, C.: 9 ss.; 258, n. 175; 259, n. 179; 262, n. 214.
Mosshamer, A. A.: 227, n. 30.
Mühlenberg, E.: 45-46, nn. 85 e 86; 48, n. 100; 91, n. 11; 215 e n. 115.
Nemesio di Emesa: 66, n. 55; 71 e n. 5; 73, n. 20; 88, nn. 85 e 89; 92, nn. 15 e 17; 93, n. 18; 111, n. 108; 149, n. 116; 168-172; 177, n.

80; 184, n. 109; 202; 209-210; 213; 214; 218; 219 e n. 132.
Neoplatonici (Neoplatonismo, neoplatonico): 31; 32, n. 25; 37, n. 48; 38, n. 50; 67; 75; 87; 92; 94; 98; 99, n. 54; 103; 111; 147; 159; 160; 182; 190, n. 14; 200; 201 ss.; 207; 208; 209; 211, n. 104; 213; 217; 218; 219; 221; 223; 225; 240; 241; 243 ss.; 249; 253; 264; 276, n. 284; 277, n. 291.
Nicola Cusano: 212, n. 104.
Numenio di Apamea: 103 e n. 64; 168.
O'Daly, G. J.: 67, n. 58; 134, n. 49.
Olimpiodoro: 65, n. 50.
Orazio: 191, n. 16.
Origene: 38, n. 50; 52-53, n. 122; 101, n. 54; 103 e n. 68; 128, n. 13; 135, n. 62; 139 e nn. 72 e 77; 140, n. 78; 142 e n. 90; 163; 219, n. 132; 256, n. 166; 272; 273; 276, n. 284.
Panezio: 28, n. 12; 242, n. 99.
Pannenberg, W.: 41, n. 56; 79, n. 46; 101, n. 54; 118, n. 28.
Pellegrino, M.: 55, n. 1; 58, n. 20; 59 e n. 22; 181, n. 97; 182, n. 99; 191, n. 16; 228, n. 36.
Pépin, J.: 80, n. 56; 88, n. 89; 90, n. 6; 143 e nn. 92-93; 144, n. 98; 149, nn. 114 e 117; 150, n. 120; 210, n. 99; 211, n. 100; 213, n. 107; 215, n. 117; 250, n. 148; 264, n. 222.
Peroli, E.: 9 ss.; 32, n. 25; 38, n. 50; 100, n. 54; 109, n. 97; 132, n. 41.
Pindaro: 191, n. 16.
Pisi, P.: 236, n. 72.
Pizzolato, L. F.: 64, n. 46.
Platone: 14; 26, n. 4; 41, nn. 56 e 57; 47, n. 98; 56, n. 4; 57; 58-59; 77 e n. 37; 78 e n. 46; 80, nn. 54 e 56; 91 e n. 10; 96; 102 e n. 61; 105, n. 77; 106, n. 81; 107, n. 84; 117 e n. 17; 118; 129 e n. 16; 137, n. 69; 159; 162, n. 31; 164 e n. 39; 166; 167 e nn. 47 e 51; 168; 169; 171; 172 e n. 65; 177; 178; 190, n. 13; 191, n. 16; 194, n. 31; 203 e n. 59; 208, n. 85; 236; 241 e n. 89; 244 e n. 108; 246; 248 e nn.; 215-217; 246, n. 122; 248, n. 135; 250; 252 e n. 156; 253; 254 s.; 258 e nn.; 267 e n. 241; 268 e n. 246; 276, n. 283; 277, n. 285.
Platonici (Platonismo, platonico): 37, n. 48; 41, nn. 56 e 58; 47; 65, n. 51; 68; 69, n. 64; 73 ss.; 77; 79; 80; 84; 85; 86; 91 e n. 10; 92; 96; 98; 100, n. 54; 107; 109; 117; 118; 120; 127 ss.; 137, n. 70; 160; 167, n. 47; 169; 172; 173; 179; 180; 182; 193; 194; 208; 225; 229; 231; 236; 239; 241; 243; 244; 252; 253; 264; 265; 270; 272; 276, n. 284; 285, n. 325.
Plotino: 12; 13; 32, n. 25; 41, nn. 56 e 57; 47-48, n. 99; 58, n. 19; 65, nn. 50 e 51; 66, nn. 52 e 57; 68 e nn. 61 e 63; 71 e n. 3; 74, n. 22; 75 e nn. 26 e 27; 76; 77 e n. 37; 83, n. 68; 91, n. 10; 92 e n. 16; 93, nn. 18 e 19; 100-101, n. 54; 103, n. 66; 107, n. 84; 109, n. 97; 111, n. 109; 118, n. 23; 120 e n. 38; 121 e n. 47; 122 e n. 52; 123, n. 55; 128, n. 15; 129 e nn. 17 e 21-25; 131, nn. 28-31 e 33-35; 132, nn. 36-37; 160; 161, n. 23; 162; 163, n. 28; 164; 167; 168; 172, n. 66; 176, n. 79; 182; 184, n. 111; 185, n. 112; 201 ss.; 207 e nn. 79 e 84; 208, n. 86; 211, n. 100; 225-226; 236, n. 73; 241, n. 89; 243; 245, n. 116; 246 e n. 202; 249 e n. 139; 256, n. 167; 263 e nn. 215-217; 267 e n. 238; 269, n. 251; 276; 277, n. 285; 281; 282-285.
Plutarco di Atene: 65, n. 50; 162.
Plutarco di Cheronea: 9; 32, n. 25;

47, n. 98; 103 e n. 63; 229, n. 40; 241, n. 95; 244-245; 248, n. 132; 251, n. 151; 261, nn. 204-206; 261-262.
Pohlenz, M.: 34, n. 32; 72, n. 12; 83, n. 66; 175, n. 73; 194, n. 32; 241, n. 93; 242, nn. 96 e 99; 262, n. 213.
Porfirio: 11; 12; 14; 41, n. 57; 58, n. 19; 61, n. 31; 65, nn. 50 e 51; 66; 67; 68 e n. 61; 74, n. 22; 75 e n. 28; 76; 79; 83, n. 68; 87-88; 92 e n. 16; 93, n. 19; 94, n. 24; 99, n. 54; 111, nn. 108 e 109; 132 e n. 40; 142 ss.; 157 ss.; 187; 190, n. 14; 197, n. 43; 200; 201 ss.; 206 e n. 78; 207 e n. 84; 208; 209-210; 211 e nn. 101, 103 e 104; 212 e n. 105; 213; 236, n. 73; 240 e nn. 86 e 88; 243-246; 249 e n. 140; 253; 263 e nn. 298-299; 269; 281; 287, n. 327.
Posidonio di Apamea: 28, n. 12; 32, n. 25; 68; 91; 92, n. 13; 99, n. 54; 149 e nn. 114 e 117-118; 242-243.
Presocratici: 39, n. 52.
Prestige, G.: 104, n. 68.
Prisciano: 73, n. 20; 84; 85, n. 73.
Proclo: 68, nn. 61 e 62; 88 e n. 88; 92, n. 15; 93 e n. 20; 132, n. 37; 162; 164, nn. 39 e 40; 167 e n. 50; 211 e n. 102; 243 e n. 184; 240, n. 85; 244.
Reale, G.: 37, n. 48; 38, n. 50; 117, n. 16; 133, n. 41.
Reinhardt, K.: 32, n. 25; 92, n. 13; 149, n. 114.
Ricken, Fr.: 133, n. 41.
Rist, J.: 39, n. 50; 144, n. 94; 156, n. 143; 284, n. 318; 285, n. 325.
Ritter, A. M.: 133, n. 41.
Saffrey, H. D.: 89, n. 3.
Sallustio: 161.
Schmid, W.: 133, n. 44; 134, n. 49.
Schroeder, F. R.: 164, n. 38.
Schwyzer, H. R.: 163, n. 38.
Seneca: 148, n. 114.
Senofane: 175, n. 73.
Senofonte: 190, n. 13.
Sesto Empirico: 90, n. 8.
Siclari, A.: 71, n. 5; 211, n. 100; 212, n. 106; 213, n. 108.
Simonetti, M.: 256, n. 166.
Simplicio: 65, nn. 50 e 51.
Siriano: 65, n. 50.
Smith, A.: 166, n. 43; 179, n. 90; 201, n. 51.
Socrate: 59; 90.
Sodano, A. R.: 178, n. 88; 205, n. 71.
Spira, A.: 138, n. 70.
Stefano di Alessandria: 65, n. 50.
Steinheimer, E.: 178, n. 85.
Stettner, W.: 166, n. 43.
Stobeo: 172; 173; 208, n. 85.
Stoici (Stoa, stoico): 28; 34 e n. 32; 37, n. 48; 58; 60; 65, n. 51; 68 e n. 64; 71-73; 74; 75; 82-85; 89; 91-92; 95; 102, n. 60; 104; 107; 133, n. 43; 134; 138; 144; 151; 176; 187; 194; 202, n. 54; 207 e n.84; 208; 209-210; 211, nn. 103-104; 217; 221; 241-242; 244; 261; 262; 264; 271; 276, n. 284.
Stritzky, B. von: 107, n. 85; 108, n. 90; 137, n. 70.
Sutcliffe, E. F.: 137, n. 70.
Tardieu, M.: 160, n. 15.
Taylor, A. E.: 77, n. 39.
Temistio: 91, n. 11; 106, n. 83.
Teofilo: 139, n. 72.
Tertulliano: 11; 66 e nn. 55 e 57; 67, n. 58; 68, n. 61; 69, n. 64; 71 e n. 4; 76 e n. 32; 77 e n. 34; 79; 84, n. 72; 117 e n. 22; 128 e n. 12; 135 e n. 60; 136 e n. 65; 139, nn. 72 e 76; 142, n. 88; 158, n. 10; 175, n. 73; 177, n. 82; 240, n. 85; 244, n. 111.
Theiler, W.: 12; 26, n. 4; 98, n. 46; 102, n. 59; 161 e n. 25; 162 e n. 26; 178, nn. 85 e 88.

Todd, R. B.: 72, n. 15.
Tommaso d'Aquino: 218.
Torraca, L.: 71, n. 2.
Vaganay, L.: 143, n. 94; 144, n. 96; 145, n. 99; 156, n. 144.
Verghese, T. P.: 44, n. 72.
Vittorino, Mario: 100, n. 54; 203, n. 59.
Vogel, C. J. de: 32, n. 25; 133, n. 41.
Völker, W.: 9; 14; 26, n. 3; 41, n. 56; 42, n. 61; 45, nn. 80 e 85; 47, n. 98; 62, n. 39; 99, n. 50; 230, nn. 46 e 48; 265, nn. 225 e 226; 275, n. 278.
Waszink, J. H.: 67, n. 58; 157, n. 4; 158, n. 10; 163 e nn. 32 e 37; 164, n. 39; 177 e n. 82; 178 e nn. 86 e 88.
Weiswurm, A. A.: 26, n. 3; 107, n. 8.
Whittaker, J. H.: 109, n. 97.
Wlosok, A.: 268, n. 244.
Wolfson, H. A.: 109, n. 97; 214, n. 109; 219, n. 133.
Zeller, E.: 241, n. 89.
Zemp, P.: 32, n. 26; 33, n. 31; 34, n. 34; 39, n. 52; 44, n. 72; 45 e n. 81; 48, n. 103; 149, n. 115; 193 e n. 25; 231, n. 52; 232, n. 55; 235, n. 68.
Zenone di Cizio: 72; 241.
Zintzen, C.: 109, n. 97.

V. Indice analitico della materia trattata

Introduzione di C. Moreschini 9
Premessa 21
Elenco delle abbreviazioni 23

Capitolo primo
L'orizzonte dell'antropologia di Gregorio di Nissa 25
I. La divisione della realtà 25
1. Mondo intelligibile e mondo sensibile 25
2. L'unione dei due mondi nell'uomo 30
3. La distinzione fra increato e creato 35
II. La finitezza dell'essere creato 39
1. Il mutamento 39
2. Il diastema 43
3. Il diastema e l'uomo 48
4. Il mutamento come progresso senza fine 51

Capitolo secondo
Il problema dell'anima. Il «De anima et resurrectione» di Gregorio di Nissa 55
I. Il Prologo 55
II. «Consolatio mortis» e λόγος περὶ ψυχῆς 60
III. Le «quaestiones disputatae de anima» 65

Capitolo terzo
L'anima e la sua incorporeità 71
I. Il problema dell'incorporeità dell'anima nella tradizione filosofica 71
1. Il dibattito tra la Stoa ed il Peripato 71
2. La posizione dei Platonici 73
II. Il problema dell'incorporeità dell'anima nella tradizione cristiana 76
III. La formulazione del problema in Gregorio di Nissa 82
1. De anima et resurrectione, 20 B – 21 A. La nozione stoica di μίξις 82
2. Il problema centrale dell'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa 89

Capitolo quarto
Ulteriori questioni concernenti la natura dell'anima 89
I. Il «luogo» dell'anima 89
1. De anima et resurrectione, 21 B 89
2. Il problema nella tradizione filosofica 90
3. La posizione di Gregorio di Nissa 93
II. L'analogia macrocosmo-microcosmo 95
1. La «mikropsychia» 95
2. La presenza della natura divina nel macrocosmo 96

3. La presenza dell'anima nel microcosmo 105
a) De anima et resurrectione, 28 B-36 A 105
b) Αἴσθησις e νοῦς 107
c) La sostanzialità dell'anima 108

Capitolo quinto
Incorporeità, semplicità, immortalità dell'anima 113
I. La corrispondeza concettuale tra semplicità ed incorruttibilità 113
II. La concezione platonica della semplicità dell'Intelligibile nel pensiero di Gregorio di Nissa 118

Capitolo sesto
Il problema della risurrezione 125
I. Introduzione 125
1 De anima et resurrectione, 45 A-C 125
2. Il problema della risurrezione nel dibattito tra Platonismo e Cristianesimo 127
II. Le obiezioni dei pagani alla dottrina cristiana della risurrezione. Gregorio e il «Contra Christianos» di Porfirio 140
1. Lo stato del corpo risorto 140
a) Le obiezioni dei pagani in Gregorio di Nissa 140
b) Il Contra Christianos di Porfirio 142
2. L'argomento porfiriano «de ordine elementorum» 148

Capitolo settimo
La questione della metempsicosi e Porfirio 157
I. Introduzione 157
II. De anima et resurrectione, 108 C-D 159
1. Le diverse concezioni della metempsicosi 159
2. La tesi di Daniélou 161
III. Le testimonianze della tradizione indiretta 165
1. Agostino 165
2. Enea di Gaza 167
3. Nemesio di Emesa 168
IV La dottrina porfiriana della metempsicosi e Gregorio di Nissa 173
1. Le testimonianze di Giamblico e di Enea di Gaza 173
2. Gregorio di Nissa. De anima et resurrectione, 109 C-D 174
3. La testimonianza di Calcidio 177
4. Gregorio di Nissa. De anima et resurrectione, 112 C ss., e De hominis opificio, 232 B-C 179

Capitolo ottavo
La natura dell'anima e il problema della sua unione con il corpo 187
I. La natura dell'anima e la dottrina della risurrezione 187
1. Il De anima et resurrectione 187
2. Il De hominis opificio 194
3. Conclusioni 196
II. Gregorio di Nissa e la dottrina neoplatonica dell'anima 201
III. Il problema dell'unione dell'anima con il corpo 206
1. Il problema nella tradizione filosofica e la soluzione neoplatonica 206

2. La posizione di Gregorio. Problema antropologico e problema cristologico 213

Capitolo nono
Le facoltà dell'anima e la dottrina della virtù 223
I. Introduzione 223
1. Natura dell'anima e dottrina della virtù 223
2. I due schemi «protologici» presenti nel De anima et resurrectione 228
II. Semplicità e tripartizione dell'anima 237
1. La formulazione del problema 237
2. Il problema nella tradizione filosofica 239
3. La soluzione neoplatonica 243
4. La soluzione di Gregorio di Nissa 246
III. La dottrina della virtù 251
1. La virtù come «armonia» 251
2. La dottrina della mesotes 259
3. Il duplice volto dell'uomo 265
IV. Il ruolo della virtù nell'ascesa dell'anima a Dio 272
I. I momenti dell'ascesa 272
II. Arete e Ὁμοίωσις Θεῷ 275

Bibliografia ed Indici 289
I. Letteratura citata e utilizzata 291
II. Indice dei passi di Gregorio di Nissa citati 313
III. Indice dei passi degli autori antichi citati 324
IV. Indice dei nomi degli autori antichi e moderni citati 342
V. Indice analitico della materia trattata 349

Progettazione
fotocomposizione e impaginazione
a cura del
"Centro di Ricerche di Metafisica"
dell'Università Cattolica di Milano

Finito di stampare nel mese di dicembre 1993
da Arti Grafiche Tibiletti s.n.c. Azzate (Va)

Pubblicazioni del "Centro di Ricerche di Metafisica" della Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Collana: ***"Temi metafisici e problemi del pensiero antico. Studi e testi"***
direttore: G. Reale
segretario: R. Radice

(Nei primi dieci titoli questa collana ha avuto il nome di ***"Metafisica del Platonismo nel suo sviluppo storico e nella filosofia patristica"***)

1) H. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Introduzione e traduzione di G. Reale (prima ediz. 1982 nella collana parallela 1987 [2]; 1989 [3]; 1993 [4]).
2) M.L. GATTI, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione del suo pensiero metafisico e religioso*. Introduzione di G. Reale (1987).
3) G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte"* (1984; 1991 [10] stesura definitiva; 1993 [11]).
4) K. GAISER, *La metafisica della storia in Platone. Con un saggio sulla teoria dei principi e una raccolta in edizione bilingue dei testi platonici sulla storia*. Introduzione e traduzione di G. Reale (1988; 1991 [2]; rist. 1992).
5) W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di N. Scotti, (1988; 1990 [2]).
6) T.A. SZLEZÁK, *Platone e la scrittura della filosofia. Analisi di struttura dei dialoghi della giovinezza e della maturità alla luce di un nuovo paradigma ermeneutico*. Introduzione e traduzione di G.Reale (1988; 1989 [2]; 1992 [3]).
7) R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Introduzione di G. Reale (1989).
8) P. MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di E. Peroli (1990).
9) H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di "Repubblica" VII 534 B 3 - D 2*. Introduzione di G. Reale, traduzione di E. Peroli (1989 [1-2]; 1992 [3]).
10) C.J. DE VOGEL, *Ripensando Platone e il Platonismo*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di E. Peroli (1990).
11) K. GAISER, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del "Fedro" di Platone*. Introduzione e traduzione di G. Reale (1990; 1992 [2-3]).
12) M. MIGLIORI, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al "Parmenide" di Platone*. Prefazione di H. Krämer. Introduzione di G. Reale (1990).
13) A. BOS, *Teologia cosmica e metacosmica. Per una nuova interpretazione dei dialoghi perduti di Aristotele*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di E. Peroli (1991).
14) K. ALBERT, *Sul concetto di filosofia in Platone*, Edizione italiana a cura di Paola Traverso. Introduzione di G. Reale (1991).
15) M. ERLER, *Il senso delle aporie nei dialoghi di Platone. Esercizi di avviamento al pensiero filosofico*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di C. Mazzarelli (1991).
16) G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al "Sofista" di Platone*. Prefazione di H. Krämer. Introduzione di G. Reale (1991).
17) W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di Maria Luisa Gatti (1991; 1992 [2]).
18) J.E. ANNAS, *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele*, Introduzione e traduzione dei libri M-N della "Metafisica" di Aristotele di G. Reale. Traduzione dall'inglese di E. Cattanei (1992).
19) P. PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, 4ª edizione (1993).
20) V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, 3ª edizione riveduta e corretta (1993).
21) W. BEIERWALTES, *Plotino. Un cammino di liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Introduzione di G. Reale. Traduzione di E. Peroli (1993).
22) PORFIRIO, *Commentario al «Parmenide» di Platone*. Saggio introduttivo, testo con apparati critici e note di commento a cura di P. Hadot. Presentazione di G. Reale. Traduzione e bibliografia di G. Girgenti (1993).
23.24.25.) ARISTOTELE, *Metafisica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di G. Reale (1993).
Vol. I: Saggio introduttivo.
Vol. II: Testo greco con traduzione a fronte.
Vol. III: Sommari analitici e commentario.
26) G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele. Con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere* (1993 [5]).

27) N. Scotti, *Proclo negli ultimi quarant'anni. Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici (anni 1949-1992)*. Introduzione di W. Beierwaltes (1993).

28) M. Migliori, *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al « Filebo » di Platone*. Introduzione di Th. A. Szlezák (1993).

29) Aa. Vv., *Aristotele. Perché la Metafisica*. A cura di A. Bausola e G. Reale (1993).
Saggi di: A. Bausola, E. Berti, A. Bos, B. Cassin, A. Ghisalberti, G. Giannantoni, H. Krämer, V. Melchiorre, M. Migliori, M. Mignucci, C. Natali, R. Radice, G. Reale, C. Rossitto, L. Ruggiu, Th. A. Szlezák, V. Verra, C. Vigna, M. Wesoły, I.E. Zieliński.

Collana: "*Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi*"
direttore: G. Reale
segretario: R. Radice

1) E. von Ivánka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*. Presentazione di G. Reale. Introduzione di W. Beierwaltes. Traduzione di E. Peroli (1992).

2) C. de Vogel, *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?* Introduzione di G. Reale. Traduzione, saggio complementare e appendici di E. Peroli (1993).

3) W. Völker, *Gregorio di Nissa filosofo mistico*. Traduzione dal tedesco e indici di C.O. Tommasi. Presentazione e traduzione dei testi greci di C. Moreschini (1993).

4) P. Hadot, *Porfirio e Vittorino*. Presentazione di G. Reale, Traduzione di G. Girgenti (1993).

5) E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*. Introduzione di C. Moreschini (1993).

Collana: "*Fontes*"
direttore: A. Pupi

1) A. Pupi, *Johann Georg Hamann. I. Experimentum mundi 1730 - 1759* (1988).

2) J.G. Hamann, *Lettere*. A cura di A. Pupi. I. 1751 - 1759. Traduzione e note a cura di I. Brandmair Dallera (1989).

3) C. Gallicet Calvetti, *Sebastiano Castellion il riformato umanista contro il riformatore Calvino. Per una lettura filosofico-teologica dei Dialogi IV postumi di Castellion*, con la prima traduzione italiana di C. Gallicet Calvetti (1989).

4) A. Pupi, *Johann Georg Hamann. II. In domo patris 1760 - 1763* (1991).

Il "Centro di Ricerche di Metafisica" ha curato anche una serie di classici (molti dei quali in prima traduzione italiana) nella collana "I classici del pensiero" della Rusconi Libri

Parmenide, *Poema Sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette*. Presentazione, traduzione con a fronte il testo greco dei frammenti del Poema e note di G. Reale. Saggio introduttivo e commentario filosofico di L. Ruggiu (1990; 1993 [2]).

Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale (1991 [1-2]; 1993 [3]).
L'opera contiene: *Prefazione, Introduzione generale al pensiero platonico* e *Notizie* di G. Reale, e tutti i dialoghi nell'ordine tradizionale.
[1] *Eutifrone*, [2] *Apologia di Socrate*, [3] *Critone*, [4] *Fedone*, [5] *Cratilo*, [6] *Teeteto*, [7] *Sofista*, [8] *Politico*, [9] *Parmenide*, [10] *Filebo*, [11] *Simposio*, [12] *Fedro*, [13] *Alcibiade maggiore*, [14] *Alcibiade minore*, [15] *Ipparco*, [16] *Gli amanti*, [17] *Teagete*, [18] *Carmide*, [19] *Lachete*, [20] *Liside*, [21] *Eutidemo*, [22] *Protagora*, [23] *Gorgia*, [24] *Menone*, [25] *Ippia maggiore*, [26] *Ippia minore*, [27] *Ione*, [28] *Menesseno*, [29] *Clitofonte*, [30] *Repubblica*, [31] *Timeo*, [32] *Crizia*, [33] *Minosse*, [34] *Leggi*, [35] *Epinomide*, [36] *Lettere*.
I traduttori sono: G. Reale (1, 2, 3, 4, 11, 12, 22, 23, 24, 27, 31); M.L. Gatti (5, 13, 14, 15, 16, 21); C. Mazzarelli (6, 7, 8, 10); M. Migliori (9); M.T. Liminta (17, 18, 19, 20, 25, 26, 28); R. Radice (29, 30, 32, 33, 34, 35, 36).

Filone di Alessandria, *La filosofia Mosaica*. [1] *La creazione del mondo secondo Mosè*. Traduzione di C. Kraus Reggiani, [2] *Le allegorie delle Leggi*. Traduzione di R. Radice. Prefazioni, apparati e commentari di R. Radice. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice (1987).

Filone di Alessandria, *Le origini del male*. [3] *I Cherubini*, [4] *I sacrifici di Abele e di Caino*, [5] *Il malvagio tende a sopraffare il buono*, [6] *La posterità di Caino*, [7] *I giganti*, [8] *L'immutabilità di Dio*. Traduzione di C. Mazzarelli. Introduzione, prefazioni, note e apparati di R. Radice (1984).

FILONE DI ALESSANDRIA, *La migrazione verso l'eterno*. [9] *L'agricoltura*, [10] *La piantagione di Noè*, [11] *L'ebrietà*, [12] *La sobrietà*, [13] *La confusione delle lingue*, [14] *La migrazione di Abramo*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di R. Radice. Presentazione di G. Reale (1988).

FILONE DI ALESSANDRIA, [15] *L'erede delle cose divine*. Prefazione traduzione e note di R. Radice. Introduzione di G. Reale (1981).

FILONE DI ALESSANDRIA, *L'Uomo e Dio*. [16] *Il Connubio con gli studi preliminari*, [17] *La fuga e il ritrovamento*, [18] *Il mutamento dei nomi*, [19] *I sogni sono mandati da Dio*. Introduzione, traduzione, prefazioni, note e apparati di C. Kraus Reggiani. Presentazione di G. Reale (1986).

DIONIGI LONGINO, *Il sublime*. Introduzione, traduzione, note e indici di E. Matelli. Presentazione di G. Reale (1988).

PLOTINO, *Enneadi*. PORFIRIO, *Vita di Plotino*. Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di G. Faggin. Presentazione e iconografia plotiniana di G. Reale. Revisione finale dei testi, appendici e indici di R. Radice (1992 [1-3]).

PORFIRIO, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella. Contro Boeto, sull'anima. Sul conosci te stesso*. EUNAPIO, *Vita di Porfirio*. Con testo greco. A cura di A.R. Sodano. Presentazione di G. Reale (1993).

AURELIO AGOSTINO, *Il filosofo e la fede. Soliloqui, La vera religione, L'utilità del credere, La fede nelle cose che non si vedono*. Introduzione, traduzione, prefazioni, note e indici di O. Grassi (1989).

AURELIO AGOSTINO, *Ordine, Musica, Bellezza. L'ordine*, libri 2. *La musica*, libri 6. *La bellezza*, raccolta sistematica di passi da varie opere. Introduzione, traduzione, prefazione, note e indici di M. Bettetini (1992).

AURELIO AGOSTINO, *Il Maestro e la Parola - Il Maestro, la dialettica, la retorica, la grammatica*. Introduzione, traduzione con testo latino a fronte, prefazioni, note e indici di M. Bettetini (1993).

PROCLO LICIO DIADOCO, *I manuali. Elementi di Fisica, Elementi di Teologia, I testi magico-teurgici*. Marino di Neapoli, *Vita di Proclo*. Traduzione, prefazioni, note e indici di C. Faraggiana di Sarzana. Saggio introduttivo di G. Reale (1985).

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere. Gerarchia celeste, Gerarchia ecclesiastica, Nomi divini, Teologia mistica, Lettere*. Traduzione di P. Scazzoso. Introduzione, prefazioni, parafrasi, note e indici di E. Bellini (1981; 1983 [2]).

GIOVANNI BURIDANO, *Il cielo e il mondo, Commento al trattato "Del cielo" di Aristotele*. Introduzione, traduzione, sommari e note di A. Ghisalberti (1983).

G. BRADLEY, *Apparenza e realtà (Saggio di Metafisica)*. Introduzione, traduzione e note di D. Sacchi (1984).

Il "Centro di Ricerche di Metafisica"
ha curato anche le seguenti opere in collaborazione con
"C.N.R. Centro di studio del pensiero antico"

R. RADICE, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale, 1937 - 1982*, ("Elenchos. Collana di testi e studi sul pensiero antico" VIII), Napoli 1983.

R. RADICE, D.T. RUNIA (in collaboration with R.A. Bitter, N.G. Cohen, M. Mach, A.P. Runia, D. Satran, D.R. Schwartz), *Philo of Alexandria. An Annotated Bibliography, 1937-1986* ("Supplements to Vigiliae Christianae" VIII), Leiden, New York, Kobenhavn, Köln 1988; 1991 [2].

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE
Strasbourg