

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

**CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA
IN FILOSOFIA**

Curriculum in Discipline Filosofiche

**LA PIANTA CELESTE. IL PROGETTO
ANTROPOLOGICO DI NEMESIO DI EMESA.**

Tutor: Prof. Vito Limone *Vito Limone*

Co-Tutor: Prof. Douglas Hedley

Tesi di DOTTORATO di RICERCA di Daniele Iezzi

matr. 017698

Ciclo di dottorato XXXVI

SSD SPS/04

Anno Accademico 2023/2024

RELEASE OF PHD THESIS

Il sottoscritto / *I, the undersigned* **Daniele Iezzi**

Matricola / *registration number* **017697**

nato a / *born in* **Atri**

il / *on* **05/06/1996**

autore della tesi di Dottorato di ricerca dal titolo / *author of the PhD Thesis titled* **La pianta celeste. Il progetto antropologico di Nemesio di Emesa.**

- AUTORIZZA la Consultazione della tesi / *AUTHORIZE the public release of the thesis*
- NON AUTORIZZA la Consultazione della tesi per sei mesi / *DO NOT AUTHORIZE the public release of the thesis for six months*

a partire dalla data di conseguimento del titolo e precisamente / *from the PhD thesis date, specifically*

Dal / *from* 30/05/2024 al / *to* 30/11/2024

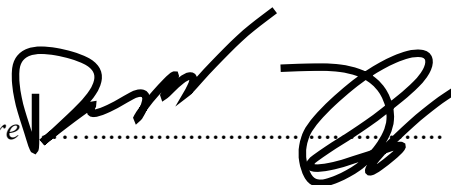
Poiché / *because*:

- l'intera ricerca o parti di essa sono potenzialmente soggette a brevettabilità / *the whole project or parts of it may be the subject of a patent application;*
- ci sono parti di tesi che sono già state sottoposte a un editore o sono in attesa di pubblicazione / *parts of the thesis have been or are being submitted to a publisher or are in the press;*
- la tesi è finanziata da enti esterni che vantano dei diritti su di esse e sulla loro pubblicazione/ *the thesis project is financed by external bodies that have rights over it and its publication.*

E' fatto divieto di riprodurre, in tutto o in parte, quanto in essa contenuto / *reproduction of the thesis in whole or in part is forbidden*

Data / *date* **31/12/2023**

Firma / *signature*



Ringraziamenti

Questo lavoro è stato supervisionato dal Professor Vito Limone (Ricercatore di Storia del Cristianesimo, Università Vita-Salute San Raffaele, nonché segretario scientifico del “Centro Studi Patristici Luigi Maria Verzé–GENESIS”) il quale ha seguito con acribia e attenzione la composizione del testo della tesi in ogni suo elemento ed ha inoltre saggiamente guidato con costanza la mia attività ricerca durante l’intero arco del triennio dottorale. Senza il suo essenziale lavoro di supervisione il risultato finale della ricerca, così come i risultati intermedi della ricerca, non sarebbero stati affatto possibili.

Il ruolo di co-supervisore è ricoperto dal Professor Douglas Hedley (Full Professor of Philosophy of Religion presso la University of Cambridge, nonché direttore del Cambridge Centre for Study of Platonism) che ha svolto il ruolo di tutor durante il mio periodo di Visiting PhD presso la Faculty of Divinity, University of Cambridge, svolto a cavallo tra la fine del secondo e l’inizio del terzo anno di dottorato. Grazie alla sua presenza e alla frequentazione delle attività organizzate dal suo centro ho avuto modo di acquisire un impareggiabile bagaglio di conoscenze sul mondo classico, sulla filosofia della religione, sulla tarda antichità cristiana e, in particolar modo, sulla tradizione intellettuale del platonismo. Sono particolarmente grato al Prof. Hedley, verso la cui figura nutro un’immensa stima e con cui spero di mantenere un solido rapporto di collaborazione scientifica nelle ricerche future.

È d’uopo menzionare il Professor Giuseppe Girgenti (Professore associato di Storia della filosofia antica, Università Vita-Salute San Raffaele), figura di riferimento, presente sin dai primi passi della mia pur breve carriera accademica, verso cui nutro un ineludibile affetto e senso di gratitudine.

Segnalo l’accurato e prezioso lavoro svolto dalla Dott.ssa Carmela De Lorenzo la quale, in virtù delle sue spiccate conoscenze filologiche, ha collaborato al lavoro di redazione del materiale bibliografico finale, antico e moderno. Le sono per questo infinitamente grato.

Infine, il lavoro di tesi e l’attività triennale di ricerca si sono svolti nello stimolante e pregevole contesto scientifico del “Centro Studi Patristici Luigi Maria Verzé–

GENESIS". Grazie alle attività organizzate del centro e alle opportunità che esso mi ha gentilmente permesso di svolgere, sono stato in grado di condurre una ricerca lineare, serena e di ampie prospettive. Pertanto, non posso non ringraziarne la direttrice, la Dott.ssa Raffaella Voltolini, il cui spirito anima ogni iniziativa del Centro, e così anche i principali esponenti del comitato scientifico, Professor Claudio Moreschini e Professor Giulio Maspero.

Abstract

La presente ricerca rappresenta uno studio monografico sull'opera *De natura hominis* del Padre della Chiesa siriano di lingua greca Nemesio vescovo di Emesa, attivo nella seconda metà del IV secolo. In particolare, essa intende considerare la visione complessiva dell'uomo espressa dall'autore nella sua opera, visione che è possibile definire come una vera e propria "antropologia", e, di conseguenza, elaborare una valutazione storico-filosofica di questa concezione, inserendola all'interno dell'ininterrotta tradizione del pensiero antico, filosofico e teologico.

I due capitoli che compongono questa ricerca sono disposti in modo da concepire lo sviluppo del testo in maniera dialettica.

Dapprima, nel *capitolo I*, abbiamo deciso di considerare il retroterra *esterno*, dunque biografico, storico, e letterario che si trova alla base del progetto antropologico dell'opera e della riflessione dell'autore. A questo proposito, è stato necessario fornire una breve panoramica sul concetto di "antropologia" nel mondo antico in modo da comprendere l'approccio di Nemesio che consiste nella costruzione di un edificio cristiano su materiale già elaborato dalla tradizione filosofica e dall'eredità di questa nei primi autori cristiani.

Poi, nel *capitolo II*, abbiamo sezionato l'opera per ambiti tematici e motivi d'influenza, entrando in tal modo, talvolta anche in modo dettagliato, nel profondo *interno* dell'opera, passando per i luoghi più notevoli e mettendo in luce le scelte meno ortodosse, e dunque veramente originali, grazie alle quali Nemesio indica quali sono i suoi maestri e quali i reali fondamenti teorici della sua opera.

Abstract

The following research represents a monographic study focused on the work *De natura hominis* written by the Greek-speaking Syriac Father of the Church Nemesius, bishop of Emesa, active in the second half of the fourth century. Namely, it intends to consider the overall idea of man expressed by the author in his work, an idea that can be defined as an actual “anthropology”, and, consequently, to elaborate a historical-philosophical evaluation of this conception, including it within the unbroken tradition of Ancient, both philosophical and theological, thought.

The two chapters that compose the research are arranged in such a way as to conceive the development of the text in a dialectical manner.

Firstly, in *Chapter I*, we decided to consider the external background, therefore biographical, historical, and literary, that lies at the very basis of the anthropological project of the work and the reflection of the author. In this regard, it was necessary to provide a brief overview of the concept of “anthropology” in the Ancient world in order to understand the approach of Nemesius, which consists of the construction of a Christian building on the material already elaborated by the philosophical tradition and inherited by the early Christian authors.

Then, in *Chapter II*, we dissected the work for thematic areas and reasons of influence, thus breaking in this way, sometimes in detail, into the inner depths of the work, passing through the most remarkable places and highlighting the less orthodox choices, and therefore truly original, thanks to which Nemesius points out who are his masters and which the real theoretical foundations of his work.

Indice

Indice.....	1
Introduzione.....	3
Capitolo I. Valutazioni preliminari sull'opera di Nemesio, il suo contesto e la sua formazione.....	7
1. L'autore e l'opera.....	8
1.1 Lo scrittore Nemesio.....	8
1.2 La collocazione cronologica.....	11
1.3 La tradizione dell'opera.....	14
2. Il contesto di Antiochia.....	18
2.1 Antiochia di Siria.....	18
2.1.1 La scuola teologica.....	25
2.1.1.1 La teologia di Antiochia e Alessandria.....	29
2.2 Emesa.....	34
3. L'educazione dell'intellettuale cristiano.....	36
3.1 L'educazione tardo-imperiale.....	37
3.2 Ipotesi sulla formazione culturale di Nemesio.....	43
3.2.1 ἐγκύκλιος παιδεία in Nemesio?	50
Capitolo II. Filosofia, scienza e religione nel progetto di Nemesio.....	56
1. Platonismo.....	57
1.1 Quale platonismo?	58
1.1.1 Nemesio e l'antropologia neoplatonica di Plotino.....	66
1.1.2 Gli altri: Ammonio e Porfirio.....	76
1.1.2.1 Porfirio tra Agostino e Nemesio.....	97
1.1.3 Altri elementi riconducibili allo spirito di Ammonio.....	103
2. Aristotelismo.....	109
2.1 L' <i>odium aristotelicum</i> nell'età imperiale.....	110
2.1.1 Aristotele nella patristica.....	117
2.2 Aristotele nel cristianesimo siriano.....	128
2.2.1 Alcuni esempi: Taziano il Siro, Bardesane di Edessa e Teodoreto di Cirro.....	130
2.3 Nemesio.....	141
2.3.1 Psicologia.....	143

2.3.2 Biologia.....	152
2.3.3 Etica.....	161
3. La scienza medica tra filosofia e cristianesimo.....	172
3.1 La presenza di Galeno nel <i>De nat. hom.</i>	180
3.2 La filosofia di Galeno e la filosofia cristiana di Nemesio.....	184
3.2.1 La filosofia del <i>De usu partium</i>	191
4. L'ortodossia del Simbolo Niceno.....	203
4.1 Il IV secolo: dall'ontologia alla cristologia.....	205
4.2 Ontologia e cristologia ad Antiochia: il caso di Teodoro di Mopsuestia.....	210
4.3 La controversia anti-eretica in Nemesio.....	215
Conclusione.....	226
Bibliografia antica.....	228
Bibliografia moderna.....	239

Introduzione

Nel corso delle ricerche sull'incontro tra filosofia greca e religione cristiana negli autori dell'età imperiale, in particolare del canone patristico, che hanno impegnato i nostri studi negli ultimi anni, ci siamo imbattuti nel trattato pervenuto con il titolo latino *De natura hominis* dall'originale *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, attribuito dapprima a Gregorio di Nissa e poi finalmente al suo vero autore, il Vescovo della città di Emesa nella provincia imperiale della Fenicia Libanese nella Siria romana, Nemesio (fine IV d.C.). Per quanto la produzione letteraria di questo singolare autore si limiti al solo trattato appena menzionato e per quanto, inoltre, le tematiche in esso trattate siano talvolta poco approfondite o lasciate in sospeso, si tratta realmente di una delle sintesi meglio riuscite tra le dottrine filosofiche antiche e l'ideale religioso del cristianesimo. Tale sintesi viene compiuta con uno scopo ben preciso che l'autore non perde mai di vista nel corso dei quarantatré capitoli che compongono l'opera, ossia lo studio della natura umana in quanto essere composto da un'anima e un corpo: in una parola, un'antropologia. Numerosi studi, anche tra i più recenti – ai quali faremo costantemente ricorso soprattutto nel cap. I –, hanno sostenuto che l'opera *De natura hominis* può essere ragionevolmente considerata come la prima antropologia concepita all'interno di un orizzonte teorico e simbolico puramente cristiano, ma non già facendo leva sull'autorità della Scrittura o sull'esegesi dei testi sacri, bensì sull'indagine puramente razionale nella forma assunta nel corso dei secoli grazie alla filosofia e alla scienza elleniche. Una non trascurabile minoranza ha pure avanzato la tesi, ritenuta particolarmente attraente anche dagli studiosi meno convinti della sua forza, secondo cui il *De natura hominis* costituirebbe invero la prima antropologia della storia del pensiero antico *tout court*. Al dibattito dell'opera di Nemesio come prima antropologia sarà dedicata la seconda parte del primo capitolo. Ivi tenteremo di mostrare come l'interesse verso l'opera del cristiano di Siria non risiede nel fatto di essere la prima antropologia cristiana o meno, ma piuttosto nel modo in cui lo scrittore riesca in una forma affatto nuova a dare continuità al termine dell'età imperiale all'indagine razionale sull'uomo che contraddistingue il pensiero antico sin dai suoi albori, – il quale, anzi, nasce proprio come indagine sulla struttura universale della natura umana concepita quale “miniatura” del cosmo intero e dunque descritta sovente con concetti e terminologia tendenzialmente cosmologica –, compendiando in maniera

meravigliosa secoli di tradizione filosofica e teologica sul tema antropologico. Ecco che, allora, le principali tematiche del pensiero filosofico greco e cristiano dei primi secoli trovano posto all'interno del progetto antropologico di Nemesio: lo statuto ontologico dell'anima, il suo rapporto con il corpo, la dignità di quest'ultimo, la libertà del singoli e il suo rapporto con l'esistenza del divino, tra le più rilevanti. Rispetto alle tesi di coloro che sostengono il primato del *De natura hominis* sul tema antropologico possiamo tuttavia certamente convenire su un aspetto: ci sembra dopotutto corretto affermare che nella storia del pensiero antico non si segnala alcuna opera focalizzata in maniera così esclusiva sulla struttura in pari tempo ontologica, psicologica e fisiologica dell'essere umano in quanto tale senza il coinvolgimento di questioni dottrinali e spiccatamente teologiche o, con le stesse parole di Nemesio, «τοῦ δὲ ἀνθρώπου καθ' ὃ ἀνθρώπος»¹.

V'è un ulteriore elemento che contraddistingue il progetto antropologico di Nemesio altresì da tutta quella produzione letteraria cristiana patristica in cui si affrontano più o meno direttamente tematiche di carattere antropologico – elemento che è stato fortunatamente considerato dagli studi più recenti e aggiornati sul *De natura hominis* e grazie al quale si è potuto attribuire a Nemesio una certa autonomia speculativa sino a parlare di una propria “filosofia cristiana” dell'Emeseno. L'autore, infatti, compie un'operazione dall'elevatissimo tasso di filosoficità i cui effetti risuoneranno sino alla modernità inoltrata: si tratta dell'analogia tra il modello dell'unione cristologica tra il Verbo o la divinità e l'uomo in Cristo, e quello dell'unione tra anima intellegibile e corpo sensibile nell'essere umano. I componenti teorici di quest'operazione verranno sezionati e considerati da molteplici punti di osservazione nei paragrafi che compongono il capitolo II. Sebbene operazioni analogiche di questo tipo possono essere rinvenute già in opere patristiche antecedenti o coeve a quella nemesiana, ad esempio in Lattanzio, Gregorio di Nissa e poi di Agostino, l'obiettivo antropologico risulta essere invero subordinato a questioni di carattere esegetico e teologico, mentre Nemesio appare veramente interessato a comprendere innanzitutto l'entità e lo statuto dell'uomo in quanto tale. Pertanto, il trattato percorre l'analogia che abbiamo menzionato nella direzione che va *dall'antropologia alla cristologia, dall'uomo a Dio*, e non il contrario. L'originalità di questa operazione compiuta da Nemesio con sistematicità e rigore, al più solo accennata in alcuni esponenti della letteratura patristica, merita di essere oltremodo approfondita.

¹ Nem. *De nat. hom.* XVIII (ed. Morani, p. 80,6).

L'altro elemento particolarmente interessante e originale a cui è stato dedicato ampio spazio nel corso della ricerca è l'incorporazione in uno sfondo cristiano di due ambiti culturali di carattere filosofico-scientifico dalla controversa ricezione nel pensiero cristiano antico: vale a dire quello dell'aristotelismo, e della medicina d'ispirazione ippocratica nella forma assunta nel progetto medico di Galeno di Pergamo, rispettivamente studiati nei paragrafi 2 e 3 del *capitolo II*. Riguardo al primo punto, ben sappiamo quanto le originarie dottrine di Aristotele ancor più di quelle dei commentatori peripatetici successivi fossero state aspramente combattute dai cristiani, i quali, in poche parole, vedevano in esse il germe dell'eresia, da un lato, e la fonte dell'immorale materialismo filosofico epicureo, dall'altro. Alla corrente filosofica dello Stagirita, i cristiani preferivano di gran lunga lo spiritualismo e il dualismo della tradizione platonica – i rapporti con questa vengono studiati nel paragrafo 1 del *capitolo II* –, tendendo perciò all'adozione di un modello antropologico fondato sulla separazione tra l'anima e il corpo e sulla netta superiorità ontologica e assiologica della prima sul secondo. Pur certamente prendendo le distanze da Aristotele in più di una occasione, tuttavia l'autore del *De natura hominis* compie una scelta assolutamente non convenzionale nel IV secolo, rendendo l'aristotelismo, in particolare le dottrine etiche e biologiche (queste ultime soprattutto *via* Galeno), parte integrante del progetto di antropologico cristiano. Una presa di posizione di questo genere risulta particolarmente ardita e inusuale se considerata nel contesto anti-aristotelico della tarda età imperiale, tanto che i primi cristiani che realmente ne apprezzeranno il valore saranno niente meno che gli scolastici, prima Alberto Magno e poi soprattutto Tommaso d'Aquino. Egli poté apprezzare gli spunti antropologici di carattere aristotelico sulla salda unione e cooperazione tra l'anima e il corpo in un'epoca in cui il trattato nemesiano era ancora attribuito all'autorità del cappadoce Gregorio di Nissa. Sotto questo aspetto, Nemesio si presenta come un precursore del sincretismo tra platonismo e aristotelismo nel pensiero cristiano, il quale comincerà a prendere lentamente piede almeno un secolo più tardi con Giovanni Filopono e con Severino Boezio, prima di tornare in Occidente attraverso la speculazione islamica. Quanto alla presenza della medicina, invece, Nemesio non solo dimostra di possedere conoscenze mediche che lo inseriscono di fatto nel novero di quei pensatori istruiti attraverso una "istruzione enciclica" – comune, come vedremo, anche tra i cristiani –, ma addirittura la profondità e l'ampiezza di queste, soprattutto in ambito anatomico, hanno lasciato

ipotizzare che Nemesio avesse esercitato l'attività di medico in una fase precedente della sua vita da Vescovo cristiano. Il punto, tuttavia, è un altro. L'autore del trattato cristiano attinge coscienziosamente e con particolare ingegno da un impressionante numero di opere di Galeno di Pergamo, massima autorità in ambito medico a partire dalla seconda metà del II secolo d.C., così da armonizzare medicina e religione in modo da dare vita a una visione del mondo affatto nuova. Questa fondata non solo sulla divinità dell'anima intellegibile attraverso cui l'essere umano emerge dalla mera naturalità sensibile del cosmo, alla maniera del "platonismo cristiano" tradizionale, ma altresì trasfigurando la stessa natura sensibile del corpo in un fatto altrettanto divino e meraviglioso.

Nel condurre lo studio abbiamo costantemente fatto riferimento all'eccellente edizione di critica curata dal filologo Moreno Morani per la *Bibliotheca Teubneriana*, pubblicata a Lipsia nel 1987². Abbiamo altresì fatto costante riferimento all'edizione italiana *La natura dell'uomo* basata sulla medesima edizione critica nella traduzione dello stesso M. Morani e di Giulia Regoliosi per l'editore *Edizioni Studio Domenicano* pubblicata a Bologna nel 2018³. Riteniamo la traduzione molto fedele e di assoluto valore, tuttavia abbiamo talvolta modificato la traduzione in quei punti in cui lo abbiamo ritenuto necessario, ovviamente segnalando e fornendo motivazioni dell'eventuale intervento. Siamo intervenuti anche alla luce dell'altrettanto pregevole edizione inglese del trattato di Nemesio, *On the Human Nature*, curata da R. W. Sharples e P. J. van der Eijk, pubblicata a Liverpool nel 2008⁴. L'enorme e dettagliato apparato critico di questa edizione nonché il maggior approfondimento terminologico e concettuale la rende migliore della pur pionieristica edizione dell'inglese W. Telfer contenuta nel volume *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa* e pubblicata negli Stati Uniti nel 1955⁵.

² Cfr. Nemesii Emeseni, *De natura hominis*, edito M. Morani, Teubner, Leipzig 1987.

³ Cfr. Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, a cura di M. Morani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018

⁴ Cfr. Nemesius, *On the Nature of Man*, R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds), Liverpool University Press, Liverpool 2008.

⁵ Cfr. W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, SCM Press, London-Philadelphia 1955.

Capitolo I

Valutazioni preliminari sull'opera di Nemesio, il suo contesto e la sua formazione

1. L'autore e l'opera

Allo scopo di delineare una panoramica storica sulla figura di Nemesio di Emesa e sulla sua opera nota soprattutto con il titolo latino *De natura hominis* (d'ora in poi: *De nat. hom.*), bisogna innanzitutto constatare che, allo stato attuale delle ricerche e del dibattito sull'argomento – in special modo grazie ai contributi che risalgono alla seconda metà del secolo scorso –, ci sono alcuni dati che possono essere posti a fondamento della presente ricerca e i quali permettono di non dover affrontare *ex novo* lo studio di ciò che riguarda il profilo dell'autore e la storia della trasmissione testuale dell'opera. Pertanto, cercheremo di fornire di seguito quelle informazioni storiche e filologiche essenziali e funzionali all'analisi filosofica del testo che sarà condotta nel corso della successiva indagine, rinviando all'interno della discussione agli studi relativi ai molteplici aspetti della questione⁶.

1.1 Lo scrittore Nemesio

Ebbene, Nemesio autore di lingua greca dell'opera *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* – e solo di questa⁷ – è stato vescovo cristiano della città siriana di Emesa (l'odierna Homs)⁸ nella parte orientale dell'impero, e la sua attività episcopale e letteraria è collocabile con tutta probabilità nell'ultima decade del IV secolo.

Sugli svariati e talvolta bizzarri tentativi di identificazione dell'autore dell'opera in questione, per molti secoli del tutto non rispondenti al vero, si potrebbe già dire molto. Tuttavia, il primo autore in ordine di tempo a far uso del *De nat. hom.* fu anche colui che

⁶ Giustamente D. Dusenbury nella sua più recente monografia su Nemesio (*Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 10-23) considera le informazioni storiche sull'opera e sul suo autore per lo più oggetto di «inferences» e «conjectures». Anche il più immediato e desumibile dei dati a nostra disposizione su Nemesio e il *De nat. hom.* rimane, in ultima istanza, un oggetto la cui ragione ultima è oscura e avvolta nel mistero, sul quale non possiamo far altro che avanzare ipotesi più o meno fondate.

⁷ Isolato il tentativo di J. Dräseke (*Demetrios Kydonos oder Nemesios?*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 44 [1901], pp. 391-410) di attribuire a Nemesio anche lo scritto *De contemnenda morte* (PG 154, coll. 1169-1212) tradizionalmente attribuito a Demetrio Cidone (XIV sec.).

⁸ *Infra*, § 2.2.

correttamente ne attribuì la paternità a Nemesio, ossia il teologo e martire Massimo il Confessore nel secondo libro degli *Ambigua*, opera databile intorno all'anno 626⁹, e negli *Opuscola*¹⁰. Sulla giusta linea del teologo cristiano del VII secolo si collocano ancora l'opera antologica *Quaestiones et responsiones* di Anastasio Sinaita tra VII-VIII secolo¹¹ e il siro Mosè bar Kepha nel X secolo¹², il quale si rivolge evidentemente a Nemesio autore del *De nat. hom.* chiamandolo però "Numynius". Ad eccezione di questi tre testimoni il nome di Nemesio è pressoché inesistente, almeno sino alle prime versioni moderne dell'opera. Invece, l'equivoco più celebre e duraturo è stato sicuramente l'attribuzione del *De nat. hom.* al cappadoce Gregorio di Nissa che rimosse dalla scena il nome di Nemesio sostituendolo per buona parte del Medioevo e della prima modernità¹³. L'apice venne raggiunto quando i principali autori della Scolastica, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino¹⁴, seguendo gli arabi del secolo IX, utilizzarono larghe porzioni dell'opera nemesiana in traduzione latina citandola però sotto il nome del Nisseno. Questo clamoroso fraintendimento ha tuttavia avuto tre effetti su cui vale la pena soffermarsi. In primo luogo, ciò ha storicamente giovato alla fortuna e alla diffusione dell'opera poiché la rivestì di grande autorità e prestigio dal momento che nella teologia cristiana medievale Gregorio di Nissa godeva di un'immensa considerazione, secondo per importanza solo ad Agostino e, a partire dal secondo Concilio di Nicea del 787, sovente evocato con l'epiteto "Padre dei Padri (πατήρ πατέρων)". Ancora, come ha sottolineato W. Telfer¹⁵, questo scambio diviene paradossalmente una garanzia della correttezza dell'attribuzione dell'opera a un autore semi-sconosciuto come Nemesio, poiché l'intestazione riferita ad un autore ben noto come Gregorio di Nissa risponde a

⁹ Cfr. M. Morani, *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, Vita e Pensiero, Milano 1981, p. 101; Max., *Amb.* (PG 91, coll. 1031-1417). Nemesio ha avuto una forte influenza sul pensiero del Confessore, tanto che i legami tra Massimo e l'Emeseno sono già stati oggetto di indagine da parte di P. Argarate, *El hombre como microcosmos en el pensamiento de San Maximo el Confesor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 63 (1996), pp. 177-198; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, Copenhagen 1965.

¹⁰ Cfr. Max., *Opsuc.* 153 (PG 91, col. 277).

¹¹ Cfr. M. Morani, *La tradizione*, cit., pp. 121-125.

¹² Cfr. Mosis bar Cephas, *De Paradiso I* (PG 111, col. 508).

¹³ Sulla storia di questa attribuzione cfr. J. Dräseke, *Ein Testimonium Ignatium*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 46 (1903), pp. 505-512. Vedi anche oltre le informazioni che si trovano nel corso di questo paragrafo.

¹⁴ Sull'influenza del *De nat. hom.* di Nemesio in Tommaso si vedano gli studi di E. Dobler, *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th. Ia-IIae, qq. 6-17). Eine quellenanalytische Studie*, Sendbote der Heiligen Familie, Werthenstein 1950; Id., *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin—Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus*, Universitätsverlag, Freiburg 2000; Id., *Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin. Gregorius, Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa?*, Universitätsverlag, Freiburg 2001; Id., *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten*, Universitätsverlag, Freiburg 2002.

¹⁵ Cfr. W. Telfer, *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, SCM Press, London-Philadelphia 1955, p. 203.

quella comune e generale tendenza medievale per la quale opere di autori pressoché ignoti venivano attribuite a personaggi celebri. In ultimo, rileviamo nello storico equivoco anche una certa valenza filosofica. Notiamo, infatti, come autori dallo spiccato spirito non solo speculativo ma anche filologico¹⁶ del calibro di quelli sopra evocati non registrassero una significativa idiosincrasia tra le teorie antropologiche del *De nat. hom.* e quelle teo-ontologiche di Gregorio di Nissa, considerando dunque le prime come un degno e ragionevole proseguimento delle seconde. – A questo proposito, è emblematico che ancora all’inizio del secolo scorso W. Jaeger, senza dubbio l’autore più importante che si sia mai occupato dell’opera dell’Emeseno, s’imbattè casualmente in Nemesio proprio nel corso delle sue ricerche in vista della preparazione per l’edizione critica delle opere di Gregorio di Nissa¹⁷. Non conosciamo i motivi effettivi di questa attribuzione; possiamo tuttavia ipotizzare che si sia verificata a causa dell’assonanza tra i nomi di “Nemesius” e dell’appellativo “Nyssenus” – così come nel caso “Nemesius”-“Numynius” –, oppure a causa della comunanza di interessi antropologici dato che già tra le opere di Gregorio di Nissa figurava d’altronde un trattato a sfondo antropologico come il *De hominis opificio* per così dire analogo al *De nat. hom.*, e per di più tenuto in grande considerazione dagli scrittori cristiani. Con molta probabilità fu proprio la combinazione di entrambi questi fattori a determinare il secolare equivoco.

Ai due casi di “equivoco per assonanza” a cui abbiamo fatto or ora riferimento dobbiamo aggiungere un terzo alquanto significativo. Il nome Nemesius, infatti, è stato talvolta confuso con un tale Remigius di Auxerre¹⁸ al quale viene attribuita un’opera dal titolo *Liber de anima* che molto probabilmente coincideva con la prima parte del *De nat. hom.* L’aspetto rilevante della vicenda sta nel fatto che al presunto Remigius viene attribuita un’importante citazione di carattere antropologico divenuta un *leitmotiv* dell’antropologia cristiana medievale e riportata quasi a memoria dagli scolastici: «*anima est substantia incorporea regens corpus*»¹⁹.

¹⁶ È nota la dedizione al rigore filologico di Tommaso il quale fu uno dei più celebri pensatori medievali a nutrire dubbi sulla paternità di opere come il *Liber de causis* e sull’identità del presunto Dionigi l’Areopagita.

¹⁷ Cfr. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1914, p. v.

¹⁸ Cfr. I. Brady, *Remigius-Nemesius*, in «Franciscan Studies» 8 (1948), pp. 275-284.

¹⁹ Cfr. A. G. Pegis, *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1934, pp. 84-85.

Sebbene sia ormai ritenuta del tutto inattendibile²⁰, un'altra interessante ipotesi d'identificazione è quella originariamente proposta nel 1565 dall'editore dell'edizione di Anversa del testo greco del *De nat. hom.* Christophe Plantin, e poi riabilitata a cavallo tra XVII e XVIII secolo dallo storico ecclesiastico francese Louis Le Nain de Tillemont nel suo *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*²¹. Secondo questa ipotesi, Nemesio vescovo di Emesa dovrebbe essere identificato con quel Nemesio governatore della provincia romana di Cappadocia negli anni '80 del IV secolo e corrispondente epistolare dell'altro cappadoce Gregorio di Nazianzo²². Dalle informazioni che possiamo ricavare dalle parole di quest'ultimo, costui sarebbe stato un pagano colto e interessato alle dottrine della fede cristiana. Stando così le cose, in pochi anni, nell'ultima decade del IV secolo, questo personaggio avrebbe visto realizzarsi dapprima la sua conversione seguita da una repentina scalata nelle gerarchie ecclesiastiche che lo portò sino all'episcopato di Emesa. L'ipotesi appena riportata non risulta difficilmente accettabile soltanto per questo rapido e improbabile salto di carriera, ma anche perché, come già rilevò D. Bender²³, il Nemesio vescovo di Emesa risulta essere un cristiano esperto di medicina piuttosto che un pagano perito nella giurisprudenza del suo tempo, come dimostra appunto il retroterra culturale di cui lo scrittore fa mostra nell'opera. Inoltre, lo stretto rapporto e la stima che egli manifesta nei confronti del Nazianzeno non troverebbe riscontro nelle pagine del *De nat. hom.* in cui Nemesio non sembra farvi alcun significativo riferimento²⁴.

1.2 Collocazione cronologica

Anche sulla collocazione cronologica dell'attività letteraria ed episcopale di Nemesio abbiamo a disposizione un buon numero di informazioni che hanno permesso ad ampia parte della critica di collocarne – a nostro parere correttamente – l'opera nell'ultima

²⁰ Cfr., per esempio, R. Van Dam, *Governors of Cappadocia during the Fourth Century*, in «Medieval Prosopography» 17/1 (1996), pp. 7-93, in particolare p. 62, n. 80. Tuttavia, l'ipotesi è ritenuta plausibile da W. Telfer, *Nemesius*, cit., p. 209, e più che plausibile da D. Dusenbury, *Nemesius*, cit., pp. 21-23.

²¹ Cfr. L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. IX, Charles Robustel, Paris 1714, p. 514.

²² Gr. Naz., *Ep.* 198-201 (PG 37, coll. 324-329).

²³ Cfr. D. Bender, *Untersuchungen zu Nemesius von Emesa*, diss., Heidelberg 1898, p. 5.

²⁴ Ulteriori informazioni sull'opera e il profilo di Nemesio si trovano nella voce a cura di G. Karamanolis, *Nemesius of Emesa*, in *The Brill Encyclopedia of Early Christianity*, ed. D. Hunter, Brill, Leiden-Boston 2021.

decade del secolo IV, o al più tardi agli albori del secolo V²⁵. Ciononostante non sono mancati illustri studiosi che hanno optato per una datazione decisamente diversa. Tra questi, l'ipotesi più significativa è sicuramente quella avanzata da E. Zeller nella sua monumentale *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*²⁶, seguito poi dal francese E. Amann un decennio più tardi nel *Dictionnaire de théologie catholique*²⁷, i quali collocano l'opera nel V secolo inoltrato. In sintesi, secondo il primo, Nemesio avrebbe redatto il *De nat. hom.* dopo il concilio di Calcedonia del 451 poiché in essa si trova la tipica formula calcedonense “ἀσύγχυτος ἕνωσις” utilizzata nei riguardi dell'unione delle due nature in Cristo proprio a partire dal suddetto concilio. Eppure già Jaeger²⁸ ha mostrato come nel 451 viene solo definitivamente apposto il sigillo dell'ortodossia su tale formula, mentre doveva essere già utilizzata in ambito teologico prima del concilio. Seguendo la linea inaugurata dallo storico tedesco ma a nostro parere in maniera molto più convincente e fondata, Amann ritiene che Nemesio debba essere collocato tra i difisisti anti-nestoriani attivi nel ventennio che intercorre tra il concilio di Efeso (431) e quello di Calcedonia. Fra le prove portate dallo studioso francese a sostegno della sua tesi, vi sarebbe il frequente ricorso di Nemesio alle teorie di Teodoro di Cirro, teologo del V secolo, che sarebbe stato incluso assieme all'altro antiocheno Teodoro di Mopsuestia nell'espressione «uomini illustri (ἐνδόξων ἀνδρῶν)»²⁹. Ancora, la polemica anti-apollinarista imbastita da Nemesio sarebbe per Amann invero indirettamente rivolta contro la dottrina cristologica di Eutiche, il cui monofisismo affondava le sue radici teoriche nelle dottrine dell'eretico di Laodicea. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, riteniamo che Amann sopravvaluti, da un lato, la natura cristologica dello scritto di Nemesio laddove il *focus* è evidentemente antropologico e dunque prima di tutto filosofico, e poi, dall'altro, sopravvaluta la polemica anti-apollinarista che nel *De nat. hom.* non occupa più spazio di quella contro l'arianesimo di Eunomio e sicuramente meno

²⁵ Il primo studio a cui si deve la datazione dell'opera prima dell'anno 400 risale alla dissertazione dottorale di D. Bender, *Untersuchungen zu Nemesios von Emesa*, diss., Heidelberg 1898, seguito due decenni più tardi da O. Bardenhewer, *Geschichte der alchristlichen Literatur IV: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des Vierten Jahrhunderts*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1924, pp. 278-279. La tesi risulta tutt'ora prevalente e accettata dalla quasi totalità dei critici, con rare ancorché autorevoli eccezioni (vedi note successive).

²⁶ Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III/2, Reiland, Leipzig 1919, p. 509.

²⁷ Cfr. É. Amann, *Némésios d'Émèse*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XI/1, Letourzey, Paris 1931, coll. 62-67.

²⁸ Cfr. W. Jaeger, *Nemesios*, cit., p. 6, n. 2.

²⁹ Nem., *De nat. hom.* III (Morani, p. 44.16). Incomprensibilmente la traduzione italiana in questo punto riporta «studiosi» invece del più semplice «uomini», da noi proposta, d'altronde la parola greca è «ἀνδρῶν».

di quelle contro altre teorie filosofiche e mediche sul modo dell'unione tra l'anima e il corpo. Per quanto concerne il primo, invece, il riferimento al modo d'unione tra Dio e l'uomo secondo «benevolenza (εὐδοκία)»³⁰ pare rivolto in maniera chiara ed esclusiva allo scritto *De incarnatione* di Teodoro di Mopsuestia in cui la teoria è contenuta. Quest'ultimo venne condannato nella prima metà del secolo VI da un editto dell'imperatore Giustiniano e ivi assimilato a Nestorio, la cui eresia venne però condannata già molto prima ad Efeso nel 431, e il fatto che Nemesio non vi faccia menzione è una prova troppo chiara del fatto che la data sia un *terminus ante quem* dell'opera. Non si comprenderebbero, infatti, le ragioni per cui Nemesio si sarebbe rivolto contro Nestorio solo indirettamente con un'alquanto astratta operazione teorica attraverso la confutazione della dottrina di Apollinare e non già chiamando in causa l'eretico in maniera inequivocabile.

Oltre all'assenza di riferimenti a fatti conciliari, a personaggi e dottrine del V secolo vi sono altri dati che ci spingono a collocare cronologicamente l'opera di Nemesio nell'ultimissima parte del secolo precedente. In campo strettamente teologico, infatti, gli avversari di Nemesio sono senza ombra di dubbio l'ariano Eunomio vescovo di Cizico, condannato nel 381 e morto nel 393, i cui sostenitori erano ancora molto attivi e numerosi alla fine del IV secolo, e poi Apollinare vescovo di Leodicea anch'esso condannato nel 381 e già bersaglio principale degli scritti del già menzionato Teodoro di Mopsuestia, attivo proprio tra la fine del IV e l'inizio del V secolo: la conoscenza delle tesi e degli scritti degli eretici funge dunque da *terminus post quem*. Un altro dato non secondario è l'assenza di informazioni sulla condanna delle tesi di Origene d'Alessandria avvenuta tra gli anni 399 e 400. In particolare, per quanto Nemesio prenda le distanze da Origene in alcune occasioni, sulla *vexata* teoria sulla preesistenza delle anime oggetto di condanna in quegli anni Nemesio conduce la discussione in maniera molto pacata e a tratti in maniera elusivamente accondiscendente. Anche la polemica sul fato che occupa l'ultima parte dell'opera sembra vicina alle controversie anti-fataliste del secolo quarto che impegnarono, tra gli altri, proprio Gregorio di Nissa nel suo *Contra fatum*. In questo caso, invero, entrambi gli autori menzionati si ricollegano alle controversie sul fato fra pagani e cristiani risalenti già al II secolo a opera degli gnostici valentiniani o alla tradizione

³⁰ *Ibidem*.

alessandrina quando ancora nel III secolo Origene polemizza con i filosofi, in particolare gli stoici, sull'esistenza del fato nel III libro *De Principiis*.

1.3 La tradizione dell'opera³¹

Come ricorda M. Morani nel suo accurato studio sulla tradizione manoscritta del *De nat. hom.* di Nemesio, si tratta di un testo «che ha goduto di una fortuna particolare in diverse tradizioni culturali e che ha suscitato interesse da parte di personalità rilevanti, che hanno inciso in maniera tutt'altro che superficiale nello svolgersi della storia del pensiero». Non si tratta soltanto di autori del canone occidentale di lingua greca e latina poiché lo scritto ha ottenuto una «straordinaria diffusione [...] in culture tanto diverse per tradizione, sensibilità e lingua, che vanno dalla bizantina alla latina, dall'armena all'araba, dalla georgiana alla copta»³². Ma procediamo con ordine.

Sebbene vi sia anche di recente chi ha revocato la paternità dell'opera a Nemesio³³ non c'è alcuna ragione di prendere in considerazione tale ipotesi. Come abbiamo detto, già all'inizio del secolo VII Massimo il Confessore conosceva ampiamente l'opera e il suo autore; tuttavia, un ruolo decisivo nella trasmissione del testo è stato ricoperto da un altro autore cristiano di lingua greca con il quale però l'opera verrà avvolta da quell'aura di oscurità e mistero che l'accompagnerà sino alla prima modernità. Si tratta di Giovanni Damasceno che nel *De fide orthodoxa*³⁴ dimostra chiaramente di utilizzare numerosi passi del *De nat. hom.*, con la particolarità di non fare mai menzione del nome dell'autore. L'opera fu assai letta e consultata nel Medioevo e in particolare dagli Scolastici, per cui il Damasceno può essere a ragione considerato il più influente esponente della tradizione indiretta dell'opera nemesiana e, in pari tempo, l'iniziatore del suo destino ambiguo e incerto. Tracce del *De nat. hom.* possono essere ancora rinvenute nel testo compilativo intitolato Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου del medico e monaco Frigio Melezio, nel quale, pur non indicando il nome di Nemesio, presenta un numero molto abbondante di citazioni della sua opera e di solito molto fedeli³⁵; ancora, tra i secoli XI e XII, tra i conoscitori del

³¹ Lo studio senza dubbio più completo sulla storia e la tradizione del *De nat. hom.*, da cui traiamo molte delle informazioni qui presentate, è quello di M. Morani, citato alla nota 4.

³² *Ibi*, p. ix.

³³ Cfr. W. Vanhamel, *Némésios d'Émèse*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XI, Beauchesne, Paris 1982, coll. 92-99; lo studioso attribuisce il *De nat. hom.* a un tale Adimanzio di Emesa.

³⁴ Cfr. K. Burkhard, *Johannes von Damaskus's Auszüge aus Nemesios*, in «Wiener Eranos» 50 (1909), pp. 89-101.

³⁵ Cfr. M. Morani, *La tradizione*, cit., pp. 132-149.

testo di Nemesio possiamo menzionare tra i bizantini il grande intellettuale Michele Psello e lo storico Michele Glica che si servì sicuramente del trattato nemesiano dimostrando di conoscere anche il nome dell'autore. In area occidentale e bizantina non si segnalano ulteriori conferme dalla presenza dell'opera, se non avanzando ipotesi al limite della suggestione³⁶.

Nella diramazione occidentale della tradizione del testo, la più antica delle versioni latine del *De nat. hom.* è quella del vescovo di Salerno Nicola Alfano (1015 ca.–1085), ancorché lacunosa e incompleta. «La versione latina di Nemesio – scrive Morani – è ampiamente giustificata dagli interessi medici di Alfano, vissuto tra l'altro in una città dove fioriva un'antichissima scuola di medicina» e al quale vengono anche attribuiti alcuni scritti di interesse medico³⁷. A questa versione si rivolsero nel XII secolo autori del calibro di Abelardo, Guglielmo di Conches e Guglielmo di Saint-Thierry³⁸. Storicamente più importante e condotta in maniera più rigorosa è la traduzione latina apparsa nel 1165 a opera del giurista e cultore di Aristotele Burgundio o Burgundione da Pisa, il quale operò la traduzione del *De nat. hom.* contestualmente a quella del *De fide* di Giovanni Damasceno, le quali furono dedicate all'imperatore Federico Barbarossa. Il manoscritto su cui si basa tale traduzione è attribuito a Gregorio di Nissa, attribuzione confermata da Burgundione, mentre un'interpolazione moderna risalente al XVII-XVIII attribuisce falsamente l'opera a un certo Teofilo di Mesopotamia. L'importanza di questa versione risiede nel fatto che fu la versione utilizzata da Pietro Lombardo, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino come opera di Gregorio Nisseno.

Dopo questo periodo, le prime ristampe del trattato di Nemesio si ebbero con il Rinascimento ove la diffusione dell'opera conobbe una vera e propria rifioritura – periodo nel quale le dottrine antropologiche di Nemesio sono state più presenti e influenti di quel che si crede, probabilmente attirando l'attenzione e passando tra le mani dei più importanti pensatori dell'epoca³⁹. Nel 1512 apparve a Strasburgo la versione di Giovanni

³⁶ Cfr. *Ibi*, pp. 150-151.

³⁷ M. Morani, *La tradizione*, cit., pp. 18-19.

³⁸ Cfr. M. Chase, *Némésius d'Émèse*, in *Dictionnaire des philosophes antiques. IV de Labeo à Ovidius*, ed. R. Goulet, CNRS Éditions, Paris 2005, pp. 648-649.

³⁹ Cfr. E. Garin, *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, in «Rinascita» 4 (1938), pp. 102-146. Nel 1509 a Napoli sarebbe apparsa un'antica traduzione italiana del primo capitolo del *De nat. hom.* ad opera di tale Domenico Pizzimenti all'interno del libro *Operetta d'un autore incerto raccolta dal sapientissimo Salomone e dal Gr. Basilio, della natura degli animali*. Cfr. E. Teza, *La natura dell'uomo di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno*, in «Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti» 3 (1892), pp. 1239-1279.

Cono (Johannes Konow) attribuita ancora a Gregorio di Nissa e basata sulla precedente edizione latina di Burgundione che riscrisse ed emendò ricorrendo a passi di alcuni autori, in particolare il Damasceno, che citano Nemesio. Nel XV secolo l'umanista, cultore di medicina e «specialista nella traduzione di testi greci di argomento scientifico»⁴⁰ Giorgio Valla tradusse l'opera che fu pubblicata postuma nel 1538 a Lione. Nonostante l'eccellente profilo del curatore, tuttavia, l'opera fu vivacemente criticata dall'umanista fiammingo Nicola Ellebondio o van Ellebode a cui si deve la prima edizione a stampa del testo greco con testo latino uscita ad Anversa nel 1565, da questa edizione in poi l'opera è ormai attribuita definitivamente a Nemesio. Questa edizione fu sostanzialmente alla base delle due importanti ristampe del testo, dove i successivi curatori intervennero con qualche modifica: l'una, quella di Oxford del 1671, verosimilmente ad opera del vescovo cattolico John Fell come già ipotizzò il Fabricius⁴¹; e poi soprattutto di quella di Halle del 1802 – sulla quale sono state condotte molte traduzioni recenti – ad opera del famoso filologo e teologo protestante Christian Friedrich von Matthäi il quale include alcuni contributi che fanno il punto della situazione sugli studi relativi a Nemesio sino a quel periodo. Il testo di quest'ultima versione è poi quello riprodotto nella *Patrologia Graeca* del Migne⁴². Ovviamente l'edizione critica più recente e la più accurata scientificamente è quella di M. Morani del 1987 per la *Bibliotheca Teubneriana*, testo di cui ci serviremo nel prosieguo della nostra ricerca⁴³.

L'opera di Nemesio è altresì variamente presente nella tradizione culturale orientale⁴⁴, segnatamente possediamo: una traduzione armena⁴⁵, una georgiana⁴⁶ ad opera del filosofo neoplatonico del XI secolo Giovanni Petrizi traduttore anche dei *Topica* e del *De interpretatione* di Aristotele oltre che degli *Elementi* di Proclo, una siriana⁴⁷ nella cui area il già menzionato Mosè bar Kepha avrebbe utilizzato alcuni brani del suo *De anima* e, in

⁴⁰ M. Morani, *La tradizione*, cit., p. 16.

⁴¹ Cfr. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, vol. II, Hamburgi 1727, p. 549.

⁴² Cfr. Nem., *De nat. hom.* (PG 90, coll. 504-817).

⁴³ Nemesii Emeseni, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Teubner, Leipzig 1987. Mentre per l'edizione italiana: Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, ed. M. Morani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018.

⁴⁴ Le informazioni sulla questione sono raccolte da M. Morani, *La tradizione*, cit., pp. 68-100.

⁴⁵ Cfr. E. Teza, *Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della Natura dell'uomo in armeno*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei» 1 (1983), pp. 3-16; A. Zanolli, *Osservazioni sulla traduzione armena del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, in «Giornale della Società Asiatica Italiana» 19 (1906), pp. 1-39.

⁴⁶ Cfr. A. Zanolli, *La versione georgiana di Nemesio*, in «Atti dell'Istituto Veneto» 107 (1948), pp. 1-18.

⁴⁷ Cfr. M. Zonta, *Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the De natura hominis*, «Journal of Semitic Studies» 36/2 (1991), pp. 223-258.

ultimo, ben cinque manoscritti arabi⁴⁸ del *De nat. hom.* di cui solo uno attribuisce la paternità del testo all'Emeseno, gli altri a Gregorio di Nissa. Senza ripetere informazioni e dinamiche ben studiate dagli autori citati, facciamo riferimento soltanto all'ultima versione araba la cui tradizione contiene alcuni dati di particolare interesse ai nostri fini. L'autore potrebbe essere stato o il nestoriano Ishaq ibn Hunain (IX-X secolo) oppure il padre di costui Hunain ibn Ishaq, già affermato traduttore di testi antichi. Queste ultime due figure sono di un'importanza capitale per la storia della filosofia in ottica della conservazione e trasmissione delle opere filosofiche di lingua greca all'Oriente: essi infatti portarono avanti un immenso programma di traduzione in arabo di testi greci, talvolta passando per quelle siriache già esistenti. Si segnalano infatti traduzioni non solo di Aristotele ma anche di Platone, Giovanni Filopono, Alessandro di Afrodisia, Temistio, Olimpiodoro, Simplicio, Giamblico, Porfirio, Proclo e Teofrasto⁴⁹. Quantunque costoro non siano certamente stati gli unici traduttori delle opere filosofiche greche nel mondo arabo, a partire dalla loro opera Aristotele entra definitivamente a far parte dei testi canonici della cultura araba e, inoltre, viene conservato e trasmesso un Platone il cui pensiero risulta inalterato dalla gravosa interpretazione neoplatonica che ne aveva ormai egemonizzato la tradizione culturale in Occidente. Nella cultura araba conobbero ancora e utilizzarono il *De nat. hom.* il teologo copto del XIII secolo Abu Ishaq al Mu'taman ibn al-'assal nel trattato teologico dal titolo *Gli insegnamenti fondamentali della religione*, e l'erudito del XII secolo Abu 'l-Fath 'abdallah ibn al-Fadl nella sua opera filosofica *Il gran libro dell'utile*, si segnala inoltre che costui fu grande conoscitore della patristica e traduttore di alcun libri dell'Antico Testamento e di Giovanni Crisostomo. In ultimo, M. Chase riporta nella sua voce su Nemesio uno studio⁵⁰ secondo cui il grande genio peripatetico musulmano al-Kindi, altro crocevia essenziale tra la filosofia greca e il mondo arabo, conobbe il *De nat. hom.* e ne utilizzò un capitolo in una sua dissertazione medica.

Se volessimo compiere una valutazione complessiva alla luce di questa rassegna sulla tradizione letteraria del *De nat. hom.*, della diffusione del nome di Nemesio e della

⁴⁸ Cfr. M. Morani, *La tradizione*, cit., pp. 90-96 e pp. 182-185.

⁴⁹ Cfr. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch. A Study of Early Christian Thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 110-111.

⁵⁰ Cfr. M. Chase, *Némésius d'Émèse*, cit., p. 653; E. Riad, *À propos d'une définition de la colère chez al-Kindi*, in «Orientalia Suecana» 22 (1973), pp. 62-65.

ricezione delle sue dottrine, il dato che emerge prepotentemente indica una particolare influenza e una felice ricezione del testo soprattutto in ambito filosofico e medico piuttosto che in quello teologico cristiano. È significativo che il testo sia stato apprezzato, infatti, soprattutto da lettori di Aristotele e Galeno, o dagli umanisti rinascimentali il cui sguardo era rivolto verso la tradizione antica e il cui fine era quello di ridare nuova linfa alla filosofia ellenica⁵¹. Emblematico è anche il caso di Tommaso d'Aquino che apprezzò evidentemente, da un lato, il massiccio ricorso a dottrine filosofiche da parte di un cristiano e, dall'altro, la propensione conciliatrice dell'opera nei riguardi del platonismo e dell'aristotelismo in ambito antropologico⁵². Pertanto, vista la ricchezza culturale e la molteplicità di aspetti che l'opera ha dimostrato di contenere in sé, «c'è da augurarsi – scrive Morani – che gli studi nemesiani acquistino nuovo vigore e consentano di procurarsi nuovi strumenti, i quali siano d'aiuto nel conoscere in modo più preciso la tradizione e la fortuna di questo autore, noto, oltre che ai grandi teologi e pensatori bizantini, alla Scolastica latina e ai filosofi armeni, siriani, arabi, copti e georgiani, ma quasi mai citato dai molti autori che l'hanno studiato e che ne hanno messo a frutto gli insegnamenti»⁵³.

2. Il contesto di Antiochia

Già dalle preliminari informazioni biografiche e letterarie che abbiamo presentato nel paragrafo precedente ma anche in accordo, in definitiva, con tutta la letteratura critica nemesiana, possiamo agevolmente rilevare come Nemesio sia un pensatore difficilmente inscrivibile all'interno di una qualsivoglia scuola filosofica o teologica della tarda antichità⁵⁴. Ogni tentativo di collocazione scolastica che si pretende definitivo finisce per lasciar fuori un aspetto della speculazione nemesiana che subito contraddice quella medesima collocazione. L'opera sembra a tratti sciolta da qualunque vincolo storico-

⁵¹ Si tratta piuttosto di neoplatonismo: gli umanisti leggono, infatti, la filosofia ellenica con il filtro dei grandi maestri neoplatonici Plotino, Porfirio, Proclo, Boezio.

⁵² Sulla presenza della filosofia ellenica nell'antropologia di Tommaso, cfr. S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965.

⁵³ M. Morani, *La tradizione*, cit., p. 100.

⁵⁴ Possiamo anche affermare che nella tarda antichità non esiste, nei fatti, una vera e propria separazione fra le varie scuole filosofiche come invece si attestava nella prima età imperiale, ad esempio sotto la dinastia dei Severi. Diciamo piuttosto che, con un po' di approssimazione, l'elettismo filosofico può essere considerato la caratteristica tipica di tutti gli orientamenti filosofici della tarda antichità. Sul tema cfr. il volume di J. Dillon – A. Long (eds.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988.

culturale, sicché solo grazie ai vari riferimenti storici sparsi qua e là nel testo siamo in grado di ricostruire le maglie della rete storica in cui essa è autenticamente coinvolta. Non possiamo nemmeno escludere che l'intento dell'autore fosse proprio quello di presentare una teoria, per così dire, "debole" e distante dalle nette prese di posizione del suo tempo, in modo da sottrarsi alle impietose battaglie teologiche e all'*odium philosophicum* che contraddistingueva larga parte del mondo cristiano del IV secolo. Così facendo, risultò possibile incontrare le istanze della filosofia ellenica e del cristianesimo, eliminando gli elementi confliggenti e mettendo a punto un modello talmente organico da inaugurare quasi una nuova realtà letteraria. Per quanto tutto questo rappresenti certamente un elemento di straordinaria originalità, tuttavia la tendenza anacronistica e l'assenza di coordinate rivolte a un preciso contesto di riferimento dell'opera hanno reso oltremodo ardua la ricezione delle dottrine in essa operanti e dunque difficile la reale comprensione del ruolo occupato nella storia della teologia e della filosofia tardo-antiche.

A questo scopo, allora, anche a costo di non seguire le plausibili intenzioni dell'autore, è necessario comprendere Nemesio inserendone la speculazione all'interno di quel contesto temporale e geografico a cui deve *a fortiori* appartenere, mettendo in evidenza quegli elementi che non risultano evidenti, talvolta anche a causa della strategia letteraria impiegata dallo scrittore stesso. Il dato più immediato è sicuramente fornito dalla città su cui l'autore svolse la sua attività episcopale, la siriana Emesa, la quale rientra pienamente nella sfera d'influenza della potente chiesa di Antiochia che esercitava il suo primato sulla diocesi d'Oriente tra le cui chiese era certamente compresa anche Emesa. Data l'importanza di Antiochia come centro nevralgico delle vicende politiche e culturali nell'impero orientale nel IV secolo su cui abbiamo un ampio spettro di testimonianze, oltre alla sua specificità in ambito teologico rispetto ad altre aree dell'impero, è bene fornire qualche informazione a riguardo. Ciò perché, d'altronde, Nemesio dev'essersi confrontato innanzitutto con questo contesto e deve aver misurato le sue dottrine alla luce di quella specificità teologica antiochena di cui abbiamo fatto menzione – e vedremo che effettivamente le cose stanno in questa guisa. Su questo tema rinveniamo pure una notevole lacuna della critica che, spinta forse dalle pur comprensibili ragioni sopra evocate, ha trascurato i legami storici di Nemesio con la realtà antiochena del secolo IV.

2.1 Antiochia di Siria

La storia della città di Antiochia precorre di molti secoli le vicende cristiane e imperiali del IV secolo. Le sue origini, infatti, risalgono agli eventi immediatamente successivi alle grandi spedizioni di Alessandro Magno essendo stata fondata da uno dei suoi generali, Seleuco I Nicatore, intorno al 300 a.C. Costui desiderava un accesso privilegiato al mare che la strategica posizione della neonata città garantiva grazie alla sua prossimità al fiume Oronte⁵⁵. Ebbene, approssimandoci al periodo che interessa questa ricerca, quando si menziona Antiochia in età imperiale si indicano essenzialmente tre entità differenti: la città in senso stretto ossia l'area circondata dalle mura, poi la ragione amministrativa e, in ultimo, la diocesi ecclesiastica⁵⁶ – nelle ultime due eventualità rientra dunque anche la città di Emesa, sede episcopale di Nemesio.

La Siria divenne una provincia romana già agli albori dell'età imperiale durante la *pax augustea*, in seguito area d'origine da cui provennero molti imperatori⁵⁷, e Antiochia in particolare, facente parte della provincia di *Syria Coele*, ricoprì immediatamente un ruolo centrale nella storia romana, annoverata come una delle città più importanti, numerose e magnifiche di tutto l'impero, terza per grandezza e rilievo solo dopo Roma e Alessandria⁵⁸. Grazie alla strategica collocazione geografica ai confini orientali dell'impero dalla quale era possibile esercitare un controllo diretto sulle minacciose aree al di fuori degli spazi imperiali, il suo rilievo crebbe notevolmente nel corso dei secoli imponendosi come uno dei raccordi comunicativi, commerciali e culturali più vivi del mondo antico. Alla fine del terzo secolo, a partire da quando Diocleziano vi costruì una nuova e imponente sede governativa, Antiochia divenne una delle sedi imperiali più frequentate sino al definitivo spostamento della sede a Costantinopoli da parte di Arcadio al termine del secolo IV. Ivi, Galerio celebrò la vittoria contro i Persiani nel 298 e in seguito vi si intrattennero costantemente pure Costantino I, Giuliano e Valente. Più che in questo dato, tuttavia, l'importanza politica e amministrativa risiede nel fatto che la città divenne in questo periodo sede del *Comes Orientis* e del *Praefectus pretorio*, tra le cariche

⁵⁵ Per le informazioni storiche sulla fondazione e i primi sviluppi della città di Antiochia, cfr. O. Nicholson (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 84-85: "Antioch on the Orontes"; G. Downey, *A History of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, Princeton 1961, pp. 54-86.

⁵⁶ Cfr. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit., p. 1.

⁵⁷ *Ibi*, p. 4.

⁵⁸ Cfr. G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, cit., pp. 272-273; G. Rinaldi, *Antiochia nel secolo quarto. Interazioni tra pagani e cristiani e note propografiche*, in «Studi e Materiali di Storia della Religioni» 81/1 (2015), p. 21

amministrative più influenti durante l'età tardo imperiale, per la seconda si può parlare addirittura di un vice-imperatore⁵⁹.

Anche dal punto di vista culturale, la ricchezza di Antiochia non appare assolutamente inferiore alle grandi metropoli della tarda antichità come Roma e Alessandria. Ancora la sua strategica posizione al crocevia tra Occidente ed Oriente fu una delle principali ragioni che determinarono l'incontro tra la civiltà greco-latina e quelle orientali. Tra i gruppi sociali e culturali che popolavano il ricco e variegato scenario antiocheno, si segnala la presenza di gentili latini e soprattutto greci, parlanti di lingua siriana⁶⁰, ebrei, gnostici e vari schieramenti cristiani. A questo proposito, un elemento di primaria importanza è proprio la forte componente ellenistica che faceva di Antiochia uno dei grandi centri imperiali di conservazione e diffusione della lingua e della cultura greca⁶¹ che nel mentre in Occidente andava progressivamente scomparendo⁶² – si pensi che alla fine del IV secolo ad Antiochia si svolgevano ancora i giochi olimpici nel rispetto della tradizione greca e nonostante l'ormai compiuta cristianizzazione dell'impero. Antiochia, perciò, era una grande città molto viva per quanto poteva riguardare l'insegnamento delle arti e delle scienze: in particolare, primeggiavano l'insegnamento delle lettere e delle discipline elleniche, ove indistintamente tanto i pagani quanto i cristiani si applicavano nello studio della grammatica, della filosofia, della medicina ma soprattutto della retorica. Per l'insegnamento della retorica ivi si distinse Libanio di Antiochia⁶³ di cui ci è

⁵⁹ Cfr. G. Rinaldi, *Antiochia*, cit., p. 25: «I principali protagonisti di questa griglia prosopografica, in altri termini i vertici del potere romano nella Siria del secolo quarto, sono stati rispettivamente: 1. *Praefectus pretorio orientis*, in effetti il vice dell'imperatore con compito di sovrintendenza delle diverse diocesi; 2. *Comes orientis* preposto all'intera diocesi, nel nostro caso la diocesi d'oriente, cioè a un insieme di province comprese tra il Mediterraneo e la Mesopotamia, aveva residenza ad Antiochia; 3. *Consularis Syriae*, governatore della provincia di Siria, anche residente ad Antiochia». Oltre a fornire una spiegazione del ruolo precipuo di queste figure, lo studio ripercorre storicamente anche la successione dei vari personaggi che hanno ricoperto i ruoli summenzionati.

⁶⁰ Sappiamo che, ancora all'età del Crisostomo, il Padre della Chiesa era costretto talvolta a tradurre testi dal greco al siriano.

⁶¹ Cfr. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit., p. 8; cfr. G. Downey, *A History of Antioch*, cit., pp. 375-379. Sulla presenza e sul ruolo di ellenismo e cristianesimo ad Antiochia cfr. A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et Us moines de Syrie*, de Boccard, Paris 1959.

⁶² H.-I. Marrou (*Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, Paris 1971, tr. it. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1986, p. 53-54 e *passim*) ha definito «la dimenticanza del greco in Occidente», iniziata proprio in età agostiniana, come «uno degli aspetti più importanti della storia della cultura antica». «La rottura dell'unità mediterranea, la separazione (relativa, non si deve esagerare nulla) tra Oriente greco e Occidente latino – fatto fondamentale che dominerà la storia dell'Europa medioevale – si è compiuta o preparata alla fine dell'antichità. Essa non è stata meno netta sul piano culturale che in campo religioso e politico; e su questo piano, uno dei sintomi più caratteristici è stato certamente la dimenticanza del greco, il fatto che gli occidentali cessano a poco a poco di avere con l'intelligenza ellenica un contatto approfondito e permanente».

⁶³ Sul ruolo di Libanio nella storia e nella vita culturale di Antiochia soprattutto: P. Petit, *Libanius et la vie municipale a Antioche ou IV siècle après J.-C.*, Geuthner, Paris 1955; Un panorama bibliografico su Libanio – della cui importanza non possiamo rendere ragione in questo contributo – è offerto da P.L. Malosse, *Orientation bibliographique sur Libanius*, in «Pallas» 60 (2002), pp. 251-257.

pervenuta una serie di scritti in forma di epistole e orazioni, figura chiave nella vita non solo culturale ma anche politica e amministrativa dell'impero durante la seconda metà del secolo IV insieme ad Ammiano Marcellino⁶⁴, periodo in cui raggiunse l'apice sotto la reggenza di Teodosio I⁶⁵, sotto il quale avrebbe operato anche il vescovo Nemesio. Egli, dopo la formazione ad Atene, fu maestro di retorica ad Antiochia e rinomato conoscitore e fautore della cultura ellenica di cui fa ampiamente sfoggio nella sua celebre orazione intitolata *Antiochikos* in cui, imitando la grande tradizione oratoria classica di Demostene e Isocrate, celebrava la città come una *polis* ellenica ideale. Sebbene Libanio fosse un avversario della cultura cristiana – si rammenti il suo appoggio al progetto dell'imperatore Giuliano – e tendesse a rimuovere in guisa talvolta clamorosa e irrealistica l'elemento cristiano dalla vita municipale antiochena – per il retore la tradizione ellenica ad Antiochia era rimasta praticamente pura ed intatta così come la religione politeistica del tutto tradizionale a cui rimase fedele, priva persino della sovrastruttura neoplatonica –, egli fu stimato maestro delle più grandi personalità cristiane dell'epoca come Basilio di Cesarea⁶⁶, Giovanni Crisostomo, Anfiloquio vescovo di Iconio e Teodoro di Mopsuestia⁶⁷. Pertanto, l'importante presenza della componente culturale ellenica e

⁶⁴ L'autorevolezza del retore era così forte che nel 385 Ammiano giunse a Roma da Antiochia per pronunciare un'orazione in favore dell'operato di Giuliano l'Apostata, considerato «il più grande e più greco degli imperatori recenti»; cfr. P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson, London 1971, tr. it. *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, a cura di M.V. Malvano, Einaudi, Torino 1974, p. 91.

⁶⁵ Per la precisione nominato *Praefectus praetorio* sotto Teodosio I.

⁶⁶ Le prime testimonianze del rapporto fra Libanio e Basilio risalgono già alle *Ep.* 13 ed *Ep.* 14 di Gregorio di Nissa, entrambe indirizzate a Libanio. Tuttavia, ci è stato tramandato un *corpus* di ben 26 lettere, dalla *Ep.* 335 alla 359 del *corpus* basiliano (la lettera n. 25 risulta assente in Basilio) – la cui esistenza è ribadita anche sotto la voce Basilio (β 150) della *Suda* bizantina –, che compongono il prezioso carteggio tra Libanio e il vescovo di Cesarea, delle quali molte trattano proprio contenuti di carattere strettamente didattico: una sinossi completa dalla storia, della discussione critica e dei contenuti del carteggio si trova in H.-G. Nesselrath, *Libanio e Basilio di Cesarea: un dialogo interreligioso?*, in «Adamantius» 16 (2010), pp. 338-352. L'autore tuttavia considera in ultima battuta «falso» il carteggio fra i due che «è tuttavia un *corpus* meritevole di attenzione, che mostra come la parte cristiana cercò di integrare il grande Libanio, pagano, nel proprio universo culturale. Basilio che nel suo discorso *Ai giovani: in che modo essi possano trarre profitto dalla letteratura greca* (cfr. *infra*, p. 41), si pone su una simile via d'integrazione, avrebbe forse gradito l'idea di realizzare tale carteggio e se lui stesso lo avesse fatto, forse i risultati sarebbero stati migliori di quelli attuali». Sulla notizia anche in merito alla formazione culturale dei Cappadoci ad Antiochia cfr. *infra*, pp. 18-34.

⁶⁷ Cfr. G. Rinaldi, *Antiochia nel secolo quarto*, cit. p. 54-63: «Manca a tutt'oggi una monografia specifica ed esaustiva sul rapporto tra Libanio i cristiani e il cristianesimo. Il suo vastissimo epistolario, ad esempio, può dirsi ancora una miniera soltanto in parte esplorata. Egli non volle confutare la religione dei cristiani né denigrare questi ultimi nel loro complesso. Il suo fu costantemente l'atteggiamento di un tradizionalista, conservatore in materia di religione il quale per caratterizzare negativamente uno svariato genere di avversari soleva calcare la mano quando si trattava di cristiani per tracciarne un profilo a tinte ancora più fosche. [...] Eppure Libanio ebbe un'idea piuttosto chiara del cristianesimo in quanto fenomeno sociale che rapidamente scardinava l'assetto della città antica nella quale egli viveva e operava. Per acquisire tale consapevolezza ho motivo di credere che egli abbia attinto alle opere del suo Giuliano ma anche all'osservazione diretta di quanto avveniva nella sua Antiochia e nella sua Siria a cui era visceralmente legato per nascita, per esercizio di professione, per i doveri connessi alla sua prefettura d'oriente sia pur onoraria». Segnatamente, secondo Libanio i cristiani erano rei della crisi profonda in cui versava il «mondo antico il quale, proprio sotto i suoi occhi, mestamente si avviava al tramonto, ad Antiochia forse più rapidamente che altrove».

grecofona in un'area sostanzialmente orientale di cui l'opera di Libanio funge da rappresentazione icastica, determinò in definitiva una contaminazione che portò alla formazione di gruppi "greci orientalizzati" e "orientali ellenizzati" che, tra il IV e V secolo, contraddistinse l'essenza della cultura e della speculazione patristica antiochena rispetto ad altre aree dell'impero⁶⁸. L'elemento più immediato e primario di "fusione"⁶⁹ sta certamente nel fatto che qui, ad esempio, i gentili potessero da sempre leggere agevolmente in greco le Scritture ebraiche.

Ma Antiochia non era solo un centro di spicco dell'ellenismo tardo antico, bensì in pari tempo una roccaforte della cristianità. Sullo sviluppo della nuova religione di Cristo nell'area in questione possediamo informazioni sin dai primissimi movimenti cristiani, il che farebbe pensare a un'abbondante mole di informazioni e testimonianze senza soluzione di continuità sino al periodo per noi interessante; scenario subito smentito, però, da un andamento tutt'affatto desultorio delle fonti storiche.

Dalle notizie riportate negli *Atti degli Apostoli*⁷⁰ possiamo ricostruire la storia dell'evangelizzazione di Antiochia che iniziò subito dopo la morte di Cristo con la primissima dispersione dei cristiani da Gerusalemme, tra la terza e la quarta decade del secolo I. Dagli *Atti* sappiamo che gli artefici dell'evangelizzazione antiochena furono

⁶⁸ Cfr. G. Downey, *A history of Antioch*, cit. p. 272.

⁶⁹ Con questo termine evochiamo la categoria ermeneutica di *Horizontverschmelzung* o *fusione di orizzonti* inaugurata da Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo* (*Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986, tr. it. *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, a cura di G. Vattimo, Bompiani 2000, in particolare p. 511 e p. 625). Con questa categoria si fa riferimento al fenomeno della comprensione e della interpretazione storica dei testi e delle teorie del passato che avviene sempre a partire da un orizzonte storico a cui l'ermeneuta appartiene, dunque con tutti i pre-giudizi, le pre-comprensioni e le aspettative del caso. Proprio quella aspettativa che agisce nel lettore, la cui risposta egli si aspetta di rintracciare nel testo, riguarda innanzitutto quei pagani ellenizzati dalla tarda antichità che venivano a contatto con la nuova religione.

⁷⁰ Antiochia viene menzionata in vari punti degli *Atti*. Tra questi vi sono: *At* 6,5, in cui viene citato il nome di «un prosélito di Antiochia» tale Nicola, dunque una delle primissime personalità cristiane di Antiochia; *At* 11,19-30 è il passo che racchiude la notizia più importante intorno agli inizi del cristianesimo ad Antiochia, partendo dalla dispersione dei cristiani in varie città del Mediterraneo dopo il martirio di Stefano, riportiamo il passo per intero: «Intanto quelli che si erano dispersi a causa della persecuzione scoppiata a motivo di Stefano erano arrivati fino alla Fenicia, a Cipro e ad Antiochia e non proclamavano la Parola a nessuno fuorché ai Giudei. Ma alcuni di loro, gente di Cipro e di Cirene, giunti ad Antiochia, cominciarono a parlare anche ai Greci, annunciando che Gesù è il Signore. E la mano del Signore era con loro e così un grande numero credette e si convertì al Signore. Questa notizia giunse agli orecchi della Chiesa di Gerusalemme, e mandarono Barnaba ad Antiochia. Quando questi giunse e vide la grazia di Dio, si rallegrò ed esortava tutti a restare, con cuore risoluto, fedeli al Signore, da uomo virtuoso qual era e pieno di Spirito Santo e di fede. E una folla considerevole fu aggiunta al Signore. Barnaba poi partì alla volta di Tarso per cercare Saulo: lo trovò e lo condusse ad Antiochia. Rimasero insieme un anno intero in quella Chiesa e istruirono molta gente. Ad Antiochia per la prima volta i discepoli furono chiamati cristiani. In quei giorni alcuni profeti scesero da Gerusalemme ad Antiochia. Uno di loro, di nome Agabo, si alzò in piedi e annunciò, per impulso dello Spirito, che sarebbe scoppiata una grande carestia su tutta la terra. Ciò che di fatto avvenne sotto l'impero di Claudio. Allora i discepoli stabilirono di mandare un soccorso ai fratelli abitanti nella Giudea, ciascuno secondo quello che possedeva; questo fecero, indirizzandolo agli anziani, per mezzo di Barnaba e Saulo». Barnaba e Paolo, allora, secondo la testimonianza biblica sarebbero stati i primi evangelizzatori della Siria. Secondo una testimonianza conservata da Eusebio (*Hist. eccl.* I,12 [ed. Bardy, SC 31, pp. 39-40]) Barnaba sarebbe stato addirittura uno dei *Septuaginta*.

Barnaba e lo stesso Paolo intorno al 40 d.C., dove si parla già di ἐκκλησία in riferimento ai neonati gruppi cristiani nell'area di Antiochia – con questo senza voler necessariamente fare riferimento a una vera e propria struttura istituzionale del cristianesimo, ma solo alla formazione di gruppi di cristiani di notevole entità. Inoltre, fu proprio in questi anni ad Antiochia che per la prima volta i seguaci della nuova religione vennero identificati con il nome di “cristiani”⁷¹ per distinguerli dagli altri raggruppamenti religiosi presenti nella città. Una tradizione più tarda, invece, attribuì direttamente a Pietro la fondazione della chiesa di Antiochia di cui sarebbe stato altresì primo vescovo. In questi luoghi si verificò anche il cosiddetto “incidente di Antiochia” raccontato dall’apostolo nella lettera ai Galati⁷²: ivi Paolo racconta di come si oppose a Pietro per avere desinato con i pagani contravvenendo in questo modo alle norme di purità che aveva appena predicato. Tale racconto fornisce un altro elemento per comprendere l’amplessima adesione di cui godeva fra i pagani di Antiochia la predicazione di Gesù, tanto che sia Paolo che Pietro terranno come base delle loro missioni proprio la città siriana.

Ancorché il dato della reggenza episcopale di Pietro ad Antiochia risulti piuttosto inverosimile se non addirittura totalmente fantasioso, è tuttavia un significativo indicatore della straordinaria rilevanza assunta dalla chiesa di Antiochia che poteva quantomeno concorrere al riconoscimento di sede apostolica al pari di città come Roma e Gerusalemme, *status* che in seguito effettivamente ottenne insieme alla chiesa di Alessandria come stabilito nel VI canone del concilio di Nicea del 325 – concilio in cui la Siria era indubbiamente ben rappresentata⁷³ – con cui si riconoscevano alle due chiese tutti i diritti e i privilegi in virtù della loro presunta fondazione apostolica⁷⁴. Antiochia si distinse poi dalle altre capitali della cristianità per essere la prima sede in cui si hanno attestazioni degli inizi del processo di centralizzazione nelle mani di un vescovo e del passaggio da una formula presbiteriale-collegiale (sul modello giudaico) della *leadership* della comunità, alla tipica formula monarchico-episcopale: il primo caso è proprio rappresentato da Ignazio vescovo di Antiochia⁷⁵ nella seconda metà inoltrata del I secolo,

⁷¹ La notizia è riportata in *At 11,26*; cfr. R. Paribeni, *Sull'origine del nome cristiano*, in «Nuovo bollettino di archeologia cristiana» 19 (1913), pp. 37-41; e E. Peterson, *Christianus*, in «Miscellanea G. Mercati I. Studi e Tesi» 121 (1946), pp. 353-372.

⁷² Cfr. *Gal 2,11-14*.

⁷³ Cfr. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit., p. 88.

⁷⁴ Cfr. G. Downey, *A History of Antioch*, cit., p. 351.

⁷⁵ Cfr. E. Prinzivalli (a cura di), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma 2015, p. 108.

figura chiave alla quale viene anche accreditata l'introduzione del termine *χριστιανισμός* a significare la forza crescente di questo gruppo religioso contrapposto al *ιουδαισμός*⁷⁶.

Sebbene dall'inizio del IV secolo in poi la chiesa era divenuta «il gruppo religioso più numeroso e meglio organizzato»⁷⁷ fino a contare tra le sue fila i due-terzi dell'intera popolazione⁷⁸ – una percentuale elevatissima se si tiene a mente che tutto sommato l'impero a quell'epoca si presentava in maggioranza ancora non-cristiano⁷⁹ –, l'ortodossia nicena si affermò in area antiochena soltanto decenni più tardi nella seconda metà del secolo e non senza permanenti ostilità al punto tale che si richiese l'intervento *in loco* di Basilio⁸⁰, dapprima nel sinodo del 363 presieduto da Acacio e Melezio e poi definitivamente in quello del 379. Causa del ritardo fu la cospicua e agguerrita rappresentanza ariana attiva nell'area orientale, in particolare proprio ad Antiochia che rappresenta in questo periodo «la principale roccaforte degli ariani in Oriente»⁸¹.

La doppia natura di Antiochia come centro di riferimento dell'ellenismo imperiale e come baluardo della cristianità dev'essere tenuta ben a mente quando si tratta di comprendere il clima intellettuale e l'elaborazione teologica dei pensatori cristiani orientali. Il circolo intellettuale antiocheno vedeva infatti operare a stretto contatto le più influenti figure del paganesimo e del cristianesimo orientale come Libanio, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia, Basilio di Cesarea, Ammiano Marcellino, Diodoro di Tarso. Discorso da cui non può essere licenziato lo stesso Nemesio. Non è affatto difficile credere che la città di Emesa infatti, rientrando pienamente all'interno dell'area di influenza antiochena, presentasse una situazione analoga a quella di Antiochia. Così come, dunque, non può essere esclusa l'ipotesi per la quale il vescovo Nemesio abbia scritto il suo trattato cristiano *De nat. hom.* utilizzando lo stile e le categorie della filosofia proprio al fine di persuadere la parte pagana, in maggioranza greca, presente ad Emesa.

2.1.1 La scuola teologica

⁷⁶ Cfr. M. Simonetti, *Antiochia cristiana (secoli I-III)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2016, p. 17.

⁷⁷ P. Brown, *Il mondo tardoantico*, cit. p. 63.

⁷⁸ Cfr. R. MacMullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven-London 1984, p. 83.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Cfr. C. Moreschini, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 55-56.

⁸¹ M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2006, p. 70, n. 18.

Nei primi secoli dell'era cristiana il prestigio politico di una città era sovente rispecchiato dalla notevole levatura delle sue discussioni teologiche, a maggior ragione quando si tratta di centri di educazione scolastica come Roma, Alessandria e, appunto, Antiochia. Nel corso di due secoli quest'ultima si distinse in ambito teologico sviluppando una sua peculiare specificità dottrinale e una solida tradizione intellettuale nella quale si contano alcune tra le personalità più inclite del pensiero cristiano tardo antico. Tuttavia, l'uso della denominazione "scuola teologica di Antochia"⁸², spiega M. Simonetti, «non deve far pensare a una istituzione scolastica unitaria, con organico programma di studio e patrocinata dal vescovo locale, quale fu la scuola di Alessandria; si trattò, invece, di alcuni maestri che esercitarono il loro magistero a titolo personale ma che condividevano fra loro e con altri esponenti culturalmente qualificati dello stesso ambiente l'impostazione di base in ambito sia esegetico sia teologico»⁸³. Perciò, con tale denominazione è più corretto indicare complessivamente un «gruppo di esegeti e teologi» uniti dall'appartenenza a una scuola di pensiero (*Richtung*) piuttosto che un vero e proprio istituto (*Lehranstalt*) fondato sull'autorità di un maestro e della sua dottrina, come fu l'Accademia, il Peripato, oppure come furono le scuole filosofiche ellenistiche prima e la summenzionata scuola teologica di Alessandria poi⁸⁴. A ragione tutt'oggi la critica non è ancora giunta ad un accordo circa un vero e proprio inizio cronologico né circa l'individuazione di un suo fondatore, proprio perché è difficile stabilire un collegamento lineare tra i suoi membri. Riguardo l'ambiente teologico antiocheno, per giunta, non abbiamo notizie chiare prima della seconda metà del secolo IV, mentre addirittura registriamo una «assoluta mancanza di documentazione» per quanto concerne il III secolo⁸⁵. Ciononostante, sulla questione del fondatore sono state avanzate alcune ipotesi.

⁸² Cfr. M. Simonetti, *Antiochia. Scuola*, in A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, Marietti, Brescia 1992 coll. 356-359; cfr. anche H. Rahner, *Antiochenische Schule*, in «Lexicon für Theologie und Kirche» 1(1957), pp. 650-652.

⁸³ M. Simonetti, *Antiochia*, cit. col. 357.

⁸⁴ L'esistenza o meno di una vera e propria "scuola" di Alessandria, il cosiddetto *Didaskaleion*, è alquanto controversa. Le posizioni variano da un effettivo riconoscimento dell'esistenza di una scuola cristiana ad Alessandria a, invece, l'ipotesi che una siffatta scuola non sia mai effettivamente esistita, ma che essa sia piuttosto l'esito della retroproiezione, in particolare eusebiana, di un modello didattico risalente invece al IV secolo. Per comodità faremo comunque uso della formula "scuola di Alessandria" nel corso del testo. Sul tema rimandiamo alle pagine di M. Rizzi in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 437-440; A. van den Hoek, *The Catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, in «*Harvard Theological Review*» 90/1 (1997), pp. 59-87; I. G. Bardy, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, in «*Recherches de science religieuse*» 27 (1935), pp. 65-90; e anche l'articolo di A. Le Boulluec successivamente citato alla nota 88.

⁸⁵ Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1993, p. 321.

Alcuni⁸⁶ hanno individuato in Eusebio di Emesa⁸⁷, attivo nella prima metà del IV secolo, l'iniziatore della tradizione teologica antiochena. Segnatamente, nel suo *Commento alla Genesi*, di cui ci sono pervenuti solo alcuni frammenti, si rintraccerebbero i motivi classici del letteralismo e del rifiuto dell'allegorismo che contraddistinguono l'esegesi antiochena attraverso le figure di Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro. La figura di Eusebio è oltremodo interessante poiché lo storico Sozomeno⁸⁸ ci fornisce un ritratto di una persona molto preparata oltre che dal punto di vista teologico – egli infatti fu allievo di Eusebio di Cesarea – anche da quello retorico e filosofico, preparazione che perfezionò ad Antiochia prima e ad Alessandria poi. La sua cultura filosofica traspare chiaramente dagli argomenti “classici” trattati nelle sue omelie come l'incorporeità di Dio, e anche a sfondo antropologico come il libero arbitrio e l'incorporeità dell'anima⁸⁹. Temi che, qualche decennio più tardi, verranno approfonditi nella medesima sede episcopale da Nemesio il quale potrebbe aver tratto ispirazione proprio dai testi del suo predecessore⁹⁰.

Pur non attribuendogli direttamente la fondazione della scuola, un ruolo decisivo nella storia della tradizione teologica antiochena è stato riconosciuto a Paolo di Samosata, vescovo di Antiochia a partire dal 260⁹¹. Quest'ultimo sarebbe stato il primo a sottolineare l'unità di Dio e soprattutto il ruolo cruciale dell'umanità nell'opera redentrice di Cristo, sino ad arrivare all'exasperazione di tale posizione. Infatti, già a partire da Eusebio⁹², la teoria di Paolo era percepita come fuorviante rispetto alla verità del cristianesimo, venendo presentato come un adozionista che riduceva Cristo a mero uomo (κοινού ἀνθρώπου). Segnatamente, in ambito cristologico Paolo parlava di “congiunzione (συνάρχεια) dell'uomo Gesù con il *Logos* che avveniva per apprendimento e partecipazione ma non secondo la sostanza (κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν, οὐδὲ κατ'οὐσίαν), tale che *Logos* e Gesù Cristo rimangono due, separati uno dall'altro⁹³. Dalla

⁸⁶ Cfr. R.B. ter Haar Romeny, *Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the origins of the Antiochene School*, in J. Frishman and L. Van Rompay (eds), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, Peeters, Leuven 1997, pp. 125-142.

⁸⁷ Sulla figura di Eusebio la voce “Eusebios of Emesa” a cura di B. Baldwin in A. Kazhdan, A.-M. Talbot, et. al. (eds), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York-Oxford 1991.

⁸⁸ Soz., *Hist. eccl.* III,6 (ed. Festugière, SC 418, pp. 77-81).

⁸⁹ Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1975, p. 192.

⁹⁰ Cfr. R. Winn, *Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.

⁹¹ Menzionato come figura cardine sia nella ricostruzione storica del cristianesimo ad Antiochia di Wallace-Hadrill sia nel volume di Downey.

⁹² Cfr. Eus., *Hist. eccl.* VII,27 (ed. Bardy, SC 41, pp. 211-212).

⁹³ Cfr. M. Simonetti, *Antiochia cristiana*, cit. p. 53.

prospettiva del vescovo di Samosata, ammettere l'unione sostanziale dell'uomo con la Sapienza divina ne comprometterebbe irrimediabilmente la dignità. In questo egli sarebbe dunque stato colui che, al contempo, avrebbe preparato la strada alle teorie dell'arianesimo e posto le basi dottrinali della teologia della scuola di Antiochia⁹⁴.

Gli studiosi raggiungono un maggior accordo, invece, quando si tratta di individuare in Luciano di Antiochia, contemporaneo di Paolo di Samosata, l'autentico principio della scuola esegetica e dei tradizionali motivi teologici antiocheni⁹⁵: ossia il letteralismo esegetico e l'importanza del ruolo dell'umanità di Cristo. Una forte ragione a sostegno di questa tesi viene fornita da Simonetti allorché si sofferma particolarmente sul dato dell'«indiscutibile discepolato di Ario presso Luciano, in quanto nella lettera indirizzata a Eusebio di Nicomedia, Ario saluta questo potente personaggio come Συλλουκιανιστής, Collucianista, cioè condiscipolo alla scuola di Luciano di Antiochia»⁹⁶. Il rapporto di discepolato tra Ario e Luciano fornirebbe una ulteriore spiegazione sulla deriva esegetica della cosiddetta scuola di Antiochia. Infatti, dalla notizia secondo cui Luciano abbia appunto esercitato un'attività scolastica di tipo esegetico alla quale prese parte anche Ario, oltre all'esercizio di una nota attività filologica del vescovo di Antiochia che intervenne direttamente in maniera critica sul testo dei LXX, «se n'è ricavato che Luciano sarebbe stato il fondatore di una scuola esegetica d'impronta letteralista, programmaticamente antagonista della scuola di Alessandria assertrice dell'interpretazione allegorica della Scrittura, che avrebbe avuto il suo *essor* nei grandi esegeti antiocheni di fine IV-inizio V secolo. Prolungando questa ipotesi in ambito dottrinale, si è fatto derivare il subordinazionismo radicale di Ario e dei suoi più vicini sostenitori proprio dall'interpretazione letterale di alcuni passi della Scrittura in cui il rapporto tra Dio e Cristo è espresso coi termini “creare, fare” (*Prov* 8,22; *Act* 2,36)»⁹⁷. Ma anche per quanto riguarda questa figura, in ultima istanza, le testimonianze sono troppo scarse e incoerenti⁹⁸ per poter giungere a una conclusione incontestabile.

⁹⁴ Su Paolo di Samosata, si veda P. de Navascués, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2004.

⁹⁵ Cfr. su Luciano soprattutto G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Beauchesne, Paris 1936; G. Downey, *A History of Antioch*, cit., p. 334; M. Simonetti, *Scuola*, cit. col. 357.

⁹⁶ M. Simonetti, *Antiochia cristiana*, cit. p. 64.

⁹⁷ Ivi, p. 83.

⁹⁸ Come rilevato dallo stesso Simonetti, la figura di Luciano di Antiochia è avvolta da una non secondaria ambiguità: egli fu infatti a un tempo seguace di Paolo di Samosata – dunque essenzialmente un adozionista – e padre dell'arianesimo – dunque precursore o seguace della dottrina del *Logos*. Per lo studioso italiano la prima notizia è inattendibile e rimane che Luciano, in quanto maestro di Ario, sia anche lui stato un esponente della dottrina del *Logos*.

Allora, in ragione dell'oscurità che avvolge le origini della teologia orientale e dell'assenza di una continuità nella scuola, non possiamo che limitarci a registrare in questo periodo la presenza e il ruolo di alcune personalità influenti che hanno contribuito alla diffusione dei motivi teologici tradizionali in area antiochena, molti dei quali presenti nell'opera di Nemesio. Perciò, di vera e propria scuola di Antiochia possiamo parlare solo a decenni se non secoli di distanza dal suo ancorché oscuro inizio quando ormai essa aveva raggiunto il suo acme e una certa struttura omogenea e definitiva nella seconda metà inoltrata del IV secolo con Diodoro di Tarso, dapprima presbitero e maestro scolastico ad Antiochia – tra i cui allievi si segnalano il Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia –, con il quale si inaugura l'età aurea del cristianesimo antiocheno sino a Teodoreto di Cirro, morto nel 458; età che coincide con il massiccio impiego delle dottrine filosofiche nello sviluppo e nell'approfondimento delle tematiche cristologiche⁹⁹ che sfociarono nei concili di Efeso nel 431 e di Calcedonia nel 451.

2.1.1.1 La teologia di Antiochia e Alessandria

La rivalità teologica o, quantomeno, la differente visione dottrinale tra Alessandria e Antiochia tra III e V secolo è ormai diventato un tema canonico degli studi sulla storia del cristianesimo antico. Nonostante questo, lo scenario merita di essere ancora discusso dal momento che esso non presenta dei contorni così netti tali da permetterci di circoscrivere i due modelli teologici entro due aree chiaramente distinte senza alcuna reciproca contaminazione.

La prima ragione, a cui abbiamo già accennato, consiste proprio nella mancanza di omogeneità dottrinale all'interno di quella che altresì discutibilmente può essere definita "scuola di Antiochia". Diversa è la situazione ad Alessandria ove, ancorché anch'essa presenti un inizio oscuro, riconosciamo un'istituzione scolastica unitaria, una tradizione dottrinale organica e una lineare successione nel suo magistero. Le tenebre che aleggiano intorno agli inizi della scuola di Alessandria¹⁰⁰ sono legate all'enigmatica figura di Panteno, sul cui ruolo di fondatore della tradizione teologica alessandrina non vi sono

L'origine antiochena dell'arianesimo fu pure uno dei motivi che portò l'ortodossia a rivolgersi sempre con diffidenza nei confronti degli autori antiocheni sino talvolta a trascurarne le dottrine.

⁹⁹ Cfr. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit., p. 117.

¹⁰⁰ Cfr. A. Le Boulluec, *Aux origines, encore, de l'"école" d'Alexandrie*, in «Adamantius» 5 (1999), pp. 8-36; C. Moreschini, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013, pp. 309-479.

però dubbi. Panteno viene espressamente citato e riconosciuto come maestro sia da Clemente che da Origene¹⁰¹, così come Eusebio¹⁰² ne parla nei termini di “maestro nelle Sacre Scritture” ad Alessandria e direttore della scuola esegetica ivi ubicata a cui si sarebbe inizialmente rivolto Clemente. L’elemento caratteristico della teologia di Panteno, e così poi di tutta la tradizione, starebbe nell’approccio allo studio dei testi biblici ricorrendo all’ausilio delle categorie filosofiche di quelle correnti di cui l’Alessandrino si mostrava profondo conoscitore: stoicismo, aristotelismo e soprattutto platonismo. Sulla scia dell’insegnamento di Panteno, Clemente avrebbe costruito la teologia alessandrina su un doppio fondamento: la cristianizzazione della spiritualità filosofica e del sapere classico, e l’esegesi scritturistica di natura allegorica. L’allegoria in Clemente risulta legata a una rappresentazione di un’umanità destinata a essere unificata definitivamente nella conoscenza della verità di Cristo, per cui tanto la filosofia greca quanto il giudaismo dovevano essere considerate come tappe propedeutiche nel cammino cristiano. Il metodo allegorico, dunque, era l’unica via per svelare la natura “finale” del cristianesimo – mostrando l’inveramento dei contenuti già presenti *in nuce* nei suoi antecedenti – e la natura invece “preparatoria” della filosofia greca e del giudaismo – leggendo, con procedimento inverso, quelle opere alla luce dei contenuti rivelati dalla religione di Cristo. Infine, con Origene si giunge alla forma più matura della teologia alessandrina, che a questo punto può essere definita “teologia del *Logos*”, il cui schema fondamentale è la risoluzione del rapporto Dio-mondo attraverso la mediazione del Cristo-*Logos* (*Logoschristologie*), dunque essenzialmente valorizzando il ruolo mediatore e soteriologico della componente divina in Cristo relegando in secondo piano il ruolo della natura umana¹⁰³.

La reazione della scuola di Antiochia al metodo alessandrino si concretizza innanzitutto nella strategia esegetica, per la quale viene rifiutato l’esasperato allegorismo, talvolta «considerato eccessivo e arbitrario»¹⁰⁴, in favore di una più rigorosa esegesi letteraria dei testi biblici. Tendenza che si afferma in contesto antiocheno già nel III secolo attraverso le figure di Luciano di Antiochia ed Eusebio di Emesa. La teologia antiochena

¹⁰¹ In Eus. *Hist. eccl.* VI,13 (ed. Bardy, SC 41, p. 104); VI,19 (ed. Bardy, SC pp. 116-117).

¹⁰² Cfr. Eus. *Hist. eccl.* V,10-11 (ed. Bardy, SC 41, pp. 39-41).

¹⁰³ Cfr. M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, cit. p. 17; Id., *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, cit. p. 131. La cristologia del *Logos* non è, dopotutto, originale di Origene che ne è certamente il maggior esponente e il maggior pensatore ad averne elaborato la dottrina. L’origine risale al prologo del Vangelo di Giovanni, e si trova poi in autori come Giustino o nello gnosticismo valentiniano.

¹⁰⁴ M. Simonetti, *Scuola*, cit. col. 357.

si distinse poi per la forte valorizzazione della componente umana di Cristo, vero elemento di garanzia soteriologica e di unione con il divino, perciò enfatizzando l'integrità dell'unione cristologica uomo-Dio. Ciò è evidente soprattutto nel ruolo attribuito alla φύσις ἀνθρώπου assunta dal *Logos* divino e nella sua capacità di operare in modo autonomo¹⁰⁵ rispetto al Padre senza compromettere l'unità intradivina, istanze che raggiungono la massima espressione negli scritti di pensatori orientali del secolo IV come Teodoro di Mopsuestia, Nemesio e, poco più tardi, Teodoreto di Cirro. I motivi di tale indirizzo teologico sono ancora oggetto di interrogazione. Non convince fino in fondo il motivo della polemica antiariana per cui gli orientali avrebbero insistito sull'integrità della natura umana assunta dal *Logos* e sulla sua decisiva funzione soteriologica, al contrario caratteristica considerata da Ario motivo di separazione ontologica del Figlio dal Padre, di cui Eustazio d'Antiochia sarebbe stato il primo esponente all'inizio del IV secolo. Non convince, dicevamo, proprio in ragione della medesima provenienza dell'eresia ariana dal *milieu* antiocheno – si rammenti il ruolo storico di Luciano –, la cui proposta teologica prende comunque le mosse dalla discussione intorno allo statuto della componente umana in Cristo. L'arianesimo appare piuttosto come un modello errante rispetto alla sua origine. In maniera analoga, l'apollinarismo e il nestorianesimo appaiono altresì come erranti diramazioni sorte in seno alla teologia antiochena di cui costituiscono piuttosto un'esasperazione; motivo per il quale ad Efeso nel 431 verranno condannati i principali esponenti della scuola di Antiochia, Diodoro, Teodoro e Teodoreto, considerati precursori di Nestorio, e riabilitati solo dopo Calcedonia. Più verosimile l'ipotesi della valorizzazione antiochena dell'umanità di Cristo in chiave anti-gnostica¹⁰⁶, la cui dottrina vede notoriamente nell'elemento umano la presenza del principio mondano anti-divino, motivo di assoluta degradazione e allontanamento dalla verità incorporea¹⁰⁷. Comunità gnostica d'altronde molto presente e attiva ad Antiochia¹⁰⁸ sin dai primi secoli, e probabilmente ancora nell'età di Nemesio che nel suo trattato sembra tirarne più volte in cause le dottrine.

¹⁰⁵ Cfr. Ivi, p. 330.

¹⁰⁶ Cfr. M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, cit. p. 327.

¹⁰⁷ Sui caratteri teorici del movimento culturale dello gnosticismo, si veda il classico H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; tr. it. *Gnosi e Spirito tardoantico*, a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano 2010.

¹⁰⁸ Cfr. G. Downey, *A History of Antioch*, cit., p. 299; D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit., pp. 14-20.

A nostro parere, l'ipotesi più concreta sull'origine della differenza nei temi caratteristici della teologia antiochena e alessandrina starebbe nel funzionamento del sistema educativo tardo-ellenistico e imperiale in quelle aree. Mentre, com'è noto, Alessandria fu sempre centro di spicco della divulgazione filosofica, patria di filosofi e di figure altamente proclivi al sincretismo tra religione ed ellenismo – si pensi già a Filone nel I secolo –, tra le metropoli dell'impero, Antiochia si ergeva invece a centro di spicco della tradizione legata all'insegnamento della grammatica e della retorica, discipline nelle quali primeggiarono in tutto l'impero le figure di Ammiano Marcellino e Libanio. Nel IV secolo esse rientravano sotto il celebre magistero di quest'ultimo, figura molto vicina a rigorosi esegeti letteralisti come Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo. L'approccio esegetico antiocheno potrebbe derivare proprio dall'influenza del rigore dei grammatici nella scoperta dei significati *ad intra* il testo medesimo e dal netto rifiuto dell'allegoria come strategia interpretativa. Contestualmente, la polemica tra allegorismo filosofico alessandrino e letteralismo grammatico-retorico antiocheno potrebbe collocarsi nel solco del secolare scontro tra filosofia e retorica inaugurato dalla polemica di Isocrate con Platone in età classica e ancora vivo in età tardo-antica¹⁰⁹ – i teologi antiocheni non disdegnavano infatti di rimarcare talvolta la propria autonomia nei confronti del sapere filosofico¹¹⁰.

In conclusione ribadiamo quanto già premesso in apertura di paragrafo, ossia che la schematica divisione tra le due correnti teologiche è una parziale semplificazione che sebbene possa agevolare la ricerca, pur non rispecchia appieno la verità storica. Avvicinandoci al quadro possiamo notare notevoli sfumature e numerosi elementi di eterogeneità. Ne menzioniamo alcuni. In primo luogo, la scarsa omogeneità teologica in ambiente antiocheno, almeno fino alla seconda metà del IV secolo prima di Diodoro di Tarso¹¹¹, nel quale si segnala una significativa rappresentanza alessandrina ad esempio

¹⁰⁹ Cfr. H.-I. Marrou, *L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Édition du Seuil, Paris 1948, tr. it. *Storia dell'educazione dell'antichità*, a cura di L. De Giovanni, Studium, Roma 2016, p. 437.

¹¹⁰ Secondo la discutibile tesi di R. Walzer (*Arabis transmission of Greek thought to Medieval Europe*, in «Bulletin of John Rylands Libray» 29/1 [1945], p. 169) la Chiesa orientale nel suo complesso avrebbe deliberatamente abbandonato la filosofia durante il IV e il V secolo. Lo scenario qui presentato è comunque ridimensionato dell'eccezionalità di Origene che, per quanto parte della tradizione alessandrina, dimostra una conoscenza amplissima della retorica e della filologia; sul tema cfr. P. W. Martens, *Origen and the Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.

¹¹¹ Sulla figura determinante di Diodoro nel cristianesimo siriano e sul metodo esegetico che a partire dal vescovo di Tarso contraddistinguerà la scuola antiochena, cfr. G. Rinaldi, *Diodoro di Tarso. Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in «Augustinianum» 33 (1993), pp. 407-430.

nella figura di Severo di Antiochia¹¹² o di quella dello stesso Nemesio. Oppure, le comuni battaglie anti-eretiche nelle quali talvolta convergono argomentazioni alessandrine e antiochene. Arianesimo e Apollinarismo sono certamente di derivazione orientale e in particolare siriana, ma vengono contemporaneamente combattuti tanto dagli Alessandrini – i Cappadoci rientrano in questo filone – quanto dagli Antiocheni. Ancora, nonostante le secolari pretese scritturistiche e letteraliste del cristianesimo siriano a ciò non segue un *vacuum* filosofico nella stessa area, al contrario fucina di illustri personaggi della tradizione filosofica e scientifica tardo antica: Antioco di Ascalona, Nicomaco di Gerasa, Numenio di Apamea, Porfirio, Giamblico. In ultimo, dobbiamo in effetti registrare come entrambe le scuole, in particolare sulle questioni cristologiche e sui rapporti Padre-Figlio – veri e unici elementi di contrasto – risalgono in sostanza all’approccio speculativo e alle questioni teologiche sviluppate da Origene di Alessandria¹¹³, il quale risulta essere l’autentica autorità in questo contesto.

Alla fine del IV secolo poi, con l’entrata in vigore dell’editto di Tessalonica, il mondo cristiano si approssimava a un periodo di complessiva omogeneizzazione dottrinale raggiungendo così una sorta di *koiné* teologica tra Oriente e Occidente¹¹⁴. Il fondamento teoretico era inderogabilmente stabilito dai canoni del credo niceno a cui aderivano sia la chiesa Alessandria sia quella di Antiochia; quest’ultima in maniera ufficiale a partire dal sinodo di Antiochia del 363 presieduto dal vescovo Melezio¹¹⁵, nel quale si comunicava all’imperatore Gioviano l’accoglienza della dottrina dell’ὁμοούσιον e dunque il rifiuto dell’Arianesimo. Pertanto, le due scuole di Alessandria e Antiochia sostenevano di fatto la stessa dottrina nicena limitando la divergenza alla sola questione cristologica che si protrarrà per un altro paio di secoli¹¹⁶. Diciamo allora che la divergenza tra le due scuole in tema cristologico accentuatasi nella seconda metà del IV secolo, può esser invero considerata come un proseguimento e una conseguenza della più mondana rivalità tra le due capitali in campo politico e amministrativo. La nuova ostilità tra le due sedi intorno allo statuto della figura di Cristo non fece altro che inasprire un’ostilità di vecchia data per la quale «la sede alessandrina aveva sempre incontrato in quella antiochena il

¹¹² Cfr. D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit., p. 25.

¹¹³ Cfr. E.R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, Oxford University Press, New York-Oxford 1952, p. 18.

¹¹⁴ Cfr. M. Simonetti, *La crisi ariana*, cit. p. 559.

¹¹⁵ Cfr. Id., *Melezio di Antiochia*, in A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol I, Marietti, Brescia 1992, coll. 3190-3192.

¹¹⁶ Cfr. Id., *Studi di cristologia postnicena*, cit. p. 331.

principale ostacolo alla propria ambizione di conquistare un'autentica *leadership* nell'ambito della cristianità orientale»¹¹⁷. Intreccio tra teologia e politica, dottrina e ideologia, che si palesa chiaramente nelle vicende successive allorché Teofilo di Antiochia si adopera per rovinare il rivale, l'antiocheno Giovanni Crisostomo, appena eletto patriarca di Costantinopoli, di fatto a capo della cristianità orientale. Oppure, nel V secolo, con la pretestuosa ostilità teologica invero di natura prettamente politica di Cirillo di Alessandria, nipote di Teofilo, nei confronti del neo-eletto monaco antiocheno Nestorio alla sede imperiale, il quale mostrava perplessità circa la sua ortodossia sul tema del riconoscimento dell'appellativo di Maria *Theotokos*, generatrice di Dio.

2.2 Emesa

La città di Emesa¹¹⁸, l'odierna Homs in Siria, di cui si hanno testimonianze solo a partire dalla fine del I secolo a.C., si colloca anch'essa lungo le sponde del fiume Oronte sulla via che collega Antiochia e Damasco, delle quali può essere considerata una città satellite sotto tutti i punti di vista: politico, economico, culturale, religioso. Emesa esercitava altresì il controllo sulla strada che collegava Palmira al mar Mediterraneo. Possiamo immaginare la sua posizione come collocata al centro di una croce i cui estremi nord e sud sono formati dalle due città di Antiochia e Damasco, mentre quelli a est e a ovest rispettivamente da Palmira e dalle coste del Mediterraneo. Per queste ragioni possiamo senza dubbio rappresentarci Emesa come una città di scambi e passaggi, pertanto un luogo vivo e dinamico.

Nella storia imperiale di Emesa l'intreccio tra politica e religione traccia il destino della città. Questa viene segnalata come uno dei luoghi in cui il culto della divinità solare di origine siro-fenicia chiamata Baal registrava la sua massima popolarità, luogo ove sorgeva un altrettanto famoso tempio al dio dedicato. Ebbene, proveniente da Emesa era Giulia Domna¹¹⁹ donna influente nelle vicende imperiali nonché moglie del senatore

¹¹⁷ Ivi, p. 332.

¹¹⁸ Cfr. R. Janin, *Émèse*, R. Aubert – E. Van Cauwenbergh (eds), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. XV, Paris 1963, coll. 397-400; M.M. Mango, *Emesa-Ἐμεσα*, in A. Kazhdan – A.-M. Talbot (eds) *The Oxford Dictionary of Byzantium* vol. I, , Oxford University Press, New York-Oxford 1991, p. 690; O. Nicholson, *Emesa*, in Id. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity* vol. I, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 534; G.K. Young, *Emesa in Roman Syria: Resistance, Rebellion and Regionalism in the Third Century AD*, in «Prudentia» 36/1 (2004), pp. 31-48.

¹¹⁹ Su questa interessante figura è stato di recente pubblicato un contributo italiano di F. Ghedini, *Giulia Domna. Una siriana sul trono dei Cesari*, Carocci, Roma 2020.

africano divenuto poi imperatore Settimio Severo, il cui figlio, l'imperatore Caracalla, concesse ad Emesa lo *status* di colonia. Dopo i tormentati regni di Geta e Macrino, il trono imperiale passò per acclamazione delle legioni siriane a un altro emeseno, nipote di Giulia Domna ed *ex* sacerdote del dio Sole nel tempio di Emesa, l'imperatore Sesto Vario Avito Bassiano meglio conosciuto come Elagabalo – anche se più noto oggi con il nome di Eliogabalo – (nome derivato dalla fusione delle due parole siriane *El* e *gabal*). Le vicende di Elagabalo prima e di suo cugino e successore Alessandro Severo poi – quest'ultimo di chiare tendenze filocristiane –, rappresentano il vertice del ruolo storico di Emesa in epoca imperiale. Alessandro si occupò direttamente di quella porzione dell'impero da cui proveniva la sua famiglia, dividendo la Siria in due provincie, *Syria Coele* – già incontrata nel paragrafo su Antiochia – e *Syria Phoenice* nella quale rientrava proprio Emesa che diventò sua capitale sul finire del IV secolo. A Emesa, inoltre, l'imperatore concesse l'importante condizione giuridica nota come *jus italicum*. Tra gli altri dati di qualche rilevanza a proposito della storia di Emesa, possiamo ancora segnalare il ruolo che essa ebbe nella guerra avvenuta negli anni 70 del III secolo tra il regno di Palmira della regina Zenobia contro l'impero romano allora governato da Aureliano, il quale inflisse alla sovrana la sconfitta più dura proprio in uno scontro armato che ebbe luogo ad Emesa, rivolgendosi poi all'estremo assedio della vicina Palmira. Un altro imperatore ebbe a che fare con la città siriana e si tratta di Diocleziano che si intrattenne in quei luoghi nell'anno 290.

A Emesa è riconosciuta una storica e preponderante presenza pagana, come suggeriscono le vicende legate al culto del dio Sole – essa fu, tra l'altro, anche la città di nascita del filosofo pagano neoplatonico o addirittura precursore del neoplatonismo Longino¹²⁰, ricordato da Porfirio nella sua *Vita Plotini*¹²¹ –, tanto che nel corso del suo ambizioso progetto di riviviscenza del paganesimo l'imperatore Giuliano pose gli occhi sulla città come centro attivo di religione e cultura ellenica. La cristianizzazione di Emesa non si realizzò mai per intero, e ancora agli inizi del V secolo la rappresentanza pagana era verosimilmente più numerosa di quella cristiana. L'area circostante dei villaggi attorno alla città risultava scarsamente cristianizzata nel IV secolo rispetto ad altre zone

¹²⁰ Per un esaustivo studio su Longino in cui sono passate in rassegna non solo tutte le informazioni su questo autore ma anche tutti i testi che possono essere a egli ricondotti, si veda I. Männlein-Robert, *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, Munich-Leipzig 2001.

¹²¹ Cfr. Porph. *Plot.* 19,1-6 (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 24-25).

d'influenza antiochena; lo scenario mutò solo nella seconda metà del secolo successivo¹²². Riteniamo pertanto che uno se non il principale motivo dello stile letterario adottato da Nemesio, sovrabbondante di riferimenti e teorie tratte dalle opere filosofiche e scientifiche greche in uno scritto cristiano, fosse proprio quello di persuadere la forte e numerosa comunità pagana presente a Emesa, mostrando esplicitamente la decisiva componente ellenica del messaggio cristiano sul tema della comprensione dell'uomo. Dunque, nonostante l'ingombrante presenza pagana e malgrado le scarse notizie sullo sviluppo del cristianesimo nel luogo, possiamo tuttavia presumere che fu un luogo abbastanza importante anche per la cristianità del tempo, non già solo per sua vicinanza ad Antiochia e Damasco, ma anche per la conservazione di un'importante reliquia come la testa di Giovanni Battista, motivo per il quale la città acquisì in seguito lo *status* di metropoli autocefala. Dei personaggi cristiani di un certo rilievo di cui si hanno notizie, conosciamo il martire Giuliano e i vescovi Silvano – segnatamente il primo vescovo di Emesa di cui ci è stato tramandato il nome¹²³ –, il già noto esegeta ed esponente della tradizione cristiana antiochena Eusebio e, in ultimo, Nemesio la cui inspiegabile scelta di non fare esplicita menzione nel *De nat. hom.* né di Eusebio e né del suo commentario alla *Genesi* acuisce oltremodo la portata misteriosa del trattato.

3. L'educazione dell'intellettuale cristiano

Le pressoché inesistenti notizie biografiche sulla figura di Nemesio e i suoi esigui rimandi diretti al contesto storico e culturale di riferimento rendono arduo il compito di tracciare un quadro chiaro e lineare che ci informi sulla sua παιδεία. L'argomento non ha di fatti destato particolare interesse nella critica che nel migliore dei casi si è limitata alla mera registrazione delle conoscenze, degli autori e delle opere presenti nel *De nat. hom.*, trattato alla stregua di uno scavo archeologico pieno di preziosi reperti e non già come prodotto letterario a sé stante¹²⁴; opere come quelle di Nemesio sono «siti di scavo che

¹²² Cfr. R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, vol. II, Brill, Leiden-New York 1994, pp. 147-55.

¹²³ Cfr. Eus. *Hist. Eccl.* VIII,13 (ed. Bardy, SC 55, pp. 28-29).

¹²⁴ Questa tendenza è stata inaugurata dal pionieristico studio di Jaeger (*Nemesios*, cit.) e seguita in particolare da E. Skard nei suoi *Nemesiosstudien*: cfr. E. Skard, *Nemesios und die Genesisexegese des Origenes*, in «Symbolae Osloenses» 15-16 (1936), pp. 23-43; Id., *Nemesios und die Elementenlehre des Galenos*, in «Symbolae Osloenses» 18 (1938), pp. 31-41; Id., *Nemesios und die Physiologie des Galenos*, in «Symbolae Osloenses» 19 (1939), pp. 46-56; Id., *Galens Lehre von tierischer und menschlicher Intelligenz*, in «Symbolae Osloenses» 22 (1942), pp. 40-48.

portano alla luce la più ampia vita intellettuale del passato»¹²⁵, scrive Jaeger. Dunque tutto il contrario rispetto alle informazioni che possiamo ricavare sull'educazione scolastica e sulla formazione culturale di pensatori cristiani contemporanei dell'Emeseno come, per esempio, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa o Agostino d'Ipbona, dei quali sono noti numerosi dettagli talvolta anche di poco rilievo¹²⁶. Considerando queste condizioni, riteniamo che le vie da percorrere al fine di ottimizzare la conoscenza intorno al retroterra scolastico e culturale dell'autore del *De nat. hom.* siano essenzialmente due: in primo luogo, una rassegna sull'educazione in epoca tardo-imperiale con attenzione per il contesto orientale nel IV secolo, da cui Nemesio non dev'essersi poi discostato troppo; e in seguito, la formulazione di congetture – per quanto fondate rimangono in ultima istanza teorie di carattere congetturale – sulla formazione di Nemesio a partire dai dati e dalle teorie presenti nella sua opera.

3.1 L'educazione tardo-imperiale

Come ha esaurientemente spiegato H.-I. Marrou attraverso l'intera ricerca del suo ormai canonico volume sull'educazione antica, la fase tardo-imperiale della storia dell'educazione caratterizzata dalla preponderante presenza sociale del cristianesimo non può essere separata dalla secolare se non millenaria tradizione della *παιδεία* ellenica. Quella, infatti, non costituisce altro che la fase terminale di una storia che affonda le sue più profonde radici in epoca omerica e che giunge senza soluzione di continuità sino al V-VI secolo d.C., epoca in cui dunque vediamo diffondersi su scala imperiale la forma ormai cristallizzata e definitiva che l'educazione arcaica prima e classica poi aveva assunto a partire dalla sua codificazione in età ellenistica. Per quanto concerne la questione strettamente legata alla figura e alla formazione culturale dell'uomo colto, dell'intellettuale, essa rimase sempre circoscritta a una preparazione di tipo classico, ossia a quel tipo di preparazione scolastica e culturale propria dell'ellenismo. L'educazione

A nostro parere non si può negare totalmente questo approccio poiché, effettivamente, nel caso di Nemesio il ricorso ad altre opere filosofiche e scientifiche è preponderante rispetto al diretto contributo dell'autore. Dunque, seguendo questi autori, riteniamo che considerare il *De nat. hom.* come un'opera al pari di altre dal punto di vista filosofico, teologico e di spessore speculativo sia un'operazione ingenua. Tuttavia, non si può negare che il progetto generale dell'opera presenti dei caratteri originali e di portata storica che non possono essere misconosciuti e che vanno attribuiti al carattere specifico dell'opera nemesiana.

¹²⁵ W. Jaeger, *Nemesios*, cit. p. 2.

¹²⁶ La fonte principale è certamente rappresentata dal racconto autobiografico delle *Confessioni*, da cui Marrou ha ampiamente ricostruito in maniera molto dettagliata la formazione intellettuale dell'autore.

romana non è che in fondo un «adattamento dell'educazione ellenistica all'ambiente di lingua latina»¹²⁷, la cui specificità è legata all'introduzione dell'insegnamento del diritto che però è un'innovazione pedagogica introdotta solo in età imperiale inoltrata. Allo stesso modo, non possiamo dire che la diffusione del cristianesimo costituisca un elemento di rottura del paradigma pedagogico classico ed ellenistico in età tardo-antica, paradigma che viene anzi assorbito pienamente dalla nuova religione¹²⁸. La chiesa infatti non aveva una posizione ufficiale e univoca in tema di insegnamento né vi erano ancora delle istituzioni dedicate a una forma di educazione esclusivamente cristiana. La preparazione scolastica e la formazione culturale che le maggiori personalità cristiane mostrano di possedere, sia in Occidente che in Oriente, rispecchia perfettamente quella dell'uomo colto classico, educato entro i canoni tradizionali del percorso pedagogico greco. Per quanto già a partire dalla prima età imperiale siamo informati sull'esistenza di alcune scuole cristiane¹²⁹, si può tuttavia senza errore parlare di un nuovo e caratteristico modello di educazione cristiana alternativo al modello classico solo in riferimento all'ambiente monastico, che in questo periodo si sviluppa parallelamente e al di sotto dell'educazione classica per poi diventare la forma pedagogica dominante nel Medioevo occidentale.

Ebbene, sappiamo che i pilastri del sapere in età imperiale, vale a dire quelle discipline la cui conoscenza certificava l'elevato grado culturale di un soggetto che poteva perciò dirsi colto, sono riducibili essenzialmente a: grammatica, retorica, filosofia e, in una certa misura, medicina¹³⁰. Di quest'ultima, un uomo colto che non esercitava la professione di medico possedeva nella maggioranza dei casi solo dei rudimenti appresi nel corso della sua istruzione. Il medico colto, invece, necessitava di padroneggiare oltre alla sua arte la conoscenza delle discipline liberali ellenistiche come sappiamo dalla nota operetta del

¹²⁷ Ivi, p. 226.

¹²⁸ Sulla continuità spirituale tra i due modi di concepire la formazione intellettuale cfr. il classico contributo di W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge 1961, tr. it. *Cristianesimo primitiva e paideia greca*, a cura di A. Valvo, Bompiani, Milano 2013.

¹²⁹ Tra le varie testimonianze, sappiamo che già nel II secolo d.C. Giustino costituisce a Roma una scuola cristiana sul modello di quelle filosofiche, oppure, tra le evidenze archeologiche, sappiamo che nel III secolo a Dura Europos in Siria sorgeva una *domus ecclesiae* dove con tutta probabilità veniva impartito l'insegnamento delle Scritture a coloro che si preparavano a ricevere il battesimo. Per non parlare del già menzionato *Didaskaleion* di Alessandria o della scuola cristiana di Cesarea di Palestina. Ma ciò che ci preme sottolineare è il vincolo che queste scuole ancora conservano nei confronti dell'educazione classica, tanto nella forma dell'insegnamento quanto, almeno parzialmente, nei contenuti.

¹³⁰ Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione*, cit. p. 182; I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Vrin, Paris, 1984, p. 218.

medico Galeno di Pergamo pervenutaci con un titolo alquanto eloquente¹³¹. A queste possiamo aggiungere la geometria, l'aritmetica e l'astronomia, ma collocate certamente su di un gradino più basso rispetto alle prime; mentre solo più tardi, almeno a partire dal III secolo, si distinse l'insegnamento del diritto come ambito del sapere, disciplina con cui assistiamo all'autentico innesto di un elemento caratteristico della tradizione romana e latina entro il secolare percorso pedagogico ellenico. Perciò, l'educazione in età imperiale non è altro che un retaggio della forma ormai matura e consolidata che la tradizione pedagogica greca aveva assunto e strutturato in età ellenistica. L'insegnamento superiore nell'Atene di fine età ellenistica, riferimento della formazione culturale e principale centro d'attrazione della tradizionale παιδεία ellenica, prevedeva per l'appunto grammatica, retorica e filosofia¹³². Queste discipline, le quali costituivano l'insieme delle cosiddette arti liberali, già nel I secolo d.C. vengono protette e favorite dalla legislazione imperiale come ci confermano le testimonianze di un editto dell'imperatore Vespasiano che ivi estende il beneficio anche a coloro che esercitano la professione di medici¹³³. Pertanto, lo spettro degli insegnamenti che troviamo nelle grandi città nel tardo impero del IV secolo si strutturano proprio a partire dalle suddette discipline, sebbene ognuna risalti tra le altre per l'eccellenza di un certo insegnamento piuttosto che di un altro. Atene rimase celebre sia per l'insegnamento filosofico, soprattutto a partire dal 176 quando l'imperatore Marco Aurelio costituì e finanziò le quattro cattedre imperiali di filosofia, sia per l'insegnamento retorico che attrasse grandi personalità intellettuali ancora nel secolo IV. Parimenti Alessandria possedeva già dal III secolo cattedre professionali dedicate a ognuna delle grandi scuole filosofiche e nel IV secolo allargò il panorama dei suoi insegnamenti includendo anche una famosa cattedra di medicina che attirava un gran numero di studenti delle più remote aree dell'impero¹³⁴. Il cappadoce Gregorio di Nazianzo in uno dei suoi discorsi¹³⁵ ci informa di come suo fratello Cesario si fosse recato proprio ad Alessandria per dedicarsi agli studi di medicina. Antiochia e Costantinopoli si distinsero invece soprattutto per l'insegnamento della grammatica e della retorica, la cui celebrità è senza dubbio legata al magistero del già menzionato Libanio, cultore delle

¹³¹ Come recita il titolo dell'opera: «ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρός καὶ φιλόσοφος» (l'opera in questione è: Gal. *Med. phil.*).

¹³² Cfr. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*, cit. p. 218.

¹³³ Cfr. Ivi, p. 221.

¹³⁴ Sulla situazione alessandrina si rimanda al corposo studio di P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, voll. 1-3, Clarendon Press, Oxford 1972.

¹³⁵ Cfr. Gr. Naz., *Or.* 7,6-8 (ed. Calvet-Sebasti, SC 405 pp. 191-199)

lettere greche avversario del cristianesimo ma stimato maestro di numerose personalità di spicco della società imperiale, molte anche cristiane¹³⁶. In ultimo, tra le capitali in cui è attestata l'esistenza di scuole d'insegnamento superiore possiamo ancora segnalare la notevole importanza che Beirut assunse tra III e IV secolo come eccellente centro di studi di diritto romano¹³⁷.

Non potendo fornire alcuna evidenza relativa alla preparazione culturale di Nemesio nel contesto appena delineato, ricorriamo alle icastiche testimonianze relative al percorso formativo dei maggiori intellettuali cristiani orientali coevi di Nemesio, i Padri Cappadoci, la cui educazione è perfettamente in linea con lo scenario sopra descritto. I due fratelli Basilio e Gregorio di Nissa e l'amico Gregorio di Nazianzo, accanto e prima ancora della formazione religiosa furono istruiti nelle scuole laiche secondo l'educazione tradizionale, seguendo gli studi tipici dell'uomo colto pagano. La retorica costituiva certamente una competenza indispensabile per intraprendere la carriera di alto funzionario imperiale, di insegnante o anche di vescovo della chiesa cristiana. Gregorio di Nazianzo e Basilio, probabilmente destinati proprio alla carriera di funzionari imperiali o di maestri di scuola, mostrano di possedere una solida formazione retorica¹³⁸. Entrambi studiarono dapprima a Cesarea di Cappadocia, mentre in seguito Basilio si recò a Costantinopoli ove frequentò le lezioni di Libanio, e Gregorio ad Alessandria ove apprese i grandi temi del platonismo cristiano alessandrino di Clemente e Origene che ebbero una grande influenza soprattutto nel pensiero dell'altro cappadoce Gregorio di Nissa. Successivamente Basilio e il Nazianzeno trascorsero un periodo di studio ad Atene che quest'ultimo definisce «la gloria della Grecia, l'aurea città della cultura»¹³⁹. Ivi, nonostante la presenza di comunità cristiane, l'egemonia culturale era ancora totalmente rappresentata dal sapere pagano con il quale dunque i due futuri vescovi si trovarono a strettissimo contatto e da cui certamente assorbono una vasta gamma di dottrine. Ci

¹³⁶ Cfr. R. Criore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007.

¹³⁷ Sulla scuola giuridica di Beirut cfr. P. Collinet, *Beyrouth, centre d'affichage et de dépôt des Constitutions imperiales*, in «Syria» 5 (1924), pp. 359-372. Sullo statuto e la situazione generale in quest'importante metropoli dell'impero orientale si rimanda al dettagliato volume di L. Jones Hall, *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*, Routledge, Abingdon 2004.

¹³⁸ Il cristiano Basilio potrebbe addirittura esser stato insegnante di retorica per un certo periodo della sua vita; cfr. G. Lazzati, *Basilio di Cesarea insegnò retorica?*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 38 (1967), pp. 284-292.

¹³⁹ Cfr. Gr. Naz., *Or.* 43,14 (ed. Bernardi, SC 384, pp. 147-149).

informa ancora Gregorio¹⁴⁰ che le discipline oggetto d'apprendimento ad Atene furono appunto quelle dell'educazione tradizionale:

«retorica, grammatica, filosofia, accompagnate da nozioni elementari di astronomia, geometria, aritmetica e medicina, come prevedeva la cultura dell'epoca. È significativa questa ricerca della *paideia* classica, da parte dei due giovani. La contrapposizione tra Atene e Gerusalemme era tradizionale, ma i cristiani del IV secolo venivano normalmente a patti con la cultura classica. Entrambi assorbono senza riserve la filosofia pagana e quella platonica in particolare [...]. Non c'è motivo di credere che Basilio [e così gli altri due Cappadoci], allora, si sentisse coinvolto in un contrasto tra cultura pagana e cultura cristiana»¹⁴¹.

Una importante testimonianza sull'atteggiamento dei cristiani dinanzi alla cultura antica è fornita pure dalla celebre quanto breve *Oratio ad adolescentes* di Basilio, nella quale il Padre della Chiesa «si propone di dare opportuni e paterni consigli ai suoi “giovani” allo scopo di stimolare in loro un atteggiamento critico e responsabile di fronte agli autori pagani, con i quali essi stabiliscono un quotidiano rapporto attraverso i libri della scuola»¹⁴². Il discorso si sofferma, in particolare, sul peculiare ruolo che la filosofia deve svolgere nel corso della preparazione di un giovane cristiano e manifesta altresì una notevole sensibilità verso i valori della *paideia* tradizionale a cui egli fu educato. La filosofia, dunque, e le cosiddette discipline «profane» o «esterne» (μαθήματα τὰ ἔξωθεν)¹⁴³ svolgono essenzialmente una funzione propedeutica e di strumento metodologico di perfezione in vista dello studio e della comprensione delle sacre Scritture come già prospettato nel progetto pedagogico origeniano¹⁴⁴. La funzione propedeutica del sapere classico viene rappresentata in Basilio dal concetto fondamentale di χρήσιμον o “utile”, concetto variamente utilizzato nel mondo cristiano della tarda antichità nei confronti della cultura classica e oggetto di una recente traduzione italiana dello studio di

¹⁴⁰ Cfr. Gr. Naz., *Or.* 43,23 (ed. Bernardi, SC 384, pp. 173-177).

¹⁴¹ C. Moreschini, *I Padri Cappadoci*, cit. pp. 33-34. Così per il cristianesimo latino, il ciclo di studi della cultura preparatoria che Sant'Agostino prescrive al futuro filosofo prevede in sostanza i medesimi insegnamenti: grammatica, dialettica, retorica, aritmetica, geometria, musica, astronomia (cfr. H.I. Marrou, *Sant'Agostino*, cit. p. 189).

¹⁴² M. Naldini, *Introduzione*, in Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, a cura di M. Naldini, Edizioni Dehoniane, Bologna 1998, p. 21.

¹⁴³ Cfr. Bas. *Leg. lib. gent.* IV,1 (ed. Boulenger, p. 44).

¹⁴⁴ Cfr. H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris 1962, p. 172; Cfr. V. Limone, *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 126-138.

C. Gnilka¹⁴⁵. Il Cappadoce fornisce una spiegazione dell'approccio che il cristiano deve adottare nei confronti dei testi e delle dottrine classiche secondo il principio del *χρήσιμον* ricorrendo al cosiddetto "esempio delle api", immagine a cui pure tradizionalmente si rivolgevano gli scrittori cristiani¹⁴⁶:

«Come le api, a differenza degli altri animali che si limitano al godimento del profumo e del colore dei fiori, sanno trarre da essi anche il miele, allo stesso modo coloro che in tali scritti non cercano soltanto diletto e piacere, possono anche ricavarne una qualche utilità per l'anima. Dobbiamo dunque utilizzare quei libri seguendo in tutto l'esempio delle api. Esse non vanno indistintamente su tutti i fiori, e neppure cercano di portar via tutto da quelli sui quali si posano, ma ne traggono solo quanto serve alla lavorazione e tralasciano il resto. E noi, se siamo saggi, prenderemo da quegli scritti quanto si adatta a noi ed è conforme alla verità, e lasceremo andare il resto. E come mettendoci a cogliere dei fiori dal roseto evitiamo le spine, ugualmente, raccogliendo dai libri dei pagani quanto è utile (οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων λόγων ὅσον χρήσιμον καρπώσάμενοι), dobbiamo guardarci da quel che vi è di nocivo. La prima cosa da fare dunque è di esaminare attentamente ogni dottrina e di adattarla allo scopo, mettendo, come dice il proverbio dorico, la pietra a fil di piombo»¹⁴⁷.

Ebbene, non c'è alcuna ragione di supporre che la situazione in area antiochena fosse diversa rispetto alle altre provincie limitrofe orientali dell'impero. I maestri della scuola cristiana di Antiochia attingono dalla tradizione greca che costituisce il fondamento della loro *παιδεία*, anzitutto in quelle discipline riconosciute all'epoca come il *non plus ultra* dell'ellenismo, grammatica e retorica. Senza contare la solida e duratura serie di pensatori, specialmente di estrazione platonico-pitagorica, che animarono la vita filosofica in area siriana tra i secoli II e IV¹⁴⁸. Ancor più se consideriamo che nel basso impero l'unità della cultura ellenistico-romana comincia a spezzarsi definendo due culture mediterranee distinte, un Occidente latino e un Oriente greco, a cui fa seguito nel IV secolo un'altrettanto netta scissione tra la vita della Chiesa d'Occidente e quella

¹⁴⁵ C. Gnilka, *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1984, tr. it. *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, a cura di S. C. Calzascia, Morcelliana, Brescia 2020.

¹⁴⁶ L'esempio in questione è ben studiato dallo stesso Gnilka, *Chrêsis*, cit., pp. 175-213.

¹⁴⁷ Bas. *Leg. lib. gent.*, IV,8-11 (ed. Boulenger, pp. 44-45). Cfr. anche Gr. Naz. *Or.* 43,11 (ed. Bernardi, SC 384, pp. 137-141).

¹⁴⁸ A cui abbiamo proprio fatto menzione poco sopra.

Oriente¹⁴⁹. In Oriente, dunque, la tradizione pedagogica di tipo ellenistico e di lingua greca si conserva e prosegue pressoché intatta¹⁵⁰ rispetto ai mutamenti che nel frattempo caratterizzano l'impero occidentale dove, soprattutto a partire da Agostino, comincia a restringersi sempre di più la componente prettamente ellenica in favore di una educazione quasi esclusivamente cristiana e latina, preludio della cultura medievale¹⁵¹.

3.2 La formazione culturale di Nemesio

Il percorso pedagogico di Nemesio non dev'essere stato molto diverso da quello che ha interessato i Padri Cappadoci e altri autori cristiani orientali del IV secolo. In questo caso, tuttavia, l'educazione dell'Emeseno appare quasi interamente di matrice pagana, e oltre alla classica formazione primaria nelle discipline della grammatica e della retorica mostra di possedere una vasta ed eterogenea preparazione soprattutto in campo scientifico, che nella tarda antichità comprende la filosofia, la medicina e le scienze naturali di matrice aristotelica e poi riprese, per esempio, da autori come Plinio e Seneca. Il ruolo marginale rivestito dalle dottrine di natura scritturistica, lo scarso ricorso alla letteratura teologica dell'epoca e il modo in cui esse vengono utilizzate, quasi in maniera suppletiva e di supporto rispetto a una solida argomentazione di natura filosofica, debbono derivare essenzialmente da due fattori. In primo luogo, la componente cristiana dev'essere arrivata tardi nella formazione culturale dell'autore: questo implica a sua volta che Nemesio sia stato probabilmente un pagano colto e di elevata estrazione sociale che occupava già un posto di rilievo nel contesto comunitario del suo tempo, dunque convertitosi al cristianesimo solo in tarda età. L'apprendimento delle dottrine specificamente cristiane potrebbe essersi concretizzato nella fase immediatamente precedente alla sua conversione, non escludendo che sia stato dettato proprio dalle

¹⁴⁹ Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione*, cit. p. 530.

¹⁵⁰ Ancora a Bisanzio tra XI e XII secolo le discipline alla base dell'educazione comune erano quelle della tradizione ellenistica. Cfr. K. Praechter, *Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos' Rede auf Isaak Komnenos*, in «Bizantinische Zeitschrift» 19 (1910), pp. 314-329. Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione*, cit. p. 677: «Per quanto sorprendente la cosa possa apparire, esiste prima di tutto un settore piuttosto grande, in cui, a dire il vero, la scuola antica non è mai morta: nell'oriente greco l'educazione bizantina prolunga senza soluzione di continuità l'educazione classica. Del resto questo non è che un aspetto particolare del fatto fondamentale che non c'è separazione, e nemmeno distinzione, tra la civiltà del Basso Impero romano e l'alto medioevo bizantino. Niente lo mostra meglio della storia dell'insegnamento superiore, il più studiato finora, e d'altronde il meglio documentato. L'università di Costantinopoli, dal 425 al 1453, è rimasta un centro di studi fecondi e una sorta di sostegno della tradizione classica».

¹⁵¹ Il tema viene ampiamente affrontato nel già menzionato volume di Marrou su Agostino (*Sant'Agostino*), soprattutto nella *Parte Terza*, pp. 279-436. Tra le opere del Padre latino in cui è possibile rinvenire il programma di un programma culturale essenzialmente cristiano e latino in stile medievale, sicuramente il testo chiave è il *De doctrina christiana*.

circostanze “politiche” del caso in vista di una prestabilita assunzione al ruolo episcopale, elezione che avrebbe avuto luogo anche per condizioni estranee all’esclusiva volontà del protagonista – si vedano le analoghe vicende di contemporanei come Ambrogio di Milano ma soprattutto di Sinesio di Cirene, filosofo neoplatonico discepolo di Ipazia di Alessandria assunto al ministero episcopale per volontà popolare, ruolo che accettò con non poca riluttanza¹⁵². Il secondo fattore che fornisce una motivazione all’inconsueto ruolo occupato dagli elementi cristiani in un trattato apologetico e di sistematica antropologia cristiana pertiene allo scopo precipuo dell’opera. Come è già stato rilevato¹⁵³, il trattato si rivolge evidentemente ad un pubblico di non-cristiani la cui maggioranza doveva essere formata da pagani istruiti in un contesto ellenistico. Pertanto, l’obiettivo principale dell’autore doveva essere quello di persuadere¹⁵⁴ la comunità pagana di Emesa mostrando l’accordo di fondo tra la cultura ellenica e la religione di Cristo.

«[...] è evidente che lo scritto di Nemesio vuol essere un’opera di alta divulgazione scientifica e di difesa della nuova fede che non mira a commuovere ma a persuadere i suoi lettori, cristiani e non cristiani, utilizzando concetti e argomentazioni desunti da quello stesso mondo culturale cui si rivolge. Un’opera dove si vuol dimostrare la perfetta compatibilità con i caposaldi della più autorevole e riconosciuta sapienza laica della prospettiva cristiana, e addirittura la sua superiorità, in quanto essa si rivela più comprensiva, più soddisfacente, più coerente, in breve più “razionale” di ogni altra filosofia»¹⁵⁵.

I numerosi riferimenti testuali presenti nel *De nat. hom.* – l’unica fonte alla quale possiamo ricorrere nel caso di un autore come Nemesio – delineano il quadro di una

¹⁵² Cfr. J.H.W.G. Liebeschuetz, *Why Did Synesius Become Bishop of Ptolemais?*, in «Byzantion» 56 (1986), pp. 180-195.

¹⁵³ R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds.), *Nemesius. On the Nature of Man*, Liverpool University Press, Liverpool 2008, p. 5.

¹⁵⁴ Come Nemesio stesso lascia intendere, cfr. *Nem. De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 38,2-10): «Vi sono numerose dimostrazioni della sua [*scil.* dell’anima] immortalità, che si trovano presso Platone e gli altri, ma esse sono complicate e difficilmente comprensibili e note a stento a quelli che sono stati educati in queste discipline: a noi, del resto, basta, per dimostrare la sua immortalità, l’insegnamento delle scritture divine, che sono degne di fede in sé stesse in quanto sono ispirate da Dio; per quanti invece non accettano le scritture cristiane, basta dimostrare che l’anima non è nessuna delle cose corruttibili; se infatti non è nessuna delle cose corruttibili ed è incorruttibile, è anche immortale»; 120,19-23: «I Cristiani apprendono l’esistenza della provvidenza sia da tutti questi fatti, sia soprattutto dal fatto più divino e più incredibile per la sublimità dell’amore operato dalla provvidenza, l’incarnazione di Dio per noi. Ma poiché la trattazione non riguarda solamente costoro, ma anche i Greci, mostriamo dunque che la provvidenza esiste anche attraverso altri argomenti, ai quali essi credono».

¹⁵⁵ A. Siclari, *L’antropologia*, cit. p. 17.

educazione filosofica, scientifica e teologica alquanto straordinaria e dai caratteri molto singolari. L'approccio eclettico e lo spettro di conoscenze vario ed eterogeneo ma che talvolta rischia di scadere nella superficialità, suggeriscono che il profilo intellettuale di Nemesio non è quello di uno specialista, né quello di un pensatore circoscrivibile alla tradizione di alcuna scuola filosofica o esegetica¹⁵⁶, bensì di un pensatore *sui generis* che presenta al più delle tendenze verso una certa corrente piuttosto che un'altra senza esserne pienamente parte. Ed è pure inevitabile, come giustamente rileva Dománski, che «con un sincretismo così fortemente sviluppato è inevitabile che, di tanto in tanto, si trovino nell'opera delle ambiguità o addirittura delle contraddizioni».

Possiamo ipotizzare con buone prove testuali e in accordo con la critica che la vasta erudizione filosofica di Nemesio sia in gran parte frutto della consultazione di manuali, antologie e florilegi molto diffusi in epoca imperiale¹⁵⁷, al cui intero venivano esposte in maniera piuttosto succinta le dottrine delle correnti e dei pensatori antichi più popolari. Tra il materiale dossografico consultato da Nemesio, Jaeger¹⁵⁸ riconobbe un uso massiccio dei *Placita* di Aezio la cui circolazione all'interno dell'area antiochena vicina all'Emeseno sarebbe confermata dalla ricostruzione di H. Diels nella raccolta *Doxographi graeci* secondo cui l'opera del dossografo greco sarebbe stata posseduta per intero dall'antiocheno Teodoreto di Cirro¹⁵⁹. Un'altra fonte dossografica massicciamente impiegata nel *De nat. hom.* e da cui l'autore trae le lunghe carrellate di teorie e pensatori che occasionalmente occupano larghe porzioni del trattato¹⁶⁰ sono i *Placita philosophorum*, opera spuria tradizionalmente attribuita a Plutarco invero risalente al III

¹⁵⁶ Cfr. B. Dománski, *Die Psychologie des Nemesius*, diss., Münster 1900, pp. xvii-xviii.

¹⁵⁷ In particolare, la fonte dossografica più popolare e diffusa soprattutto in ambiente siriano sembra essere Aezio nei *Placita*. Decisiva è la testimonianza di un altro autore cristiano siriano, Teodoreto di Cirro, attivo un paio di decenni dopo Nemesio e a questo molto vicino teologicamente, il quale nella sua opera *Curatio affectionum graecorum* ci informa proprio di questo fatto menzionando altresì come fonti Plutarco e Porfirio. Polemizzando con le dottrine dei filosofi antichi, egli scrive (IV,31 [ed. Canivet, SC 57, p. 212]): «Se poi qualcuno pensa che io accusi ingiustamente questi individui in quanto dimostro la loro frequentissima discordanza, legga la raccolta dei *Placita* di Aezio, legga il riassunto di Plutarco *Sulle opinioni dei filosofi*; anche la *Storia della filosofia* di Porfirio informa su molte situazioni di questo genere»; o ancora (V,6 [ed. Canivet, SC 57, p. 212]): «Tutto ciò che, con l'aiuto di Dio, dirò lo detrarò dagli scritti di Plutarco, di Porfirio e certo anche di Aezio». Uno studio esaustivo sulla dossografia antica è offerto dai contributi di Jaap Mansfeld e David Runia nella collana *Aetiana* edita da Brill: J. Mansfeld - D. Runia, *Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. I: The Sources*, Brill, Leiden-New York 1997; Id., *The Method and Intellectual Context of a Doxographer. III: Studies in the Doxographical Tradition of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2020. Sui *Placita*, nel dettaglio, si veda ancora di J. Mansfeld, *Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the Placita*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36/4 (1990), pp. 3056-3229.

¹⁵⁸ Cfr. W. Jaeger, *Nemesios*, cit. p. 11.

¹⁵⁹ Si veda poco sopra la nota 141 in cui questo sembra alquanto palese.

¹⁶⁰ Per esempio *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 16,12); II (ed. Morani, p. 29,19); XV (ed. Morani, p. 72,7).

secolo d.C. e chiaramente ispirata all'omonimo scritto di Aezio¹⁶¹. Sulla scorta dello studio di Jaeger seguito dai *Nemesiosstudien* di Skard¹⁶², sappiamo ancora che una porzione importante del materiale e delle teorie platoniche e aristoteliche – la cui entità non può essere tuttavia stabilita con certezza – perviene a Nemesio attraverso la mediazione dagli scritti mediostoici di Panezio di Rodi e soprattutto di Posidonio di Apamea, dal cui perduto *Commentario al Timeo* Nemesio avrebbe attinto a piene mani secondo Jaeger – il tema ha dato adito a una vera e propria “questione posidoniana”¹⁶³ in Nemesio e non solo –, e poi dagli scritti medici di Galeno di Pergamo da cui l'Emeseno avrebbe tratto le teorie concernenti le opere biologiche di Aristotele. D'altronde, soprattutto quando si tratta di argomenti peripatetici, Nemesio effettua delle riproduzioni in maniera ridotta e semplificata¹⁶⁴ oppure presenta le dottrine dello Stagirita attraverso il filtro delle divulgazioni di autori non aristotelici come appunto Porfirio, Plutarco, Seneca e Cicerone¹⁶⁵.

¹⁶¹ Cfr. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, London-Edinburgh 1892, *Note on the sources*, section B. – *Doxographers*, pp. 371-374.

¹⁶² Vedi nota 101.

¹⁶³ Sul nome e sull'opera di Posidonio si è veramente detto di tutto almeno da un secolo e mezzo a questa parte. La questione è così complicata innanzitutto in ragione di un fattore intrinseco dal momento che Posidonio è un autore che ha goduto di grandissima considerazione, le cui opere hanno esperito una larghissima presenza, quasi ubiqua, nella produzione letteraria antica, tuttavia oggi non possediamo più alcuna opera di Posidonio ma solo frammenti sparsi e con poca omogeneità. Inoltre, fino alla metodologia raccolta dei frammenti posidoniani effettuata nel 1972 da Edelstein e Kidd (L. Edelstein – I. G. Kidd (eds.), *Posidonius*, vol. I, *The Fragments*, Cambridge University Press, Cambridge 1972; a cui seguì poi il commentario I. G. Kidd (ed.), *Posidonius*, vol. II, *The commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 1988), non esisteva alcuna raccolta rigorosa delle numerose testimonianze sul Medio-stoico. Grazie a Marie Laffranque, autrice di uno studio consistente e minuzioso sulla figura e l'opera di Posidonio il cui primo capitolo è dedicato proprio allo stato dell'arte sul filosofo ellenistico sino a quel momento (*Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Presses Universitaires de France, Paris 1964), possiamo farci un'idea dell'alquanto disorientante quantità di teorie tra le più disparate tra loro che circolavano intorno al nome di Posidonio almeno dai primi decenni del 1800 – periodo a cui risalgono gli esordi del dibattito – sino a quel momento. Scrive la Laffranque: «Si è tentato di considerare [Posidonio] un eclettico o un dogmatico, razionalista o vitalista, “orientale” od “occidentale”, monista o dualista, stoico pressoché classico o mistico precursore del neoplatonismo» (p. 7). In questo scenario non sono certo mancati contributi più precisi e profondi come quelli di Karl Reinhardt (*Poseidonios*, C. H. Beck, München 1921; o anche *Kosmos und Sympathie: neue Untersuchungen über Poseidonios*, C. H. Beck, München 1926) o di M. Pohlez (*La Stoa*, vol. II, cit.; *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios, eingeleitet und übertragen*, Artemis-Verlag, Zürich 1950), di assoluto valore ancora oggi. La situazione è stata di recente commentata anche da A. Long (*Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth, London 1974, tr. it. *La filosofia ellenistica, Stoici, epicurei, scettici*, a cura di D. Calzolari, Il Mulino, Bologna 1989, p. 290) il quale afferma che «Posidonio è stato fatto intervenire a spiegare ogni e qualsiasi cosa». A questa tendenza di “panposidonismo” risponde proprio il libro di Jaeger su Nemesio, la cui interpretazione del pensiero e dell'influenza storica dello Stoico è stata considerata da J. M. Rist addirittura «fantastica» (*Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 201). Dal nostro punto di vista, per quanto siano certamente presenti delle criticità e delle “fantasie” storiche, è innegabile il valore filosofico dell'opera di Jaeger come già riconosciuto a loro tempo da insigni studiosi come Dodds e Pohlenz, e da altri più di recente (per i riferimenti cfr. B. Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004, p. 52 n. 20).

¹⁶⁴ In *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 44,3), per esempio, Nemesio riporta l'argomento aristotelico delle facoltà sensibili (*de An.* 416b) ma in forma nettamente più semplificata rispetto all'originale trattazione del *De anima*.

¹⁶⁵ Cfr. Nem., *De nat. hom.* V (ed. Morani, p. 49,24), in cui M. Morani rileva l'attribuzione ad Aristotele di un argomento – la distinzione di «due generi di aria, l'uno vaporoso, che è quello derivante dall'evaporazione dell'acqua, e l'altro fumoso, che è quello derivante dallo spegnimento del fuoco» – invero presente in Seneca, *Nat. quaest.* II,13 (ed. Oltramare, I pp. 68-69).

Sulla preparazione medica in Nemesio dobbiamo ancora indugiare poiché si tratta dell'elemento certamente più sorprendente e originale¹⁶⁶ se si affronta l'argomento della formazione culturale di un autore cristiano. Ricorrendo all'esempio dei Cappadoci abbiamo già menzionato il fatto che la medicina facesse ormai parte del percorso formativo di un intellettuale e che cattedre universitarie della disciplina dovessero essere presenti nei principali centri culturali del basso impero. Inoltre, la presenza del sapere medico all'interno della παιδεία ellenica tradizionale è altresì un elemento già accertato sin dall'età classica, con Platone prima e ancor più con Aristotele poi¹⁶⁷, i cui sviluppi storici tanto familiari quanto della scuola filosofica formano un intreccio inestricabile con le principali scuole mediche del tempo¹⁶⁸. In un autore cristiano del IV secolo assistiamo nondimeno a una conoscenza e un impiego di dottrine mediche fuori dal comune, arrivando a rilevare la presenza di circa quindici trattati di Galeno nel *De nat. hom.* utilizzati con una non trascurabile padronanza¹⁶⁹, tanto da indurre gli studiosi al pensiero che l'autore avesse esercitato proprio la professione di medico prima della carriera ecclesiastica¹⁷⁰. W. Telfer si è soffermato sull'argomento proponendo a nostro parere l'ipotesi più valida ed equilibrata¹⁷¹. Egli sostiene che l'inferenza per la quale appunto Nemesio fosse stato un medico prima di diventare vescovo è difficilmente accettabile. La medicina fu sempre percepita come una sorella della filosofia¹⁷² e dunque inserita generalmente nel percorso pedagogico tradizionale dell'uomo colto, per cui il medico di professione e l'umanista dividevano essenzialmente lo stesso retroterra didattico. Una

¹⁶⁶ Cfr. W. Telfer, *Nemesius*, cit. p. 206: «But the most striking fact about his learning is the extent of his medical knowledge».

¹⁶⁷ Cfr. H.-I. Marrou, *Storia dell'educazione*, cit. p. 182; sulla medicina nella παιδεία classica soprattutto W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1944, tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, a cura di L. Emery e A. Setti, Bompiani, Milano 2018, pp. 1339-1412.

¹⁶⁸ Ricorda W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923, tr. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 457: «Sotto la direzione di Teofrasto furono ulteriormente curate le relazioni della scuola peripatetica con le più famose scuole contemporanee di medicina, come quella di Cnido e più tardi quella di Alessandria. Il matrimonio di Pizia, figlia di Aristotele, con Metrodoro, rappresentante della seconda scuola di medicina di Cnido, che insegnò in Atene (senza dubbio nel Liceo) dove fu suo scolaro il grande medico Erasistrato, consolidò queste relazioni con un rapporto che potrebbe dirsi dinastico. L'uso che gli scritti aristotelici fanno, come si può continuamente constatare, delle opere di medicina, e non solo di quelle della tendenza ippocratica di Coo ma ancora di più di quelle dei medici pneumatici dell'indirizzo siciliano (Filistione, Diocle), attesta che questi studi erano coltivati nel Liceo, in connessione con le ricerche fisiologiche e antropologiche».

¹⁶⁹ Sul tema cfr. M. Evangelides, *Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen*, diss., Berlin 1882.

¹⁷⁰ Cfr. G. Verbeke, *Foi et culture chez Némésius d'Émèse*, in *Paradoxos Politeia. Studi Patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 1979, p. 508.

¹⁷¹ Cfr. W. Telfer, *Nemesius*, cit. pp. 206-211.

¹⁷² Cfr. la testimonianza di Tertulliano, *De anima*, II,6 (ed. Mattei, SC 601, pp. 155-157): «Ho anche esaminato, d'altro canto, la medicina, sorella, come dicono, della filosofia (*Sed et medicinam inspexi, sororem, ut aiunt philosophiae*)».

buona conoscenza delle teorie mediche, allora, non è una condizione sufficiente per determinare il carattere strettamente professionale di un dato personaggio, poiché al tempo era una condizione assolutamente ordinaria quella di possedere una buona preparazione in medicina senza dover per forza praticarla. «Nell'antichità, alla figura del medico professionista, che conosce la scienza medica, che la esercita secondo il giuramento di Ippocrate e che vive del suo lavoro, si affianca a una figura di uomo ricco, amante della cultura, appassionato di scienza e di medicina, che non deve mantenersi con il proprio lavoro e che dunque non esercita la professione»¹⁷³. Questo dev'essere stato proprio il caso di Nemesio che viene definito da Telfer come un «*gentleman amateur*» piuttosto che un «*practitioner*». D'altronde abbiamo altri esempi analoghi in questo senso come quello del già menzionato Cesario, fratello del cappadoce Gregorio Nazianzeno e contemporaneo di Nemesio. Costui era un uomo colto amante delle lettere ma che acquisì una notevole conoscenza della medicina durante il suo soggiorno di studio ad Alessandria, conoscenza che lo rese poi celebre e stimato personaggio presso la corte imperiale di Costantinopoli nonostante non avesse mai esercitato la professione medica in senso stretto.

Nonostante la netta presa di posizione di incliti studiosi sul tema dell'appartenenza di Nemesio a una certa corrente filosofica o teologica, il profilo intellettuale del vescovo di Emesa, dicevamo, è quello di un pensatore singolare che non appartiene pienamente a nessuna di esse, pertanto riteniamo necessario presentare quantomeno la problematicità dell'argomento. Le affermazioni più forti sono certamente quelle di É. Gilson¹⁷⁴ e di Jaeger¹⁷⁵ che includono Nemesio all'interno della tradizione platonica tardo-antica. Mentre lo storico francese, senza soffermarsi molto sull'opera dell'Emeseno, liquida velocemente la questione considerando Nemesio una delle fonti tramite le quali i pensatori medievali ricevono quella tipica forma di platonismo anti-aristotelico d'età imperiale, lo studioso tedesco considera l'autore più nello specifico come parte integrante della tradizione neoplatonica che avrebbe il suo primo inizio con la nuova *Weltanschauung* contenuta nel commento al *Timeo* di Posidonio, la cui linfa spirituale

¹⁷³ B. Motta, *La mediazione*, cit. p. 23.

¹⁷⁴ Cfr. É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952, tr. it. *La filosofia nel medioevo*, a cura di M. A. Del Torre, Rizzoli, Milano 2016, p. 79.

¹⁷⁵ È la tesi di fondo che pervade tutta l'opera del classicista tedesco.

avrebbe animato il progetto filosofico di Plotino prima e Porfirio poi. Per quanto geniale, non possiamo tuttavia accogliere la proposta di Jaeger perché riteniamo, in accordo con E. R. Dodds¹⁷⁶, che in questo frangente il tedesco non colga – stranamente – l'essenza teorica del neoplatonismo e sopravvaluti perciò il ruolo storico di Posidonio e del *Timeo*. Nel mediostoico manca, in sintesi, quell'afflato mistico e anti- o sovra-cosmico che contraddistinguerà il Neoplatonismo di Plotino il cui nucleo teorico risiede nella natura sovraessenziale del Principio Primo derivato da un'epocale e assolutamente singolare interpretazione del *Parmenide* e di alcuni passi della *Repubblica*. Tali elementi mancano anche nel platonismo di Nemesio che risulta perciò essere diverso dal platonismo di matrice plotiniana e più vicino invece a un modo di concepire le cose vicino al medioplatonismo dei primi secoli¹⁷⁷. La ragione di questo potrebbe essere rappresentata dal ricorso di Nemesio agli scritti di Porfirio di cui si dimostra profondo e diretto conoscitore. Notoriamente sappiamo che il platonismo di Porfirio, il quale – ironia della storia – fu il vero controverso maestro degli scrittori cristiani del IV secolo nonostante il suo anti-cristianesimo militante, rifiuta alcune conclusioni teoriche di Plotino riproponendo un modello platonico più coerente a quello di scrittori medioplatonici come Numenio e, probabilmente, dello stesso Ammonio Sacca maestro di Plotino¹⁷⁸.

Problematica appare anche al questione legata all'appartenenza di Nemesio a una esclusiva tradizione esegetica cristiana. Il cristianesimo del vescovo siriano presenta un notevole numero di interessi teologici comuni con la tradizione antiochena, tuttavia al contempo si allontana da altre specificità che caratterizzano la teologia di esegeti di pura estrazione antiochena come Teodoro di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro. Si può anzi sostenere che quanto al modo di armonizzare filosofia ellenica e religione cristiana,

¹⁷⁶ Cfr. E. R. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly» 22/3 (1928); ora in: tr. it. *Il Parmenide di Platone e l'origine dell'Uno neoplatonico*, in *Temi fondamentali del Neoplatonismo. Filosofia e spiritualità nel pensiero tardo-antico*, a cura di D. Iezzi, Milano-Udine 2021, p. 224-225: ««[...] brillante lavoro di Werner Jaeger, *Nemesios von Emesa* – opera che nel Regno Unito non ha ricevuto la meritata attenzione, forse perché pubblicata alla vigilia della guerra. [...] Jaeger mostra, e a mio parere convincentemente, come alcune caratteristiche dottrine neoplatoniche, in particolare la nozione di σύνδεσμος – l'universo come *continuum* spirituale che si estende attraverso una serie definita di *media* dal Dio supremo alla nuda materia –, risalgano a una fonte stoica platonizzante che gli studiosi tedeschi concordano nel chiamare Posidonio. Jaeger sarebbe invero più preciso, affermando che la maggior parte di queste dottrine risalirebbero al commentario al *Timeo* di Posidonio – l'epocale commentario grazie al quale, egli dice, il Platone del *Timeo* diviene il Platone del Neoplatonismo e del Rinascimento. Jaeger conclude col dire che Posidonio sarebbe il vero padre del Neoplatonismo. Se solo Posidonio avesse trovato uno spazio per la dottrina delle Idee platonica non ci sarebbe stato più nulla da fare per Plotino! È chiaro che qui Jaeger si sia fatto trasportare dalla sua scoperta troppo rapidamente e troppo lontano. Posidonio ha omesso qualcosa di molto più essenziale al Neoplatonismo che le sole Idee (di cui Plotino al limite avrebbe potuto fare a meno se piuttosto non le avesse trovate in Platone stesso): Posidonio tralasciò l'Uno».

¹⁷⁷ La forma di platonismo di Nemesio verrà discussa più avanti, nel primo paragrafo del capitolo II.

¹⁷⁸ Cfr. R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds.), *Nemesius*, cit. pp. 18-19.

Nemesio è molto più vicino alla tradizione teologica di Alessandria che a quella di Antiochia.

«La scuola neoplatonica di Alessandria, resa famosa dalle figure di Olimpiodoro il Vecchio, Ipazia, Sinesio di Cirene, Ierocle, e da tutta una schiera di altri commentatori e interpreti di Platone e Aristotele, sembra essere l'ambiente culturalmente più prossimo a Nemesio. La viva predilezione per i problemi morali, l'interesse erudito e l'amore per la scienza caratterizzano infatti anche il pensiero di questo vescovo che, per la sua *forma mentis* del tutto aliena dalle prospettive mistico-teurgiche delle Scuole di Siria e di Pergamo, è portato a fondere assieme, nello stile semplice, lineare e volutamente privo di ogni caratterizzazione personale, tipico della migliore tradizione letteraria del suo tempo, vedute e idee comunemente accolte, evitando accuratamente le fantastiche moltiplicazioni del divino di un Giamblico e di un Proclo. L'equilibrio speculativo, la ricerca dei punti di concordanza fra conoscenze filosofiche o scientifiche e fede cristiana, il carattere aperto del neoplatonismo di Nemesio, che accoglie motivi e dottrine di origine diversissima, sono tutti elementi che confortano questa impressione»¹⁷⁹.

Sulla scia di A. Siclari, con formula sintetica e puntuale D. Amand descrive il punto di vista di Nemesio come un neoplatonismo di tendenza alessandrina o scientifica modificata in senso cristiano¹⁸⁰. A questo va aggiunta una notevole componente teologica di stampo antiocheno espressa dagli interessi antropologici e cristologici del trattato di cui abbiamo parlato nei paragrafi precedenti¹⁸¹.

3.2.1 ἐγκύκλιος παιδεία in Nemesio?

L'eccletticità e l'estensione dell'erudizione del vescovo di Emesa fanno di lui un esponente di quella tradizione di pensatori provvisti di una cosiddetta "cultura enciclopedica", non nel senso moderno che il termine "enciclopedia" ha assunto a partire dall'illuminismo francese con Diderot e d'Alembert, bensì nell'accezione greca

¹⁷⁹ A. Siclari, *L'antropologia*, cit. p. 20. Sulla distinzione tra la scuola filosofica di Alessandria, menzionata da Siclari, e quella cristiana, e in particolare sulla forma di platonismo presente nell'area alessandrina e ateniese, rimandiamo allo studio di I. Hadot, *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, ed. M. Chase, Brill, Leiden 2015.

¹⁸⁰ D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Hakkert, Amsterdam 1973, p. 552.

¹⁸¹ *Supra* 2.1.1 e 2.1.1.1

dell'espressione ἐγκύκλιος παιδεία. Tale formula è stata oggetto di ampi studi da parte di I. Hadot¹⁸²: la storica francese suggerisce come traduzione più adeguata al termine ἐγκύκλιος παιδεία quella di «*culture complète*»¹⁸³. Con ciò non si intende una somma di molteplici saperi, arti e tecniche particolari, bensì come quella conoscenza dell'essenza di ogni arte fondata sull'esercizio della ragione ossia, in definitiva, quel metodo e quella struttura del sapere che conduce a un'educazione completa spinta dall'idea di un'unità profonda interna al sapere¹⁸⁴.

«I termini *enkyklios paideia* o *encyklios disciplina* si riferiscono dunque a un programma di studi, uniformato nel metodo e nella struttura, che dev'essere seguito al fine di raggiungere un'istruzione completa. In un certo senso si tratta anche di un "circolo" (*kyklos* = circolo, ciclo), e quelle scienze che perciò lo compongono possono essere definite come *enkyklioi*. Nell'antichità, tuttavia, questo circolo non si riferisce a un determinato numero di scienze, come potrebbe essere ad esempio le "sette arti", ma corrisponde piuttosto a un'idea regolativa di unità interna e completezza del sapere. Quest'idea di mutua completezza, unità e compenetrazione delle diverse scienze appartenenti alla *enkyklios paideia* poteva essere metaforicamente espressa: per un verso, dall'immagine di un circolo, che a partire dalla filosofia platonica rappresenta la figura geometrica perfetta e il simbolo di una totalità conchiusa in sé stessa, e per un altro, dalla traiettoria circolare e dal coro delle Muse le quali formano appunto un cerchio attorno ad Apollo»¹⁸⁵.

Le origini dell'ideale dell'ἐγκύκλιος παιδεία risalgono all'epoca classica con la filosofia di Platone e quella di Aristotele, nelle opere dei quali troviamo già enucleate chiare attestazioni e definizioni del concetto¹⁸⁶. La tradizione successiva ellenistica ed

¹⁸² Cfr. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*, cit. pp. 263-293; Ead., *Greek Philosophy and Encyclopedic Knowledge*, in «Diogenes» 45/2 (1997), pp. 33-47.

¹⁸³ Ead., *Arts libéraux*, cit. p. 267.

¹⁸⁴ Cfr. Ivi, p. 268.

¹⁸⁵ I. Hadot, *Greek Philosophy*, cit. p. 36.

¹⁸⁶ Cfr. Plat. *Epin.* 991e-992a: «Ogni figura, ogni struttura numerica, ogni rapporto armonico e perfino la regolarità dell'insieme delle orbite astrali devono poter mostrare l'unità del molteplice a chi le sa esaminare come si conviene. Ma ciò, lo ribadisco, apparirà solo se si apprende nel modo giusto, cioè guardando all'uno. A chi, infatti, riflette a fondo apparirà che il legame originario di tutte queste cose è uno (γὰρ πεφυκώς πάντων τούτων εἷς ἀναφανήσεται διανοοῦμένους)»; Resp. VII,537c: «Inoltre, quelle nozioni che hanno ricevuto nella loro prima educazione in forma disorganica dovranno essere loro presentati in una prospettiva sintetica, a partire dalle affinità che legano le varie scienze l'una all'altra e alla natura stessa dell'essere (τά τε χόδην μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητός τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως)». Arist. *PA*, I, 639a: «Intorno ad ogni conoscenza ed indagine – la più umile come la più nobile – si manifestano due tipi di atteggiamento, uno dei quali può essere propriamente chiamato scienza dell'oggetto (τὴν μὲν ἐπιστήμην τοῦ πράγματος), l'altro una sorta di cultura (τὴν δ'οἶον παιδείαν τινά). È tipico in effetti dell'uomo colto il poter distinguere con precisione ciò che è stato detto propriamente o meno da chi svolge un'esposizione. Tale appunto è anche la persona che noi giudichiamo dotata di cultura in generale (ὄλωσ πεπαιδευμένον), e l'esser colti la capacità di fare quanto s'è detto. D'altra parte, mentre una tal persona noi la consideriamo individualmente dotata di un'attitudine critica nei riguardi, per così dire, di

imperiale tenderà tuttavia a considerare l'ideale in questione come un prodotto esclusivamente della tradizione platonica, quando invece la scuola peripatetica fu invero quella tra le scuole filosofiche antiche ad attribuire il maggior valore all'acquisizione di una conoscenza vasta e molteplice ma tenuta unita da un unico ideale filosofico di riferimento. Una testimonianza di Cicerone in cui fa menzione dell'*Epinomide* platonico sul tema è quanto mai precisa ed esemplificativa dell'antico ideale pedagogico.

«In verità, mi sembra che quei famosi antichi filosofi, nella loro profonda visione delle cose, abbiano compreso molto più di quanto sia permesso alla nostra mente: essi infatti affermarono che tutte le cose che esistono al di sopra e al di sotto di noi sono un tutto unico, legate tra di loro da un'unica forza e da un'unica legge di natura; e che non c'è nessuna cosa di nessun genere che possa esistere di per sé, staccata dalle altre, e che d'altra parte non sia indispensabile alle altre, perché possano conservare la loro forza e la loro eternità. Ma se questa teoria sembra troppo complessa, per essere compresa dalla mente e dalla riflessione degli uomini, passiamo a quella famosa affermazione di Platone, così ricca di verità, che tu, o Catulo, ben conosci, che cioè tutte queste arti nobili e proprie dell'uomo, rispetto al loro contenuto teorico, sono legate, per dir così, da un vincolo di comunanza. Se esaminiamo attentamente la forza di quella scienza mediante la quale conosciamo le cause e gli effetti delle cose, ci accorgiamo che c'è come un meraviglioso consenso e accordo di tutte le dottrine»¹⁸⁷.

Anche il pensiero cristiano ereditò dal sapere ellenico l'ideale di ἐγκύκλιος παιδεία ma apportandovi una sostanziale alterazione concettuale. L'idea si sviluppò in seno al cristianesimo alessandrino tramite l'influenza del platonismo di Filone soprattutto in Clemente in cui troviamo svariate occorrenze ispirate proprio dall'uso della formula presente nelle opere del Giudeo. Filone tratta direttamente il tema dell'educazione enciclica, nominata ἐγκύκλιος μουσική ο παιδεία oppure con altra formula «l'educazione media (μέση παιδεία), nel trattato *De congressu eruditionis gratia* in cui interpreta allegoricamente il racconto genesiaco dell'unione di Abramo con la schiava di sua moglie Sara, Agar, come la tappa preparatoria che l'uomo deve compiere in vista dell'acquisizione della suprema virtù, rispettivamente appunto Sara (ἀρετή) e Agar (παιδεία). La cultura enciclica filoniana comprende le discipline tradizionali della

tutto, altri invece sarà limitato ad un campo particolare: vi può infatti essere qualcuno dotato dello stesso tipo di cultura ma con estensione parziale».

¹⁸⁷ Cic., *Orat.* III,5-6 (ed. Kumaniecki, pp. 270-271).

preparazione tardo-ellenistica che diverranno in seguito le sette arti dei Romani, vale a dire: grammatica, geometria (in cui viene implicitamente compresa anche l'aritmetica), astronomia, retorica (in essa anche la dialettica), e la musica. Di seguito il passo il cui l'autore alessandrino illustra il tema-chiave del testo.

«Per questo motivo [Mosè] non dice che Sara non partorisce, bensì che non partorisce per una data persona. Giacché noi non siamo in grado di accogliere i frutti della virtù se prima non abbiamo frequentato la sua schiava: e la schiava della sapienza è la cultura raggiunta percorrendo il ciclo degli studi preliminari (θεραπευτικὴ δὲ σοφίας ἢ διὰ τῶν προπαιδευμάτων ἐγκύκλιος μουσική). Infatti, come nelle case vi sono i portoni d'accesso prima delle porte che immettono nelle stanze, e nelle città i suburbi, attraversando i quali si entra all'interno, così anche gli studi del ciclo preliminare precedono la virtù (οὕτως καὶ ἀρετῆς πρόκειται τὰ ἐγκύκλια): è questa la strada che conduce ad essa. Bisogna rendersi conto che i grandi assunti richiedono di norma grandi preludi. La virtù è il fine più alto, perché ha per oggetto la materia più nobile, che è la vita dell'uomo nella sua interezza. Di conseguenza è naturale che non si avvalga di preliminari irrilevanti, bensì della grammatica, della geometria, dell'astronomia, della retorica, della musica e di ogni altro ramo di studio che impegni l'intelletto. Di tutto questo è simbolo la schiava di Sara, Agar [...] che è l'educazione media (τὴν μέσσην παιδείαν). [...] Di conseguenza l'uomo che aspira ardentemente alla speculazione e al sapere, di nome Abramo, ha per moglie Sara, la virtù (ἀρετή), e per concubina Agar, l'intera educazione enciclica (ἢ ἐγκύκλιος μουσική πᾶσα). Dunque, chi raggiunge la saggezza attraverso l'istruzione, non può sdegnare Agar, perché l'acquisizione delle conoscenze preliminari è assolutamente indispensabile»¹⁸⁸.

Nella conclusione stabilita nei rapporti tra cultura enciclica e filosofia o virtù, Filone si spinge oltre subordinando non solo la prima alla seconda, ma subordinando a sua volta la filosofia alla suprema sapienza (σοφία) che consiste nell'intellezione allegorica del contenuto delle Scritture giudaiche. Conclusione che diviene paradigmatica per i cristiani della tarda antichità.

«In verità, come le discipline encicliche contribuiscono all'acquisizione della filosofia, così contribuisce la filosofia all'acquisizione della sapienza, così contribuisce la filosofia all'acquisizione della sapienza. La filosofia è ricerca della sapienza e la sapienza è scienza delle

¹⁸⁸ Phil. *De congressu eruditionis gratia*, 9-24 (ed. Alexandre, pp. 111-123).

cose umane e divine e delle loro cause¹⁸⁹. Dunque, come la cultura acquisita con gli studi enciclici è schiava della filosofia, così anche la filosofia dovrebbe essere schiava della sapienza»¹⁹⁰.

Tornando a Clemente, egli identifica l'ἐγκύκλιος παιδεία con la totalità della filosofia greca che, per un autore platonico cristiano del II-III secolo, coincide essenzialmente con la filosofia platonica *tout court*. Questa volta però il valore e la finalità di una tale educazione non risiede internamente alla totalità stessa del sapere, bensì nella sua funzione di forma di sapienza propedeutica e preparatoria alla suprema contemplazione della verità che si raggiunge con la vera filosofia, ossia, nei termini dell'Alessandrino, con la gnosi cristiana, che sostituisce di fatto la "sapienza" di Filone, ossia l'interpretazione allegorica delle Scritture giudaiche. Questo è essenzialmente il significato che il concetto manterrà nei principali scrittori cristiani dell'età imperiale e oltre¹⁹¹.

«Orbene, il nostro "gnostico" sarà fornito di molte cognizioni, ma non userà quelle scienze come virtù, ma come strumenti, e accoglierà la verità proprio in quanto definisce ciò che è comune e ciò che è particolare in ciascuna. [...] Lo gnostico si serve delle discipline apprese come di esercizi preparatori cooperanti sia a porre in luce l'esatta tradizione della verità, per quanto ciò si può raggiungere, senza distrarsene, sia alla prevenzione delle male arti di discorsi tesi alla distruzione della verità. Lo "gnostico" non resterà dunque indietro rispetto a coloro che progrediscono nel ciclo delle discipline e nella filosofia greca: ma ciò non sarà per lui in modo prioritario, bensì necessariamente in via subordinata e in rapporto alle circostanze. [...] Mentre la verità che la filosofia greca ci rivela è soltanto parziale, la verità in senso pieno smaschera ogni allettante argomentazione sofistica, proprio come il sole mette in luce, irraggiandoli, i colori, il bianco, il nero, quale ciascuno di essi è. "O Verità sovrana, principio di virtù grande", è dunque giusta sentenza, già rivelata anche dai Greci»¹⁹².

¹⁸⁹ La filosofia è definita alla maniera stoica: cfr. H. Von Arnim (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta* (d'ora in poi solo: SVF), vol. II: *Chrysippi fragmenta logica et physica*, Teubner, Leipzig 1903, p. 15, fr. 35 [*apud* Aët. *Placita* I,2]: «Gli Stoici sostenevano che la sapienza è scienza dei fatti divini e umani (Οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμην)» (tr. it. *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002).

¹⁹⁰ Phil. *De congressu eruditionis gratia*, 79 (ed. Alexandre, pp. 157-159). Sul tema dell'educazione enciclica in Filone, si veda R. Radice, *L'educazione (enkyklios paideia) in Filone di Alessandria. Riflessioni sul De congressu eruditionis gratia*, in *Kultur und Menschenbildung*, eds. E. Vimercati e W. Vossenkuhl, Olms, Hildesheim-Zurich-New York 2013, pp. 1-15.

¹⁹¹ Cfr. L. Rizzerio, *Clemente di Alessandria e la φυσιολογία veramente gnostica. Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia cristiane*, Peeters, Leuven 1996.

¹⁹² Clem. *Str.* VI,10,82-83 (ed. Descourtieux, SC 446, pp. 227-229)

Anche su questo punto Nemesio sembra ricongiungersi alla tradizione teologica di Alessandria malgrado l'assenza di esplicite ricorrenze dell'espressione ἐγκύκλιος παιδεία e affini nel suo trattato. Sebbene, come nel cristianesimo alessandrino, la filosofia e la scienza elleniche vengano assunte formalmente con la medesima funzionale propedeutica alla verità cristiana, di fatto invece nel progetto culturale del *De nat. hom.* queste vengono parificate al messaggio cristiano e diventano il luogo stesso in cui la verità si rivela. Nella Bibbia Mosè non fa che confermare quanto gli antichi filosofi avevano già manifestato in altri termini¹⁹³. L'idea cristiana viene ad essere proprio quel fondamento spirituale unitario che tiene insieme e armonizza le molteplici parti dell'*enciclopedia* ellenica, dunque all'interno e non già sopra di essa. Le fonti d'ispirazione che avrebbero condotto Nemesio a prediligere la forma culturale dell'enciclopedismo antico sarebbero proprio quei pensatori πολυμαθείς¹⁹⁴ costantemente consultati dall'Emeseno come Posidonio, Ammonio e Galeno, tra i principali fautori dell'ideale antico dell'unità dei saperi¹⁹⁵.

¹⁹³ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, pp. 4,24-5,8).

¹⁹⁴ I concetti di ἐγκύκλιος παιδεία e πολυμαθία tendono a diventare sinonimi nella tarda antichità, ma storicamente, specialmente nel lessico antico della filosofia classica, i termini hanno due significati diversi. La ἐγκύκλιος παιδεία è la formazione completa dell'intellettuale, potremmo definirla interdisciplinare, mentre la πολυμαθία è la capacità di parlare di molte cose, capacità che appunto non comprende *a fortiori* una forma di vera e propria sapienza. Tanto che, appunto, Platone in più occasioni si preoccupa di sottolineare la differenza tra il filosofare (φιλοσοφεῖν) e il sapere molte cose (πολυμαθία). Di quest'ultimo aspetto troviamo dei riferimenti in *Hp. Mi.*, 368b sgg.; *Alc. II*, 147a; ma all'argomento è dedicato soprattutto il dialogo spurio *Amatores*, la cui domanda di partenza è proprio se «la filosofia fosse il sapere molte cose (εἰ τὴν φιλοσοφίαν πολυμαθίαν ἦγοῖτο)», a cui il dialogo fornisce una risposta negativa: «Dunque, carissimo, per noi il filosofare è ben lontano dal sapere molte cose e dall'occuparsi delle arti (τὸ φιλοσοφεῖν πολυμαθία τε εἶναι καὶ ἡ περὶ τὰς τέχνας πραγματεία)».

¹⁹⁵ Secondo Galeno (*Protr.* XIV,38 [ed. Kühn, pp. 38-39]) l'ἐγκύκλιος παιδεία era formata da: medicina, retorica, musica, geometria, aritmetica, calcolo, astronomia, grammatica e diritto. Su Posidonio, Strabone (*Geog.* XVI,2,10 [ed. Meineke, p. 1050]) lo definisce: «[...] il più erudito tra i filosofi della nostra epoca (ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος)». Su Ammonio e Posidonio fautori dell'ideale della ἐγκύκλιος παιδεία, cfr. I. Hadot, *Arts libéraux*, cit. p. 284.

Capitolo II

Filosofia, scienza e religione nel progetto di Nemesio

1. Platonismo

Scopo precipuo di questo e del prossimo paragrafo non è quello di indagare – ancora una volta – l’indiscutibile ed essenziale presenza delle dottrine dei due grandi maestri dell’antichità, Platone e Aristotele, nello scritto di Nemesio, oggetto di una lunga lista di autorevoli studi nell’arco dell’ultimo secolo¹⁹⁶. L’obiettivo che più si confà alla natura di questa nostra ricerca risiede piuttosto nella risposta alle domande: *quale platonismo e cosa dell’aristotelismo*¹⁹⁷ hanno influito e contribuito a scolpire la figura della visione dell’uomo nel *De nat. hom.*?

Per quanto le due istanze, poi, verranno in certo qual modo trattate separatamente, ciò avviene non altro che per una questione di ordine e rigore logico della trattazione dal momento che le due anime del platonismo e dell’aristotelismo contribuiscono congiuntamente e in maniera dialettica allo sviluppo dell’ideale antropologico cristiano dell’Emeseno e trovano nel trattato uno punto d’incontro privilegiato, unico nel suo genere. Questo fino al punto che in Nemesio è possibile riscontrare argomentazioni puramente platoniche seguite da altre di stampo nettamente aristotelico, oppure di visioni filosofiche ibride grazie alle quali si può a ragione parlare di “platonismo aristotelizzante” o altrettanto di “aristotelismo platonizzante”. È qui nostra volontà prendere altresì le distanze da quei tentativi storico-filosofici che hanno cercato di strappare Nemesio dalla storia dell’aristotelismo sino a considerarlo un semplice autore platonico-cristiano e anti-aristotelico come la stragrande maggioranza degli autori cristiani coevi. Questo scenario non risponde al vero e lo dimostrano più di tutto, in primo luogo, la *Wirkungsgeschichte* del trattato nei secoli successivi – specialmente nella Scolastica medievale, come abbiamo

¹⁹⁶ Il contributo più recente è certamente quello già citato a opera B. Motta, *La mediazione*, cit., che riassume la principale letteratura sul tema in Nemesio. Agli altri contributi faremo riferimento nel seguito della trattazione.

¹⁹⁷ Si tratta di individuare quale forma di platonismo e quali dottrine ed elementi della filosofia peripatetica risultano essere determinanti nel progetto di Nemesio. Il motivo è il seguente: nella storia dell’aristotelismo sino al IV secolo si registrano certamente cambiamenti nella dottrina originaria elaborata dal maestro soprattutto attraverso i commentatori, eppure riconosciamo in tale tradizione una continuità dottrinale che non viene interrotta in maniera sostanziali, in cui pure intervengono comprensibilmente sette secoli di vicende storiche. Nella storia del platonismo, invece, accade che le tarde scuole platoniche, specialmente il neoplatonismo, finiscono per deviare totalmente dal messaggio originario del pensiero del caposcuola, tale per cui non vi è più alcuna continuità nella tradizione. Questo fatto spinge a porsi domande diverse in riferimento all’uno o all’altro caso.

già ricordato¹⁹⁸, quando l'autore cristiano dell'opera veniva considerato un autorevole maestro ortodosso di Aristotele – e, secondariamente, lo dimostra il destino dell'opera dello Stagirita in area antiochena, dai tratti singolari rispetto alla storia dell'aristotelismo in Occidente. Sicché, allora, l'opera di Nemesio può essere a ragione considerata una tappa imprescindibile nella storia dell'incontro e della fusione tra platonismo e aristotelismo: storia il cui inizio possiamo far coincidere con l'ambizioso progetto filosofico di Posidonio di Apamea, passando per i Medioplatonici, il medico Galeno, nel Neoplatonismo di Ammonio e Porfirio, sino ad arrivare ai posteri di Nemesio, Severino Boezio, Giovanni Filopono e i filosofi arabi.

1.1 Quale platonismo?

L'indirizzo teorico entro cui la discussione filosofica di Nemesio si inserisce è chiara sin dall'inizio dell'opera allorché, nelle prime battute del capitolo primo¹⁹⁹, l'autore fa riferimento al dibattito filosofico sulla composizione psicosomatica dell'uomo menzionando apertamente le posizioni di Plotino, Aristotele e Platone, oltre alla posizione di «altri (τινές)», non meglio specificati, la cui posizione filosofica può però essere con pochi dubbi ricondotta a quella dei pensatori della tradizione platonica. Lo scenario che emerge dall'esordio dell'opera già fornisce in maniera espressiva chiari indizi sul *modus operandi* dell'autore cristiano a tal proposito. Segnatamente, notiamo *in nuce* l'inscindibilità teorica delle due tradizioni aristotelica e platonica i cui argomenti, o meglio, la discussione critica di essi nel corso dell'opera all'interno di uno sfondo generale cristiano, costituiscono la spina dorsale del progetto antropologico di Nemesio. Poi, si evince chiaramente quanto il peso della componente filosofica platonica risulti decisiva nell'economia dell'argomentazione del Padre greco-siriaco che già in questa parte preliminare distingue almeno tre posizioni differenti nella storia del platonismo sul tema della natura umana: quella originaria di Platone, quella dei cosiddetti «altri» e, in ultimo, quella neoplatonica di Plotino – vedremo che a queste bisognerà aggiungere una quarta, la più determinante e vicina al vero secondo Nemesio, vale a dire quella di Ammonio-Porfirio²⁰⁰, rispettivamente maestro e allievo di Plotino. Senza prospettare

¹⁹⁸ Cfr. *supra*, p. 9.

¹⁹⁹ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, pp. 1,9-2,1).

²⁰⁰ La posizione di Ammonio-Porfirio appare poco più avanti, *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 17,16).

l'immagine di Nemesio acuto filologo platonico, tuttavia questo è un atteggiamento tutt'altro che scontato nel IV secolo, giacché spesso nel mondo cristiano vi era la tendenza a considerare superficialmente il platonismo come un unico insieme alquanto omogeneo mancando non evidenziare le differenze, talvolta clamorose, all'interno della storia di questa scuola di pensiero²⁰¹. In ultimo, quantunque non ancora chiaramente evidente dal passo summenzionato ma già prevedibile dal tono equilibrato con cui l'autore esordisce, un ultimo dato degno di nota sta nel fatto che Nemesio non è partigiano, non appare mai interessato a una discussione dogmatica o, per così dire, "scolastica" del platonismo, come se fra i suoi obiettivi ci fosse altresì quello di prendere una chiara posizione esegetica e filosofica in senso alla tradizione platonica oppure mostrando a tutti i costi una continuità dottrinale tra il platonismo e il cristianesimo²⁰². Egli, piuttosto, discute criticamente le principali posizioni dei platonici e raccoglie poi ciò che risulta più adatto alla costruzione del suo progetto.

Dunque, è necessario innanzitutto segnalare quanto la massiccia presenza della componente platonica o platonizzante nel pensiero cristiano di Nemesio sia un fatto indiscutibile e ragguardevole. Sotto questo punto di vista, l'Emeseno può essere certamente coinvolto all'interno di quella tendenza tardo-antica con cui tanto gli autori pagani quanto cristiani soprattutto tra III e IV secolo ricorrevano a quella forma di platonismo che alcuni hanno definito "trascendentale"²⁰³, ossia in quanto tale mai esistita storicamente nella sua omogeneità, ma che piuttosto costituiva in questo periodo storico una vera e propria *Weltanschauung*²⁰⁴. Tuttavia, se questa osservazione può essere dopotutto corretta in ottica generale nella misura in cui si considera la quantità dei ricorsi

²⁰¹ Si pensi solo all'appellativo "platonici", per esempio nell'uso che ne fa Agostino, con cui i cristiani riassumevano grossolanamente le posizioni di pensatori appartenenti a una tradizione lunga otto secoli. Oggi per fortuna, dopo tanti e tali studi sulla storia del platonismo antico, ben sappiamo quanto eterogena e diversificata essa appaia al suo interno, e quanto talvolta la continuità segnalata attraverso l'appellativo di *πλατωνικός* sia soltanto nominale.

²⁰² Per intenderci, Nemesio non condivide i due assunti fondamentali dei platonici ortodossi, né lascia intendere di averli mai condivisi persino in un suo passato pagano: «1) Platone era il filosofo che per prima aveva rivelato la verità; 2) il compito di un platonico (vale a dire il solo vero filosofo) era ricostruire il sistema dottrinale presente nei dialoghi» (M. Bonazzi, *Platonismo*, cit. p. 81).

²⁰³ Cfr. E. von Ivánka, *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, 1964, tr. it. *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, a cura di E. Peroli, Vita e Pensiero, Milano 1992, cap. I.

²⁰⁴ In un libro ormai classico della teologia moderna, il teologo tedesco W. Pannenberg (*Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck, Göttingen 1996; tr. it. *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, a cura di G. Sansonetti, Queriniana, Brescia 1999, p. 31) osservava a proposito del ruolo del platonismo nel pensiero cristiano dei primi secoli: «Nessuna filosofia dell'antichità, al pari del platonismo, ha plasmato così profondamente la teologia cristiana all'epoca della sua origine e del suo primo sviluppo. Pertanto non è sufficiente parlare di un "influsso" del pensiero platonismo sul cristianesimo. Si tratta piuttosto di ricezione produttiva e assimilazione, costitutivo della specifica storia dell'influenza del pensiero platonico sul cristianesimo».

alla tradizione platonica e all'autorità di Platone sui temi dominanti in cosmologia, teologia o psicologia che avvicinano Nemesio agli autori coevi²⁰⁵, essa va poi nettamente ridimensionata quando si studia il trattato nella sua specificità. Non solo, come abbiamo accennato, Nemesio distingue chiaramente le diverse anime del platonismo storico, ma nel corso dell'opera egli prende altresì posizione contro alcune dottrine platoniche opponendo a esse non già dogmi cristiani, bensì attinge all'occorrenza dall'armamentario concettuale di diverse scuole dottrinali effettuando «scelte di prospettiva filosofica inedite»²⁰⁶, e per di più senza preoccuparsi di ricorrere all'autorità della Scrittura. Interrogarsi sul platonismo in Nemesio non è perciò solo un compito necessario per comprendere alcuni tratti della sua antropologia, ma è anche una preziosa occasione e un punto di vista privilegiato per fare chiarezza su alcuni aspetti della storia e dell'essenza del platonismo stesso.

Tra le tesi principali di coloro che hanno iscritto Nemesio all'interno della storia del platonismo e ne hanno catalogato la speculazione come pienamente pervasa dallo spirito di questa tradizione filosofica dobbiamo ancora menzionare, per quanto considerate dalla letteratura recente ormai superate, quelle di Jaeger. L'operazione risulta tuttavia ancora utile nella misura in cui, mettendo in luce le criticità delle analisi dello studioso tedesco, è possibile disambiguare la questione intorno al platonismo del Vescovo cristiano.

Nel suo libro su Nemesio, Jaeger considera lo scrittore cristiano non un platonico qualunque, bensì un autore la cui formazione filosofica è completamente assorbita dalla tradizione neoplatonica del suo tempo, tanto da essere considerato uno dei «capi di questa cultura cristiano-neoplatonica» nel IV secolo²⁰⁷. Si parla, però, non di semplice platonismo, bensì appunto di “neoplatonismo”, ossia di quella forma storica che assunse il platonismo a partire dalla fine del II-inizio III secolo dell'età imperiale, la cui nascita è notoriamente attribuita all'opera di Plotino. Lo studioso tedesco, come già abbiamo anticipato sopra²⁰⁸, fa risalire la nascita del neoplatonismo addirittura anticipando «il

²⁰⁵ V'è anche chi, come É. Gilson ha sorprendentemente considerato Nemesio un platonico *tout court* (*La filosofia nel Medioevo*, cit. pp. 79-80): «Nemesio prende vigorosamente il partito di Platone contro Aristotele [...]. L'argomentazione di Nemesio avrà un ruolo considerevole nel Medioevo. Unita a quella di Macrobio, di Avicenna e di altri, e presentandosi, d'altra parte, sotto l'autorità di San Gregorio di Nissa (*Nyssenensis per Nemesius*), essa sarà utilizzata dagli agostiniani, di cui incoraggerà il platonismo, contro i sostenitori di una concezione aristotelica dell'uomo definito come unità sostanziale di anima e corpo».

²⁰⁶ B. Motta, *La mediazione*, cit. p. 156.

²⁰⁷ W. Jaeger, *Nemesios*, cit., pp. 3-5.

²⁰⁸ Cfr. *supra*, p. 48.

punto di partenza»²⁰⁹ al I secolo a. C. grazie, invece, alla filosofia di Posidonio di Apamea, presentato come nientemeno che il «genio» e «Padre fondatore» del neoplatonismo²¹⁰. Jaeger giunge a queste affermazioni avanzando la tesi secondo la quale nella forma di platonismo proposta da Posidonio vi sono già tutti i tratti che caratterizzeranno non solo il platonismo successivo, in particolare quello di Plotino che non sarebbe altro che uno dei grandi successori di Posidonio, bensì di tutti i platonici sino al Rinascimento²¹¹. Questi tratti alla base del neoplatonismo risultano essere essenzialmente due, vale a dire: il progetto di unificazione e di sintesi delle filosofie di Platone e Aristotele, e la centralità della visione del mondo presente nel *Timeo* come opera cardine del platonismo a cui Posidonio avrebbe riservato un commento che avrebbe poi influenzato tutta la cultura filosofica posteriore²¹². Di conseguenza, l'individuazione dei suddetti elementi presenti anche nel *De nat. hom.* ha inevitabilmente condotto Jaeger all'inclusione di Nemesio all'interno della storia del platonismo via Posidonio.

D'altronde, come hanno già notato studiosi della storia del platonismo dopo la comparsa del libro di Jaeger²¹³, quest'ultimo si è ingannato sulla vera natura del neoplatonismo, sopravvalutando alcuni tratti che, per quanti certamente presenti, non solo non costituiscono l'autentica *novitas* apportata da questa nuova svolta nella storia del platonismo ma talvolta entrano persino in conflitto con il suo nucleo teorico. Nel suo articolo su Posidonio e Plotino, R. E. Witt riconosceva una certa influenza di Posidonio sul Neoplatonico sostenendo «l'evidenza dell'esistenza nel sistema di Plotino di alcune importanti concezioni» la cui fonte «non può che essere Posidonio stesso»²¹⁴; tra queste, il collocamento delle idee in Dio, il posizionamento dell'uomo al confine tra la divinità e l'animalità con la conseguente necessità di assimilazione al divino come fine ultimo della natura umana, e il principio dell'armonia cosmica. «Tuttavia, egli [*scil.* Posidonio] non anticipa affatto Plotino secondo il postulato di un'Unità assoluta al di là dell'Anima» (e dell'Intelletto), sicché «nonostante le influenze posidoniane, non si può allora concludere

²⁰⁹ W. Jaeger, *Nemesios*, cit. p. 97.

²¹⁰ Ivi, p. 70 e p. 93.

²¹¹ Ivi, pp. 70-71.

²¹² Sulla cosiddetta "questione posidoniana" abbiamo fatto cenno sopra alla p. 39 n. 159.

²¹³ Cfr. R. E. Witt, *Plotinus and Posidonius*, in «The Classical Quarterly» 24/3 (1930), pp. 198-207; anche E. R. Dodds, *Il Parmenide*, cit.

²¹⁴ R. E. Witt, *Plotinus and Posidonius*, cit. p. 198.

che Posidonio domini le *Enneadi*»²¹⁵. L'osservazione si pone sulla stessa linea di quella del già menzionato Dodds il quale rileva puntualmente che:

«Jaeger mostra, e a mio parere convincentemente, come alcune caratteristiche dottrine neoplatoniche, in particolare la nozione di σύνδεσμος – l'universo come *continuum* spirituale che si estende attraverso una serie definita di *media* dal Dio supremo alla nuda materia –, risalgano a una fonte stoica platonizzante che gli studiosi tedeschi concordano nel chiamare Posidonio. Jaeger sarebbe invero più preciso, affermando che la maggior parte di queste dottrine risalirebbero al commentario al *Timeo* di Posidonio – l'epocale commentario grazie al quale, egli dice, il Platone del *Timeo* diviene il Platone del Neoplatonismo e del Rinascimento. Jaeger conclude col dire che Posidonio sarebbe il vero padre del Neoplatonismo. Se solo Posidonio avesse trovato uno spazio per la dottrina delle Idee platonica non ci sarebbe stato più nulla da fare per Plotino! È chiaro che qui Jaeger si sia fatto trasportare dalla sua scoperta troppo rapidamente e troppo lontano. Posidonio ha omesso qualcosa di molto più essenziale al Neoplatonismo che le sole Idee (di cui Plotino al limite avrebbe potuto fare a meno se piuttosto non le avesse trovate in Platone stesso): Posidonio tralasciò l'Uno»²¹⁶.

Il nuovo ideale che irrompe nella storia del pensiero con il neoplatonismo di Plotino e che spezza la continuità con il paradigma razionalistico della filosofia greca, è appunto la dottrina dell'Uno²¹⁷. – Non discutiamo in questa sede le caratteristiche teoriche della prima Ipostasi plotiniana rimandando ai numerosi e autorevoli studi sul tema²¹⁸. Rileviamo, in sintesi, come la dottrina di un Principio assoluto privo di qualsiasi attributo cosmologico, al di là del mondo, di ogni categoria intellettuale e persino dell'essere stesso²¹⁹, infinito, ineffabile, inconoscibile e accessibile soltanto attraverso uno slancio

²¹⁵ Ivi, p. 203 e p. 207.

²¹⁶ Cfr. E. R. Dodds, *Il Parmenide*, cit. pp. 224-225.

²¹⁷ Cfr. É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008, p. 144. Sulla differenza tra il primo principio platonico e quello neoplatonico così come concepito a partire da Plotino: F. Romano, *Il Neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998; Id., *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, a cura di G. R. Giardina, CUECM, Catania 2004.

²¹⁸ Oltre alla classica lettura di Bréhier su Plotino, menzioniamo per esempio A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1940; W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985; tr. it. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, a cura di M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1991. Id., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991; tr. it. *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, a cura di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1995; R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967; tr. it. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1997.

²¹⁹ Si tratta dell'elaborazione plotiniana della formula platonica di *Resp.* 509b «al di là dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)», da più parti utilizzata da Plotino in direzione anti-ontologica: *Enn.* III,8,10 (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 375-

mistico²²⁰, segnò nella storia del platonismo il definitivo «passaggio da una teologia cosmica a una teologia metacosmica»²²¹ di cui già si nutriva il presentimento nelle ultime fasi del platonismo Medio²²². Tutto questo non poteva certo essere ispirato alla cosmologia e alla teologia del *Timeo*. La svolta neoplatonica si definisce, infatti, anche relativamente a un cambio di paradigma filologico ed esegetico rispetto ai dialoghi di Platone: l'autorità indiscussa che il *Timeo* aveva esercitato per tutta la parte finale dell'età ellenistica e nei primi anni dell'era cristiana come dialogo cardine per l'interpretazione della filosofia di Platone – il che coincideva con la filosofia tutta – lascia gradualmente il primato a quei dialoghi in cui si rintraccia un Platone più dualista, meno proclive all'indagine cosmico-scientifica ma più religioso e teologo, come il *Fedone*, la *Repubblica*, ma soprattutto il *Parmenide*. «Da Plotino in poi – per l'appunto – il dialogo più importante, il punto di riferimento imprescindibile, diventerà il *Parmenide*»²²³, il quale diviene una sorta di Nuovo Testamento del platonismo laddove il *Timeo* poteva

376); V,3,12-13 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 27-30); V,4,2 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 235-237); VI,7,17 (ed. Henry-Schwyzler, III pp. 205-207); etc...

²²⁰ In realtà, neanche questo sarebbe possibile dal momento che ciò che chiamiamo “Uno” è più correttamente “nulla”, o come osservava W. R. Inge (*The Philosophy of Plotinus*, vol. II, Longmans, Green and Co., London 1918, pp. 107-8) Plotino usò il termine “Uno” come nome del Principio solo perché nel lessico della filosofia greca non v'era propriamente un concetto come quello dello zero.

²²¹ Altrimenti, l'origine della cosiddetta teologia negativa o apofatica.

²²² M. Bonazzi, *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015, p. 96. Sul cambiamento nel clima e nell'atteggiamento spirituale dell'epoca, cfr. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. vol. 3. Les doctrines de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris 2014, tr. it. *La rivelazione di Ermete Trismegisto. Le dottrine dell'anima*, a cura di M. Neri, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 1315-1316: «Il saggio greco ha per scopo di conoscere e di comprendere tutta la realtà per ammirare il bell'ordinamento. Il suo ideale è di *θεωρία* assolutamente pura. È completamente soddisfatto quando lo raggiunge. Questo ideale rimarrà tradizionale nella saggezza greca fino alla fine. Giamblico, nel *Protreptico*, non offre altro, ed è questo atteggiamento di pacifica contemplazione che manifesta nel *Περὶ ψυχῆς*. Allo stesso modo Sallustio nel trattato *Degli dei e il mondo*. Allo stesso modo Simplicio di nuovo nel suo Commentario sul *De Caelo* e la controversia che vi istituisce contro il cristiano Filopono. Ma ci sono, nel II e nel III secolo della nostra era, molto uomini che non sono più soddisfatti da questo puro distacco del contemplativo, molti uomini inquieti e turbati che aspirano a essere salvati. Cosa contano per loro le diverse opinioni dei saggi? Un solo insegnamento è sufficiente, che sia vero e che li salvi. E poiché la salvezza è nell'unione con Dio, che questa vera dottrina sia anche un modo di vivere, un mezzo per raggiungere Dio. Ora si può andare a Dio attraverso la conoscenza dell'ordine del mondo e delle leggi del cielo stellato. La scienza dell'astronomia e tutte le altre scienze che l'astronomia implica possono condurre a una mistica. Ma si è stanchi di queste scienze, della dialettica e della fisica e delle prove razionali dell'esistenza di Dio. Si desidera tra l'anima e Dio una relazione più immediata e più diretta. Ne consegue che, nella tradizione platonica, si abbandona oramai la corrente cosmica, la corrente del *Timeo* e delle *Leggi* e, volendo, dell'*Epinomide*, per tornare al Platone dualista, al Platone del *Fedone* e della *Repubblica*, che fa dell'anima un *εἶδος τι*, una sorta di Forma soprasensibile, sorella dell'Idea, figlia di Dio. Che l'anima, quindi, si raccolga, rientri in se stessa e troverà Dio. Che l'uomo “conosca se stesso” e “conoscerà Dio”. Poiché infine si è stanchi dell'aria fredda, eterea, della scienza pura, poiché si ha bisogno di calore e di vita, è sotto la forma del mito che si rivestiranno queste dottrine. Eppure non è questo, di nuovo, un ritorno a Platone? Occorre cercare altri modelli? Per farla breve, sono convinto che questo ritorno alle dottrine dualiste e alla forma del mito sia un ritorno al platonismo del *Fedone*, e che questo ritorno sia comandato dall'atmosfera spirituale del tempo: il disgusto per il razionalismo, il desiderio di una fede, il desiderio di una verità semplice e vivificante che procuri la pace dell'anima nell'unione a Dio. Che con questo, alcuni dettagli, ad esempio la nozione di *Anthropos* celeste o l'attraversamento delle sfere, siano presi in prestito da fonti non greche, è possibile, ma secondario. La gnosi ermetica, nella sua sostanza, rimane nella tradizione platonica. Mostra solamente che questa tradizione non aveva affatto esaurito la sua virtù e che era in grado di rivestire forme nuove per rispondere ai bisogni sempre nuovi dell'anima mutevole degli uomini».

²²³ M. Bonazzi, *Platonismo*, cit. p. 127.

rappresentare il Vecchio per i medioplatonici²²⁴. Nemesio rimane invece ancorato al vecchio paradigma del *Timeo* e alla sua teo-cosmologia: tra i dialoghi citati dall'autore non si trova alcun riferimento al *Parmenide*, né tantomeno vi sono significative vette di teologia che possano essere ricondotte alla storia degli effetti a cui il dialogo in questione ha dato origine dopo la sua interpretazione neoplatonica²²⁵.

Anche il secondo postulato dell'argomento di Jaeger, vale a dire l'armonizzazione e unificazione delle dottrine di Platone e Aristotele, è alquanto problematico in Plotino che non può perciò aver seguito pedissequamente Posidonio su questo punto – quest'ultimo, invece, deve aver in effetti ricercato un'unità del sapere tra i due maestri antichi in uno sfondo stoico. Sebbene grazie alla testimonianza di Porfirio²²⁶ sappiamo bene quanto avanzata fosse la conoscenza di Aristotele e della tradizione peripatetica da parte di Plotino, il quale non solo era solito utilizzare in «modo occulto (λανθάνοντα)» dottrine peripatetiche ma nelle sue lezioni veniva altresì «spesso utilizzata (καταπεπύκνωται)» la *Metafisica* di Aristotele e proposta la lettura dei maggiori commentatori aristotelici, questo non implica che Plotino fosse in accordo con gli aristotelici²²⁷. Al contrario, Aristotele è uno dei bersagli più frequenti delle critiche plotiniane, tanto che nella filosofia peripatetica viene rintracciata dal Caposcuola Neoplatonico una «inadeguatezza di fondo»²²⁸, in ultima istanza incompatibile con la verità del platonismo²²⁹. In aggiunta, da più parti è stata avanzata la tesi secondo la quale la vere fonti da cui Plotino potrebbe aver mutuato il suo atteggiamento filosofico verso la filosofia dello Stagirita sarebbero stati proprio i critici anti-aristotelici del I e II d.C.²³⁰, tra i quali figura *in primis* Attico già riportato nell'elenco di Porfirio dei commentatori platonici consultati da Plotino. Costui

²²⁴ Cfr. M. Edwards, *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*, Duckworth, London 2006, p. 63.

²²⁵ Gli unici riferimenti nel *De nat. hom.* possono essere rintracciati nell'accenno all'immagine solare del divino (XLIII [ed. Morani, p. 131,12] e all'infinità e inoscibilità di Dio (XLIII [ed. Morani, p. 133,19-21]). Quest'ultimo potrebbe dimostrare piuttosto un'ulteriore influenza della teologia di Teodoro di Mospuestia, teologo cristiano d'Antiochia nel cui pensiero il concetto d'infinità di Dio così come elaborato da Gregorio di Nissa ha un ruolo notevole, mentre in Nemesio non va oltre questo sporadico esempio. Sulla dottrina dell'infinità di Dio in Teodoro si veda T. Jansen (ed.), *Theodor von Mopsuestia. De incarnatione*, De Gruyter, Berlin-New York 2009, p. 182; sull'origine Nissena del concetto e l'influenza di Teodoro, cfr. E. Mühlenberg, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, in particolare pp. 230-251.

²²⁶ Cfr. Porph. *Plot.* 14,4-15 (ed. Henry-Schwyzler, I p. 17)

²²⁷ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford 2006, p. 216.

²²⁸ R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, p. 25.

²²⁹ Non ci soffermiamo sulle critiche plotiniane ad Aristotele, ma rimandiamo a: R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002; per una panoramica sugli studi intorno alla critica di Plotino verso Aristotele, cfr. R. Chiaradonna, *Plotino interprete di Aristotele: alcuni studi recenti*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica» 126 (1998), pp. 476-503.

²³⁰ Cfr. R. Chiaradonna (a cura di), *Filosofia tardoantica, Storia e problemi*, Carocci, Roma 2018, p. 42

era proprio uno dei platonici sostenitori del «contrasto insanabile tra Aristotele e Platone nell’etica, nella filosofia della natura e nella teologia»²³¹, tanto da paragonare il rapporto fra i due filosofi a quello che v’è fra un lupo e un agnello²³². Sulla stessa scia del medioplatonismo di Attico figurano gli anti-aristotelici radicali Lucio e Nicostrato, i quali paiono essere stati i veri precursori dell’“aristotelismo” plotiniano²³³ – già la principale fonte dei frammenti dei due medioplatonici, Simplicio, ne sottolineava la continuità con Plotino²³⁴. In breve, la critica anti-aristotelica di Attico, Lucio e Nicostrato è sintetizzabile nel netto rifiuto dell’aristotelismo in quanto espressione di un sapere prettamente intramondano. Il primo ne criticava la dottrina della virtù, secondo cui essa risulta insufficiente al raggiungimento della felicità se si escludono alcuni beni materiali e le condizioni mondane. Gli altri criticavano, invece, soprattutto l’unicità della sostanza sia sensibile che intellegibile basandosi sulle *Categorie*²³⁵, altro concetto aristotelico al centro di una radicale trasformazione da parte di Plotino²³⁶. Ma pure quando il Neoplatonico attinge in massima misura da Aristotele, ivi ne stravolge completamente la dottrina. È il caso, icastico, del concetto di origine aristotelica della δύναμις, che dall’indicare la potenzialità della materia manchevole di forma e sottoposta ontologicamente all’atto, ἐνέργεια, viene riadattata ai vertici della metafisica finendo per indicare in Plotino la potenza infinita dell’Uno principio generatore dell’essere²³⁷, dunque decontestualizzando e impegnando

²³¹ P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, Zweiter Band: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984; tr. it., *L’Aristotelismo presso i Greci*, vol. II tomo 2: *L’Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, a cura di V. Cicero, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 150.

²³² Attic. *apud* Eus. *PE* XV,4,21 (= Attic. fr. 2 [ed. Vimercati, pp. 720-729]).

²³³ Di questo era fermamente convinto anche K. Preachter, *Nikostratos der Platoniker*, p. 122, ora in K. Preachter, *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Olms, Hildesheim 1973.

²³⁴ Cfr. Lucius *apud* Simpl. *In Arist. categ.* 1,18-2,5 (= Lucius fr. 1T [ed. Vimercati, pp. 406-407]) e ancora Lucius *apud* Simpl. *In Arist. categ.* 73,15-28 (= Lucius, fr. 5T [ed. Vimercati, pp. 410-411]).

²³⁵ G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 234: «La critica più importante e dettagliata di Plotino alla filosofia aristotelica riguarda la sua metafisica, più precisamente la dottrina aristotelica delle *Categorie*. [...] Sul modello dei precedenti critici platonici come Lucio e Nicostrato, Plotino considera le *Categorie* di Aristotele un lavoro ontologico in cui l’autore affronta la questione di “quanti e quali tipi di esseri esistono”». L’argomento di Plotino viene svolto in *Enn* VI,1 (ed. Henry-Schwyzler, III pp. 3-42).

²³⁶ Su questo non solo il summenzionato studio di R. Chiaradonna, *Sostanza, movimento, analogia*. cit., ma anche L. Cardullo, *Sulla categoria aristotelica della sostanza. Variazioni esegetiche da Plotino e Ammonio*, in «Peitho. Examina antiqua» (2014), pp. 59-85.

²³⁷ Plot. *Enn.* III,8,10 (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 374-376): «Ma che cos’è, insomma, questo Uno? È la potenza di tutte le cose (δύναμις τῶν πάντων), senza la quale nulla esisterebbe, e neppure l’Intelligenza sarebbe vita originaria e universale. Ora, ciò che sopravanza la vita (ὕπερ τὴν ζωὴν) ne è anche la causa, perché la forza vitale (ἐνέργεια), identificandosi con tutte le cose, non può essere originaria, ma è come se sorgesse da una fonte. [...] Indubbiamente l’Uno non si identifica con nessuna delle cose di cui è principio, e però è fatto in maniera tale che non gli si addice alcun predicato, neppure l’essere, la sostanza o la vita (μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς), ma esso si colloca al di sopra di questi».

il concetto in maniera strumentale con il fine di esplicitare quella che secondo il neoplatonico era una dottrina puramente platonica²³⁸.

1.1.1 Nemesio e l'antropologia neoplatonica di Plotino

Il *De nat. hom.* si “limita” per lo più alla discussione delle varie dottrine antropologiche mentre non troviamo un'esplicita disamina sui principi primi della metafisica anche solo minimamente paragonabile a quella plotiniana delle *Enneadi*. Inoltre, gli argomenti direttamente attinti dalle *Enneadi* sono pochissimi e il nome di Plotino viene menzionato per lo più come attributo (allievo di, maestro di, ...) al fianco di quelli di Ammonio o Porfirio. Questo, va da sé, denota uno scarso interesse da parte di Nemesio verso l'opera e l'autorità filosofica di Plotino; fenomeno affatto irrilevante dato che i legami tra i motivi filosofici del neoplatonismo di Plotino e la Patristica greca sono stati determinanti nello sviluppo della teologia del IV secolo tanto che, vista l'abbondante mole di riferimenti e riproposizioni di dottrine plotiniane, o platoniche ma riformulate secondo lo spirito plotiniano, rintracciate nei cristiani, è stato possibile parlare di una forma di “platonismo cristiano” basato proprio sui fondamenti teorici dell'indirizzo neoplatonico²³⁹. Nonostante questo, l'Emeseno manifesta il suo disappunto verso il modello antropologico di Plotino attraverso il quale è possibile congetturare sulle conseguenze metafisico-teologiche del caso, rilevando in conclusione la distanza tra i presupposti filosofici del neoplatonismo e quelli cristiani di Nemesio. Segnatamente, l'accusa mossa da Nemesio a Plotino – e purtroppo non approfondita ulteriormente – rientra tra le accuse più pesanti che possa uscire dalla penna un cristiano difensore dell'ortodossia; scrive l'autore del *De nat. hom.*:

«Alcuni, tra i quali anche Plotino, ritenendo che intelletto e anima siano due cose diverse (ἄλλην εἶναι τὴν ψυχὴν καὶ ἄλλον τὸν νοῦν δογματίσαντες), affermano che l'uomo consta di tre

²³⁸ Cfr. A. Smith, *Dynamis in Plotinus and Porphyry*, p. 64, in F. Romano a L. Cardullo (a cura di) *Dynamis nel Neoplatonismo*, La Nuova Italia, Firenze 1996. Lo stesso potrebbe essere detto anche della concezione dell'Intelletto (Νοῦς) Seconda Ipostasi che, come dimostrato da T. A. Szlezák (*Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1979, tr. it. *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, a cura di A. Trotta, Vita e Pensiero, Milano 1997) presenta una pesantissima influenza aristotelica proveniente soprattutto dalle idee sviluppate in *Metafisica Λ*, allorché l'Intelletto viene presentato come pensiero di sé stesso e come oggetto dell'anelito universale. Tuttavia, per Aristotele era proprio il primo dio motore immobile a essere identificato con il νοῦς, mentre Plotino postula un principio superiore all'intelletto che determina una distanza incolmabile tra i due sistemi.

²³⁹ In maniera critica E. von Ivánka, *Platonismo cristiano*, cit. pp. 7-68.

elementi, corpo, anima e intelletto (σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ): costoro sono stati seguiti anche da Apollinario, divenuto vescovo di Laodicea: basandosi infatti su tale fondamento del proprio pensiero, questi costruì anche il resto del suo sistema dottrinale secondo la propria teoria»²⁴⁰.

Il modello antropologico plotiniano fondato sulla differenza tra anima e intelletto²⁴¹ viene posto da Nemesio all'origine dell'eresia propagata da Apollinario, o Apollinare, di Laodicea²⁴²: loro peccato è quello di aver scisso dapprima l'unità psichica dell'uomo in due componenti, e poi di aver conseguentemente accentuato il dualismo tra spirito e materia o tra divino ed umano, allontanando la parte più preziosa e simile a Dio, l'intelletto, dal corpo. In chiave soteriologica ciò creava non pochi problemi: adottando una cristologia fondata sui presupposti antropologici di Plotino, Apollinario considerava l'unione tra la natura umana e il *Logos* solo al livello della parte più alta dell'anima, ossia del νοῦς, dunque non già un'unione integrale tra il *Logos* divino e la natura umana tutta, comprendendo anima e corpo. Non essendoci così un punto di contatto fra umanità e divinità, la salvezza derivante dall'attività mediatrice di Cristo, vero uomo e vero Dio, dunque collegamento ontologico fra i due orizzonti divino e umano, risultava perciò impossibile; con le parole di un altro autore siriano coevo di Nemesio, Teodoro di Mopsuestia, l'eretico «sotto una parvenza di ortodossia, fa sì che la nostra salvezza divenga imperfezione»²⁴³. Per comprendere le ragioni questa critica è necessario fare riferimento al retroterra teorico della psicologia di Plotino e a quel non detto che Nemesio include nel passo riportato: due istanze profondamente connesse. Ipotizziamo, infatti, che dietro l'oscura formula «alcuni, tra i quali Plotino (τινὲς μὲν, ὧν ἔστιν καὶ Πλωτῖνος)», l'autore si stia rivolgendo contro i sostenitori delle teorie gnostiche sull'anima, unendo come unico bersaglio polemico su questo argomento i principali avversari dell'ortodossia cristiana del tempo: gnostici, pagani ed eretici.

Già in precedenza²⁴⁴ abbiamo potuto constatare come uno dei motivi che avrebbero condotto Nemesio alla stesura di un tale trattato potrebbe essere stata proprio la presenza di gruppi gnostici nell'area siriana. La tesi acquista valore se si riflette sull'opzione

²⁴⁰ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 1,9-14).

²⁴¹ Sulla differenza tra i due livelli dell'intelligibile in Plotino: H. J. Blumenthal, *Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation*, in AA.VV. *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 203-219.

²⁴² Anche successivamente: Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 38,12).

²⁴³ Thdr. Mops. *Homilia XIII*,9, (ed. Tonneau, p. 383).

²⁴⁴ Cfr. *supra* p. 25.

strategica del tema assolutamente singolare scelto dal Vescovo cristiano: la formulazione definitiva di un'antropologia cristiana incentrata sui rapporti tra l'anima e il corpo, ancor prima di una cristologia. A tal proposito, non senza ragioni alcuni hanno ipotizzato che la posizione di Nemesio fosse apertamente rivolta contro l'accentuato dualismo gnostico spirito-materia²⁴⁵. Il fatto che la critica non venga imbastita esplicitamente potrebbe non essere un elemento troppo rilevante ai fini dell'accoglimento della tesi, dal momento che potrebbe anche trattarsi di una scelta, per così dire, "diplomatica", distintiva di quella posizione intermedia e non accanita di un personaggio che si trovava a esercitare il suo episcopato su un territorio culturalmente variopinto. L'elemento teorico determinante che spinge ad affermare quanto abbiamo detto, però, risiede nella somiglianza dottrinale tra la teoria gnostica e il bersaglio polemico scelto da Nemesio. L'antropologia plotiniana e apollinarista appare evidentemente come un modello tripartito: «l'uomo – ricorda lo scrittore – consta di tre elementi, corpo, anima e intelletto (σώματος καὶ ψυχῆς καὶ νοῦ)». Questo appare alternativo rispetto all'originale modello bipartito anima-corpo (ψυχῆ-σῶμα) caratteristico delle teorie antropologiche della filosofia antica, in particolar modo quella classica, come d'altronde riconosciuto dallo stesso Nemesio²⁴⁶. Invece, il passaggio da una "antropologia a due livelli" a una a "tre livelli" si verifica principalmente proprio con la diffusione delle teorie gnostiche sull'anima al principio della tarda antichità: «Nell'antropologia gnostica, dunque, è accertata una triplicità di principi sostanziali»²⁴⁷, o ancora sulla divisione tra anima e intelletto: «La separazione tra una parte dell'anima divina e una umana è il fondamento di ogni religiosità gnostica»²⁴⁸. Invero, la tripartizione gnostica prevedeva una suddivisione dell'uomo nelle componenti del σῶμα, della ψυχή e del πνεῦμα, laddove nelle versioni più ellenizzate, come la letteratura ermetica, Filone o lo stesso Plotino²⁴⁹, viene utilizzato equivalentemente il più greco νοῦς al posto di πνεῦμα.

Ebbene, rifiutando l'antropologia tripartita di origine gnostica, Nemesio starebbe a un tempo rigettando le conseguenze teologiche e filosofiche da essa derivanti che si allontanano sideralmente dalla sua visione delle cose, nello specifico rispetto al rapporto

²⁴⁵ Cfr. A. Kallis, *Der Mensch*, cit. p. 54.

²⁴⁶ Il Cristiano tende appunto ad assimilare Platone e Aristotele sulla considerazione dell'intelletto come parte principale dell'essenza dell'anima.

²⁴⁷ H. Jonas, *Gnosi*, cit., p. 292.

²⁴⁸ E. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen: Nach Ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Teubner, Leipzig 1927, p. 300 (la traduzione è dello stesso Jonas, *Gnosi*, cit., p. 293).

²⁴⁹ Cfr. H. Jonas, *Gnosi*, cit., p. 292 e p. 1018.

anima-corpo e a quello tra mondo umano-Dio. Lo scrittore cristiano, vista la sua poderosa conoscenza delle teorie filosofiche, poteva anche ben sapere che la piega antropologica gnostica era ormai diventato un *cliché* che aveva pericolosamente influenzato anche il mondo cristiano distogliendone lo spirito da quel disegno teo-cosmologico della cultura greca che l'autore ha intenzione di recuperare. Insigni studiosi che hanno dedicato decisivi contributi sulla diffusione di tali teorie nella tarda antichità, al fine di giustificare l'ubiquità delle dottrine gnosticheggianti sull'anima e sulla natura umana, parlano di «una sorta di *koinè* filosofica che un uomo di cultura media utilizzava in quel tempo»²⁵⁰. I motivi di questa «cultura media» tendenzialmente gnostica vengono rintracciati nelle teorie antropologiche di autori cristiani come Tertulliano, neoplatonici come Plotino e Giamblico, ma, vista la popolarità che le circondava, esse sarebbero state talvolta riprodotte nelle principali raccolte manualiste dell'epoca come i *Placita* di Aezio²⁵¹. Festugière individua nelle dottrine antropologiche contenute nel testo gnostico ermetico del II secolo conosciuto con il nome di *Poimandres* uno dei punti di riferimento in cui sono condensati i principali motivi di tali discussioni intorno alla natura dell'anima e al suo rapporto con il corpo²⁵², i quali ritornano poi in Plotino trasposti in linguaggio filosofico e incorporati in un preciso disegno metafisico²⁵³. L'atteggiamento fondamentale che accomuna i modelli gnostici e che ritroviamo condensati nel *Poimandres* è «dunque quello di un dualismo escatologico anticosmico; il movimento fondamentale del mito risiede nella dinamicità tra caduta e imprigionamento e risalita e salvezza»²⁵⁴. L'accentuato dualismo si manifesta a livello antropologico nel rapporto estrinseco tra l'anima e il corpo che riflette il rapporto cosmico tra mondo fisico-umano e mondo intellegibile-divino, vale a dire due nature completamente distinte caratterizzate da una opposta valutazione assiologica. La grande equivalenza che domina lo gnosticismo e che capovolge l'originario sentimento cosmico ellenico è quella “mondo = tenebre” (κόσμος – σκότος)²⁵⁵, intuizione che viene giustificata e ricondotta alla storia del platonismo attraverso una estremizzazione dell'idea “corpo = tomba” (σῶμα – σῆμα)

²⁵⁰ A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1291.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Le parti del trattato che interessano l'antropologia sono 12-23: l'origine dell'uomo archetipale da parte del *Nous*, la caduta, i primi uomini post-lapsiani, la natura dell'umanità post-lapsiana, la duplice sorte degli uomini di coloro che procedono verso l'immortalità e coloro che invece seguono la morte ossia il corpo, l'esclusiva presenza del *Nous* nella minoranza di uomini virtuosi.

²⁵³ Cfr. A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1392.

²⁵⁴ H. Jonas, *Gnosi*, cit., p. 23.

²⁵⁵ Cfr. Ivi, p. 203.

notoriamente ripresa in Platone dall'orfismo²⁵⁶. Si tratta allora di spiegare questa natura doppia dell'uomo dove il rapporto tra l'anima intellegibile elemento divino, immortale e il corpo corruttibile e mortale quintessenzialmente malvagio, risulta «un mistero»²⁵⁷. L'anima è un ente estraneo al corpo²⁵⁸. Pertanto, la ragione per cui essa sia infine venuta quaggiù, nel regno delle tenebre, a chiudersi in un corpo mortale rimane un fatto problematico attorno a cui lo gnosticismo costruisce la sua mitologia. La spiegazione ultima che viene fornita al problema della natura doppia dell'uomo e della presenza della natura spirituale in esso, è l'idea della “caduta” dell'anima celeste nel corpo terrestre. I tentativi di dimostrazione razionale del rapporto tra l'anima e il corpo della filosofia ellenica vengono perciò rimpiazzati da una forma di mitologia gnostica che, come tramanda il *Poimandres*, si fondano sul «mito della caduta dell'*Anthropos*, della sua unione con *Physis* e, in conseguenza di questa unione, della nascita di uomini terrestri necessariamente doppi, poiché sono sorti dall'Uomo celeste e dalla Natura materiale»²⁵⁹.

«Avendo notato la creazione che il Demiurgo aveva fatto nel fuoco, l'Essere Umano volle anch'egli produrre un'opera, e ciò gli fu consentito dal Padre. Entrato, dunque, nella sfera demiurgica, dove avrebbe avuto pieni poteri, osservò le opere del fratello, e i governatori si innamorarono di lui, e ciascuno lo rese partecipe della propria magistratura. Ed egli, avendo appreso la loro essenza e avendo preso parte alla loro natura, volle infrangere la circonferenza esterna dei cerchi e scorgere la potenza di colui che sovrintende al fuoco. E l'Essere Umano, che aveva ogni potere sul mondo della creature mortali e sugli animali irrazionali, si piegò per osservare attraverso l'armonia delle sfere, dopo averne spezzato l'involucro, e mostrò alla natura inferiore la bella forma di Dio. La Natura, allora quando vide che esso ha in sé una bellezza inesauribile, ogni potenza dei Governatori e la forma di Dio, sorrise d'amore, poiché aveva visto riflessa nell'acqua la bellissima forma dell'Essere Umano, e la suo ombra nella terra. Ed esso, vedendo nella Natura, riflessa nell'acqua, questa forma che gli somigliava, vi si affezionò, e volle abitare laggiù. E, insieme all'atto di volontà, avvenne la sua realizzazione, ed esso prese ad abitare la forma irrazionale. La Natura, allora, avendo ricevuto il suo amato, lo abbracciò completamente e si unirono, poiché erano innamorati. E per questo, a differenza di tutti gli altri esseri che vivono sulla terra, *l'uomo è duplice: mortale nel corpo, immortale nella sostanza di Essere Umano*

²⁵⁶ Cfr. Pl. *Cra.* 400c.

²⁵⁷ Cfr. A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1305.

²⁵⁸ Sul concetto di “straniero” come disposizione precipua dell'elemento divino-intellegibile nel mondo: H. Jonas, *Gnosi*, cit., pp. 142-145, 175-181.

²⁵⁹ A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1314.

(διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα)²⁶⁰. Pur essendo, infatti, immortale e avendo il potere su tutti gli esseri, subisce le vicissitudini dei mortali, soggiacendo al fato (τῆ εἰμαρμένῃ)^{261»}²⁶².

L'altro elemento essenziale sotteso al motivo della caduta è quello del peccato o della colpa che travolge tutto il destino dell'anima, dalla prima caduta alla sua permanenza nel corpo. Innanzitutto la caduta, dunque l'ingresso dell'anima nel mondo sensibile dell'oscurità e della menzogna, si verifica a causa di una colpa metafisica²⁶³ che acquisisce i caratteri di legge sovranaturale. L'orizzonte della colpa riguarda altresì la permanenza dell'anima nel corpo e la sua tendenza verso di esso.

«“Quale colpa tanto grande (τί τοσοῦτον ἀμαρτάνουσιν)”, domandai io, “hanno commesso gli ignoranti, per essere privati dell'immortalità?”. “Tu dai l'impressione, amico, di non avere prestato attenzione a quello che hai udito. Non ti avevo detto di stare attento?”. “Sto attento e mi ricordo, e ti ringrazio anche”. “Se sei stato attento, dimmi: perché sono degni di morte coloro che si trovano nella morte?”. “Poiché il corpo di ciascuno proviene dall'odiosa oscurità (ὄτι προκατάρχεται τοῦ οἰκείου σώματος τὸ στῦγγνὸν σκότος)²⁶⁴, da cui procede la natura umida, a partire dalla quale si è costituito il corpo nel mondo sensibile, dal quale si abbevera la morte”»²⁶⁵.

Questa schema metafisico, scevro delle componenti più mitologiche e immaginifiche, ritorna in numerosi sistemi della tarda antichità dagli *Oracoli Caldaici* sino alla filosofia neoplatonica in particolare di Plotino e Giamblico, e rimane coerente allo stesso principio: l'anima, nata in Cielo, per essenza incorporea e immortale, a causa di un peccato è caduta in un corpo mortale sicché, dopo aver espiato la sua colpa sulla Terra, ritornerà in Cielo²⁶⁶. Senza cedere alla categorica assimilazione del sistema di Plotino allo gnosticismo²⁶⁷ e ricordando la presenza del trattato II,9 delle *Enneadi* interamente dedicato alla

²⁶⁰ Corsivo nostro.

²⁶¹ Si veda proprio la polemica che Nemesio imbastisce contro l'idea di fato (εἰμαρμένην) sostituendovi quella cristiana di provvidenza (προνοία) nella parte finale del trattato, capp. XXXV-XLIII.

²⁶² Herm. *Poimandres* I,13-15 (eds Nock-Festugière, *Corp.Herm.* I, pp. 10-12)

²⁶³ La colpa è precedente alla caduta? O la caduta è essa stessa la colpa? La dottrina gnostica sembra in una certa misura far coesistere le due istanze.

²⁶⁴ Corsivo nostro; si noti l'associazione tra *soma* e *skotos*. Sulla tenebra della materia come simbolo del male anche Plot. *Enn.* I,8,4 (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 111-112)

²⁶⁵ Herm. *Poimandres* I,20 (eds Nock-Festugière, *Corp.Herm.* I, p. 13).

²⁶⁶ Cfr. A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1332.

²⁶⁷ Smentita da V. Cilento (a cura di), *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III,8, V,8, V,5, II,9*, Le Monnier, Firenze 1971.

confutazione delle teorie gnostiche sul cosmo e sull'anima, tuttavia non ci esimiamo dal riscontrare notevoli ambiguità a questo proposito nella speculazione del Neoplatonico, talvolta molto vicino alle conclusioni del movimento in questione – d'altronde, se la nostra tesi è corretta, tale vicinanza è già stata individuata da Nemesio stesso. Le maggiori ambiguità sono state registrate proprio sul tema della presenza dell'anima nel corpo, arrivando addirittura all'affermazione del ritrovamento, «trasposte in linguaggio filosofico, delle tappe della caduta che il *Pimandro* [*scil. Poimandres*] ci offriva sotto forma di mito»²⁶⁸. Così Plotino descrive la discesa dell'anima e la sua unione con il corpo²⁶⁹:

«Ogni cosa (*πᾶν*), infatti, va verso il decadimento senza che lo voglia (*ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον*); se, però, con il movimento proprio va in questo senso, si afferma che condivide il peggio, e allora “paga il fio” degli atti compiuti. Neppure l'affermazione che l'Anima è inviata quaggiù da Dio sarebbe contraria al vero e incoerente, perché, di fatto, queste vicissitudini e questi comportamenti dell'Anima sono determinati da una legge naturale eterna (*ἀναγκαῖον ἀιδίως φύσεως νόμος*), per la quale ciò che avviene in questa universale evoluzione va a vantaggio di un certo altro essere (*scil. il corpo*), in quanto discende da qualcosa di superiore. [...] In realtà, l'Anima rimane l'ultimo Dio, che scende da noi per vocazione consapevole (*ῥοπῆ αὐτεξουσίῳ*) e anche per effetto del suo potere di trasmettere ordine al mondo sottostante»²⁷⁰.

Il passo della quarta enneade afferma chiaramente che la discesa dell'anima nei corpi è un decadimento, un procedere verso il peggio, e che, inoltre, si tratta di un movimento universale inevitabile poiché determinato dalla forza di una legge naturale eterna. Da notare ancora la sostanziale differenza, che infine dà luogo a uno scenario conflittuale, tra la natura dell'anima e quella del corpo, qui invero piuttosto implicita ma ben esplicitata poco prima²⁷¹. Nel *De nat. hom.* di Nemesio non solo non abbiamo alcun accenno alla dottrina della caduta dell'anima, ma sembra proprio che essa aleggi costantemente tra le pagine della prima parte del trattato come l'idea da scongiurare, contraria all'ideale di

²⁶⁸ A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1392.

²⁶⁹ Si noti che l'origine dell'argomento viene pur sempre ricondotta a Platone, cfr. Plot. *Enn.* IV,8,3 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 169-170): «Passiamo, allora, all'Anima umana. Si dice che nel corpo dov'è non ci sia male che non patisca, e che “viva nella miseria”, immersa nell'ignoranza, nei desideri, nella paura e in altri vizi del genere. Il corpo è, per lei, catena e tomba, e il mondo caverna e antro. E però diciamo subito che la posizione di Platone, comunque la si intenda, non è incoerente per il fatto di motivare in altro modo la discesa dell'Anima».

²⁷⁰ Plot. *Enn.* IV,8,5 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 172-173).

²⁷¹ Cfr. Plot. *Enn.* IV,8,3-4 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 169-172).

armonizzazione teo-cosmica del progetto antropologico cristiano. L'anima non è elemento divino caduto, bensì quella cerniera dialettica con cui Dio tiene unita a sé la creazione; non l'ultimo ente intellegibile di una scala assiologica discendente, bensì il primo di una scala ascendente che parte dagli elementi fisici elementari della creazione e culmina in Dio²⁷².

«l'uomo è come collocato a metà (ἐν μεθορίοις) fra la natura intelligente e la natura sensibile, essendo congiunto secondo il corpo e le sue facoltà agli animali irrazionali e agli inanimati, secondo la razionalità invece alle nature incorporee, come si è detto. Sembra infatti che il Creatore abbia congiunto per piccoli gradi le diverse nature fra loro, in modo che tutta la creazione fosse unitaria e simile all'origine. [...] Così adattò armonicamente tutte le cose fra di loro e le collegò e le mise insieme fino a rendere unitarie le nature intelligenti e quelle visibili attraverso la generazione dell'uomo»²⁷³.

Sulla scia dell'argomento, è già evidente dal passo riportato il diverso trattamento riservato al corpo e il modo radicalmente differente in cui Nemesio intende la dualità anima-corpo rispetto al modello neoplatonico. Segnatamente, si dice: «Due doni sono toccato all'uomo in modo particolare: [...] attraverso l'anima gli tocca il dono del corpo, attraverso il corpo invece gli tocca l'anima»²⁷⁴.

In un contesto di utilizzo cristiano delle dottrine platoniche, nell'antropologia di Nemesio si verifica così una trasformazione monistica delle idee dualistiche del neoplatonismo Dio-cosmo e anima-corpo, e dunque una rivalutazione assiologica del secondo termine delle due coppie. L'accento non viene più posto sulle due nature dell'uomo percepite come problematiche da gnostici e neoplatonici, bensì sulla possibilità che gli è data a causa della sua posizione intermedia²⁷⁵ e sulla connessione piuttosto che opposizione tra materiale e spirituale²⁷⁶. È già stato notato in questa direzione un recupero da parte di Nemesio del monismo della Stoa contro il dualismo neoplatonico: non solo per i motivi antropologici addotti, ma pure per l'assenza di entità mediatrici che nel tardo

²⁷² Premettendo l'inadeguatezza storica e filosofica delle categorie chiamate in causa di seguito, forse adatta a un discorso psicologico, si potrebbe purtuttavia parlare di uno scenario "ottimistico" *versus* uno evidentemente più "pessimistico".

²⁷³ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, pp. 2,23-4,24).

²⁷⁴ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, pp. 9,22-25).

²⁷⁵ Cfr. A. Kallis, *Der Mensch*, cit. p. 64.

²⁷⁶ Cfr. M. Streck, *Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa*, in «*Studia Patristica*» 34 (2001), pp. 559-564.

platonismo²⁷⁷ avevano la funzione di colmare il divario fra Dio e il mondo fisico, istanza non necessaria nel *De nat. hom.* ove ogni entità rientra nel processo creativo di Dio in uno scenario di ἀρμονία e συμπάθεια universale. Anche «l'atteggiamento psicologico»²⁷⁸ è differente rispetto a quello sotteso al dualismo neoplatonico, mentre appare decisamente più simile al monismo stoico in cui il mondo è buono e non già sinonimo di tenebra: in ogni essere, anche il più infimo, si percepisce la presenza di «un Dio saggio e benevolo, la cui Provvidenza non smette mai di governarlo»²⁷⁹.

Venendo meno il motivo della caduta, di conseguenza viene meno l'altro motivo fondamentale del modello gnostico, ossia quello della colpa che viene riproposto da Plotino in questi termini:

«Che cosa è mai quello che ha causato nelle Anime la dimenticanza di Dio padre e ha fatto sì che, pur essendo parti di lassù, non avessero più alcuna conoscenza di Lui, né di sé, né di quel luogo? L'origine del male (τοῦ κακοῦ) per loro sono l'audacia (ἡ τόλμα)²⁸⁰, la generazione (ἡ γένεσις) e la prima alterità (ἡ πρώτη ἑτερότης) e poi anche la volontà di essere padrone di se stesse»²⁸¹.

²⁷⁷ Nel Medioplatonismo, in particolare, i demoni, e le ipostasi intelleggibili del Neoplatonismo.

²⁷⁸ A.-J. Festugière, *La rivelazione*, cit., p. 1355.

²⁷⁹ Cfr. M.Aur. *Med.* VII,9: «Tutte le cose sono collegate le une con le altre, e sacra è la loro connessione: nessuna, si può ben dire, è estranea all'uomo. Perché tutte sono organicamente coordinate e insieme concorrono a formare l'ordine stesso dell'universo. Unico è infatti il mondo costituito dall'ordine di tutte le cose, e unico il dio che le pervade, unica la sostanza, unica la legge, unica la ragione comune a tutti gli esseri pensanti, e unica la verità, se è vero che unica è la perfezione di tutti gli esseri della stessa specie e che partecipano della stessa ragione».

²⁸⁰ Cfr. Herm. *Kore Kosmou* 24 (eds Nock-Festugière, *Corp.Herm.* IV, p. 8): «E queste anime, figliolo, come se avessero compiuto da sé qualcosa di grandioso, si armarono subito di un audace ardimento (περιεργον ὀπλίζοντο τόλμαν), e agirono contro le disposizioni ricevute: uscirono ormai dai limiti delle loro sezioni e dei loro depositi, e ormai non volevano più rimanere in un solo luogo, ma continuavano sempre a muoversi, e consideravano ormai una specie di morte il rimanere confinate in una sola residenza».

²⁸¹ Plot. *Enn.* V,1,1 (ed. Henry-Schwyzzer, II pp. 185-186). Riappare in Plotino ambiguità della colpa di cui parlavamo nella nota 438, ancora ben descritta dal Festugière (*La rivelazione*, cit., pp. 1393-1394): «La stessa ambiguità riappare in Plotino. Da una parte, la πρώτη ἑτερότης è una τόλμα, quindi una colpa. Plotino non lascia dubbi a questo proposito. In IV,8,5 afferma: "Poiché la colpa (τῆς ἀμαρτίας) è di due tipi, l'una in occasione di ciò che ha determinato la caduta, l'altra in occasione del fatto che l'anima, una volta giunta quaggiù, agisce male, il castigo della prima consiste in ciò che l'anima ha sofferto a causa della sua stessa caduta (ὁ πέπονθε κατελοῦσα)". Ma dall'altra parte, è una legge che l'anima discenda (IV,8,7): "Poiché la natura è di due specie, l'una intelleggibile, l'altra sensibile, è certamente meglio per l'anima essere nell'intelleggibile, ma è necessario (ἀνάγκη γε μὴν ἔχειν) che, con la natura che essa ha, partecipi anche all'essere sensibile". È necessario che ci siano dei viventi: ogni parte del mondo deve essere abitata secondo il *Timeo* (41b,7 ss.); "crescete e moltiplicatevi", dice il Pimandro. È necessario che l'anima, come indicava Plotino (IV,8,5), "ordini ciò che si trova dopo di essa". Così, si vede che, sia nell'ermetista che in Plotino, l'ambiguità proviene dalla stessa causa. Entrambi, dopo Platone, sentono come un male la presenza dell'anima nel corpo, entrambi aspirano alla liberazione. Ma Plotino rifiuta di ritenere che il mondo sia completamente malvagio. E nemmeno il dualista del Pimandro vi si rassegna. Forse è stato fermato dalla stessa difficoltà che il filosofo non ha potuto superare. Nessun pagano dell'antichità accetterà mai che il mondo sia assolutamente malvagio: lo stesso Numenio che dichiara che la materia è malvagia, che l'incarnazione è sempre un male, considera il mondo, almeno in quanto è pensato dal Demiurgo, come terzo dio, e afferma che questo mondo è bello, copia dell'essenza del Secondo Dio, e che è stato reso bello dalla sua partecipazione al Bello. Un dualista coerente non si imbarazzerebbe di un tale scrupolo: dichiarerebbe senza mezzi termini che la creazione non è buona, che non è bene che ci siano uomini sulla terra. Un Marcione è logico quando attribuisce la creazione a un Dio crudele. Ma è anche possibile che l'ambiguità del Pimandro sia dovuta a una

L'idea di un'incarnazione dell'anima avvenuta previa colpa commessa nei confronti del divino non rientra nel progetto di Nemesio, ove invece la struttura anima-corpo rispecchia la volontà creatrice divina di formare un essere che racchiuda in sé il tutto²⁸² e di cui non si può far altro che ammirare la perfetta composizione²⁸³. Lo scenario della caduta, inoltre, si scontrerebbe con l'idea di una totale opera provvidenziale di Dio al quale sarebbe clamorosamente sfuggito il peccato dell'anima nell'intellegibile permettendo così una inevitabile e naturale discesa verso una natura contraria a Lui e fuori dalla portata della cura divina.

«Ma l'ignoranza e l'inesperienza sono del tutto estranee all'essenza felice: essa è di per sé conoscenza, sapienza e scienza. E come potrebbe sfuggire a Dio ciò che neppure un uomo rettamente pensante ignorerebbe [...]. Dicono²⁸⁴ però che Dio non ignora, ma non vuole provvedere: ma il non volere avviene per due motivi, o per pigrizia o per sconvenienza. Ma chi, se non un pazzo, attribuirebbe a Dio l'accusa di pigrizia?»²⁸⁵.

Ma l'opera provvidenziale di Dio giunge sino ai gradi più infimi della materia pur rimanendo altro da essa, contrariamente a quanto sostenevano i neoplatonici, i quali escludevano la provvidenza divina sui gradi più bassi del reale insistendo sulla perfezione e incorruttibilità divina: «Ma se non dicono dei raggi solari [...] che contaminano il sole o i raggi stessi quando illuminano il fango, bensì rimangono incorrotti e puri, come possono pensare che Dio si abbasserebbe a causa di quello che avviene quaggiù? Non è da uomini che conoscono la natura di Dio questa dottrina»²⁸⁶.

In conclusione²⁸⁷, allora, la tre parti che compongono la natura umana νοῦς-ψυχή-σῶμα secondo gli gnostici così come nel neoplatonismo di Plotino e, seguendo Nemesio,

causa materiale. Indicavamo in precedenza che diverse tradizioni vi si mescolano. E quindi possibile che le due correnti, l'ottimista e la pessimista, che entrambe, in ultima analisi, risalgono a Platone, si siano incontrate in quest'opera. Come nel caso del Logos e del Nous Demiurgo, l'autore ha preso il suo buono da una parte e dall'altra. E non c'è da stupirsi che non sia riuscito a conciliare tendenze inconciliabili».

²⁸² Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 15,2).

²⁸³ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 1,2-3): «τὸν ἄνθρωπον ἐκ ψυχῆς νοεραῖς καὶ σώματος ἄριστα κατεσκευασμένον εἶναι».

²⁸⁴ Appunto, i filosofi del circolo neoplatonico.

²⁸⁵ Nem. *De nat. hom.* XLIII (ed. Morani, p. 130,10-131,2).

²⁸⁶ Nem. *De nat. hom.* XLIII (ed. Morani, p. 131,13-17); Siclari (*L'antropologia*, cit., pp. 287-288 e n. 112) ha individuato proprio nei neoplatonici il bersaglio polemico dei passi in questione.

²⁸⁷ Ultimi accenni a dottrine plotiniane sarebbero ancora presenti in 32,20. sull'indivisibilità dell'anima contro i manichei, e 40,23 sgg. sull'immagine solare dell'anima (vedi più avanti nel corso del paragrafo).

altresì in Apollinare, non costituiscono tre semplici componenti dell'uomo bensì, così negli uni come negli altri, queste sono caratterizzate da un diverso significato assiologico. Il νοῦς che è la parte veramente divina è ben distinta dalla ψυχή e non entra mai in contatto con gli affari del σῶμα la cui infima essenza trascina l'essere umano verso il basso. La natura umana appare disunita e conflittuale al suo interno giacché nella sua struttura si riflette il dramma cosmico e metafisico del progressivo decadimento dal νοῦς alla ψυχή, e dalla ψυχή al σῶμα: con espressione forte Plotino parla di "apostasia" dell'Intelletto dall'Uno, e così dall'Anima da quello²⁸⁸.

1.1.2 Gli altri: Ammonio e Porfirio

Parlare di neoplatonismo dapprima in Posidonio e poi in Nemesio è certamente un errore interpretativo e dev'essere perciò escluso; cionondimeno, la tesi di Jaeger da cui siamo partiti inizialmente non perderebbe dopotutto ogni valore. Questo perché si potrebbe ancora obiettare che, pur non potendo indentificare la speculazione di Nemesio come neoplatonica nella versione di Plotino, si potrebbe però ancora parlare di una forma di platonismo di matrice posidoniana. Vedremo che anche quest'ultima versione è imprecisa e soprattutto manchevole di evidenze testuali degne di considerazione. Crediamo, invece, che non vi sia il bisogno di spingere la ricerca così lontano e che sia una scelta ermeneutica assai più saggia quella di rimanere nei pressi delle certezze presenti nel *De nat. hom.* piuttosto che perdersi nella ricerca di un'arcana presenza di Posidonio.

Nel vivo degli argomenti centrali del trattato, nei capitoli II e III dove si tratta dell'immaterialità dell'anima e dell'unione tra questa e il corpo materiale, Nemesio svela quali sono le sue fonti e dimostra di partire da un retroterra puramente platonico. Infatti, fine dell'autore è quello di spiegare il "come" e il "perché" l'anima si unisca al corpo; ma questioni del genere potevano sorgere solo da una filosofia che considerava l'anima un'entità diversa del corpo, talvolta sino alla contraddizione. Questo, come abbiamo visto,

²⁸⁸ Plot. *Enn.* VI,9,5 (ed. Henry-Schwyzler, III pp. 278-279): «ὁ νοῦς [...] ἀποστῆναι δέ πως τοῦ ἐνὸς τολμήσας». Su questo luogo cfr. H. Jonas, *The Soul in Gnosticism and Plotinus*, in «Le Néoplatonisme. Acte du Colloque International sur le néoplatonisme» (1971), pp. 45-53. Chissà cosa avrebbe pensato Nemesio se si fosse spinto a commentare la tripartizione Paolina di *ITs* 5,23: «Il Dio della pace vi santifichi interamente, e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχή καὶ τὸ σῶμα), si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». Avrebbe dovuto assimilare la posizione Paolina a quelle di Plotino e Apollinare?

accadde con la svolta neoplatonica allorché l'inasprimento della trascendenza dell'anima acutizzò il contrasto con la materialità del corpo, segnando così al contempo un avvicinamento allo spirito della letteratura ermetica e della gnosi, e un allontanamento della visione della cosmologia platonica del *Timeo* in cui l'anima fungeva da *trait d'union* attraverso il quale la divinità esercitava la sua azione sul mondo fisico. A partire da questo sfondo, tuttavia, solo Porfirio, forse sulla scorta proprio di Ammonio, si è curato di dare una prova filosofica, razionale all'argomento, sollevando la questione del "come" l'anima, sebbene trascendente, si unisca al corpo e formi con esso un'unità non contraddittoria²⁸⁹. Nemesio eredita in pieno la posizione ammoniana-porfiriana, almeno relativamente al punto di partenza e ai fondamenti teorici dell'argomento.

«Contro tutti coloro che definiscono corporea l'anima» chiama in causa «Ammonio, maestro di Plotino»²⁹⁰ e poi, più avanti, contro il modo d'unione estrinseco tra l'anima e il corpo concepito da Platone – «Platone [...] pensa che l'uomo non sia fatto di anima e corpo, bensì di un'anima che si serve del corpo e che ha quasi indossato il corpo. [...] Come può l'anima essere una cosa sola col suo vestito? Nemmeno il mantello è una cosa sola con chi lo indossa» – ricorre ancora alle soluzioni di «Ammonio, maestro di Plotino»²⁹¹. La figura di Ammonio Sacca è tutt'ora avvolta dal mistero²⁹² sebbene si tratti di un pensatore che potrebbe aver rivestito un ruolo cruciale nella storia delle idee segnando una svolta nella storia del platonismo nel passaggio tra la fase media e quella neoplatonica inaugurata dall'allievo Plotino, e rappresentando inoltre un pensatore indipendente e acutissimo interprete di alcuni problemi capitali del pensiero antico come il rapporto tra filosofia greca e cristianesimo e quello tra le filosofie di Platone e Aristotele. Di Ammonio non ci è pervenuta alcuna opera scritta né risulta invero che abbia mai trascritto alcunché²⁹³, seguendo la tendenza esoterica platonico-pitagorica contraria

²⁸⁹ Cfr. H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959, pp. 12-14 [d'ora in poi citato come *SZ*].

²⁹⁰ Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 17,16-18). Posizione attribuita anche a Numenio il «pitagorico».

²⁹¹ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 39,16-17).

²⁹² Non abbiamo significative informazioni biografiche su Ammonio, se non quella di Porfirio (vedi nota successiva) e di Teodoreto (*Affect.* VI,60 [ed. Canivet, SC 57 I, pp. 275-276]) tramite cui sappiamo che l'insegnamento di Ammonio si affermò sotto il regno dell'Imperatore Commodo, il cui principato va dal 180 al 192 d.C. La dottrina di Ammonio è ricostruita tramite i frammenti latini che sono stati raccolti in Italia da G. Bruni, *Ammonio il Sacca e i suoi frammenti*, in «Aquinas» 1 (1958), pp. 339-378; e 2 (1959), pp. 26-59. – I principali studi sulla figura di Ammonio verranno indicati nel prosieguo del paragrafo.

²⁹³ Porph. *Plot.* 3 (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 3-5): Porfirio dice appunto che le dottrine espresso da Ammonio nelle sue lezioni avevano carattere segreto e nessun allievo aveva l'autorizzazione a svelarne il contenuto, e dice inoltre che Plotino seguì l'esempio di Ammonio non scrivendo «nulla ancora per molto tempo». Sull'esoterismo di Ammonio: E. R. Dodds, *Numenius and Ammonius*, in «Les sources de Plotin: Entretiens sur l'Antiquité Classique» 5 (1960), pp. 3-32.

alla divulgazione pubblica delle dottrine filosofiche e riservandone l'insegnamento a pochi discepoli intimi. Possediamo solo un esiguo numero di frammenti di dottrine ricostruite dai suoi seguaci, tra le quali quelle principali sono rappresentate dal neoplatonico Ierocle di Alessandria e da Nemesio stesso²⁹⁴.

L'autore del *De nat. hom.* non può, dunque, aver attinto direttamente da Ammonio. La vera fonte di Nemesio in questi capitoli è infatti rappresentata dall'opera di Porfirio tramandata con il singolare titolo di Σύμμικτα ζητήματα (*Ricerche varie*)²⁹⁵, menzionata poco più avanti: «Questo Porfirio, dunque, nel secondo libro delle *Ricerche varie*, scrive esattamente così [...]»²⁹⁶. Nonostante il testo sia in gran parte andato perduto, grazie al lavoro di H. Dörrie del 1959 possediamo un'importante ricostruzione dell'opera in questione effettuata soprattutto a partire dal *De nat. hom.* di Nemesio e, in misura minore, da parafrasi del trattato porfiriano presenti nell'opera *Solutiones ad Chosroem* del grammatico del VI secolo Prisciano Lido²⁹⁷, il quale, tra l'altro, cita come altra fonte gli scritti *ex collectione Ammonii scholarum* di un certo Teodoto di cui non si possiedono ulteriori informazioni²⁹⁸. Sulla scorta di Dörrie molti altri²⁹⁹ hanno poi confermato la pionieristica tesi dello studioso tedesco secondo cui i Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio sarebbero la fonte principale delle concezioni antropologiche di Nemesio sui rapporti tra anima e corpo, il quale spesso nei primi capitoli del trattato segue pedissequamente il testo del Neoplatonico riproducendone letteralmente intere porzioni. Nemesio riprende dunque in pieno la posizione antropologica di Porfirio effettuando un'operazione astuta con la quale al contempo assorbe e neutralizza le forti obiezioni anticristiane del Platonico

²⁹⁴ Sull'attendibilità di queste fonti si sono espressi: H. von Arnim, *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakkas*, in «Rheinisches Museum» 42 (1887), pp. 276-285; E. Zeller, *Ammonius Sakkas und Plotinus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 7 (1894), pp. 295-312; F. Heinemann, *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, in «Hermes» 61 (1926), pp. 1-27.

²⁹⁵ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., pp. 4-6: «In breve, il termine *zetemata* potrebbe racchiudere molto, sia il banale sia il ricercato, uno studio dettagliato sull'individuale e altresì complessivo. I *symmikta zetemata* sembrano aver unito tutti questi elementi. [...] I *symmikta zetemata* non erano un libro tecnico di difficile comprensione dunque accessibile al solo pubblico erudito. Al contrario, essi si rivolgono proprio ai non platonici, talvolta rivolti a coloro che sono orientati verso una mentalità stoica. [...] Il titolo *Ricerche Miste* corrisponde ancora all'universalismo dell'epoca medioplatonica [...]. Nel suo sviluppo, però, il testo risulta pieno del nuovo spirito: ora non c'è più dettaglio senza relazione al tutto, non c'è più conoscenza fine a se stessa, ma tutti gli elementi si trasformano in argomenti rivolti verso l'unica conoscenza. [...] L'intenzione di Porfirio era quella di fornire un corso d'insegnamento basilare sull'anima. Il fatto che i resti di questo testo siano stati conservati, lo dobbiamo proprio alla finalità del libro che lo ha reso adatto a essere utilizzato come manuale».

²⁹⁶ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 43,1-3).

²⁹⁷ Dörrie menziona altre tre fonti: *In Platonis Rempublicam commentarii* e *In primum Euclidis Elementorum librum commentarii* di Proclo, e i *Doxographica aus Basilii-Scholien*.

²⁹⁸ Potrebbe essere il Teodoto caposcuola platonico di Atene menzionato da Porfirio nella *Vita di Plotino* (20,39 [ed. ed. Henry-Schwyzler, I p. 35])? Non possiamo saperlo.

²⁹⁹ Si veda nel corso del paragrafo.

di Tiro utilizzandole per combattere le tesi cristologiche degli eretici. Invero, per essere più precisi, il ruolo determinante di Porfirio è pur sempre strumentale alla volontà di Nemesio che è piuttosto quella di recuperare l'insegnamento di Ammonio, riconosciuto qui come il vero maestro.

Seguendo il testo del *De nat. hom.*, vediamo ora quali sono gli argomenti espressamente riconducibili al pensiero di Ammonio.

1. L'incorporeità dell'anima.

«In generale contro tutti coloro che definiscono corporea l'anima, basteranno gli argomenti di Ammonio, maestro di Plotino, e di Numenio pitagorico. Si tratta di questo: "I corpi per loro propria natura possono corrompersi e disperdersi e dividersi per sempre all'infinito, senza che rimanga in essi nulla di immutato. Hanno bisogno perciò di qualcosa che li leghi e li tenga insieme e li stringa e li connetta, e questo chiamiamo anima. Se dunque l'anima è in qualsiasi modo corpo, sia pure sottilissimo, nuovamente che cos'è che la tiene insieme? Si è mostrato, infatti, che ogni corpo ha bisogno di qualcosa che lo tenga insieme, e così all'infinito, finché arriviamo a ciò che è incorporeo. Se dicessero, come gli Stoici, che esiste per i corpi un movimento tensoriale che si dirige verso l'esterno e verso l'interno, e che il moto verso l'esterno determina le grandezze e le qualità, e invece quello verso l'interno l'unità e l'essenza, bisognerebbe domandare a loro: poiché ogni movimento è causato da una forza, qual è questa forza e in che consiste la sua essenza? Se infatti anche la forza è una materia, useremo degli stessi argomenti: se poi non è una materia, ma è materiale (ed è diverso il materiale dalla materia: infatti si dice materiale ciò che è partecipe della materia), che è mai ciò che partecipa della materia? È materia esso stesso oppure è immateriale? Se dunque è materia, come può essere materiale e non materia? Se poi non è materia, dunque è immateriale: ma se è immateriale, non è corporeo: infatti ogni corpo è materia. Se poi dicessero che i corpi hanno tre dimensioni, ed anche l'anima, estendendosi per tutto il corpo, ha tre dimensioni e per questo è anche assolutamente corporea, risponderemo che ogni corpo ha tre dimensioni, ma non è vero che tutto ciò che ha tre dimensioni sia corporeo: infatti la quantità e la qualità, pur essendo di per sé incorporee, si esprimono per accidente in misure di grandezza: allo stesso modo, dunque, anche l'anima di per sé non ha dimensioni, ma per accidente è considerata essa stessa di tre dimensioni con l'oggetto di tre dimensioni in cui si trova. Ancora, ogni corpo è mosso dall'esterno o dall'interno; se è mosso dall'esterno è inanimato, se dall'interno, è animato; ma è illogico definire anima sia ciò che è inanimato sia ciò che è animato; dunque l'anima non è corporea. Ancora, l'anima, se è nutrita, viene nutrita da ciò che è incorporeo: infatti sono le conoscenze a nutrirla: ma nessun corpo viene nutrito da ciò che è incorporeo: dunque l'anima non

è corporea. Senocrate così concluse: Se poi non si nutre, ed ogni corpo vivente si nutre, l'anima non è corporea". E questo in generale contro tutti coloro che definiscono l'anima corporea»³⁰⁰.

Siclari commenta il passo rilevando come «anziché iniziare confutando una per una le singole psicologie materialistiche, compito troppo vasto e che difficilmente potrebbe essere condotto a termine, Nemesio preferisce affidarsi agli argomenti proposti da Ammonio, maestro di Plotino e di Numenio il Pitagorico, validi ugualmente contro chiunque sostenga la corporeità dell'anima»³⁰¹. Pertanto, Nemesio esclude un suo contributo personale all'argomentazione – d'altronde, ben sappiamo quanto egli non fosse affatto intenzionato a mostrarsi originale³⁰² – limitandosi a confermare tesi già espresse da autori non cristiani contro altri dello stesso tipo, per lo più stoici. Sull'origine del passo, invece, quantunque Dörrie non abbia problemi nell'assegnarne la paternità ancora ai Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio³⁰³ e von Arnim ritiene che la citazione di Ammonio è altresì riportata da Porfirio³⁰⁴, altri hanno avanzato dei dubbi sull'ipotesi proponendo altre fonti come il discepolo di Plotino Amelio, o considerando una fonte di inizio V secolo come Ierocle – presupponendo ovviamente che l'attività letteraria di Nemesio si sia svolta in quel periodo (Zeller) –, oppure ancora da un opera di Numenio stesso, sino alla dichiarazione dell'impossibilità di stabilire una fonte diretta³⁰⁵. Da parte nostra, non vediamo difficoltà nel riconoscere la correttezza della tesi di Dörrie sia perché Porfirio era effettivamente un estimatore delle posizioni filosofiche di entrambi i personaggi menzionati e non avrebbe fatto alcuna fatica a riproporne le posizioni in maniera sintetica, sia perché Nemesio avrebbe potuto allora fare più semplicemente riferimento alla popolare critica plotiniana contro la corporeità dell'anima stoica³⁰⁶ invece di ricorrere ad autori come Amelio, Numenio, Ierocle – che pure escludiamo per una questione cronologica – o altri. Inoltre, come rileva ancora Dörrie³⁰⁷, Nemesio poteva aver avuto qualche timore nel menzionare esplicitamente il nome di Porfirio all'inizio

³⁰⁰ Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, pp. 17,16-19,6).

³⁰¹ A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 76.

³⁰² Cfr. B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 40.

³⁰³ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., pp. 129-131.

³⁰⁴ Cfr. H. von Arnim, *Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Sakkas*, in «Rheinisches Museum» 42 (1887), pp. 278-285.

³⁰⁵ Tra coloro che sostengono questa tesi: E. Vacherot, *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, vol. I, Hakkert, Amsterdam 1965, p. 349; H. von Arnim, *Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Sakkas*, in «Rheinische Museum» 42 (1887), pp. 276-285.

³⁰⁶ Cfr. Plot. *Enn.* IV,7,8[2] (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 151-152). R. Chiaradonna, *L'anima e la mistione stoica. Enn.* IV,7, 8[2], in *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 129-140.

³⁰⁷ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 130.

dell'argomento decisivo sull'essenza dell'anima poiché le riserve contro il Neoplatonico erano pesanti in Oriente. I Padri della Chiesa occidentali citavano Porfirio talvolta in modo innocuo perché il *Contro i cristiani* gli era quasi sconosciuto mentre, al contrario, in Oriente lo si conosceva bene. Ma il dato più evidente sull'origine porfiriana del passo è fornito dallo sviluppo dell'argomentazione del testo che presenta un'unità argomentativa tra i capitoli II e III, culminante poi nel luogo al termine del capitolo III in cui si applicano le categorie antropologiche di Ammonio all'unità tra Dio e uomo in Cristo, punto nel quale viene menzionato proprio Porfirio e la sua opera, Σύμμικτα ζητήματα. – Invero, Dörrie ritiene più precisamente che nella stesura di questa parte del trattato Nemesio abbia effettuato una consultazione incrociata, tenendo sotto gli occhi sia i Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio, sia un altro trattato medioplatonico da cui deve aver attinto in larga misura nello svolgimento dell'argomentazione anti-stoica presente soprattutto nel prosieguo del capitolo.

Dall'inizio del passo riportato Nemesio inizia un'invettiva contro le tesi materialiste sull'anima, in particolare degli stoici. Scopo di questo secondo capitolo³⁰⁸ è arrivare a ribadire la conclusione antimaterialistica platonica dell'anima, ψυχή, quale ente ἀσώματος e οὐσιώδης e dunque, in definitiva, ἀθάνατος. Il primo assunto si rivolge contro la stoa, mentre il secondo contro la visione peripatetica. I principi stabiliti dell'incorporeità dell'anima e della sua sostanzialità o trascendenza serviranno a Nemesio come fondamento teorico per spiegare la dottrina dell'unione tra un ente intellegibile e un ente materiale, e quindi tra la divinità e la natura umana in Cristo presenti nel capitolo successivo. La congettura stoica da confutare è quella della possibilità di un'unione integrale tra due corpi: σῶμα διὰ σώματος χωρεῖ, sostenuta con forza sia da Zenone³⁰⁹ che da Crisippo³¹⁰. Principio che Nemesio, d'accordo con gli argomenti platonici, trova

³⁰⁸ Dörrie ha dettagliatamente ricostruito il ragionamento per intero, noi ci concentriamo solo sulla parte esplicitamente attribuita da Nemesio ad Ammonio. Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 136 sgg. riporta i tre argomenti di Cleante sulla corporeità dell'anima che possono essere così riassunti: 1) se la morte è separazione dell'anima dal corpo, 2) ma nulla di incorporeo può essere separato dal corporeo, 3) allora se l'anima è capace di contatto con e di separazione dal corpo, allora non può che essere di naturale materiale.

³⁰⁹ Cfr. Zeno Stoic. *apud* Stob. *Ecl.* I,17,3 (= Zeno Stoic. *fr.* 102 SVF I, p. 28): «Zenone si esprimeva esattamente in questi termini. Nel ciclo della costituzione cosmica tale dovrà essere la struttura del tutto in riferimento alla sostanza da cui deriva: il fuoco si trasformerà in acqua, passando attraverso uno stato aeriforme; una parte si pone a base nella posizione più bassa e si consolida come terra. Della rimanente sostanza, una certa quantità resta acqua, e da essa per evaporazione si forma l'aria: da una parte di quest'ultima, infine, divampa il fuoco. Si verifica una commistione per via della trasformazione di un elemento nell'altro, e così un corpo si trasforma integralmente in un altro (τὴν δὲ μίξιν κρᾶσιν γίνεσθαι τῇ εἰς ἄλληλα τῶν στοιχείων μεταβολῇ, σώματος ὅλου δι' ὅλου τινὸς ἑτέρου διερχομένου)».

³¹⁰ Cfr. Chrysipp. Stoic. *apud* Stob. *Ecl.* I,24 (= Chrysipp. Stoic. *fr.* 471 SVF II, p. 152): «Mescolanza è compenetrazione completa di due o più corpi (μίξιν δ' εἶναι δύο ἢ καὶ πλείονων σωμάτων ἀντιπαρέκτασιν δι' ὅλων), dove le qualità naturali dei corpi si mantengono, come nel caso del fuoco e del ferro incandescente. La compenetrazione

assolutamente insostenibile dal momento che nella natura del corpo è insita la disgregazione: pertanto se nel composto anima-corpo anche l'anima fosse di natura materiale, non vi sarebbe un principio d'unione contrario alla disgregazione che perciò andrebbe avanti all'infinito. Il processo si arresterebbe soltanto qualora si riconoscesse un elemento incorporeo e metafisico ultimo, altrimenti non ci sarebbe, in definitiva, alcun fondamento universale della natura umana dunque neanche alcuna possibilità di discussione antropologica. Per ovviare al problema gli stoici facevano affidamento sulla teoria del "movimento tensoriale o tonale (τονικήν κίνησιν)" richiamato da Nemesio. Essa fa a sua volta riferimento al principio cosmologico di quella «forza di coesione (συνεκτικήν δύναμιν)»³¹¹ altrimenti chiamata «tono (τόνος)» che gli stoici individuavano nel πνεῦμα, sottilissima sostanza corporea che garantiva l'unità dell'essere³¹². Già criticata anche al di fuori dei circoli platonici³¹³, dal canto suo Nemesio la trova insostenibile perché essendo questa una forza (δύναμις) non può originarsi da qualcosa di materiale, né potrebbe essere essa stessa materiale, «il problema non sarebbe risolto ma semplicemente spostato, ed è quindi necessariamente incorporea»³¹⁴. Così come appare totalmente infondata anche l'altra dottrina menzionata, quella della tridimensionalità dell'anima, per la quale dal momento che l'anima si adatta al corpo che è un essere tridimensionale³¹⁵, dev'essere essa stessa tridimensionale e indi corporea. Nemesio liquida rapidamente l'argomento rilevando che se è pur vero che «ogni corpo ha tre dimensioni» non è altrettanto vero «che tutto ciò che ha tre dimensioni sia corporeo», portando l'esempio della quantità (ποσόν) e della qualità (ποιόν) le quali, come l'anima, si dicono tridimensionali solo per accidente (κατὰ συμβεβηκός) considerando l'oggetto in cui si trovano.

Un ultimo elemento d'interesse è rappresentato dalla citazione con cui Nemesio suggella l'argomentazione sull'incorporeità dell'anima, citazione chiaramente ispirata dai dialoghi di Platone³¹⁶: «Ancora, l'anima, se è nutrita, viene nutrita da ciò che è incorporeo: infatti sono le conoscenze a nutrirla: ma nessun corpo viene nutrito da ciò che

di questi corpi è infatti completa. Qualcosa di analogo avviene per le nostre anime quando pervadono completamente i nostri corpi, stante il fatto che per gli Stoici un corpo può penetrare completamente un altro corpo».

³¹¹ Chrysipp. Stoic. *apud* Gal. *Plen.* 3 (= Chrysipp. Stoic. *fr.* 439 SVF II, p. 144).

³¹² Chrysipp. Stoic. *apud* Gal. *Plen.* 3 (= Chrysipp. Stoic. *fr.* 440 SVF II, p. 144).

³¹³ Cfr. Alex. Aphr. *de An.* II, 131,5-10 (ed. Bruns, p. 131).

³¹⁴ A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 78.

³¹⁵ Cfr. Chrysipp. Stoic. *apud* Gal. *de qualitativibus incorporeis* 10 (= Chrysipp. Stoic. *fr.* 381 SVF II, p. 127).

³¹⁶ Cfr. Pl. *Prt.* 313c; anche *Phd.* 84a.

è incorporeo: dunque l'anima non è corporea». L'interesse risiede nel fatto che essa si trovi anche nello scritto su *L'anima* di Tertulliano³¹⁷ in un punto del trattato in cui l'autore cristiano discute alcune tesi dei «platonici». L'argomentazione di Tertulliano presenta molti elementi congruenti con il passo di Nemesio sopra riportato³¹⁸ – ovviamente con intenti diametralmente diversi vista la concezione materialista del Cartaginese –; questo sarebbe un chiaro indizio della fonte comune presumibilmente medioplatonica tra Nemesio e Tertulliano come vuole Dörrie, oppure della rielaborazione porfiriana nei *Σύμμικτα ζητήματα* di materiale medioplatonico di cui Ammonio avrebbe ribadito le dottrine.

2. Unione inconfusa tra anima e corpo, intellegibile e sensibile

«Bisogna ora studiare come avviene l'unione dell'anima e del corpo inanimato. L'argomento è, infatti, problematico. [...] Platone, a causa di questa difficoltà³¹⁹, pensa che l'uomo non sia fatto di anima e corpo, bensì sia un'anima che si serve del corpo e che ha quasi indossato il corpo. Ma anche questo ragionamento presenta delle difficoltà. Come può l'anima essere una cosa sola col suo vestito? Nemmeno il mantello è una cosa sola con chi lo indossa. Ammonio, il maestro di Plotino, ha risolto il quesito in questo modo: disse che l'intellegibile ha una natura tale da unirsi con ciò che può riceverlo, come le cose corruttibili, e unendosi rimane distinto e incorrotto come le cose giustapposte. Per i corpi l'unione provoca senz'altro una corruzione dei componenti, se si trasforma in corpi diversi, come gli elementi nei composti e i cibi in sangue e il sangue in carne e nelle parti del corpo; invece per gli intellegibili avviene l'unione, ma non ne consegue una corruzione. Infatti l'intellegibile non può trasformarsi nell'essenza, perché o esiste o si corrompe nel non essere, senza accettare modificazioni: e però non può neppure corrompersi nel non essere: infatti non sarebbe immortale. Ed anche l'anima che è vita, se nell'unione si trasformasse, si altererebbe e non sarebbe più vita. Ma perché sarebbe immersa nel corpo, se non gli dà la vita? Dunque l'anima nell'unione non si altera. Dimostrato questo, che cioè gli intellegibili sono inalterabili nell'essenza, necessariamente consegue che anche unendosi non si corrompono insieme con ciò a cui sono uniti. Perciò l'anima è unita ed è unita in maniera da non confondersi col corpo. [...] Come il sole con la sua presenza trasforma l'aria in luce rendendola luminosa e la luce si unisce con l'aria rimanendo distinta nel momento stesso in cui si confonde con essa, allo stesso modo anche l'anima, unendosi al corpo, rimane del tutto distinta, con la sola differenza che

³¹⁷ Cfr. Tert. *De anima* 6,6 (ed. Mattei, SC 601, pp. 174-175).

³¹⁸ Allusioni ai contenuti e agli argomenti dell'opera del Padre latino vengono riprodotti *passim* lungo tutto il capitolo II.

³¹⁹ Si fa riferimento ai tipi di mescolanza stoica che non soddisfano Nemesio.

il sole, essendo un corpo e circoscritto a un luogo, non è in tutti i luoghi dove c'è anche la sua luce; come neppure il fuoco: anch'esso rimane nella legna o nella lucerna come legato in un luogo. L'anima invece, essendo incorporea e non circoscritta a un luogo, passa tutta quanta attraverso tutta la sua luce e attraverso il corpo, e non vi è luogo illuminato da essa in cui essa non sia presente tutta. Infatti non è dominata dal corpo, ma è lei a dominare il corpo, e non è nel corpo come in un otre o in un sacco, ma piuttosto è il corpo in lei. Gli intellegibili, infatti, non sono impediti dal corpo, ma vanno e passano e trascorrono per tutto il corpo, e non possono essere trattiene da un luogo corporeo: essendo intellegibili sono anche in luoghi intellegibili, come l'anima è talvolta in sé stessa quando ragiona, e talvolta è nell'intelletto quando pensa. Se dunque si dice che è nel corpo, non si dice che è nel corpo come in un luogo, ma come in una relazione e nell'essere presente, come si dice che Dio è in noi. Noi infatti diciamo che l'anima è legata col corpo da una relazione e da un'inclinazione verso qualcosa e da una disposizione, come diciamo che l'innamorato è legato all'amata, non corporalmente né localmente ma secondo una relazione»³²⁰.

Questa volta Ammonio viene chiamato in causa sul tema cruciale, il più importante di tutto il trattato³²¹, vale a dire l'unione tra l'anima intellegibile – della quale si è previamente dimostrata l'incorporeità – e il corpo sensibile, argomento del quale Nemesio non ignora certamente le difficoltà descrivendolo come ἄπορον. La questione, invero, era molto sentita già con gli stoici in età ellenistica fino a che il testimone passò ai platonici nella tarda antichità, nei cui circoli l'argomento assunse quelle implicazioni religiose e soteriologiche che tribolavano gli spiriti dei pensatori dell'epoca: ad esempio, Porfirio ci dice che per tre giorni interrogò il maestro sul modo in cui l'anima è unita al corpo (πῶς ἡ ψυχὴ σύνεστι τῷ σώματι) attirando altri uditori interessati al tema³²². È ancora il Neoplatonico di Tiro nel *De antro Nympharum* a definire «spettacolo meraviglioso (θαῦμα)» il legame dell'anima con il corpo³²³. Anche tra i cristiani, oltre Nemesio, lo scenario non cambia, per esempio così Agostino:

«Che intendiamo dunque per uomo? L'anima e il corpo a modo di biga o di centauro, o il solo corpo, in quanto è ad uso dell'anima che lo regge, come appunto chiamiamo lucerna non l'insieme

³²⁰ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, pp. 38,12-41,19).

³²¹ Cfr. A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 115: «Il nodo della sua antropologia».

³²² Cfr. Porph. *Plot.* 13 (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 16-17).

³²³ Porph. *Antr.* 14 (ed. Simonini, pp. 56-57); cfr. anche Plotino, *Enn.* I,1,5 pp. (ed. Henry-Schwyzler, I pp. 46-48): «Bisogna dire che il vivente è o il corpo vivente, o l'insieme dell'anima e del corpo, o una terza cosa derivante da questi due».

della fiamma e del vasetto ma il vasetto soltanto, sebbene in ragione della fiamma? Oppure significhiamo che l'uomo non è altro che l'anima, ma per la ragione che regge il corpo, al modo stesso che chiamiamo cavaliere non il cavallo e l'uomo insieme, ma l'uomo soltanto, tuttavia a motivo del fatto che è capace di guidare il cavallo? È difficile decidere su questa controversia; oppure, se è facile per la ragione, richiede un lungo discorso»³²⁴.

E ricordiamo anche il celebre enunciato agostiniano del *De civitate Dei* ripreso da B. Pascal nei suoi *Pensées*, colmo di religiosa pietà verso una ragione che si scontra con il suo supremo limite nell'indefessa ricerca di una risposta così complessa: «Infatti anche quest'altra maniera con cui gli esseri spirituali si congiungono al corpo e diventano esseri animati, è assolutamente meravigliosa e non si può comprendere dall'uomo, eppure proprio questo è l'uomo. (*quia et iste alius modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirus est nec comprehendendi ab homine potest, et hoc ipse homo est*)»³²⁵.

Nel *De nat. hom.* è subito notevole la circostanza anti-platonica in cui viene utilizzata la soluzione di Ammonio per ovviare alla concezione strumentale del rapporto psicosomatico attribuita al Filosofo Ateniese³²⁶, considerata da Nemesio alla stregua delle tesi materialistiche quanto alla conclusione giacché, così come proposto da Platone, il modello non garantisce l'unità del composto: il mantello, infatti, non può mai essere una cosa sola con chi lo indossa. Perciò l'obiettivo è quello di affermare l'unione completa tra l'anima e il corpo tenendo a debita distanza e il materialismo storico e lo strumentalismo di Platone. A questo fine l'autore subordina l'argomentazione filosofica alla conclusione teologica finale, come ben ha compreso Dörrie³²⁷, ponendo i presupposti teorici per il passaggio diretto senza soluzione di continuità dai principi dell'antropologia a quelli della cristologia. Attenersi alla concezione platonica in ambito cristologico,

³²⁴ Aug. *De mor. Eccl. cath.* I,4.

³²⁵ Aug. *De civ. dei* XXI,10; cfr. B. Pascal, *Pensées*, II,43 (tr. it. *Pensieri*, a cura di F. De Poli, Rizzoli, Milano 2016): «Chi non crederebbe, vedendoci comporre tutte le cose dello spirito e dei corpi, che questa mescolanza ci sia del tutto comprensibile? È invece la cosa che comprendiamo meno. L'uomo è a se stesso il più prodigioso oggetto della natura; perché non può comprendere che cosa sia il corpo, e ancor meno che cosa sia lo spirito, e meno di qualunque altra cosa come un corpo può essere unito con uno spirito. È quello il culmine delle sue difficoltà; e ciò nonostante si tratta del suo proprio essere: *Modus quo corporibus adhaerent spiritus comprehendendi ab hominibus non potest, et hoc tamen homo est*».

³²⁶ Cfr. Pl. *Alc.* I 129c-e; *Phd.* 87b; *Tim.* 36e. E così Plotino sulla sua scorta, *Enn.* IV,7,1 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 137-138). Tuttavia, l'atteggiamento talvolta anti-platonico di Nemesio non ha nulla a che vedere con le polemiche cristiano-gnostiche contro Platone e la filosofia greca in voga al tempo. Nemesio si mantiene sempre all'interno di un contesto filosofico di stampo ellenico. Su questo cfr. A. Kallis, *Der Mensch*, cit., p. 135.

³²⁷ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 18.

infatti, comporterebbe inevitabilmente una concezione della natura umana come mero strumento della divinità, sicché l'incarnazione apparirebbe come un fenomeno altrettanto strumentale alla volontà di Dio e non già quell'evento reale e dialettico con cui il destino dell'umano e del divino si fanno uno. Dunque, si tratta innanzitutto di salvaguardare la trascendenza dell'anima: se nel processo dell'unione l'anima si comportasse come i corpi, allora senz'altro andrebbe incontro a mutamento (ἀλλοίωσις) contravvenendo all'impossibilità per l'intelligibile di mutare nella sua essenza, «οὐ γὰρ πέφυκε νοητὰ κατ'οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι», e di non possedere più i caratteri proprio dell'intelligibile prima dimostrati: incorporeità, sostanzialità, immortalità. In particolare, Nemesio fornisce un esempio basato sul principio platonico dell'anima=vita (ψυχή=ζωή) – al tempo, invero, ormai patrimonio comune di tutte le scuole di pensiero – mostrando come se l'anima che è vita, come tutti attestano, si alterasse nel processo dell'unione allora non sarebbe più tale. Per cui il fatto che l'anima che è vita per sua essenza, οὐσία – vale a dire anche al di fuori dell'unione – non si alteri nei rapporti con il corpo, ciò dimostra chiaramente che l'unione avviene e che tuttavia uno dei due elementi riceve qualcosa dall'altro senza per questo causare un mutamento corrispettivo. In alcune righe che abbiamo ommesso, come garanzia del fatto che l'essenza dell'anima permanga distinta dal corpo anche nel composto, Nemesio fa riferimento a quei fenomeni puramente psichici che accadono regolarmente nell'uomo come il sogno (ὄνειρος) durante il sonno, a cui il Cristiano attribuisce capacità profetiche in accordo con l'antica tradizione sul tema³²⁸, o come gli slanci di pura contemplazione in cui l'intelletto si «stacca dal corpo, nella misura del possibile, e raccogliendosi in sé stessa, si rivolge così verso gli esseri autentici (ἐπιβάλη τοῖς οὐσίαις)»³²⁹. È chiaro quanto tutto ciò potesse essere rilevante ai fini della cristologia: qualora quanto affermato non accadesse nell'uomo, allora anche il Logos, supremo intelligibile, perderebbe i caratteri della divinità nell'incarnazione sicché Cristo sarebbe o un uomo qualunque o, al più, un dio minore che non può conservare tutti i caratteri della suprema divinità del Padre non commisto alla natura umana.

³²⁸ Già nel primo capitolo (15,16-17) Nemesio scriveva che l'uomo «per nulla impedito dal corpo, profetizza il futuro». In questo caso le capacità profetiche sono attribuite nello specifico al sogno, antichissimo motivo dell'immaginario culturale ellenico sin da Omero, tema che Aristotele reputò degno di studiare in una serie di trattati, *de Divinatione per Somnia, de Somno et vigilia, de Somniis*. Materiale sulle proprietà dei sogni nel mondo greco si trovano nel classico studio di E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l'Irrazionale*, a cura di R. Di Donato, Rizzoli, Milano 2016.

³²⁹ Morani traduce invece: «rimane da sé, per gettarsi così negli esseri».

Dimostrata la trascendenza dell'anima, allora, non c'è rischio nel dichiarare l'unione totale tra l'anima e il corpo i quali formano un'autentica unità. L'altro principio metafisico che Nemesio intende preservare nella sua antropologia è appunto quello della corrispondenza tra essere e unità³³⁰, dove il massimo dell'essere coincide con il massimo dell'unità³³¹. Se l'unione tra anima e corpo non fosse totale sino al punto da raggiungere un'unità, l'uomo "non sarebbe" nel pieno senso dell'espressione così come l'unione tra Logos e umanità non sarebbe né realmente divina né realmente umana. In altre parole, non solo l'anima deve avere un carattere sostanziale, ma dev'esserlo anche l'unione del composto nell'individuo (ἔνωσις): l'errore di Platone secondo Nemesio consisterebbe proprio nel salvare la sostanzialità dell'anima ma non l'unità dell'individuo. Affinché un'unione possa essere dichiarata sostanziale, ἔνωσις appunto³³², gli elementi coinvolti devono compenetrarsi totalmente sino a formare un'unità, un essere: ciò è garantito proprio dalla natura dell'intelligibile non costretta nei limiti del luogo (τόπος) e pertanto ovunque presente nel corpo. Secondo Nemesio, l'esempio reso celebre da Plotino³³³ sulla modalità di fusione tra l'aria (ἀήρ) e la luce (φῶς) è un'immagine piuttosto accurata per comprendere la trascendenza dell'anima nel composto, essa infatti così come la luce «rimane del tutto distinta (κατὰ τοῦτο μόνον διαλλάττουσα)», ma non lo è altrettanto per comprendere il modo in cui si dispone l'intelligibile nell'unione con il corpo. A questo fine non risulta corretto affermare che è l'anima a trovarsi nel corpo, quasi come se essa fosse rinchiusa in un otre o un sacco, oppure con un'espressiva formula tratta dalle *Sententiae* di Porfirio recinta «come una belva in gabbia»³³⁴. In questo modo si

³³⁰ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 145; B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 135.

³³¹ Diversamente da Plotino che svincola il concetto di essere dall'Uno dischiudendo uno scenario metafisico "henologico", Porfirio opera una sorta di ritorno all'ontologia del platonismo pre-plotiniano identificando i concetti di Essere supremo e Uno. Nei frammenti superstiti del *In Platonis Parmenidem commentaria* di Porfirio studiati ed editi da P. Hadot (*Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in «Revue des Études Grecques», 74 (1961), pp. 410-468; l'edizione è la seguente: Porfirio, *Commentario al Parmenide di Platone*, a cura di P. Hadot, Vita e Pensiero, Milano 1993), il nucleo filosofico riguarda la distinzione tra «l'Essere precedente l'Ente (τὸ εἶναι τὸ τοῦ ὄντος)» e l'identità tra l'Uno e questo Essere, o anche «l'Idea dell'Ente (ἰδέα τοῦ ὄντος)»: «Guarda ora se Platone non sembra lasciar intendere questo, cioè che l'Uno che è al-di-sopra della sostanza e dell'ente, non sia né ente, né sostanza, né attività, ma piuttosto agisca e sia Lui stesso l'agire puro; di conseguenza Lui stesso sarebbe l'Essere che è prima dell'Ente; partecipando di questo Essere dunque, il Secondo Uno possiede un Essere derivato, e questo è il "partecipare dell'ente". Ne consegue che l'Essere è duplice: il primo preesiste all'Ente, il secondo è quello che è prodotto dall'Uno che è al di là; e l'Uno è in assoluto esso stesso l'Essere, in qualche modo è l'Idea dell'Ente» (V,20-35). E P. Hadot puntualizza che l'autore dei frammenti «non esita a identificare l'Uno puramente Uno con l'Essere», ma nonostante ciò «tale identificazione era inammissibile per Plotino». E proprio sulla scia di quest'ultimo «il neoplatonismo, a partire da Giamblico, avrà la tendenza ad esagerare ancora l'abisso che separa l'Uno dall'Essere e dall'Intelligenza» (p. 27).

³³² Sull'eredità del significato neoplatonico di ἔνωσις nel pensiero cristiano: J. R. Bouchet, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse*, in «Revue thomiste» 68 (1968), pp. 533-582.

³³³ Cfr. n. 519.

³³⁴ Porph. *Sent.* XXVIII (ed. Lambert, p. 17).

rischierebbe di sovvertire il sacrosanto principio che Nemesio condivide con il platonismo in merito alla valorizzazione etica e alla valutazione assiologica dell'anima come guida del corpo – sebbene l'autore parta proprio da una critica al rapporto strumentale anima-corpo in Platone, non può fare a meno di rimanere in un quadro platonico e ribadire gli assunti antropologici³³⁵. Piuttosto, allora, si deve dire che è il corpo a trovarsi nell'anima sicché questa può realmente essere in ogni dove (δι' ὅλου). Si confrontino i due passi rispettivamente tratti dalle *Enneadi* di Plotino e dalle *Sentenze* di Porfirio, a questo punto entrambi fedeli allievi di Ammonio sul tema.

«Sosteniamo, allora, che quando l'Anima è nel corpo vi si trova come il fuoco nell'aria? Anch'esso, invero, è e non è presente: si trova dovunque, senza essere mescolato a nulla, e resta se stesso mentre l'aria vola via. E poi, quando l'aria è fuori dalla zona illuminata, se ne va senza portare con sé niente di questa luce, e, invece, finché si trova sotto il suo raggio, risplende. Pertanto, a tale proposito, è più corretto dire che l'aria è nella luce, che non la luce nell'aria. Per la stessa ragione anche Platone, quando tratta dell'universo, giustamente non pone l'Anima nel corpo, ma il corpo nell'Anima (καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θεῖς ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ), e distingue una parte dell'Anima che ospita il corpo da una in cui il corpo non si trova, perché chiaramente ci sono delle funzioni in cui il corpo non ha bisogno dell'Anima»³³⁶.

«Il dio è ovunque perché in nessun luogo (ὁ νοῦς πανταχοῦ ὅτι οὐδαμοῦ), la mente è ovunque perché in nessun luogo, anche l'anima (ἡ ψυχὴ) è ovunque perché in nessun luogo. Ma il dio è ovunque e in nessun luogo rispetto a tutte le realtà che da lui conseguono (rispetto a se stesso è soltanto come è e come vuole); la mente, che è in dio, è anch'essa ovunque e in nessun luogo rispetto alle realtà che ne conseguono; l'anima, che è nella mente e in dio, è ovunque e in nessun luogo rispetto al corpo; il corpo infine è nell'anima, nella mente e in dio (σῶμα δὲ καὶ ἐν ψυχῇ καὶ ἐν νοῦ καὶ ἐν θεῷ)»³³⁷.

L'argomento si conclude riportando quella che è la soluzione definitiva al modo dell'unione tra l'anima il corpo fondata sulle proprietà degli intellegibili prima dimostrate e che rappresenterebbe l'autentico contributo di Ammonio alla questione. Si tratta della dottrina dell'unione mediante «relazione (σχέσις)», la quale consiste in una forma di

³³⁵ Cfr. B. Motta, *La mediazione*, cit., pp. 100-101.

³³⁶ Plot. *Enn.* IV,3,22 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 39.40)

³³⁷ Porph. *Sent.* XXIX (ed. Lambertz, pp. 17-20).

presenza (παρεῖναι) non locale dell'intelligibile nel sensibile che vi si lega tramite inclinazione e disposizione (τῆ προς τι ῥοπή καὶ διαθέσει). Lo slancio teologico di Nemesio fornisce un esempio quanto più evocativo alla questione antropologica allorché, si dice, l'anima intelligibile è presente nel corpo «al modo di in una relazione (ὡς ἐν σχέσει)» così come si dice che Dio, suprema natura intelligibile, si trova nell'uomo (ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν), o con immagine erotica come si dice che l'amante è legato all'amata (ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης δεδεσθαι τὸν ἐραστήν). Con questi esempi Nemesio contribuisce a corroborare un argomento di evidente provenienza ammoniano-porfiriana con il quale egli si mostra in totale accordo; scrive infatti Porfirio in una delle sue sentenze: «Gli incorporei in sé, dato che non sono spazialmente presenti nei corpi, vi sono presenti quando lo vogliono, nel senso che si abbassano fino ad essi per quanto sta nella loro natura di abbassarsi. E, non presenti spazialmente, lo sono nella relazione con essi (τῆ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς)»³³⁸. Tuttavia, segnaliamo anche che nel IV secolo la dottrina della σχέσις trovò un'importante applicazione teologica nella formulazione teorica del Simbolo Trinitario a opera dei Padri Cappadoci e, in particolare, di Gregorio di Nissa che utilizzò il concetto come fondamento teorico dell'unità intradivina tra le Tre Persone³³⁹. Anche qui l'apporto filosofico di Porfirio – e, probabilmente, ancora prima dello stesso Ammonio e, in qualche misura, anche in Plotino – risulta determinante, avendo egli fornito al pensiero cristiano una rielaborazione neoplatonica di una categoria originariamente aristotelica riconoscendole autentico valore ontologico³⁴⁰, e quindi rendendola in tal modo compatibile con la visione metafisica della trascendenza dell'intelligibile platonica riproposta nella teologia cristiana – lo stesso aristotelismo di Nemesio, per quanto singolare come vedremo³⁴¹, passa inevitabilmente attraverso il filtro del neoplatonismo³⁴². Constatiamo come il contributo di Nemesio nel contesto teologico della fine del IV secolo consiste ancora una volta nella coerente trasposizione di dottrine metafisico-teologiche in ambito fisico-antropologico e poi, in ultima istanza, cristologico.

3. L'unione anima-corpo come quella Dio-uomo in Cristo

³³⁸ Porph. *Sent.* III (ed. Lambertz, p. 2)

³³⁹ Cfr. G. Maspero, *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

³⁴⁰ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 9; D. C. Balzy, *Porphyry and Plotinus on the Reality of Relations*, in «Journal of Neoplatonic Studies» 6/2 (1998), pp. 45-75.

³⁴¹ Cfr. *infra*, cap. II § 2.

³⁴² Cfr. M. Streck, *Aristotelische und neuplatonische*, cit. p. 563.

«Questo discorso si potrebbe applicare in maniera più pura e con la massima perfezione all'unione del Verbo divino con l'uomo, secondo la quale esso rimane distinto e non circoscritto, ma non alla maniera dell'anima: questa infatti, essendo molteplice, sembra in qualche modo anche soffrire insieme col corpo per corrispondenza d'affezione, e dominarlo ed esserne dominata; invece il Verbo divino, per nulla alterato dalla comunione col corpo e coll'anima e senza partecipare della loro debolezza, bensì partecipando loro la sua natura divina, diviene uno con essi, rimanendo uno, qual era anche prima dell'unione. Ed è nuovo questo modo di collegarsi o di unirsi: esso si collega e si unisce senza mischiarsi né confondersi né corrompersi né trasformarsi, e non soffre insieme, ma soltanto agisce insieme, né si corrompe e si altera insieme con essi, ma li accresce e non rimane diminuito da loro, in quanto rimane immutabile e distinto, dal momento che non può neppure partecipare a nessuna alterazione. Testimone di queste affermazioni è Porfirio, che mosse la sua lingua contro Cristo: efficaci solo le testimonianze in nostro favore dei nemici e non si prestano ad alcuna obiezione. Questo Porfirio dunque, nel secondo libro delle *Ricerche varie*, scrive esattamente così: “Non si deve negare che qualche essenza può essere assunta a completamento di un'altra essenza ed essere parte di essa, pur rimanendo nella sua stessa natura dopo aver completato l'altra essenza, essendo una cosa sola con l'altro e conservando la sua unità e soprattutto senza essere diretta, bensì dirigendo con la sua presenza verso l'attuazione di sé stessa le cose in cui viene a trovarsi”. Dice questo a proposito dell'unione del corpo con l'anima. Ma se il suo ragionamento è veritiero sull'anima a causa dell'incorporeità, lo sarà molto di più a proposito del Verbo divino, che è incorporeo in modo più comparabile e secondo verità. E questo viceversa chiude la bocca di quelli che tentano di biasimare l'unione di Dio con l'uomo. Questa cosa, infatti, molti dei Greci dicono che sia ridicola, asserendo che è impossibile e incredibile e sconveniente che il divino si unisca intimamente alla natura mortale per mescolanza ed unità: ma noi, servendoci dei loro testimoni più degni di fede, ci liberiamo dall'accusa. Si dice poi da parte di alcuni, e soprattutto da parte degli Eunomiani, che il verbo divino sia unito al corpo non secondo l'essenza, ma secondo le facoltà di entrambi: infatti non sarebbero le essenze quelle che si congiungono o si uniscono, ma le facoltà del corpo si congiungerebbero alle facoltà divine: e le facoltà del corpo, che è inteso in senso del tutto organico, dicono, seguendo Aristotele, che sono i sensi: secondo loro le facoltà divine, congiungendosi a questi, realizzano l'unione. [...] È meglio dunque, come si è già detto, pensare che l'unione sia delle essenze e che avvenga secondo la natura propria di ciò che è incorporeo e senza confusioni, in modo che l'essenza divina non sia per nulla danneggiata da quella più imperfetta, ma che soltanto quest'ultima riceva giovamento da quella divina, se veramente la natura perfettamente incorporea passa senza impedimenti attraverso tutte le cose, ma nulla attraverso di essa: perciò in quanto passa attraverso tutte le cose si unisce a tutte, ma in quanto

nulla passa attraverso di lei rimane incorrotta e distinta. Non è dunque benevolenza il modo dell'unione, come è parso ad alcuni studiosi illustri, ma la natura stessa ne è la causa. Il fatto che essa assuma un corpo, qualcuno potrebbe dire a ragione che avviene per benevolenza, ma il fatto che ciò che è unito non si confonda avviene secondo la natura propria di Dio e non secondo benevolenza»³⁴³.

L'argomentazione antropologica di Nemesio fortemente condizionata dalle tesi di Porfirio avviene, però, all'interno di un contesto apologetico a causa del quale si vede sorprendentemente trasformare una dottrina antropologica puramente pagana propugnata dal nemico giurato del cristianesimo capovolta in un argomento in favore di una certa visione cristologica³⁴⁴, che poco dopo diverrà la visione ufficiale dell'ortodossia. Questo accade al termine del III capitolo, luogo con il quale viene suggellata l'argomentazione iniziata nel capitolo precedente con la dimostrazione dell'incorporeità dell'anima. Commenta acutamente Siclari l'inaudita svolta del *De nat. hom.*:

«Nello scritto di Nemesio non vi è soluzione di continuità fra la trattazione del problema dell'unione anima-corpo e le argomentazioni specificatamente cristologiche; anzi, nel corso di queste la psicologia dell'Emeseno si viene precisando ulteriormente. L'inserimento di considerazioni sull'incarnazione in un trattato antropologico non può stupire troppo, data la tendenza degli scrittori cristiani a illustrare tale dogma con l'esempio della natura umana. D'altronde l'eco delle dispute cristologiche che dividevano la Chiesa si era da tempo ampiamente diffuso anche fuori dalla cerchia dei credenti, e questa era una buona occasione che si offriva a Nemesio per rivendicare di fronte al mondo pagano il possesso da parte dei Cristiani di un solido sistema di pensiero, e va rivelato che l'Emeseno conduce la sua polemica con incontestabile abilità, poiché utilizza le tesi di uno dei suoi più validi avversari, quel Porfirio che, come egli espressamente scrive, ha mosso la sua lingua “κατὰ τοῦ Χριστοῦ”. Anche in questo caso, quindi, si rivela perfettamente consapevole dei buoni servigi che la filosofia può rendere alla sua fede, e nel campo dogmatico e, per ragioni in parte diverse, in quello apologetico».³⁴⁵

Allora, mettendo a frutto i guadagni teorici sull'entità dell'intelligibile e del suo rapporto con il sensibile così come sviluppati in Ammonio-Porfirio, viene a questo punto

³⁴³ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, pp. 42,9-44,18).

³⁴⁴ Cfr. P. F. Beatrice, *L'unione de l'âme et du corps. Némésius d'Émèse lecteur de Porphyre*, in V. Boudon-Millot – B. Pouderon (eds), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, p. 270.

³⁴⁵ A. Siclari, *L'antropologia*, cit., pp. 127-8.

costruita un'analogia diretta tra l'unione antropologica ψυχή-σῶμα con l'unione cristologica delle due nature, divina e umana, in Cristo (τῆ πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἐνώσει τοῦ Θεοῦ λόγου). Analogamente a quanto accaduto nel caso del composto umano, la dottrina filosofica elaborata da Ammonio-Porfirio «riesce a soddisfare sia l'esigenza di salvaguardare la purezza del Verbo e la sostanzialità dell'anima, sia quella di garantire l'unità effettiva e della persona umana e del Verbo e uomo in Cristo»³⁴⁶. A questo proposito, i primi attributi ad essere ribaditi sono quelli dell'incorporeità, della sostanzialità e della trascendenza dell'intelligibile i quali, se possono essere applicati con verità all'anima, «καθαρότερον καὶ μάλιστα» convengono altresì al Verbo divino a cui conviene l'incorporeità «τοῦ μᾶλλον ἀσυγκρίτως καὶ κατ'ἀλήθειαν». Questo viene segnalato da Nemesio affermando che nel composto cristologico il divino rimane «distinto e non circoscritto (ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος)», ma in maniera tale che la sostanzialità del Verbo dimostri di possedere un *prius* rispetto all'anima. Talvolta, infatti, l'anima può cedere al corpo e risultarne dominata condividendo la sua debolezza, invece ciò non può mai accadere al divino che mantiene la medesima integrità ontologica quindi la sua unità – l'equazione essere=uno di matrice neoplatonico-porfiriana di cui parlavamo poc'anzi – prima e dopo la comunione (κοινωνία) con la natura umana. Più tardi ma in un contesto teologicamente affine a quello di Nemesio, i Nestoriani rifiuteranno l'analogia tra l'unione anima-corpo e quella tra il Verbo e l'uomo proprio per questo rischio: l'anima, infatti, talvolta patisce per via del corpo in ragione della sua unione, il che sarebbe inaccettabile nel caso del Verbo incarnato. Pertanto l'analogia si fonda su un principio indegno della realtà divina. Si veda la puntuale testimonianza di Leonzio di Bisanzio risalente all'inizio del VI secolo in cui si risponde proprio all'obiezione nestoriana:

«Ma l'anima, dicono i difensori della divisione, è stata circoscritta nel corpo, contiene le passioni e sopporta i dolori, ora, se il Verbo fosse così fortemente unito all'anima, allora dovresti assoggettarlo alle stesse passioni e dolori e renderlo passibile e circoscritto. Ecché? Non siete voi piuttosto a sostenere queste cose? Oserei dire proprio ciò di cui ci accusate. Infatti, voi temete di unire il Verbo alla carne e a tutto l'uomo (δεδοίκατε γὰρ αὐτὸν σαρκὶ συνάπτειν καὶ ὅλῳ ἀνθρώπῳ) come se necessariamente dovesse essere circoscritto e soggetto a patimenti. Se,

³⁴⁶ Ivi, p. 126.

dunque, il Verbo è passibile per nature o circoscritto in un luogo, queste limitazioni saranno in lui per se stesso, non a causa dell'unione con un corpo circoscrivibile e passibile; e così sarà passibile e circoscrivibile, anche qualora non abbia mai sofferto, né sia mai stato circoscritto; se, invece, è per natura immutabile, non circoscritto e impassibile, anche qualora fosse nel corpo, conserverebbe le proprietà dell'impassibilità e dell'immutabilità. [...] E che c'è da meravigliarsi? Dal momento che anche l'anima dell'uomo non subisce queste cose semplicemente per il fatto di essere nel corpo, ma per il fatto che per natura è passibile anche senza corpo; altrimenti sarebbe stata visibile e conseguentemente avrebbe patito tutto quanto è proprio del corpo. Ma non ha patito queste cose, poiché le possedeva essenzialmente per dono di Dio. [...] L'anima soffre anche da sola, poiché possiede le capacità passive finalizzate alla sua utilità; sopporta anche i patimenti corporali per l'unione col corpo, col quale è stata legata, e per la caratteristica dei luoghi in cui dimora; infatti, essa soffre semplicemente per natura ed è capace di tale tipo di sofferenza. [...] Ed è stato ben detto da un dotto personaggio prima di noi, che un solo desiderio è buono ed eterno: mirare alla vera conoscenza. Se l'anima insudicia queste capacità, rimane nel male e nell'ignoranza, dunque, non riceve i vizi dal corpo, anche se alcuni di loro sono compiuti attraverso il corpo, nessuno dei quali il Verbo di Dio avrebbe mai potuto accogliere in sé, essendo per natura immutabile e invariabile. A causa dell'impassibilità della sua natura (διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς φύσεως) non si rifiuterà di unirsi sostanzialmente alla natura umana (ἀνθρώπου φύσει συνάπτεσθαι οὐσιωδῶς), affinché il suo rifiuto non sembri un vero patimento»³⁴⁷.

L'elemento che ha reso risolutiva la soluzione ammoniano-porfiriana e che per Nemesio permette di difendere con successo l'incarnazione cristiana dalle critiche pagane ed eretiche, si trova non già nell'osservazione dello statuto ontologico degli elementi coinvolti nella composizione, bensì nel *come*, πῶς, o nel *modo*, τρόπος, in cui si realizza l'unione³⁴⁸.

³⁴⁷ Leont. B. *Nest. et Eut.* 1284b-1285b (ed. Daley, pp. 138-144).

³⁴⁸ Prima del Neoplatonismo, a questo punto possiamo dire prima di Ammonio, il problema del "modo" dell'unione tra anima e corpo era pressoché estraneo alla tradizione filosofica. In virtù del loro retroterra teorico, né gli stoici né i peripatetici percepivano tale unità come un problema: gli uni considerando l'anima come materiale facevano affidamento sulla dottrina della mescolanza; gli altri, seguendo il maestro, consideravano l'immanenza dell'anima nel corpo come un fatto indiscutibile, senza l'anima non vi sarebbe stato neanche il corpo bensì solo la pura potenzialità della materia. Il problema si sviluppa in seno alla tradizione platonica, ma in una fase tarda. Il fine del platonismo antico e ancora del medioplatonismo era piuttosto quello di interrogarsi sul *perché* dell'ἐνσωμάτωσις dell'anima a partire dalla metafora di *Phdr.* 246c-e.: «Ogni anima si prende cura di tutto ciò che è inanimato. Essa gira per tutto il cielo, ora in una forma, ora in un'altra. Quando essa è perfetta e alata, vola in alto e governa tutto quanto il mondo. Ma una volta che abbia perduto le ali, viene trascinata giù fino a quando non si aggrappi a qualcosa di solido, e, trasportata la sua dimora in esso, e preso un corpo terroso, per la potenza di essa questo sembra muoversi da sé. L'insieme, ossia l'anima e il corpo a essa congiunto, fu chiamato "vivente" ed ebbe il soprannome di "mortale"». Per quanto concerne lo sviluppo della questione nel medioplatonismo, cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 200)*, Duckworth, London 1977, pp. 293-298 (del testo esiste un'edizione italiana: *I Medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.-200 d.C.)*, a cura di E. Vimercati, Vita e Pensiero, Milano 2010). Così per esempio Alcinoo nel

I primi ad esserne colpiti sono i Greci (Ἑλλήνων οἱ πολλοί), smentiti proprio da una delle loro voci. L'incarnazione che Paolo annunciava come «scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani»³⁴⁹ e che Agostino cercava invano negli scritti dei platonici pur mostrano idee così tanto simili a quelle contenute nei libri cristiani³⁵⁰, viene ora fondata teoricamente da Nemesio nell'arduo tentativo di ricorrere proprio alle dottrine degli avversari della fede. L'operazione risulta essere molto forte poiché questa volta Nemesio propone una prova basata non già sul dato di fede, sulla cui debolezza insistevano critici pagani anti-cristiani come Porfirio stesso o Celso, bensì un'argomentazione razionale portata avanti con gli strumenti del sapere filosofico. D'altronde, se la soluzione di Porfirio proviene effettivamente da Ammonio, come crediamo, questo sarebbe uno scenario suggestivo per la storia delle idee. Potrebbe trattarsi, allora, di una dottrina concepita già all'interno di un *milieu* cristiano, pensata da uno spirito non così avverso nei confronti della nuova religione. Al contrario, è nota la testimonianza tramandata da Eusebio³⁵¹ secondo la quale Ammonio non solo sarebbe stato un tempo cristiano ma, addirittura, lo sarebbe rimasto per tutto il corso della sua vita al punto da includere tra i suoi scritti uno dal titolo *L'armonia tra Mosè e Gesù*. Ancora Ierocle utilizza talvolta l'epiteto θεοδίδακτος, “istruito da Dio”, per rivolgersi ad Ammonio, termine non casuale appartenente tradizionalmente allo specifico lessico cristiano³⁵². – Per quanto intrigante essa rimane niente più che una suggestione, dal momento che le poche informazioni sulla vita intellettuale di Ammonio che troviamo altrove (Porfirio) si muovono in direzione diversa rispetto a Eusebio.

L'ulteriore bersaglio è rappresentato dalle tesi degli eretici ariani seguaci di Eunomio, a cui verosimilmente era finalizzata tutta l'argomentazione sin dal principio del suo svolgimento. Viene segnatamente attaccata la visione eunomiana, riproposta poi anche dagli apollinaristi, per la quale, *in primis*, il Verbo non sarebbe unito all'uomo nella sua totalità (ἄνθρωπος) bensì al solo corpo (σῶμα), e poi che l'unione avverrebbe non in quanto all'essenza (οὐ κατ'οὐσίαν) bensì alle sole facoltà (δυνάμεις). Gli Eunomiani

Didaskalikos XXV,7 (ed. Vimercati, p. 667): «L'anima degli dei possiede anch'essa la facoltà di giudizio, che potremmo chiamare conoscitiva, e, in aggiunta, la facoltà impulsiva, che potremmo denominare anche stimolativa, e quella appropriativa; tali facoltà, che sono presenti anche nelle anime umane, subiscono una sorta di mutamento a seguito dell'incarnazione nei corpi (μετὰ τὸ ἐνσωματωθῆναι): la facoltà appropriativa si trasforma in quella desiderativa, la facoltà impulsiva in quella irascibile».

³⁴⁹ *1Cor* 1,23.

³⁵⁰ Cfr. Aug. *Conf.* IX,7 (ed. Verheijen, CCSL 27, pp. 141-142).

³⁵¹ Cfr. Euseb. *Hist. eccl.* VI,19,10 ed. G. Bardy, SC 41, p. 116)

³⁵² Cfr. *ITs* 4,9. Ath. v. *Anton.* 66 (ed. G. J. M. Bartelink, SC 400, pp. 308-311).

facevano leva su questa concezione cristologica in modo da negare la presenza divina in Cristo limitandosi ad affermare la temporanea unione fra le facoltà divine e quelle fisiche, e motivare così la loro teologia subordinazionista, proposito già oggetto della critica cappadoce.

Nemesio si spinge oltre, ravvisando le radici filosofiche della visione eretica nella psicologia aristotelica cedendo, almeno limitatamente a questo passo, alla generale concezione patristica dell'«Aristotele padre di tutte le eresie»³⁵³. L'Emeseno attribuisce ad Aristotele l'idea che le facoltà, δυνάμεις, pertengano esclusivamente al corpo e sarebbero identificabili in ultima istanza con i sensi (αἰσθήσεις), discutendo in maniera troppo superficiale la trattazione aristotelica³⁵⁴ che invero coinvolge totalmente l'anima nei processi fisici delle facoltà sensibili³⁵⁵. Seguendo davvero Aristotele sarebbe allora una manifesta contraddizione quella di separare le facoltà sensibili dall'attività dell'anima nel corpo. Nemesio non si avvede evidentemente di questo quando subito dopo afferma quanto sarebbe stato sostenuto anche dallo stesso Stagirita, ovvero che tra ciò che è proprio del corpo, ciò che è proprio dell'anima, e ciò che invece è proprio di entrambi (τίνα μὲν ἴδια σώματος, τίνα δὲ ψυχῆς, τίνα δὲ τοῦ συναμφοτέρου), le δυνάμεις rientrano proprio nell'ultimo insieme³⁵⁶.

In ultimo, Nemesio si affida talmente tanto al «modo dell'unione (ὁ τρόπος τῆς ἐνώσεως)» tra natura intellegibile e natura sensibile così come concepito da Ammonio-Porfirio che lo utilizza persino contro i sostenitori della dottrina dell'unione tra divino e umano in Cristo non secondo l'essenza bensì per benevolenza (κατ'εὐδοκίαν)³⁵⁷. Questa volta non ci troviamo né in un contesto greco-pagano né eretico, bensì nello stesso contesto cristiano-antiocheno di Nemesio e, per di più, in riferimento a un autore appartenente in cristologia al medesimo indirizzo difisista del Vescovo di Emesa. Il personaggio in questione, sebbene non espressamente menzionato bensì compreso tra certi «uomini illustri (τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν)», è con tutta probabilità l'esegeta antiocheno Teodoro di Mopsuestia, il quale ha esposto la sua dottrina cristologica fondata

³⁵³ Cfr. Clem.Al. *Protr.*, V,66 (ed. C. Mondésert, SC 2bis, pp. 130-131).

³⁵⁴ Anche per questa caratteristica cfr. *infra*, pp. 221-222.

³⁵⁵ Arist. *de An.* 414a, 416b. Sulla localizzazione delle facoltà corporee cfr. Plot. *Enn.* IV,3,22 (ed. Henry-Schwyzler, II pp. 39-40).

³⁵⁶ La trattazione dei sensi viene svolta nel cap VI. A proposito, cfr. T. Halton, *The Five Senses in Nemesius, De Natura Hominis and Theodoret, De Providentia*, in «Studia Patristica» 20 (1989), pp. 94-101.

³⁵⁷ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 102.

sull'unione "secondo benevolenza" o anche "secondo volontà (κατὰ τὴν γνώμην)" nel trattato *De incarnatione*:

«[...] non è poi nemmeno possibile affermare che Dio porta a compimento l'inabitazione con l'essenza né con la sua effettiva potenza. Cosa rimane a questo punto? Quale termine occorre utilizzare affinché parliamo in maniera appropriata a riguardo? È invece chiaramente appropriato parlare di benevolenza (εὐδοκία) nel caso dell'inabitazione divina. Benevolenza è il nome che viene dato alla migliore e alla più bella volontà di Dio, che Egli custodisce sin tanto che trova appagamento in coloro che sforzandosi dimostrano di esserGli devoti, perché ciò Gli sembra buono e degno nei loro confronti. [...] È quindi corretto parlare di inabitazione in questi termini. Poiché Dio è infinito e illimitato per natura, è allora presente in tutti. Ma per la benevolenza si allontana da alcuni e si avvicina ad altri»³⁵⁸.

È facile comprendere, dal punto di vista di Nemesio, i limiti di una tale proposta nella cui prospettiva l'unione non può essere sostanziale ma si limita per lo più all'ambito morale. Nemesio vi avrebbe sagacemente visto il rischio di un difisismo troppo accentuato che avrebbe minato i fondamenti dell'unione ipostatica; un rischio che effettivamente troverà un riscontro storico nella condanna di Teodoro di Mopsuestia e di altri scrittori antiocheni con l'editto di Giustiniano del 544, conosciuto come la condanna dei "Tre Capitoli (τρίακεφάλαια)" – oltre a Teodoro, furono condannati anche Teodoreto di Cirro e Iba di Edessa –, a causa dell'inclinazione nestoriana della loro teologia³⁵⁹. Ebbene, come rileva giustamente Dörrie, i ragionamenti di Porfirio costituivano un incontestabile fondamento alla questione poiché affermazioni che non risultavano essere articoli di fede bensì oggetto di conoscenza razionale: era a quel punto superfluo pensare a un atto di volontà divina o a eventi miracolosi quando c'era già una legge e una spiegazione del tutto razionale³⁶⁰. L'unione, allora, conclude Nemesio, avviene secondo la natura (φύσις), nel lessico di fine IV secolo non ancora distinta dal concetto di οὐσία, e non per volontà o benevolenza.

³⁵⁸ Tdhr. Mops. inc. 6 (ed. Jansen, pp. 236-239). Morani ([a cura di], *La natura dell'uomo*, cit., p. 120 n. 119) nota giustamente il richiamo al coro degli angeli nel Vangelo di Luca, 2,14: «"Gloria a Dio nel più alto dei cieli e sulla terra pace agli uomini, che egli ama" (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας)».

³⁵⁹ Cfr. R. Arnou, *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ de l'union des Intellegibles*, in «Gregorianum» 17 (1936), pp. 116-131: sui rapporti tra la teologia di Teodoro e quella di Nemesio sul tema cristologico, sebbene l'autore rilevi come Nemesio cerchi di correggere il difisismo antiocheno su questo punto, considera comunque molto vicine le teologie dei due autori in questione.

³⁶⁰ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 102.

1.1.2.1 Porfirio tra Agostino e Nemesio

L'espressiva formula utilizzata da Nemesio per sintetizzare tutto ciò che precedentemente si è detto, ossia la completa unione che avviene fra il Verbo divino e la natura umana in Cristo analoga a quella tra anima e corpo, è quella di «unione senza confusione (ἀσύγχυτος ἔνωσις)»³⁶¹. Il ruolo decisivo che tale formula rivestirà a metà V secolo durante il concilio di Calcedonia, dunque considerata quasi estrinseca rispetto al lessico teologico del tardo IV secolo, ha condotto autorevoli studiosi alla collocazione dell'attività letteraria di Nemesio proprio nella prima metà del secolo successivo. Laddove, seguendo Dörrie, non si tratta di altro che di una chiara influenza dei Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio il quale, nell'ispirare la dottrina sul modo dell'unione tra l'intellegibile incorporeo e il sensibile di Nemesio, ha trasmesso al cristiano anche la nuova terminologia.

Intorno a questa formula, sulla sua origine e sulla sua trasmissione, si segnala la presenza di un vivace dibattito scientifico che ha visto coinvolto un notevole numero di studiosi di prim'ordine: tra i vari esiti, il corso di questo dibattito è sfociato nella tesi secondo cui Nemesio, via Porfirio, avrebbe anticipato la speculazione di Agostino su alcuni temi decisivi dell'antropologia cristiana e della cristologia, mostrando una vicinanza con il Padre Latino non solo di carattere terminologico. Procediamo con ordine.

Seppur in maniera molto breve, uno dei primi ad aver portato alla luce fruttuosi legami tra le dottrine dei Σύμμικτα ζητήματα di Porfirio e il pensiero cristiano di Agostino fu proprio lo stesso Dörrie³⁶². Secondo lo studioso tedesco, al termine del II capitolo del *De nat. hom.* viene lasciata aperta la questione della dimostrazione (ἀπόδειξις) dell'immortalità dell'anima, interrompendo in maniera brusca e quasi inspiegabile l'argomentazione filosofica svolta fino a quel momento. Questa la giustificazione che troviamo nel testo:

«Vi sono numerose dimostrazioni della sua [*scil.* dell'anima] immortalità, che si trovano presso Platone e gli altri, ma esse sono complicate e difficilmente comprensibili e note a stento a quelli che sono stati educati in queste discipline: a noi, del resto, basta, per dimostrare la sua

³⁶¹ Cfr. Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 44,10).

³⁶² Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., p. 10 n. 4.

immortalità, l'insegnamento delle scritture divine, che sono degne di fede in sé stesse in quanto sono ispirate da Dio; per quanti invece non accettano le scritture cristiane, basta dimostrare che l'anima non è nessuna delle cose corruttibili; se infatti non è nessuna delle cose corruttibili ed è incorruttibile; se infatti non è nessuna delle cose corruttibili ed è incorruttibile, è anche immortale. Tronchiamo perciò a questo punto la trattazione, in quanto sufficiente»³⁶³.

L'ipotesi dell'autore è che, allora, proprio quella prova dell'immortalità dell'anima respinta da Nemesio come troppo complicata sia conservata nel *De immortalitate animae* di Agostino, le cui dottrine sarebbero in parte di origine porfiriana. Tuttavia, continua, è difficile dimostrare che la fonte in questione siano i Σύμμικτα ζητήματα; dopodiché, purtroppo, non fa più ritorno sull'interessante tema aperto.

Inoltre, pur ritracciando l'origine porfiriana della formula originariamente ammoniana ἀσύγχυτος ἔνωσις presente in Nemesio – cui tracce si trovano anche nel trattato di embriologia *Ad Gaurum*³⁶⁴ –, lo studioso tedesco non si spinge alla ricerca delle tracce di questa terminologia in Agostino. Sulla sua linea, però, si sono spinti alcuni interessanti contributi. Tra questi certamente quello di E. L. Fortin³⁶⁵ che vede negli argomenti dell'agostiniana *Epistola 137* una chiara influenza della dottrina dell'unione senza confusione così come sviluppata da Porfirio³⁶⁶.

Lo studio in questione appare molto ben condotto dal momento che accompagna la sua base teorica con delle significative evidenze testuali – non senza aspetti critici –, analizzando in parallelo alcuni passi della lettera di Agostino con quelli di Nemesio e Prisciano, corredati da reminiscenze porfiriane in altri scrittori platonici e del panorama tardo-antico (Calcidio, Proclo, ...). La prima evidenza rilevata dall'autore è la forte

³⁶³ Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 38,2-10).

³⁶⁴ Cfr. Porph. *Gaur.* X,5-6.

³⁶⁵ Cfr. E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Études Augustiniennes, Paris 1959, pp. 111-128.

³⁶⁶ Aug. *Ep.* 137,4 (ed. Kl. D. Daur, CCSL 31B, pp. 258-259): «Ma perché dilungarmi su ciò? Bisogna venire piuttosto alla questione su cui m'interroghi. Anzitutto desidero che tu sappia che la dottrina cristiana non insegna che Dio si sia mescolato alla carne, con cui doveva nascere dalla Vergine, in modo da disertare o abbandonare ogni cura del governo dell'universo o da racchiuderla in quel piccolo corpo come in una materia ristretta ed ammassata. Così pensano gli individui che non sanno immaginare altro che corpi, sia più densi come l'acqua e la terra, sia più sottili, come l'aria o la luce. Tuttavia nessuno di questi corpi può stare tutto intero in ogni luogo, ma è necessario che uno stia in un luogo e uno in un altro, essendo composti d'innumerabili parti, e che un corpo, per quanto grande sia, o un corpicino, per quanto piccolo, occupino una parte dello spazio e la riempiano in modo che in nessuna parte siano interi. Di conseguenza il condensarsi e il rarefarsi, il contrarsi e il dilatarsi, il ridursi in parti piccolissime e il crescere di mole, sono proprietà esclusive dei corpi. Se la natura dell'anima è di gran lunga diversa da quella del corpo, quanto più lo è la natura di Dio, creatore dell'anima e del corpo? Non si può dire che Dio riempia l'universo allo stesso modo che riempie l'acqua, l'aria, la luce stessa, si da riempirne una parte più piccola con una parte minore di sé stesso e una più grande con una parte maggiore di sé. Egli ha il potere d'essere intero dovunque, senza essere racchiuso in alcun luogo, di venire senza allontanarsi dal luogo dov'era, d'andarsene senza abbandonare il luogo da dove era venuto».

affinità con Nemesio rispetto al contesto in cui viene sviluppata l'argomentazione di Agostino: i pagani ritenevano assurdo il dogma cristiano dell'incarnazione perché, fra le altre cose, esso prevedeva l'impossibile fenomeno dell'unione tra Dio e la natura umana. Per rendere ragione di questo, l'Ipponate chiama in causa proprio l'unione tra anima e corpo come fenomeno analogo a quello cristologico sicché «tutto lo sforzo di Agostino consiste nel mostrare che se nell'uomo l'anima e il corpo si uniscono per formare una sola persona, a più forte ragione possiamo accogliere come possibile il caso di Cristo, dove sono principalmente due sostanze incorporee a unirsi, il Verbo divino e l'anima»³⁶⁷: «*multo magis incorporeum est Verbum Dei, ac per hoc Verbi Dei et animae credibilior debuit esse permixtio, quam animae et corporis*» – più avanti nel testo ritornerà a parlare dell'unione tra Verbo e *homo totus*. Anche il vocabolario e le metafore di Agostino, continua Fortin, sembrano fornire più che una semplice coincidenza con quello latino presente in Prisciano, che chiaramente rimanderebbe al greco presente in Nemesio: la metafora dell'aria e della luce, la terminologia stoica *mixtura*, *misceri*, *commixtio*, ..., κρᾶσις, παράθεσις, ἀλλοίωσις, ... In ragione di questi elementi, Fortin conclude affermando che la nozione di ἀσύγχυτος ἔνωσις o *unio inconfusa* così come sviluppata dai neoplatonici ebbe un impatto formidabile sulla spiegazione dei rapporti tra anima e corpo e tra Verbo e uomo nel pensiero cristiano, in pari tempo e in analoghe circostanze, di Nemesio e di Agostino³⁶⁸, sino ad essere portata ufficialmente all'interno dell'ortodossia nel V secolo con il concilio di Calcedonia.

Ancora d'accordo con la tesi di Dörrie che vede in Ammonio l'autentico ideatore della formula “unione senza confusione” e arrivando ad affermare una decisiva influenza della formula negli scritti di Agostino, troviamo i contributi di M. R. Miles³⁶⁹ ma soprattutto di J. Pépin³⁷⁰ che, in un lungo articolo, analizza nel dettaglio la posizione dello studioso tedesco e ne mette a frutto le tesi per rintracciare la presenza della porfiriana ἀσύγχυτος ἔνωσις in Agostino. L'autore francese sostiene che analizzando due opere della giovinezza del Padre Latino – periodo in cui si segnala un'accentuata componente platonica –, il *De quantitate animae* e il *De immortalitate animae*, è possibile rintracciare

³⁶⁷ Cfr. E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique*, cit. p. 114.

³⁶⁸ Viene segnalata anche una ricorrenza in Dionigi Areopagita, *e.h.* 444c: «Gesù il Cristo [...] che si è fatto uomo come uno di noi per amore degli uomini, prendendo una perfetta e inconfusa natura umana come la nostra (τῆ παντελεῖ καὶ ἀσυγχύτῳ καθ' ἡμᾶς)».

³⁶⁹ Cfr. M. R. Miles, *Augustine on the Body*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1979, p. 13.

³⁷⁰ Cfr. J. Pépin, *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre “Sur l'unione de l'âme et du corps”*, in «Revue des Études Anciennes» 66 (1964), pp. 53-107.

importanti evidenze della conoscenza di testi porfiriani sull'unione senza confusione dell'anima e del corpo, testi che è possibile ricostruire proprio ricorrendo all'incrocio delle testimonianze delle due fonti principali della dottrina di Ammonio, ossia Nemesio e Prisciano. Se così fosse, sarebbe praticamente inevitabile concludere che Agostino abbia avuto conoscenza dei Σύμμικτα ζητήματα e che quest'opera era parte dei famosi *libri platoniorum* tradotti in latino da Mario Vittorino. Pépin, però, si spinge ancora oltre affermando che la formula porfiriana dell'"unione senza confusione" sia stata utilizzata da Agostino non solo in campo antropologico e cristologico ma bensì anche in quello Trinitario soprattutto nel libro IX del *De Trinitate* per significare l'unione incorporea tra le Tre Persone divine³⁷¹.

L'ardita tesi del francese, innegabilmente di grande interesse storico-filosofico, ha attirato l'attenzione di due antichisti del calibro di P. F. Beatrice³⁷² e J. M. Rist³⁷³ i quali, nondimeno, hanno portato alla luce non pochi elementi critici di questa interpretazione. Segnatamente, Beatrice in uno studio del 1989³⁷⁴ ha dapprima sostenuto che l'espressione agostiniana "*libri platoniorum*" non è altro che una prudente designazione dell'opera anch'essa a contenuto anti-cristiano *Philosophia ex oraculis*, a cui Agostino fa altrove riferimento in maniera esplicita³⁷⁵. Questa sarebbe, dunque, per Beatrice la reale fonte agostiniana sull'unione senza confusione di Porfirio a cui lo studioso ne aggiungerebbe un'ulteriore, sollevando il sospetto che Agostino conoscesse anche quei trattati delle *Enneadi* e di altri scritti di Porfirio contenuti nella parafrasi araba a noi nota con il nome di *Teologia di Aristotele* – discorso che, in questa sede, lasciamo da parte. Rist, invece, si rivolge al principio della questione mettendo addirittura in discussione la stessa tesi di Dörrie sull'origine autenticamente ammoniana della formula ἀσύγχυτος ἔνωσις.

«Sembra che al tempo di Nemesio (fine IV secolo) e di Ierocle (inizio V) circolasse sotto il nome di Ammonio (il quale, secondo Porfirio e Longino [V.P.] non scrisse nulla) una serie di dottrine, probabilmente compreso AH [*scil.* sigla con cui l'autore si riferisce alla dottrine del *asugchutos henousthai*, unione senza confusione] in relazione al problema anima-corpo, che

³⁷¹ Ivi, pp. 92-100. Cfr. Aug. *De Trin.* IX,4,7 (ed. W. J. Mountain, CCSL 50 pp. 299-300).

³⁷² Cfr. P. F. Beatrice, *L'unione de l'âme et du corps*, cit.

³⁷³ Cfr. J. M. Rist, *Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity*, in «The American Journal of Philology» 3 (1988), pp. 402-415.

³⁷⁴ Cfr. P. F. Beatrice, *Quosdam Platoniorum Libros. The Platonic readings of Augustine in Milan*, in «Vigiliae Christianae» 43 (1989), pp. 248-281.

³⁷⁵ Nel libro IX del *De civitate Dei*.

sarebbe dovuta essere proprio un'opera del maestro di Plotino. Queste dottrine possono avere diverse fonti una delle quali potrebbe essere stata Porfirio, ma ciò non implica che l'*AH*, nella sua forma utilizzata per descrivere le relazioni anima-corpo, debba essere porfiriana, per non parlare del fatto che Porfirio sostenne questo nelle sue *Ricerche Varie*. Per il momento contrassegniamo l'autore di questo materiale chiamandolo: pseudo-Ammonio. Un'ulteriore prova per le origini di tale Pseudo-Ammonio sembra essere fornita da Prisciano, che nel prologo delle *Solutiones* non solo menziona le *Ricerche Varie* di Porfirio, ma anche, e come una fonte distinta, gli scritti di un certo Teodoto "ex collectione Ammonii scholarum". In questo modo diventa altamente probabile che oltre alle *Ricerche Varie* di Porfirio gli scritti dello Pseudo-Ammonio in Teodoto siano da includere tra le fonti di Prisciano (e probabilmente anche di Nemesio, perché qui potrebbe rappresentare quella fonte neoplatonica secondaria che anche Dörrie ha ritenuto necessario includere in alcuni punti della sua argomentazione) – a meno che non ricorriamo all'affermazione secondo cui è Porfirio stesso l'unica fonte per la raccolta altrimenti perduta delle dottrine di Ammonio fatta da Teodoto; cioè che Teodoto o è identico a Porfirio o ne è una fonte, oppure si tratta di una semplice copia di testi porfiriani. Eppure l'unica giustificazione per questo sembrerebbe essere il fatto che noi sappiamo essere Porfirio l'unico filosofo abbastanza informato da riprodurre quel materiale di Ammonio – ma anche in questo caso le cose non stanno proprio così. Prisciano, almeno, avrebbe negato una teoria di tal fatta; pensava infatti che Teodoto e Porfido fossero due persone distinte. Invero, a parte il desiderio di conservare la validità della tesi di Dörrie – un motivo che abbiamo già incontrato prima – secondo cui tutto il materiale neoplatonico in Nemesio e Prisciano sia porfiriano, non c'è alcuna ragione di assimilare i due. Per quel che vale, dovremmo anche menzionare a questo punto che l'unico testo porfiriano indiscutibile di Nemesio (42,22-43,9) – vale a dire un testo in cui Nemesio dice esplicitamente che sta citando Porfirio, e appunto le *Ricerche Varie* – non contiene alcuna menzione della dottrina *AH*, anche se allude al tentativo di Porfirio di spiegare in quale modo l'anima è presente nel corpo (ciò che egli chiama *henôsis* dell'anima e del corpo), e ivi usa una frase correttamente stoica. Pseudo-Ammonio (o Teodoto) ha presumibilmente scritto in greco e non c'è ragione di pensare che sia mai stato tradotto in latino»³⁷⁶.

A questo lo studioso britannico aggiunge che le ipotesi di Fortin e Pépin sono filologicamente insostenibili dato che in Agostino non si trova alcuna chiara terminologia che rinvia al lessico del ἀσύγχυτος ἕνωσις. Il termine che Agostino utilizza

³⁷⁶ J. M. Rist, *Pseudo-Ammonius*, cit., pp. 408-409.

prevalentemente nel caso dell'unione tra l'anima e il corpo è sovente quello di “*mixtura*”, nel caso dell'epistola menzionata da Fortin ad esempio:

«Come infatti in una singola persona l'anima si unisce al corpo per essere uomo, così nell'unità della persona Dio si unisce all'uomo per essere Cristo. Nella persona umana c'è dunque l'unione dell'anima col corpo, nella persona divina c'è l'unione di Dio con l'uomo (*In illa ergo persona mixtura est animae et corporis; in hac persona mixtura est Dei et hominis*), a patto però che colui il quale ascolta ciò faccia astrazione dal modo come si sogliono comportare i corpi, per cui due liquidi si mescolano in guisa che nessuno dei due conserva la sua integrità, anche se tra i corpi la luce si mescola senza alterarsi con l'aria. La persona dell'uomo dunque è l'unione dell'anima col corpo, come la persona di Cristo è l'unione di Dio con l'uomo (*Ergo persona hominis, mixtura est animae et corporis: persona autem Christi, mixtura est Dei et hominis*)»³⁷⁷.

Rist trova invece più «promettente» l'osservazione di Pépin sulla presenza della dottrina dell'unione senza confusione nella speculazione Trinitaria agostiniana, ma solo perché essa sarebbe usata *iuxta propria principia*, ovvero in relazione al legame tra entità incorporee. Tuttavia, questo ci sembra più un piccolo risarcimento nei confronti dell'autore francese che il riscontro di una realtà, dato che anche in questo caso valgono le stesse obiezioni di cui sopra. Neanche in questo caso è presente una chiara terminologia che possa rappresentare una traduzione della formula ἀσύγχυτος ἕνωσις, ma è presente “solo” un'argomentazione molto simile a quella che troviamo nelle pagine porfiriane sul diverso comportamento degli intellegibili nell'unione. Di più, qui troviamo un rilievo agostiniano sull'inadeguatezza della «commistione (*commixtione*)» per significare l'unità della sostanza, così come dalla *commixtione* di tre sostanze fisiche non risulta poi un'unica sostanza, diverso ovviamente il caso dell'unione delle Tre Persone.

Ciò che a questo punto ci preme rilevare è il significato storico-filosofico dell'affinità tra Agostino e Nemesio sul tema in questione. La mediazione di Porfirio³⁷⁸ e delle tesi che abbiamo visto risalire ad Ammonio, sia essa avvenuta tramite i Σύμμικτα ζητήματα o da altri scritti che Agostino ha certamente avuto modo di consultare come egli stesso

³⁷⁷ Aug. *Ep.* 137,3,11 (ed. Kl. D. Daur, CCSL 31B, p.p. 264-265). È dunque la *mixtura* a determinare l'unità della persona; cfr. anche *Ep.* 169,8 (ed. A. Goldbacher, CSEL 44, p. 617).

³⁷⁸ Sui rapporti tra la filosofia platonico-pagana di Porfirio e quella platonico-cristiana di Agostino intorno a questi temi: E. TeSelle, *Porphyry and Augustine*, in «Augustinian Studies» 5 (1974), pp. 113-147; C. Van Crombrughe, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 5 (1904), pp. 237-257, 477-503; C. Evangelio, *Porphyry's Criticism of Christianity and the Problem of Augustine's Platonism*, in «Dionysius» 13 (1989), pp. 51-70.

ha ammesso, risulta decisiva nella convergenza dei due autori sul tema dell'unione tra anima e corpo nell'uomo, e tra divino e umano in Cristo. Così come tale mediazione rimane decisiva al di là dell'effettiva conoscenza da parte di Agostino della formula ἀσύγχυτος ἕνωσις il cui contenuto, in altre forme, ritorna più volte negli scritti del Neoplatonico³⁷⁹. Infine, non dobbiamo sottovalutare l'operazione di Nemesio che aveva già compreso, prima o al più contemporaneamente ad Agostino, il nodo della questione antropologica e cristologica e l'espedito teorico per la sua risoluzione giungendo a una coerente e decisiva definizione di ciò che è l'essere umano³⁸⁰: quindi, quella che è spesso stata considerata come un'epocale scoperta di Agostino risulterebbe invero già presente, ridotta solo quanto alla misura, nel trattato dell'Emeseno³⁸¹.

1.1.3 Altri elementi riconducibili allo spirito di Ammonio

Prima di giungere alla conclusione della disamina sul platonismo in Nemesio, è necessario segnalare altre forme e altri aspetti per i quali lo spirito di Ammonio, la vera fonte d'ispirazione del platonismo dell'Emeseno, è presente nel progetto antropologico cristiano del *De nat. hom.* In effetti, quegli elementi unici del pensiero di Nemesio che lo rendono un autore del tutto singolare nel panorama degli autori cristiani tardo-antichi sembrano ancora risalire in qualche modo proprio al maestro di Plotino.

Su Ammonio, dicevamo, abbiamo un esiguo numero di certezze. Tra di esse, tuttavia, già la principale fonte antica su cui fanno affidamento gli studi nella ricostruzione del profilo del misterioso autore, ossia Ierocle³⁸², individua nel progetto filosofico di Ammonio uno dei principali tentativi concordistici nella storia della cultura antica tra le

³⁷⁹ Agostino avrebbe potuto entrare in contatto con contenuti affini a quelli espressi dalla formula anche attraverso le *Sententiae ad intelligibilia* e la *Philosophia ex Oraculis*.

³⁸⁰ Invero, Nemesio mostra più coerenza e sistematicità rispetto al Padre Latino che nella sua produzione letteraria oscilla talvolta da una definizione tipicamente platonica dell'uomo come anima che si serve di un corpo, «*homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore*» (*de mor. Eccl. cath.* I,27,52), a una definizione che invece implica maggiormente un'unione sostanziale tra anima e corpo alla maniera di Aristotele, «*Homo est animal rationale mortale*» (*De ord.* II,11,31 [ed. W. M. Green, CCSL 29, p. 124]).

³⁸¹ Si intende certamente rimanere nell'orizzonte, pur vasto, del tema antropologico sui rapporti fra anima e corpo. Non pretendiamo certo avanzare una tesi così ardita da risultare infine irragionevole come quella secondo la quale la comprensione generale dell'essere umano nemesiano possa essere anche solo paragonabile a quella agostiniana, data la cui profondità dev'essere ancora e sempre esplorata. Sulla comprensione generale dell'uomo e del nuovo significato cristiano di "persona", tra la bibliografia italiana si vedano in particolare gli studi di M. F. Scaccia, *La persona umana secondo S. Agostino*, in AA.VV., *Umanesimo e mondo cristiano*, Studium Christi, Roma 1961, pp. 149-160; e S. Agostino, Morcelliana, Brescia 1949.

³⁸² Si trattano di tre testimonianze presenti nella *Bibliotheca* di Fozio: 173a,18-40; 171b,38-172a,8 (ed. Henry, III pp. 125-129); 461a,24-39 (ed. Henry, VII p. 191).

filosofie di Platone e Aristotele. Il temerario tentativo di Ammonio non consiste nella semplice integrazione di alcune dottrine peripatetiche all'interno dello schema metafisico platonico, operazione che, dopotutto, è possibile rintracciare in molti autori già a partire dal tardo ellenismo. Bensì si tratta della ricerca di una profonda conciliazione tra le anime delle due filosofie con lo scopo di giungere a un sistema sintetico e alla suprema unità di tutto il sapere filosofico³⁸³, estremo «obiettivo a cui aveva consacrato il suo insegnamento»³⁸⁴. La storia di questa armonizzazione in cui Ammonio occupa senza dubbio un posto centrale è stata dettagliatamente ricostruita da G. Karamolis in un importante volume³⁸⁵. Nel corso del platonismo antico tale tendenza si segnala soprattutto tra il I secolo a. C. e il III d. C. con Porfirio, dove

«si scopre che la maggior parte dei platonici di quest'epoca condivideva l'idea secondo cui la filosofia di Aristotele, una volta compresa nel giusto spirito, risulta essenzialmente compatibile con la dottrina di Platone, così come veniva interpretata. Invero i platonici era persuasi dall'idea che il nucleo della filosofia di Aristotele fornisce supporto e integra la filosofia di Platone, e ciò, sostenevano, non era casuale. Se lo fosse stato, non poteva essere in alcun modo utile nello studio della filosofia né di particolare importanza, e quindi difficilmente degno di uno studio sistematico. Quando si trovavano di fronte alle contraddizioni tra Aristotele e Platone, i platonici sostenevano che tali contraddizioni erano solo apparenti, risultato di un'attenzione acritica sulla lettera e non sull'autentico spirito dei testi. Inoltre, dichiararono esplicitamente che le opere di Aristotele erano estremamente utili e filosoficamente essenziali per un platonico. Per questo motivo, un tale studio, credevano, doveva essere condotto in modo sistematico e corretto»³⁸⁶.

Antioco di Ascalona, caposcuola platonico avverso alla piega scettica che aveva assunto l'Accademia a partire da Arcesilao³⁸⁷, fu il promotore di questo indirizzo approvando apertamente la filosofia di Aristotele e affermando che dell'antica Accademia «non si annoverano soltanto coloro che si chiamano Accademici, come Speusippo,

³⁸³ Cfr. H. Langerback, *The Philosophy of Ammonius Saccas*, in «Journal of Hellenic Studies» 77/1 (1957), p. 73.

³⁸⁴ M. Bonazzi, *Platonismo*, cit. p.112. Alla radice della divergenza filosofica tra Plotino e Porfirio potrebbe esserci proprio il diverso giudizio intorno all'alto riguardo verso il sincretismo platonico-aristotelico e il valore assegnato alla filosofia aristotelica nel progetto neoplatonica, evidentemente diversi se non opposti nell'uno e nell'altro. Il progetto di Porfirio, pertanto, potrebbe essere stato concepito sulla base degli elementi filosofici di Ammonio dai quali Plotino si sarebbe invece allontanato.

³⁸⁵ Vedi la nota 401.

³⁸⁶ Ivi, p. 3.

³⁸⁷ Sull'interessante profilo filosofico di Antioco: D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochius*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

Senocrate, Polemone, Crantore, e gli altri, ma anche gli antichi Peripatetici, fra cui il primo è Aristotele, che – escluso Platone – non so se farei bene a chiamare il primo dei filosofi»³⁸⁸. Ebbene, Ammonio si colloca perfettamente all'interno del tracciato inaugurato da Antioco rappresentando probabilmente il momento decisivo nella dichiarazione dell'ὁμοδοξία tra i due maestri antichi. Questo sebbene non abbiamo una conoscenza dettagliata dei principali punti teorici sui quali Ammonio insistette al fine di mostrare l'unità filosofica tra Platone e Aristotele. Da quest'ultimo probabilmente, sosteneva Langerbeck³⁸⁹, Ammonio avrebbe attinto maggiormente nella discussione delle dottrine della πρόνοια e della βούλησις mostrando quasi una necessità di ricorrere ad Aristotele nel campo dell'etica e della psicologia, ma nulla di più concreto può esser detto a riguardo. Karamanolis trova qualcosa di più significativo ricorrendo alla nota testimonianza di Ierocle riportata da Fozio³⁹⁰. Ammonio, dice, potrebbe esser stato uno degli artefici di quell'armonizzazione del platonismo con Aristotele seguendo la cosmologia del *Timeo*, progetto che molti, come abbiamo già occasione di vedere³⁹¹, tendono piuttosto a individuare nell'opera del mediostoicismo di Posidonio di Apamea³⁹². Su questa base, Ammonio potrebbe aver conciliato la teologia di Aristotele con il dio-demiurgo del dialogo platonico, principio artefice del mondo, intellegibile e sensibile. Questo apre alla possibilità che, per Ammonio, Platone e Aristotele convenissero ulteriormente sul *modo* in cui le due sfere, intellegibile e sensibile, interagiscono tra di loro: sicché l'idea avanzata da Ierocle secondo cui le due dimensioni sono adeguatamente congiunte in un'armonica relazione³⁹³, potrebbe in realtà riflettere l'originaria posizione di Ammonio.

Ebbene, proprio su quest'ultimo punto, sia Karamanolis³⁹⁴ ma sia, soprattutto, Wolfson³⁹⁵ e Motta vedono una chiara influenza del progetto concordistico tra Platone e Aristotele di Ammonio nel modo in cui viene concepita la relazione tra intellegibile e sensibile all'interno della dottrina antropologica di Nemesio sull'unione tra anima e

³⁸⁸ Cic. *Fin.* V,3,7 (ed. K. G. Saur, p. 161).

³⁸⁹ Cfr. H. Langerbeck, *op. cit.*, pp. 69-71.

³⁹⁰ Cfr. Phot. *Bibl.* 460b,26-461a,23 (ed. Henry, VII pp. 190-191).

³⁹¹ Nel caso di Jaeger e altri sulla sua scorta.

³⁹² K. Reinhardt fa risalire ad Ammonio anche la teoria degli stadi del cosmo (*Poseidonios*, cit., p. 349).

³⁹³ Cfr. Phot. *Bibl.* 172a (ed. Henry, III pp. 126-127); 461b (ed. Henry, VII, pp. 192-193).

³⁹⁴ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 214 n. 59.

³⁹⁵ Cfr. H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, cit. p. 356..

corpo, su cui sopra ci siamo ampiamente soffermati. Rileva molto correttamente la studiosa italiana:

«Se si considera globalmente il progetto filosofico di Nemesio, che si compendia nell'assunzione della formula di Ammonio, capace di conciliare le esigenze "estreme" dell'unione fra anima e corpo e della salvaguardia della natura ontologica, platonicamente intesa, dell'anima, il quadro che ne risulta è davvero inedito ed interessante:

- Nemesio nel difendere la natura "platonica" dell'anima è un "conservatore", sostenitore di una teoria platonica non più attuale neppure nella platonissima cultura cristiana della fine del IV secolo;
- Nemesio nell'affermare l'unione effettiva, intima e profonda, fra anima e corpo sa porsi in modo critico nei confronti del platonismo e, mostrando un'acuta capacità di valutazione filosofica, sa uscire da una prospettiva platonica per approdare alla scelta filosofica coraggiosa, inedita e "progressista" per i suoi tempi della filosofia peripatetica.

Il progetto filosofico di Nemesio si configura come un'interessante riproposizione, all'interno della visione antropologica cristiana, del progetto, già di alcune correnti medioplatoniche e poi neoplatoniche, di conciliazione fra aristotelismo e platonismo; questa operazione è condotta dall'Emeseno con indipendenza di giudizio critico rispetto alla cultura del suo tempo, acutezza nella valutazione filosofica, abilità nel conciliare dottrine pagane diverse fra loro in modo coerente all'interno di una prospettiva cristiana»³⁹⁶.

D'altronde è proprio l'autonomia speculativa di Nemesio rispetto al contesto della sua epoca il dato che più sorprende e che spinge a trovare una fonte d'ispirazione non solo al di fuori dell'ambiente cristiano ma anche il di fuori di quello del IV secolo *tout court*. È ormai noto³⁹⁷, infatti, l'atteggiamento fortemente critico della quasi totalità dei pensatori cristiani dopo il II secolo nutrito di un profondo *odium philosophicum* nei confronti di Aristotele. Anche nel tardo platonismo del IV secolo, da Giamblico in poi, sebbene si faccia largo uso delle teorie peripatetiche, si tendeva maggiormente a un atteggiamento misticheggiante idiosincratico con lo spirito scientifico di Aristotele e più indirizzato verso un recupero delle teorie pitagoriche³⁹⁸. Nemesio, al contrario, anche nonostante la presenza di duri elementi di critica, manifesta un atteggiamento di grande apertura nei

³⁹⁶ B. Motta, *La mediazione*, cit., pp. 202-203.

³⁹⁷ Per questo si faccia riferimento agli studi citati nel paragrafo seguente.

³⁹⁸ Cfr. M. Bonazzi, *Platonismo*, cit., p. 117.

confronti dello Stagirita, arrivando sovente a correggere Platone ricorrendo a teorie aristoteliche. Nella seconda parte del trattato, saranno poi proprio i concetti fondamentali dell'etica aristotelica e, più in generale, riconducibili alla scuola peripatetica di volontario (ἐκούσιος) e involontario (ἀκούσιος), scelta (προαίρεσις), deliberazione (βούλησις), provvidenza (πρόνοια) e libero arbitrio (τοῦ ἐφ' ἡμῖν) a essere utilizzati spudoratamente da Nemesio per completare il suo originale progetto antropologico cristiano.

Facciamo un ultimo accenno all'influenza che Ammonio avrebbe esercitato quanto alla presenza di quelle caratteristiche che accomunano alcuni tratti del platonismo di Nemesio al platonismo della fase media, elemento già notato da alcuni³⁹⁹. Nel maestro di Plotino, in effetti, non sembrano ancora venire alla luce quegli elementi filosofici e metafisici che abbiamo visto costituire la *novitas* del neoplatonismo di Plotino, a cui va dunque tutto il merito dell'innovazione⁴⁰⁰. Innanzitutto, il programma di conciliazione tra le filosofie di Platone e Aristotele di Ammonio, quasi svanito in Plotino e ripreso da Porfirio, è un elemento che contraddistingue proprio la fase media della storia del platonismo, così come l'assunzione del *Timeo* a testo rivelato della filosofia. Dopo Antioco di Ascalona, i principali tentativi concordistici si hanno grazie ai medioplatonici Plutarco di Cheronea, Albino, ma soprattutto grazie all'autore del diffusissimo manuale di filosofia platonica *Didaskalikos* ad oggi riconosciuto in Alcino, principale documento del platonismo aristotelizzante dei primi secoli⁴⁰¹. Tra questi potremmo anche annoverare il pergameno Galeno, tra gli autori più consultati da Nemesio⁴⁰², che basò la sua formazione filosofica proprio sul *Didaskalikos* di Alcino e che rappresenta senza dubbio il più temerario modello di sincretismo tra Platone e Aristotele in campo medico-biologico. A tal proposito non sono certo assenti studiosi che hanno avanzato la proposta di comprendere Galeno all'interno dell'ambito del medioplatonismo in virtù dei fondamenti filosofici che egli condivide con la suddetta corrente: una lettura del *Timeo* secondo una «prospettiva accentuatamente teologizzante, ma non irrazionalistica» e un

³⁹⁹ Cfr. R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds.), *Nemesius*, cit., p. 6.

⁴⁰⁰ Secondo Langerbeck i principi filosofici del pensiero di Ammonio sarebbero addirittura più vicini a quelli del Cristianesimo che al nascente neoplatonismo di Plotino. Sull'innovazione di Plotino: H. Dörrie, *Plotino. Tradizionalista o innovatore?*, in «Il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente» (1974), pp. 195-201.

⁴⁰¹ Si veda l'introduzione di J. Dillon in: Alcino, *The Handbook of Platonism*, J. Dillon (ed.), Clarendon Press, Oxford IX-XLIII.

⁴⁰² Cfr. *infra* in questo capitolo al paragrafo 3.

«sincretismo fra Platone e Aristotele nel quadro di un razionalismo dagli accentuati caratteri teologici»⁴⁰³.

Analogamente a quanto troviamo in Galeno, poi, anche in Nemesio il fenomeno di sincretismo filosofico che fonde elementi peripatetici con il platonismo, comprende altresì un'importante componente di dottrine stoiche. Quanto avviene nel *De nat. hom.* al tramonto del IV secolo non è più, ormai, un fatto consueto, giacché a partire dal platonismo post-plotiniano la componente stoica continuava a subire una riduzione progressiva della sua influenza lasciando il posto a dottrine pitagorizzanti e misteriche, con la diffusione degli scritti dei cosiddetti Oracoli Caldaici e di Ermete Trismegisto. Se si fa riferimento alla tarda Accademia tra fine IV e inizio V secolo all'epoca di Giamblico, Plutarco di Atene, Siriano e Proclo, per costoro il sacro comandamento della filosofia non consiste più nel “vivere secondo natura” degli stoici, bensì nel più religioso e plotiniano “assimilarsi a dio” (ὁμοίωσις θεῷ)⁴⁰⁴. Diverso il caso di Nemesio, la cui iniziativa si delinea come una completa cristianizzazione dell'atteggiamento filosofico della stoa: κατὰ φύσιν ζῆν. Così come di natura stoica e medioplatonica a un tempo è l'accesa discussione sul tema dell'εἰμαρμένη che troviamo ancora nell'Emeseno⁴⁰⁵. Ma se il sincretismo platonico con l'aristotelismo e lo stoicismo era stato decisamente ridimensionato dopo Plotino e sempre più attraverso gli sviluppi del platonismo della tarda Accademia in favore di altri elementi, tutt'affatto nel medioplatonismo che, come affermava J. Dillon, «oscillava costantemente tra due poli d'attrazione: l'aristotelismo e lo stoicismo»⁴⁰⁶.

Quanto appena riscontrato potrebbe dar credito all'ipotesi di Dörrie secondo cui, insieme all'influenza di Ammonio tramite Porfirio, Nemesio avrebbe attinto da una seconda fonte determinante di pura provenienza medioplatonica, da cui la forma singolare e piuttosto anacronista del platonismo dell'autore cristiano. Lo studioso tedesco considera altresì un ulteriore elemento della trattazione nemesiana conforme ai tratti del platonismo medio: ossia, il metodo argomentativo⁴⁰⁷. Nel *De nat. hom.* il punto di vista “positivo”

⁴⁰³ Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, pp. 30-31, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Opere Scelte di Galeno*, UTET, Torino 1978. Contro l'idea di Vegetti si è pronunciato R. Chiaradonna (*Galen and Middleplatonism* in Ch. Gill, T. Whitmarsh, J. Wilkins, Cambridge (eds), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 243-260) che ha discusso proprio la tesi di un “Galeno medioplatonico”, da cui tuttavia dissentiamo. Su questo torneremo più avanti, *infra*, § pp. 184-203.

⁴⁰⁴ Cfr. M. Bonazzi, *Platonismo*, cit. p. 96.

⁴⁰⁵ Cfr. Ivi, p. 97.

⁴⁰⁶ Cfr. J. Dillon, *The Middle Platonists*, cit., p. 51.

⁴⁰⁷ Cfr. H. Dörrie, *SZ*, cit., pp. 122-123.

passa in secondo piano, l'obiettivo è semplicemente quello di dimostrare la falsità delle affermazioni dell'avversario, fatto evidente anche dai passi sopra riportati. Questa era, continua Dörrie, il modo tipico di procedere degli accademici nella fase scettica, metodo che tuttavia si conserva e viene costantemente utilizzato anche dopo la riforma di Antioco di Ascalona con il riconoscimento di una serie di dogmi della filosofia platonica.

Concludiamo affermando che siamo consapevoli del fatto che quanto appena riscontrato in Nemesio non può certamente essere ricondotto irrefutabilmente al pensiero di Ammonio data l'insufficienza di evidenze, e che pertanto ci muoviamo piuttosto sul terreno della suggestione. Tuttavia non possiamo che prendere atto delle scelte insolite e coraggiose compiute da Nemesio nel suo trattato, scelte alimentate da una volontà di giungere alla verità delle cose ricorrendo a tutti gli strumenti a disposizione, evitando di rimanere irretito in polemiche scolastiche e barriere dogmatiche. Come testimoniato da Ierocle⁴⁰⁸, questi caratteri contraddistinsero profondamente il pensiero di Ammonio. Il suo unico proposito era quello di giungere alla verità della filosofia, lontano dagli atteggiamenti di assoluta deferenza verso l'autorità filosofica di Platone dei suoi contemporanei talvolta soffocati dalle polemiche di scuola, mostrando al contrario una straordinaria capacità di arrivare diritto all'intimo senso filosofico dei testi antichi.

2. Aristotelismo

Sulla questione che interesserà questo e il prossimo paragrafo, abbiamo già fatto delle anticipazioni nel lungo paragrafo precedente e, invero, le questioni sarebbero potuto essere interamente comprese ed esaurite all'interno di esso, con i dovuti approfondimenti. Questo sarebbe potuto accadere perché, come abbiamo già avuto modo di affermare, non possiamo negare che la componente platonica o platonizzante sia preponderante nell'antropologia cristiana di Nemesio e ne caratterizza in qualche modo tutto lo spirito. L'aristotelismo e la scienza medica, in particolare quella di Galeno, non sono componenti per così dire autonome nel discorso nemesiano ma sono inserite in uno sfondo e una *formamentis* essenzialmente platonica, per quanto *sui generis*. Non per questa ragione Nemesio dev'essere classificato come platonico appartenente a un certo indirizzo o una certa scuola poiché in fin dei conti, nel IV secolo, l'unico vero modello metafisico era appunto quello

⁴⁰⁸ Cfr. Phot. *Bibl.* 461a (ed. Henry, VII, pp. 190-191).

platonico, sicché dire filosofia significava dire automaticamente platonismo o qualcosa a esso in qualche modo riconducibile. Diciamo in ultima battuta che aristotelismo e galenismo sono componenti che determinano il singolare orientamento filosofico(= platonico)-cristiano di Nemesio.

In secondo luogo, premettiamo che la questione dell'atteggiamento nei confronti di Aristotele e l'influenza delle teorie peripatetiche negli scrittori pagani e cristiani d'età imperiale è una questione molto complessa che presenta una lunga serie di occulte diramazioni, talvolta difficili da seguire. Si è infatti parlato di un "Aristotele perduto" nella tarda antichità, e molti sono gli studiosi che hanno tentato di ricostruire questo intricato scenario riempiendo in alcuni casi volumi di centinaia e centinaia di pagine. In questa sede faremo un accenno alla lunga questione virando il discorso su Nemesio non appena possibile.

2.1 L'*odium aristotelicum* nell'età imperiale

Quando ci si rappresenta il ruolo che la filosofia classica ebbe negli autori tardo-antichi, si è inclini a pensare Platone e Aristotele come i due maestri indiscussi dell'antichità in conformità con il famoso dipinto di Raffaello la *Scuola di Atene*, scenario in cui Platone e Aristotele occupano prepotentemente il centro della scena, implicando dunque che tutta la conoscenza umana derivi dalla mente dei due filosofi greci. Eppure, l'idea per cui Aristotele fosse considerato dagli antichi un'autorità almeno pari a quella di Platone in filosofia non risponde al vero. L'Aristotele che detronizzerà Platone nel corso del XII secolo a cui pensa inevitabilmente Raffaello, al tempo dei cristiani in età imperiale non era altro che un parente povero⁴⁰⁹. Mentre Platone, l'allievo di Socrate, è sempre stato considerato all'unanimità uno scrittore e un pensatore senza rivali, anche dai suoi avversari, il nome e il pensiero di Aristotele sono stati spesso oggetto di critiche distruttive nel corso della storia antica sino al punto di giungere al completo oblio.

L'epoca cristiana è bel lungi dall'essere un periodo di discontinuità nella storia dell'aristotelismo antico giacché l'ambiguità intorno alla filosofia e alle opere di Aristotele è presente fin dal principio di questa storia – alla luce dell'immagine di Aristotele ricevuta dai cristiani e in ultimo da Nemesio, ciò che qui evidentemente ci

⁴⁰⁹ Cfr. J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, cit., p. 155.

interessa è il contesto platonico, non quello dei commentatori di Aristotele. Fino al I secolo a. C., assistiamo alla relativa scomparsa del nome di Aristotele⁴¹⁰, a eccezione della sua biologia, che era ancora molto popolare nel mondo ellenistico e cominciò ben presto a essere riprodotta in compendi e manuali⁴¹¹. Tuttavia, secondo l'opera pionieristica e voluminosa di E. Bignone *L'Aristotele perduto e la Formazione filosofica di Epicuro*⁴¹², egli sosteneva che i primi testi peripatetici di carattere essoterico, i quali ora possediamo solo in frammenti estratti principalmente da dossografi e fonti tarde, esercitò un'influenza profonda e duratura sul pensiero di Epicuro. In altre parole, la filosofia aristotelica, anche se non esplicitamente, avrebbe potuto rappresentare l'ispirazione fondamentale del più grande sistema filosofico del primo ellenismo. Tuttavia, la sua relativa assenza rimane un fatto sorprendente a cui possiamo a malapena fornire una spiegazione razionale. Il fenomeno storico del "ritorno ad Aristotele"⁴¹³ prese avvio nella metà del I secolo a. C., e fu caratterizzato dall'intento di armonizzare le filosofie di Platone e Aristotele o, ancora meglio, di integrare le apparenti carenze della filosofia platonica ricorrendo ad alcune teorie aristoteliche. In un primo momento, ciò avvenne a opera dell'ambizioso progetto mediostoico di Panezio di Rodi ma soprattutto di Posidonio di Apamea, la cui massiccia presenza negli scritti di Cicerone non è in discussione⁴¹⁴. Lungo l'intero arco dell'età imperiale, il grande divulgatore latino della filosofia greca dimostrò di essere un ammiratore di Aristotele⁴¹⁵ nonostante avesse ripetutamente mostrato di possedere una conoscenza superficiale e poco chiara del suo pensiero⁴¹⁶. In secondo luogo, la stessa tendenza si rivela decisiva nel medio-platonismo

⁴¹⁰ Cfr. A. Falcon, *Aristotelismo*, Einaudi, Torino 2017, p. 3.

⁴¹¹ Cfr. A. Falcon, *Aristotelismo*, cit., p. 14. Già nell'antico elenco degli scritti di Teofrasto viene segnalato con compendio degli scritti biologici aristotelici in sei libri: «Ἐπιτομῶν Ἀριστοτέλους περὶ ζώων α, β, γ, δ, ε, ς» (Diog. Laert. V,49 [ed. Marcovich, I pp. 342-344]).

⁴¹² E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, voll. I-II, La Nuova Italia, Firenze 1973.

⁴¹³ Cfr. A. Falcon, *Aristotelismo*, cit., p. 26.

⁴¹⁴ Cfr. J. Dillon, *The Reception of Aristotle in Antiochus and Cicero*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston, pp.183-201.

⁴¹⁵ Per esempio nelle *Tusculanae disputationes* I,7 (ed. Pohlenz, p. 220), Cicerone descrive Aristotele come «Aristotele, uomo di sommo ingegno, dottrina e versatilità, colpito dalla gloria di Isocrate come maestro di eloquenza, cominciò ad insegnare ai giovani l'arte di parlare ed unire il senno all'eloquenza».

⁴¹⁶ Un esempio icastico ci viene fornito dalla «curiosa confusione di Cicerone in merito alla distintiva teoria aristotelica della ἐντελέχεια come perfetta attualità, così come sviluppata nel *de Anima* in riferimento all'anima, con la nozione di ἐνδελέχεια, che significa piuttosto "continuità" o "esistenza continua" – termine mai utilizzato da Aristotele, anche se lo è stato dal suo contemporaneo Menandro», (Cfr. J. Dillon, *The Reception*, cit., p. 194). Lo studioso continua scrivendo in proposito: «Possiamo notare da questa indagine sull'uso di Aristotele da parte di Cicerone, almeno credo, che la questione della conoscenza di Aristotele e di quanto il Latino facesse effettivamente uso diretto di certi trattati, in particolare di quelli "esoterici" di cui rivela di conoscere almeno i nomi, è tutt'altro che facile da risolvere. Certo, Cicerone ha un grande rispetto nei confronti di Aristotele, sia come intellettuale eminente e poliedrico, e come maestro sia di teoria retorica sia di prosa, ma semplicemente non riuscì mai ad assimilare i dettagli più "spinosi" della filosofia aristotelica».

del I e II secolo d. C. in autori come Plutarco, Alcino e Apuleio, anche se in precedenza già nel I secolo a. C. il platonico Antioco di Ascalona fu il primo accademico a fornire una sintesi di platonismo, aristotelismo e stoicismo all'interno della scuola platonica⁴¹⁷, considerando la filosofia aristotelica affatto dissimile dall'Accademia antica⁴¹⁸. Cicerone cita una testimonianza di Antioco il quale avrebbe affermato che tra i platonici dell'Accademia antica «non si annoverano soltanto coloro che si chiamano Accademici, come Speusippo, Senocrate, Polemone, Crantore e gli altri, ma anche gli antichi Peripatetici, fra cui il primo è Aristotele, che – escluso Platone – non so se farei bene a chiamare il primo dei filosofi»⁴¹⁹. A ogni modo, come l'elettico autore latino stesso riconosce all'inizio dei *Topica* parlando con il suo interlocutore Trebiato: «Non ero affatto sorpreso che un retore non conoscesse un filosofo che è sconosciuto persino agli stessi filosofi, salvo alcune eccezioni»⁴²⁰. Ma come ha sottolineato P. Moraux, anche quei tardo platonici come Antioco e, sulla sua scorta, Albino, incorporarono piuttosto «tacitamente il patrimonio concettuale aristotelico»⁴²¹. Tuttavia, quanto avvenne fu compiuto al fine precipuo di subordinare Aristotele a Platone, non considerandolo, per così dire, un autore autonomo, e d'altronde non senza un'immediata evidenza di forte criticità.

L'apice del modello “concordistico” con i medesimi presupposti medioplatonici si raggiunge con la filosofia del neoplatonico Porfirio di Tiro⁴²² il quale segnò ufficialmente l'inizio di una duratura tradizione che, attraverso i suoi allievi spirituali Giovanni Filopono e Boezio, giungerà sino alla fine del Medioevo. Segnatamente, allo stesso modo dei primi pensatori medievali, egli utilizzò la logica peripatetica – che al tempo ebbe nonostante tutto molto successo⁴²³ – e l'ontologia per dotare la metafisica platonica di un appropriato fondamento ontologico. Un altro elemento alquanto sorprendente è che, da questo momento in avanti, i commentari sulle opere di Aristotele che ci sono noti risultano

⁴¹⁷ Cfr. G. Reale *Storia della filosofia greca e romana*, vol. VII: *Rinascita del platonismo e del pitagorismo, corpus hermeticum e oracoli caldaici*, Bompiani, Milano 2004, p. 101. Sull'interessante profilo di Antioco di Ascalona all'interno della storia del platonismo: J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

⁴¹⁸ Cfr. J. Dillon, *The Reception*, cit., p. 184.

⁴¹⁹ Cic. *Fin.* V,3,7 (ed. Saur, p. 161).

⁴²⁰ Cic. *Top.* 3 (ed. Reinhardt, p. 117).

⁴²¹ P. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., p. 88.

⁴²² Si veda in particolare: G. Girgenti, *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra ontologia platonica e ontologia aristotelica*, Vita e Pensiero, Milano 1996; G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., pp. 243-330.

⁴²³ Cfr. A. Falcon, *Aristotelismo*, cit., p. 108.

scritti esclusivamente da platonici⁴²⁴. Nel tentativo di portare a termine tale operazione, il platonico di Tiro ricollega la sua filosofia a quella di Ammonio Sacca che, come abbia già ampiamente sottolineato, è stato con tutta probabilità un convinto sostenitore dell'unità filosofica tra Platone e Aristotele portando a un livello superiore il progetto sincretistico già medioplatonico⁴²⁵, così facendo Porfirio prendeva altresì le distanze dal suo maestro Plotino. Nonostante quest'ultimo fosse un eccellente conoscitore sia delle opere aristoteliche sia della tradizione peripatetica, come sappiamo anche grazie alla diretta testimonianza di Porfirio⁴²⁶, egli ricorreva spesso alle dottrine dello Stagirita e dei suoi commentatori ma altrettanto spesso esse erano oggetto di forti deformazioni in ragione della loro natura strumentale e assolutamente subalterna all'autorità delle idee platoniche, le uniche cariche di verità⁴²⁷. Insomma, Plotino ebbe sostanzialmente un

⁴²⁴ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 1.

⁴²⁵ Attraverso fonti tardi come quella del platonico del V secolo Ierocle di Alessandria *via* Fozio di Costantinopoli (IX secolo), abbiamo imparato che era profonda convizione Ammonio quella secondo cui sussisteva un accordo di fondo tra la filosofia di Platone e quella di Aristotele. Quantunque la testimonianza di Fozio sull'argomento non risulta così approfondita, la posizione di Ammonio sulle filosofie di Platone e Aristotele è riassunta in un frammento di Ierocle giunto fino a noi. Il passo è il seguente: «Molti dei discepoli di Platone e Aristotele impiegarono il loro zelo e il loro studio per mostrare ai loro insegnanti di essere in conflitto tra di loro (συγκρούειν ἀλλήλους) sui fondamenti delle loro dottrine, e si spinsero così oltre nella loro controversia sino a che osarono corrompere gli scritti dei loro maestri al fine di mostrare loro di essere ancor più in contraddizione. Tale passione era costantemente presente nelle scuole filosofiche sino ad Ammonio di Alessandria, il discepolo di Dio (τοῦ θεοδιδάκτου). Era fu il primo ad avere uno zelo divino per la verità filosofiche e dispregiò le opinioni della maggioranza dei filosofi di scuole, i quali egli reputava essere un disonore a filosofia. Costui intuì correttamente i punti di vista di ciascuno dei due filosofi e li ricondusse sotto il medesimo *nous* e ne trasmise la filosofia senza conflitti (ἀστασίαστον) a tutti i suoi discepoli, e soprattutto ai migliori di quelli che lo frequentarono, Plotino, Origene e i loro successori» (Bibl. 461a, 24-39 [ed. Henry, VII p. 191]). Questo è il motivo per cui Ierocle ha un'altissima considerazione per Ammonio il quale, a suo parere, si distingue nell'intero scenario filosofico antico. Scrive Fozio: «La presente indagine si propone di trattare il tema della provvidenza, ponendo a confronto il pensiero di Platone con quello di Aristotele; Ierocle, infatti, vuole rivelare le coincidenze nelle dottrine dei due filosofi, e non solo in relazione alla teoria sulla provvidenza, bensì anche là dove essi trattano dell'immortalità dell'anima o quando la loro speculazione concerne il cielo e il mondo. Quanto a coloro che hanno dichiarato che Platone e Aristotele sono in contrasto, Ierocle sostiene che ne hanno completamente travisato il pensiero, finendo lontani dalla verità: alcuni di proposito, per essersi abbandonati a una polemica insensata, altri invece perché schiavi dei loro preconcetti e della loro ignoranza. Costoro sono venuti via via a formare una folla immensa, finché non prese a brillare la sapienza di Ammonio, che – afferma solennemente Ierocle – fu soprannominato “il discepolo di Dio” (θεοδιδάκτου): Ammonio, infatti, liberate dalle scorie delle dottrine dei filosofi del passato e tolte di mezzo le vuote teorie proliferate in entrambe le scuole, ha dimostrato che il pensiero di Platone e quello di Aristotele sono in perfetto accordo sulle questioni basilare e fondamentali» (Bibl. 171b,38-172a,8 [ed. Henry, III pp. 125-126]). A proposito di questo argomento si veda ancora G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 191-215.

⁴²⁶ Nella *Vita Plotini* Porfirio mostra fino a che punto il suo maestro fosse un abituale frequentato delle dottrine e degli scritti della tradizione aristotelica, segnatamente: «Nei suoi scritti si mescolano latenti dottrine stoiche e peripatetiche; spesso viene utilizzata la *Metafisica* di Aristotele. [...] Nelle lezioni venivano letti sia i commentari di Severo, di Cronio, di Numenio, di Gaio, di Attico, sia quelli dei Peripatetici, vale a dire di Aspasio, di Alessandro, di Adrasto e di altri occasionali» (*Plot.*, 14,4-14 [ed. Henry-Schwyzler, I p. 17]).

⁴²⁷ Un esempio lampante riguarda indubbiamente la dottrina della potenza (δύναμις). Secondo Aristotele – gli argomenti sono sviluppati principalmente nel primo libro della *Physica* e nei libri Z e Λ della *Metaphysica* – la δύναμις è «in qualche modo un non essente (πῶς μὴ ὄντος)» in cui coesistono gli opposti (*Ph.* I,189a). Così, in quanto matrice dei contrari, è ciò che permette il divenire e la generazione (*Metaph.* XIV,1089a). Tuttavia, la struttura teoretica della potenza è assiologicamente e ontologicamente subordinata all'atto (ἐνέργεια) che è primaria nella definizione dell'essenza, tale per cui il dio aristotelico è anche definibile come “atto puro”. Al contrario, il primo dio di Plotino, l'Assoluto, è potenza infinita (*Enn.* VI,9,6 [ed. Henry-Schwyzler, III pp. 279-282]) o «potenza di tutte le cose (δύναμις τῶν πάντων)» che è al di là della vita, dell'essere e dell'atto stesso (ἐνέργεια) (*Enn.* III,10,8 [ed. Henry-Schwyzler, II pp. 374-376]). Il livello della ἐνέργεια corrisponde a quello della seconda ipostasi, cioè del Noῦς che però non è in

approccio critico nei confronti dello Stagirita rilevando nel suo sistema di pensiero una «fondamentale inadeguatezza»⁴²⁸.

Parallelamente a questo sviluppo storico-filosofico, troviamo l'influentissima corrente platonica che elaborò una critica intransigente dell'aristotelismo come elemento assolutamente estraneo alla tradizione filosofica platonica. Se i principali effetti dell'influenza del modello concordistico d'ispirazione porfiriana si palesarono soprattutto a partire dal VI secolo con Severino Boezio, le direttive teoriche promulgate dal modello a favore dell'inconciliabilità tra Platone e Aristotele possono invece essere considerate l'autentico segno distintivo della tarda antichità, nei pagani attraverso Plotino e poi contemporaneamente dipresso nella totalità dei Padri della Chiesa. Ma osserviamo gli elementi di critica di questo movimento filosofico in cui si annidano i tratti salienti dell'atteggiamento tardo antico nei confronti di Aristotele, fortunatamente ben studiato da Moraux. Tra i principali promotori dell'opposizione ad Aristotele vi sono i platonici Lucio e Nicostrato, probabilmente le fonti da cui Plotino avrebbe attinto quasi letteralmente nel condurre le sue argomentazioni contro Aristotele. Il resoconto più chiaro e diretto dell'atteggiamento dei due platonici nei riguardi dello Stagirita è ben attestato da Simplicio:

«Altri si accontentarono di scrivere solo enigmi contro ciò che è stato detto: questo è quello che fece Lucio, e dopo di lui Nicostrato, che riportò le considerazioni di Lucio. Costoro facevano a gara tra di loro nel muovere obiezioni a tutto ciò che veniva detto nell'opera di Aristotele, non portarono perciò avanti il loro compito con rispetto, ma piuttosto in modo feroce e impudente. Tuttavia, dobbiamo essere grati anche a loro, perché gli enigmi che proponevano erano per la maggior parte consistenti, e perché così facendo hanno fornito ai loro successori dei punti di partenza sia per la risoluzione degli enigmi, sia per lo sviluppo di molte altre eccellenti teorie»⁴²⁹.

Questi criticarono praticamente ogni dottrine tra quelle presente nelle *Categorie*⁴³⁰, critica alimentata da una «sistematica volontà di opposizione» al limite della lealtà.

grado di rivelare la potenza dell'Uno. Su quest'ultimo aspetto della metafisica plotiniana cfr. W. Beierwaltes *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, tr. it. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, a cura di M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 38-63.

⁴²⁸ R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009, cit., p. 25.

⁴²⁹ Simpl. *In cat.* I,1,18-2.2.

⁴³⁰ Scrive R. Sorabji (*The ancient commentators on Aristotle*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London-New York 1990, p. 1) sul tema specifico della rilevanza delle

Seguendo l'osservazione di Simplicio, Moraux evidenzia che il loro scopo fondamentale era proprio l'opposizione fine a se stessa, senza nemmeno curarsi di entrare eventualmente in contraddizione con sé stessi. Lo scopo ultimo del loro lavoro non aveva altro fine che la distruzione⁴³¹. Ma il campione in questo campo è senza dubbio il medioplatonico Attico, il quale, Eusebio ci informa⁴³², aveva dedicato un intero trattato all'argomento, inequivocabilmente intitolato *Contro coloro che promettono di interpretare la dottrina di Platone con quella di Aristotele* (Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους), e i cui gli argomenti anti-aristotelici vengono successivamente riprodotti in maniera letterale da ogni cristiano.

A differenza di Lucio e Nicostrato, Attico non si limita alla critica sistematica delle *Categorie*, bensì rivolge contro la filosofia aristotelica nella sua interezza⁴³³. Nel campo dell'etica, critica la dottrina peripatetica dell'*eudaimonia*, secondo la quale non basta la virtù per essere felici ma servono anche altri tipi di beni, come salute, buona condizione familiare, amici, bellezza⁴³⁴. Egli critica poi la dottrina della provvidenza esercitata dal divino sino alle porte del mondo sublunare⁴³⁵, e polemizza con il rifiuto

Categorie di Aristotele in questo contesto: «L'opera sembra aver agito da catalizzatore, attraendo commentatori dalle tre scuole, stoica, platonica e aristotelica».

⁴³¹ Cfr. P. Moraux, *L'Aristotelismo presso I Greci*, cit. p. 129.

⁴³² Cfr. Euseb. *Praep. evang.* XI,1,2 (eds Favrelle – des Places, SC 292, p. 57).

⁴³³ Cfr. P. Moraux, *op. cit.*, pp. 133-150.

⁴³⁴ Cfr. Arist. *Eth. Nic.* I,9,1099a-b. Troviamo un riferimento ancor più diretto e conciso in *Rh.* 1360b,20,29: «Se questa è la felicità (εὐδαιμονία), è necessario che parti di essa siano l'essere di nobili natali, le numerose amicizie, i legami con persone dabbene, la ricchezza, i bravi figli, la prole numerosa, la buona vecchiaia; inoltre le qualità fisiche (come salute, bellezza, forza, grandezza, capacità agonistiche), fama, onore, buona sorte, virtù: infatti in questo modo si può essere autosufficienti al massimo grado se uno ha i beni tanto in sé stesso quanto quelli esteriori. Di fatto, oltre questi non ve ne sono altri. Sono "interni" (ἐν αὐτῷ) i beni riguardanti l'anima e quelli che si trovano nel corpo, mentre "esterni" (ἔξω) sono buona nascita, amici, ricchezze, onore. Inoltre, riteniamo che sia opportuno avere capacità e fortuna: così, infatti, la vita è sicura al massimo». Sulla critica di Attico *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,4,1-21 (= Att. *fr.* 2,9-21 [ed. Vimercati, pp. 724-729]): «Dato che l'intera filosofia, secondo l'opinione comune dei filosofi, promette agli uomini la felicità, e poiché essa si divide in tre branche, secondo la ripartizione produttrice di tutte le cose, il Peripatetico sarà visibilmente lontano dall'insegnare su questi argomenti qualcuna delle dottrine di Platone, al punto che, dei tanti avversari di Platone, sarà proprio lui a rivelarsi il massimo oppositore. Innanzitutto si è discostato da Platone sull'aspetto generale in assoluto più importante: non mantiene il criterio di misura della felicità e non ammette che la virtù sia autosufficiente a questo scopo, ma trascura la forza della virtù e ritiene che le occorran i beni della sorte, per raggiungere, con il loro aiuto, la felicità; se viene lasciata a se stessa, invece, egli le rimprovera di non riuscire a raggiungere la felicità. Non è questo il momento opportuno per mostrare la meschinità e la falsità dell'opinione su questo e sugli altri argomenti; mi pare però del tutto evidente che lo scopo e la felicità non sono equivalenti né identici secondo Platone e secondo Aristotele: al contrario, il primo proclama continuamente a gran voce che l'uomo più felice è quello più giusto, mentre il secondo non ammette che la felicità segua alla virtù, a meno che questa non sia accompagnata dalla nobiltà di nascita, dalla bellezza, ma anche dalla ricchezza ("e andava in guerra ricco d'oro come fanciulla"). La differenza del fine implica necessariamente che sia differente anche la filosofia che vi conduce. [...] "Come infatti non v'è fida alleanza fra uomo e leone, e lupo e agnello non han mai cuori concordi", così fra Platone e Aristotele non può esserci amicizia sulla dottrina fondamentale ed essenziale della virtù: infatti, anche se non "meditano il male l'uno dell'altro", è evidente che essi esprimono "continuamente" opinioni contrarie sui diversi aspetti di questo argomento».

⁴³⁵ Atticus *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,5,1-14 (= Att. *fr.* 3 [ed. Vimercati, pp. 728-735]): «Ancora, Mosè, i profeti degli Ebrei e anche Platone, in sintonia su questi temi, hanno fatto un discorso ben preciso sulla provvidenza universale, mentre Aristotele, disponendo il divino fino alla Luna, esclude dal governo di dio le altre parti del cosmo; per questo

dell'interpretazione letterale del racconto di *Timeo* avanzata nel *De caelo*⁴³⁶. Inoltre, ancora in cosmologia, considera completamente fuorviante l'affermazione dell'esistenza del cosiddetto quinto elemento, αἰθήρ, che non sarebbe altro che un'indebita attribuzione materialistica alla platonica οὐσία νοητή⁴³⁷. In psicologia, invece, rigetta la dottrina dell'anima come ἐντελέχεια σώματος, considerata riprovevole tanto quanto il materialismo degli stoici e degli atomisti⁴³⁸. In definitiva, diciamo che Attico considera Aristotele non dotato di adeguate capacità intellettuali per giungere a comprendere i vertici speculativi della metafisica platonica – secondo il Medioplatonico rappresentati dalla dottrina delle idee – poiché il suo acume risulta piuttosto rivolto verso la sfera delle cose terrene tanto che Aristotele non sarebbe altro che un marò «scrivano della natura (ὁ τῆς φύσεως γραμματεὺς)»⁴³⁹. Nonostante questo si potrebbe ancora sostenere che Attico sfoggia tuttavia una vasta conoscenza della filosofia del Aristotele, dimostrando

riceve la critica dell'autore citato (*scil.* Attico), all'incirca in questi termini: [...] per Aristotele l'operato della provvidenza viene meno, anche se le realtà celesti sono regolate con una certa dose di ordine e di armonia; noi cerchiamo infatti una provvidenza che abbia rilevanza per noi, la quale non spetta a chi non ammette che i demoni, gli eroi e, in generale, le anime possano sopravvivere per sempre. [...] E questo è proprio ciò che fa anche Aristotele: dopo averli allontanati e aver prestato fede alla sola vista, uno strumento debole per giudicare realtà così distanti, sembrerà quasi dire, per pudore, che queste sono dèi. Infatti, non lasciando nulla al di fuori del cosmo, ma senza nemmeno avvicinare gli dèi alle realtà terrene, fu costretto o a riconoscersi come un perfetto ateo, o a sfuggire al sospetto di dare l'impressione di abbandonare gli dèi, relegandoli da qualche parte lontano da qui; chi però rifiuta l'attenzione delle realtà superiori, tenendole isolate, sembra, sia pure con decoro, non avere fede negli dèi. Queste le critiche di Attico contro Aristotele, che sopprime il discorso sulla provvidenza; a tali critiche Attico ne aggiunge anche altre, opponendosi alla tesi di Aristotele secondo cui il cosmo non è "generato". Eusebio ricorre strategicamente alla teoria di Attico per mostrare l'armonia sulla questione tra Mosè e Platone contro Aristotele, come si vede subito dopo.

⁴³⁶ Arist. *Cael.* I,10,280a; Atticus *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,6,1-17 (= Att. *fr.* 4 [ed. Vimercati, pp. 734-743]): «Mentre Mosè definisce il cosmo "generato" e prepone a tutte le cose Dio come produttore e demiurgo, e mentre Platone ha lo stesso pensiero filosofico di Mosè, anche in questo caso Aristotele percorre la via opposta, e viene confutato dal citato autore, che si esprime testualmente in questi termini: [...]», continua con una lunga argomentazione condotta secondo idee platonizzanti.

⁴³⁷ Atticus *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,7,1-7 (= Att. *fr.* 5 [ed. Vimercati, pp. 742-747]): «Sui cosiddetti cinque elementi, i primi corpi, di cui sono costituite tutte le altre cose, Platone, assecondando l'evidenza in merito, come anche i suoi predecessori, sostenne che sono riconosciuti essere quattro – fuoco, terra, aria e acqua – e che tutte le altre cose si generano dalla mescolanza e dalla trasformazione di questi. Ma Aristotele – a quanto sembra –, nella speranza di apparire di intelligenza straordinaria se avesse aggiunto un corpo in più, ai quattro corpi visibili assommò la quinta essenza, trattando certamente la natura in modo splendido e generoso, ma perdendo di vista che un fisiologo non deve promulgare leggi, ma piuttosto indagare i fenomeni della natura stessa. [...] Inoltre, Platone vuole che tutti i corpi, poiché sono costituiti di una materia omogenea, mutino e si trasformino gli uni negli altri; Aristotele ritiene invece che sopra gli altri corpi vi sia un'essenza impassibile, incorruttibile e totalmente immutabile, per non sembrare il padre di un'invenzione spregevole, perché egli non dice assolutamente nulla di rimarchevole e di particolare, ma trasferisce a un oggetto a cui non pertengono le proprietà che Platone aveva ben scorto in altre realtà».

⁴³⁸ Atticus *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,11,4 (= *fr.* 7bis [ed. Vimercati, pp. 756-757]): «Tutto il resto che altri hanno detto in proposito, dunque, ci suscita vergogna; non è infatti uno scandalo aver definito l'anima come "l'entelechia di un corpo naturale dotato di organi"? Non è il colmo della vergogna averne fatto uno pneuma dotato di un modo d'essere o un fuoco "intellettuale", acceso o temprato quasi per immersione nell'ambiente freddo dell'aria, averla definita come un aggregato di atomi o, in generale, considerarla generata da un corpo? Questa tesi nelle *Leggi* viene dichiarata "empietà delle empietà". Tutte queste tesi sono dunque un'autentica vergogna; di chi la definisce come essenza automotrice, invece, nessuno si vergognerebbe».

⁴³⁹ Atticus *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,9,9 (= *fr.* 7,9 [ed. Vimercati, pp. 754-755]). Secoli più tardi il cristiano Teodoreto di Cirro nella remota provincia della Siria al fine di critica lo Stagirita ricorre *verbatim* al «platonico Attico nei suoi scritti contro Aristotele» (*Affect.* XII,52 [ed. Canivet, SC 57, p. 435]), segnatamente sulla poc'anzi menzionata critica del Medioplatonico contro la dottrina della felicità di Aristotele.

quantomeno di aver effettuato una dettagliata consultazione delle sue opere. Ma Moraux giustamente sottolinea che nulla suggerisce una tale conoscenza tale per cui egli si sia occupato in prima persona di consultare in profondità i testi originali di Aristotele, limitandosi invece alla riproposizione di tesi note ai più probabilmente attinte da manuali come quello di Ario Didimo⁴⁴⁰. Pertanto lo studioso francese conclude affermando che Attico

«Non si sforza di condurre una corretta confutazione delle tesi aristoteliche. Al contrario, Attico si concede su Aristotele alcune osservazioni sprezzanti, ingiustificabili, che documentano a sufficienza l'animosità passionale di un polemista il quale, appunto, non può prendere partito *sine ira et studio*»⁴⁴¹.

2.1.1 Aristotele nella Patristica

In sintesi notiamo come lo scenario complessivo dei primi secoli dell'era imperiale non sia tra i più rosei anche tra i pensatori pagani dell'ellenismo. Aristotele non è sicuramente il grande filosofo che tutti ora ci aspetteremmo: tutt'al più, le sue dottrine sarebbero potute risultare accettabili solo alla luce del vero maestro e divino Platone. La marcata tendenza anti-aristotelica degli autori cristiani tardo-antichi si sviluppa in continuità con il contesto platonico sopra rapidamente delineato. Il percorso della ricerca contemporanea sul complesso ruolo di Aristotele nella Patristica è stato dischiuso da J.-A. Festugière nel suo saggio *Aristotele dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodoret*, contenuto nel suo famoso libro *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*⁴⁴². Dopo di che, molti studiosi di prim'ordine si sono interessati all'argomento⁴⁴³, spesso intervenendo criticamente rispetto al punto di vista dello studioso francese.

Festugière parte dalla tesi, ancorché condivisa dagli studiosi, secondo cui il filosofo greco è stato sottoposto a una generale condizione di disapprovazione da parte degli scrittori cristiani dal II al V secolo. Diversamente, Platone è stato spesso considerato come un seguace *ante litteram* della suprema verità suprema del cristianesimo⁴⁴⁴ – a ogni modo,

⁴⁴⁰ Cfr. P. Moraux, *L'Aristotelismo presso i Greci*, cit., p. 148.

⁴⁴¹ Ivi, p. 150.

⁴⁴² J.-A. Festugière, *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Gabalda, Paris 1981.

⁴⁴³ I riferimenti si troveranno nel corso del paragrafo.

⁴⁴⁴ Per esempio, Platone è considerato da Clemente «amico della verità» (*Strom.* X,66,3 [eds A. Le Boulluec – P. Voulet, SC 278, p. 135]) o ancora «lodevole» da Eusebio (*Praep. evang.* XI,21,7 [eds Favrelle – des Places, p. 157]).

nonostante i cristiani nutrissero un chiaro sentimento di ammirazione e osservanza, non esitavano a respingere all'occorrenza anche Platone (almeno formalmente) quando la sua dottrina entrava in conflitto con la Scrittura: *amicus Plato, sed Magis amicas veritas*⁴⁴⁵. Quindi, la critica maggiore nei confronti di Festugière risiede piuttosto nel fatto che la sua lettura risulta dopotutto monodirezionale poiché si concentra solo su una delle possibilità dell'aristotelismo, mentre oggi sappiamo che nella tarda antichità c'erano almeno quattro diversi "Aristotele". Ovverosia, egli considera solo l'Aristotele classico o esoterico – quello che oggi noi leggiamo e studiamo regolarmente – in riferimento a opere come la *Metafisica*, *Fisica*, *Etica Nicomachea* e *De anima*, e l'Aristotele cosmologo sulla base del trattato a lui discutibilmente attribuito conosciuto con il nome di *De mundo*, a ogni modo considerato dai cristiani come assolutamente autentico⁴⁴⁶.

Allora, innanzitutto, lo studioso francese ignora la fase iniziale dell'Aristotele platonizzante delle opere essoteriche così come dettagliatamente studiato e ricostruito nel determinante libro di Werner Jaeger sullo Stagirita⁴⁴⁷; le opere in questione, come il *Protrepticus*, *De Philosophia* o *Eudemus*, ci sono pervenuti attraverso fonti secondarie e compendi dossografici⁴⁴⁸, su tutti i *Placita* di Aezio. Da un punto di vista filosofico, in queste opere giovanili, Aristotele non aveva altro fine che quello di portare avanti il progetto platonico⁴⁴⁹. L'esempio più eclatante a questo proposito è rappresentato dal mutamento di prospettiva che avviene nella produzione filosofica di Aristotele sulla dottrina dell'anima. Infatti, la psicologia proposta nel tardo *De anima* comporta un distacco radicale dalle idee platonizzanti che è possibile trovare nell'*Eudemus* o nel *De Philosophia*, opere nelle quali viene attribuita all'anima la teoria della reminiscenza ed essa è considerata *in toto* come divina e immortale⁴⁵⁰. Pertanto, è molto probabile che proprio per questa ragione tali opere siano state lette contiguamente ai dialoghi platonici e che, nella medesima misura, abbiano esercitato una notevole influenza sulle più grandi personalità della tarda antichità. Almeno per quanto riguarda il *Protrepticus*, essa fu una

⁴⁴⁵ Questo detto, per inciso, viene attribuito proprio ad Aristotele stesso; sulla sua storia cfr. L. Tarán, "Amicus Plato, sed magis amica veritas". *From Plato and Aristotle to Cervantes*, in «Antike und Abendland» 30 (1984), pp. 93-124; ora in L. Tarán, *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Leiden 2001.

⁴⁴⁶ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 463.

⁴⁴⁷ Cfr. W. Jaeger, *Aristotele*, cit.

⁴⁴⁸ Questo aspetto è stato messo in luce nell'articolo di D. Runia, *Festugière Revisited: Aristotle in Greek Patres*, in «Vigiliae Christianae» 43/1 (1989), pp. 1-34; anche S. Lilla, *Aristotelianism*, in A. Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, vol. I, InterVarsity Press, Westmont 2014, pp. 228-235.

⁴⁴⁹ Cfr. W. Jaeger, *Aristotele*, cit., p. 40.

⁴⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 453-454.

delle opere più lette dell'antichità e, come brillantemente sottolineato da E. Bignone e poi anche da G. Lazzati⁴⁵¹, questo libro rinnovò la filosofia antica per ben tre volte attraverso il suo recupero dapprima nell'*Hortensius* di Cicerone, in Agostino (*Contra Academicos* I,4), e infine nel *De Consolatione Philosophiae* di Boezio. Su questo punto ci consideriamo profondamente in disaccordo con M. Edwards allorché lo studioso oxoniano sostiene che il *Protrepticus* «sembra aver fornito poco più che il titolo all'opera omonima di Clemente di Alessandria»⁴⁵². Riteniamo piuttosto, in accordo con altri studiosi⁴⁵³, che l'opera di Clemente sia apertamente ispirata al trattato del giovane Aristotele e che il cristiano cerchi proprio di riflettere lo spirito filosofico di quest'ultimo. A questo va aggiunto il fatto che l'Alessandrino era con ogni probabilità l'unico vero esperto di Aristotele e uno dei migliori conoscitori di prima mano dei suoi scritti nell'intera cultura cristiana del tempo, tra i pochissimi, tra l'altro, in grado di riconoscere e distinguere tra l'Aristotele esoterico ed essoterico⁴⁵⁴.

Successivamente, soprattutto grazie al grande sforzo compiuto da Richard Sorabji negli ultimi decenni del secolo scorso, abbiamo riscoperto quell'Aristotele interpretato e divulgato dai commentatori aristotelici nel periodo compreso tra il tardo ellenismo e i primi secoli dell'età imperiale da commentatori aristotelici, la cui tradizione può esser fatta risalire ad Andronico di Rodi nel I secolo a. C., e fatta terminare con Alessandro di Afrodisia alla fine del II secolo d. C. – questione molto lunga e complessa nella storia della filosofia antica che non può essere esplorata per intero in questa sede⁴⁵⁵.

In terzo luogo, Festugière non sembra tenere nella dovuta considerazione – almeno in questa ricerca – il Platone aristotelizzato dei neoplatonici, sia di matrice greca che latina, dal momento che proprio tra gli allievi latini⁴⁵⁶ del pioniere di questo paradigma ermeneutico, Porfirio, si segnala colui che esercitò un'influenza impareggiabile sulla teologia di Agostino e dunque sull'intera teologia medievale: Mario Vittorino. Dapprima Plotino e poi Porfirio, trassero le nozioni di οὐσία, ἐνέργεια e δύναμις dal lessico

⁴⁵¹ Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit. I, p. 91; G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1938, p. 6, nello specifico sulla storia del *Protrepticus* nella filosofia cristiana pp. 9-58.

⁴⁵² M. Edwards, *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, London-New York 2019.

⁴⁵³ Cfr. G. Lazzati, *L'Aristotele*, cit., 15; J. Daniélou, *Messaggio evangelico*, cit., 157.

⁴⁵⁴ Clem.Al. *Strom.* IX,58,3-4 (eds Le Boulluc – Voulet, SC 278, pp. 118-119): «I seguaci di Aristotele dicono che parte dei loro scritti sono esoterici, parte essoterici, cioè destinati al pubblico». Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 461; D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., p. 17; J. Festugière, *L'idéal religieux*, cit., p. 252.

⁴⁵⁵ Un'ottima panoramica sul tema può essere trovata nei saggi raccolti in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* cit.,

⁴⁵⁶ Il classico studio di P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, tr. it. *Porfirio e Vittorino*, a cura di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1993.

aristotelico. Dopodiché, Mario Vittorino, il quale si dedicò attentamente alla logica aristotelica e all'ontologia per mezzo di Porfirio, produsse la prima traduzione latina sia dell'*Isagoge* del Neoplatonico che dell'aristotelico *Categoriae*; fu anche il primo ad adattare l'antitesi tra *dynamis* ed *energeia*⁴⁵⁷ al modello della Trinità niceno⁴⁵⁸. Siamo perciò ben consapevoli dell'enorme impatto di Vittorino sul pensiero di Agostino come egli ebbe modo di informarci esplicitamente attraverso le sue *Confessiones*: egli giunse a conoscenza dei platonici – a cui rimanda la celebre formula «*Platoniorum libros*»⁴⁵⁹ – proprio grazie alla mediazione di Vittorino. Questo comporta che il platonismo dell'autore cristiano più influente nella storia del pensiero sia profondamente compromesso con pure dottrine aristoteliche. Lo stesso vale per la lettura neoplatonica di Aristotele così come pervenuta agli scrittori platonico-cristiani di lingua greca, ossia i padri cappadoci Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e, soprattutto, Gregorio di Nissa⁴⁶⁰. Il loro impiego del lessico *dynamis-energeia*, della dottrine della prima e seconda essenza (πρώτη and δεύτερα οὐσία), e persino la dottrine cristiana della generazione (γένεσις)⁴⁶¹ – come processo nel quale il prodotto risulta della medesima natura del produttore, diversamente dal concetto di creazione (ποίησις)⁴⁶² – presentano evidenze di una derivazione proprio dalla lettura neoplatonica della logica aristotelica⁴⁶³. Di conseguenza, riproponendo le parole di M. Edwards, «una conoscenza colta del pensiero di Aristotele diviene ora una condizione di ortodossia per l'intellettuale cristiano, anche se non vi è alcun dovere concomitante di acquisire una vera e propria padronanza tecnica delle sue opere, sia anche solo una conoscenza di prima mano»⁴⁶⁴.

Una volta chiarito lo *status quaestionis* muovendo dall'idea di Festugière sull'argomento, dovrebbe essere evidente che se da un lato Aristotele è molto più presente nella letteratura cristiana antica di quanto si potrebbe generalmente credere, quantunque

⁴⁵⁷ Cfr. D. Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; lo studio segue principalmente la storia e lo sviluppo dell'aristotelismo attraverso il percorso della dottrina dell'*energeia*.

⁴⁵⁸ Cfr. M. Edwards, *Aristotle*, cit., p. 82.

⁴⁵⁹ August. *Conf.* VII,9,13 (ed. Verheijen, CCSL 27, pp. 101-103): «[...] procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos». Cfr. P. F. Beatrice, Quosdam Platoniorum libro. *The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in «*Vigiliae Christianae*» 43 (1989), pp. 248-281.

⁴⁶⁰ Cfr. M. Edwards, *Aristotle*, cit., p. 97.

⁴⁶¹ Cfr. Arist. *De an.*, 415a,26-29; *Metaph.* VII,1032a,23-24, IX,1049b,27-29.

⁴⁶² Concetto implicato in *Genesi* 1,1: «In principio Dio creò (ἐποίησεν) il cielo e la terra».

⁴⁶³ Cfr. H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri*, cit., p. 289.

⁴⁶⁴ M. Edwards, *Aristotle*, cit., p. 113; Tuttavia, la strada verso la conoscenza professionale di Aristotele è ancora lunga e diventerà possibile solo quando la filosofia greca non sarà più percepita dai cristiani come una minaccia: solo allora Aristotele inizierà ad essere studiato realmente; Cfr. D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., pp. 2-3.

per lo più in forma recondita, dall'altro è similmente evidente quanto l'atteggiamento verso di lui sia innegabilmente critico e ostile, soprattutto quando il suo nome emerge dalle tenebre. Dopotutto, la maggior parte degli studiosi si situa sulla stessa lunghezza d'onda di Festugière nel rilevare i motivi di risentimento contro Aristotele, sicché nel dibattito contemporaneo possono essere facilmente ricostruiti come segue⁴⁶⁵.

Una delle polemiche più comuni già note al Festugière⁴⁶⁶ riguarda l'esclusione aristotelica della provvidenza divina dalla parte più bassa dell'universo, dottrina presente nell'opera aristotelica *De mundo*, tanto popolare quanto spuria. Ivi il famoso passaggio a cui si appellavano gli scrittori cristiani:

«Egli ha avuto il primo e il più alto posto, e, per questo motivo, è denominato “l'altissimo”, avendo eretto il suo seggio, per dirla col poeta, “nella più alta sommità” di tutto quanto il cielo. Della sua potenza beneficia in sommo grado il corpo che è più vicino a lui, poi il corpo che viene dopo quello, e così di seguito fin dove iniziano i luoghi in cui noi ci troviamo. Per questo la terra e le cose che sono sulla terra, trovandosi nella più grande distanza dal soccorso che viene da Dio, sembrano essere deboli, incoerenti, e piene di grande confusione; tuttavia, nella misura in cui il divino ha, per sua natura, la capacità di penetrare dappertutto, le cose nel nostro mondo accadono conformemente a ciò che accade nelle regioni celesti, e a seconda che siano più vicine o più lontane da Dio, partecipano in misura maggiore o minore del suo soccorso.

È dunque meglio ammettere – e questo è senza dubbio conveniente e perfettamente confacente a Dio – che la potenza che sta in cielo, anche per le cose che sono più distanti, e, in breve, per tutte quante le cose, sia causa della loro conservazione, anziché ammettere che, penetrando e raggirandosi in luoghi in cui non è né bello né decoroso, essa stessa si occupi delle cose che riguardano la terra. Questo, in verità, ossia il sovrintendere ad ogni e qualsivoglia lavoro, non si addice nemmeno a coloro che governano gli uomini, come, ad esempio, a chi comanda un esercito o una città o una casa, qualora vi sia necessità, legare un sacco da viaggio o fare un lavoro ancor più umile, che potrebbe fare uno schiavo qualsiasi; ma a Dio si addice piuttosto quello che ci è attestato del Gran Re. Infatti l'apparato esteriore di Cambise, di Serse e di Dario era stato splendidamente organizzato in rapporto alla elevatezza del decoro e della dignità. Il re in persona, come si dice, risiedeva a Susa o a Ecbatane, a tutti invisibile, occupando un meraviglioso palazzo reale con un recinto, tutto scintillante di oro, di ambra e di avorio. Numerosi vestiboli contigui e portici distanziati fra loro da uno spazio di numerosi stadi erano fortificati da porte di bronzo e da

⁴⁶⁵ Una sintesi dettagliata dei punti anti-aristotelici si trova in S. Lilla, *op. cit.*,

⁴⁶⁶ Cfr. J.-A. Festugière, *L'idéal religieux*, cit., p. 225.

grandi mura. Fuori di queste mura, gli uomini più importanti e più illustri erano disposti in ordine gerarchico, gli uni accanto alla persona del re con funzioni di guardie del corpo e di ministri, gli altri con funzioni di guardie di ciascun recinto, detti custodi delle porte e uditori, in modo che il re stesso, chiamato sovrano e Dio, potesse vedere ogni cosa e ogni cosa udire. Oltre a questi, altri erano preposti come amministratori delle entrate e come comandanti delle guerre e delle battute di caccia e come accoglitori di doni e come curatori, ciascuno secondo la necessità, di tutte le altre faccende. L'intero impero dell'Asia, poi, che confina con l'Ellesponto ad Occidente, con l'Indo a Oriente, era ripartito, secondo le nazioni, fra governanti satrapi e re, tutti sottomessi al Gran Re, e poi v'erano corrieri, custodi, messi, sorveglianti dei segnali luminosi. Così perfetto era l'ordinamento, e soprattutto l'ordinamento delle sentinelle dei segnali luminosi, le quali trasmettevano segnali luminosi dall'uno all'altro confine dell'impero fino a Susa e ad Ecbatane, che il Re conosceva il giorno stesso qualsiasi evento rivoluzionario accadeva in Asia.

Orbene, bisogna credere che la superiorità del Gran Re rispetto a quella del Dio che domina il cosmo sia di tanto inferiore quanto lo è la condizione dell'essere vivente più umile e più debole rispetto alla condizione del Gran Re; cosicché, se era sconveniente pensare che Serse stesso sbriggasse tutte le faccende ed eseguisse i propri voleri e presiedesse all'amministrazione in ogni parte, molto più indegno sarebbe pensarlo per Dio. Più dignitoso e più conveniente è che Dio risieda nelle regioni più alte e che invece la sua potenza attraversando tutto l'universo, muova il sole e la luna, faccia ruotare tutto il cielo e sia causa della conservazione di tutte le cose che sono sulla terra»⁴⁶⁷.

La seconda questione è poi di carattere etico-psicologico, considerata inammissibile dalla rigorosa etica ascetica cristiana: si tratta della dottrina secondo la quale la felicità dell'essere umano sarebbe parzialmente dipendente dai beni esterni come spiegato nell'*Etica Nicomachea*:

«Allo stesso modo appare evidente che la felicità ha bisogno dei beni esteriori, come abbiamo già detto: è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra abitudine ne risulta intaccata. Perciò è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli, o, ancor meno, se gli capitano figli o amici

⁴⁶⁷ Arist. *Mund.* 397b,25-398b,6. Il passo è ben commentato da: G. Betegh – P. Gregorić, *God's Relation to the Cosmos*, in Ead. (eds.) *Pseudo-Aristotle: De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 176-212.

degeneri, o se ne ha di buoni, ma muoiono. Come abbiamo detto prima, sembrerebbe che la felicità abbia bisogno anche di una simile prosperità esterna. A partire da ciò, alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù»⁴⁶⁸.

A causa di questa oltraggiosa dottrina etica, osservandola da un punto di vista platonico-cristiano, Aristotele fu spesso assimilato a Epicuro. Questa tendenza ad associare i peripatetici agli epicurei ha origine nel platonismo medio, come ben manifesta la presenza di quest'idea già in Attico⁴⁶⁹, ed è stata poi ereditata da cristiani come Origene che si è rivolto a un tempo contro peripatetici ed epicurei considerandoli «un'accusa contro la filosofia (φιλοσοφίας ἔγκλημα)» in quanto «sostenitori di false dottrine (οἱ τινές ποτ' ἂν ᾤσιν οἱ ψευδοδοξοῦντες)»⁴⁷⁰. La ragione fondamentale di questa dottrina etica, infatti, risiede nel suo retroterra psicologico. Vale a dire, i platonici e i cristiani mossero contro Aristotele l'infame accusa di pensare l'anima umana come mortale, concepita come mera ἐντελέχεια del corpo, dal quale essa non poteva essere separata, e di conseguenza riservando l'immortalità al solo νοῦς. Questo affidandosi a un noto passaggio anti-platonico del *De anima*⁴⁷¹, e ribadito altrove nei suoi scritti biologici, dove il filosofo ateniese pare affermare inequivocabilmente che la parte divina dell'anima umana, ossia il νοῦς, non è realmente parte dell'anima ma, piuttosto, questo proviene dall'esterno⁴⁷².

Nel corso del tempo, ambedue questi motivi attribuiti alla filosofia aristotelica divennero due autentici *clichés* contro la Stagirita, assunti spesso come spunto di accusa anche da quei pensatori che non possedevano alcuna conoscenza delle opere di Aristotele. Al tempo, infatti, il suo pensiero aristotelico era studiato in maniera professionale solo in ristretti circoli presenti tra Atene e Alessandria⁴⁷³.

⁴⁶⁸ Arist. *Eth. Nic.* 1099a,31-1099b,8.

⁴⁶⁹ Questa tendenza affonda le sue radici nel medioplatonismo, come in Attico, *apud* Euseb. *Praep. evang.* XV,5,1-14 (= Att. *fr.* 3,7-8 [ed. Vimercati, pp. 729-733]): «Lo stesso vale per il Peripatetico: la ricerca del piacere, infatti, non rafforza l'ingiustizia tanto quanto la mancanza di fede nella sollecitudine di dio. E che? Dirà qualcuno: metti sullo stesso piano Aristotele ed Epicuro? Senz'altro, almeno su questo punto. Che differenza c'è, infatti, per noi tra l'escludere il divino dal cosmo, senza lasciarci alcun tipo di comunione con esso, e, dopo aver rinchiuso gli dèi nel cosmo, l'estrometterli dagli affari della Terra? Uguale è, in entrambi i casi, l'incuranza degli dèi per gli uomini, e uguale è, per chi reca ingiustizia, la certezza di impunità da parte degli dèi; ma, se gli dèi rimangono in cielo, anche noi possiamo trarne un profitto, del tutto in comune con gli esseri privi di ragione e di vita, e proprio per questo, secondo Epicuro, gli dèi sono utili agli uomini»; Cfr. S. Lilla, *op. cit.*, p. 230.

⁴⁷⁰ Or. *Cels.* II,27 (ed. Borret, SC 132, p. 356).

⁴⁷¹ Cfr. Arist. *De an.*, 412a.

⁴⁷² Cfr. Arist. *Gen. an.* 736b: «Resta dunque che solo l'intelligenza giunge dall'esterno e solo essa è divina (λείπεται δὴ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον), perché l'attività corporea non ha nulla in comune con la sua attività».

⁴⁷³ Cfr. D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., p. 17.

Inoltre, i cristiani rinvennero diversi aspetti problematici, questa volta di natura cosmologica, molto distanti dal piano creazionista di Dio. Due di questi su tutti. In primo luogo, la dottrina secondo cui il quinto elemento, l'“etere”, fosse il corpo di Dio, mentre Dio stesso era sostanzialmente identico a una sorta di *anima mundi* causa del movimento dell'universo. Possiamo attribuire questa dottrina ad Aristotele solo sulla base di un frammento presente in una delle sue prime opere, *De philosophia*⁴⁷⁴. Lazzati menziona un notevole passaggio della *Legatio pro Christianis* di Atenagora nel quale il Padre ateniese, facendo mostra di una conoscenza della metafisica del *De philosophia* probabilmente attraverso Aezio, considera il dio peripatetico come un essere vivente composto da anima e corpo. Il corpo di Dio

«è formato dall'etere, dagli astri, dalle sfere e dai pianeti moventesi con moto circolare, l'anima è il λόγος ἐπὶ τῇ κινήσει τοῦ σώματος, χωριστός, immobile e causa del moto. Se si dovesse dare un nome a questo Dio, corrispondente all'aspetto suo descritto da Atenagora, credo lo si dovrebbe chiamare mondo: l'insieme degli astri, corpi eterei ed animati. Dunque Dio non sarebbe un trascendente motore immobile staccato da tutto, χωριστός, ma questo composto di materia e di anima, immobile e causa del moto composto, cui, ripeto, conviene il nome di mondo»⁴⁷⁵.

L'idea di Atenagora è condivisa anche da altri cristiani come Clemente di Alessandria⁴⁷⁶, e ha rappresentato una decisiva sollecitazione verso l'assimilazione della teologia aristotelica con la teologia materialistica degli stoici. Nel suo volume *La filosofia dei Padri della Chiesa*, H. A. Wolfson descrive in modo eccellente il fenomeno che ha interessato la teologia di Aristotele:

«Il dio aristotelico, come i Padri lo concepirono, non è il primo motore incorporeo della *Metafisica* e della *Fisica*. La loro concezione del dio aristotelico era basata o su una combinazione delle due fonti sopra indicate con altre fonti o esclusivamente su altre fonti. Queste ultime comprendono, anzitutto, il *De Philosophia* ora perduto, dove Dio è definito mente (*mens*) o il mondo stesso (*mundus ipse*) o l'ardore del cielo (*caeli ardor*) o incorporeo (*sine corpore*). Vi è, poi, un'opera pseudo-aristotelica, il *De Mundo*, dove, come le stesse sono dette “dèi”, così il cielo

⁴⁷⁴ Cfr. G. Lazzati, *L'Aristotele*, cit., 69.

⁴⁷⁵ *Ibidem*.

⁴⁷⁶ Cfr. G. Lazzati, *L'Aristotele*, cit., p. 72.

è detto “dimora degli dèi” e dove si dice, inoltre, che Dio, chiamato sommo (ὑπατος) ha tenuto per sé il luogo più alto. [...] Alcuni dei Padri più rappresentativi configurarono il dio aristotelico sulla base di tutte queste affermazioni o di alcune solamente, confuse forse con affermazioni simili degli stoici. In Atenagora si legge che Aristotele e i suoi seguaci consideravano Dio come una “sorta di creature vivente composta...costituita di anima e corpo”, il cui corpo è “lo spazio etereo, i pianeti e la sfera delle stelle fisse, rotanti in cerchi”, e la cui anima è “la ragione (λόγος) che presiede al moto del corpo, immobile in se stessa ma causa del movimento dell’altro”. Clemente Alessandrino descrive il Dio di Aristotele come “anima dell’universo”, spiegando che ciò significa che “l’universo è dio”. [...] Concepito in tal modo, il dio di Aristotele non poteva soddisfare l’esigenza dei Padri di una vera concezione di Dio. In primo luogo, in quanto anima del mondo o mondo stesso, il dio di Aristotele era come il dio degli stoici, e il dio degli stoici – come ora vedremo – non era sufficientemente incorporeo per i Padri. In secondo luogo, il dio di Aristotele non soddisfaceva l’esigenza dei Padri d’una divina provvidenza, giacché il dio aristotelico, come da essi concepito, esercitava la sua provvidenza solo fino alla luna e non sulla parte sublunare dell’universo, o, come talvolta è detto, i peripatetici “negano l’esistenza della provvidenza e la relazione fra la divinità e l’uomo”»⁴⁷⁷.

Poi, sulla stessa linea, i cristiani si sono altresì rivolti contro la dottrina secondo cui l’universo sarebbe coeterno a Dio, così come presentata nell’altro importante trattato aristotelico *De caelo*. È chiaro che questa concezione cosmologica è radicalmente idiosincratica rispetto alla tradizionale cosmologia creazionista delle Scritture:

«Dunque, il cielo nella sua totalità non è nato e non può perire, come affermano taluni, ma è unico ed eterno. La sua durata complessiva non ha avuto inizio e non avrà fine; al contrario, esso contiene e racchiude in se stesso l’infinità del tempo. Di queste asserzioni ci rendono certi gli argomenti esposti in precedenza. D’altra parte, esse vengono confermate pure dall’opinione di quanti si pronunciano in modo diverso dal nostro e lo fanno nascere, dal momento che, se è possibile che il cielo si trovi nella condizione che gli abbiamo attribuito, ed è invece impossibile che si generi nel modo che dicono costoro, avremo un altro argomento di grande peso a favore della convinzione relativa alla sua immortalità ed eternità»⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri*, cit. pp. 82-84.

⁴⁷⁸ Arist. *Cael.*, 283b,26-284a,2,

Giunti a questo punto, disponiamo di sufficienti elementi per renderci realmente conto del quadro storico che abbiamo di fronte. Possiamo senza dubbio affermare che la conoscenza aristotelica nell'ambiente patristico è dopotutto il risultato di un approccio superficiale e talvolta ideologico nei confronti delle opere e delle dottrine del filosofo, che spesso si riduce a nient'altro che alla sterile riproposizione di luoghi comuni. Il generale equivoco intorno alla filosofia aristotelica si deve prettamente a un clima spirituale sfavorevole diffuso nella tarda antichità, come abbiamo accennato sopra, che ha condotto sino all'impossibilità di cogliere il vero nucleo della filosofia aristotelica tenendola lontana da contaminazioni dossografiche e dalle invenzioni dei suoi detrattori. La sparuta minoranza di Padri che potrebbero aver avuto una conoscenza diretta delle opere di Aristotele sono forse gli alessandrini Clemente e Origene, il primo verosimilmente più del secondo⁴⁷⁹. Ciò è possibile dimostrarlo a partire dal fatto che Clemente è sorprendentemente in grado di distinguere la produzione letteraria aristotelica essoterica da quella esoterica e dall'altro eclatante fatto che Clemente è autore di un'opera apertamente ispirata ad Aristotele, di cui ha persino riprodotto il titolo, il *Protrepticus*⁴⁸⁰. Origene, invece, rispetto all'altro Alessandrino dimostra di avere una conoscenza più superficiale e di fare un utilizzo delle dottrine aristoteliche più ridotto, spesso sulla scorta di fonti secondarie come Ermippo ed Eraclide Pontico⁴⁸¹. Tuttavia, entrambi gli autori cristiani non si esimono dal criticare aspramente lo Stagirita. Clemente non risparmia duri attacchi verso Aristotele definendolo, con severo giudizio, “padre dell’eresia (ὁ τῆς αἰρέσεως πατήρ)”⁴⁸². Mentre Origene lo considera un vile traditore dell’insegnamento di Platone imbastendo un curioso paragone con il maestro Gesù e il suo traditore Giuda; agli occhi dell’Alessandrino Aristotele è «un ingrato nei confronti del suo maestro (ἀχάριστος πρὸς τὸν διδάσκαλον)»⁴⁸³. Proprio le accuse di essere un traditore di un’preziosa filosofia e poi padre dell’eresia rappresentano il *cliché* più volte riprodotto dai Padri⁴⁸⁴. Lo troviamo in Ippolito e Ireneo, nei quali Aristotele è considerato l’ispiratore dello

⁴⁷⁹ Cfr. V. Limone, *Origen's Explicit References to Aristotle and the Peripateticians*, in «Vigiliae Christianae» 72/4 (2018), pp. 403-404.

⁴⁸⁰ Per uno sguardo e una valutazione complessiva della ricezione di Aristotele da parte di Clemente, cfr. E. A. Clark, *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, Mellen Press, New York-Toronto 1977.

⁴⁸¹ Cfr. V. Limone, *Origen's*, cit., p. 401.

⁴⁸² Clem. Al. *Protr.*, V, 66 (ed. Mondésert, SC 2bis, pp. 130-131).

⁴⁸³ Cfr. Or. *Cels.* II, 12 (ed. Borret, SC 132, pp. 314-318).

⁴⁸⁴ Cfr. D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., p. 23.

gnosticismo⁴⁸⁵ o la fonte culturale dell'arianesimo nei cappadoci Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa⁴⁸⁶. I Cappadoci sono inoltre quei pensatori che rimproveravano Aristotele accusandolo di essere la principale fonte filosofica dell'empietà (Gregorio di Nissa)⁴⁸⁷ e l'araldo di una sapienza umana e mortale contraria al cristianesimo (Gregorio di Nazianzo)⁴⁸⁸. Si può quindi facilmente concordare con l'affermazione secondo la quale «l'appropriazione cristiana di Aristotele è stata resa possibile dall'accentuazione di elementi del suo insegnamento che oggi a malapena considereremmo malapena aristotelici»⁴⁸⁹, in un contesto in cui Aristotele era superficialmente percepito «come un materialista che negava sia la provvidenza che l'immortalità dell'anima»⁴⁹⁰. Mentre quando il ricorso allo strumentario teorico di Aristotele era inevitabile, la sua filosofia veniva sempre edulcorata con argomenti (neo)platonici e addomesticata in direzione spiritualistica⁴⁹¹. Infine, «Aristotele poteva diventare accettabile solo una volta che la filosofia greca pagana non costituì più una minaccia. Per assorbire quanto v'era di utile, i pensatori cristiani dovevano tornare nelle scuole e leggerlo in maniera professionale. Questo è stato fatto da Giovanni Filopono e da Boezio, i quali hanno inaugurato una nuova era»⁴⁹² in Occidente. In seguito, accanto alla lenta e graduale riscoperta di Aristotele in Occidente, i pensatori arabi in Oriente impararono a leggere *Aristotelem ex Aristotele*⁴⁹³.

⁴⁸⁵ Cfr. Hipp. *Haer.* VII,14 – in riferimento al legame tra aristotelismo e gnosticismo in Ippolito cfr. J.-A. Festugière, *L'idéal religieux*, cit., p. 236; e Iren. *Haer.* II,14 (eds. Rousseau – Doutreleau, SC 294, pp. 131-147). L'interpretazione gnostica del pensiero aristotelico era spesso «piuttosto singolare» usando le parole di Wolfson (*La filosofia dei Padri*, cit. p. 493), molto più di quella dei cristiani, o peggio, in altri casi, completamente inventata. Quest'ultimo è il caso dello gnostico Basilide che chiamò il suo Dio supremo «Nulla (οὐδέν)» (*apud* Hipp. *Haer.* VII,20,1) o «Dio non esistente (οὐκ ὄν Θεός)» (*apud* Hipp. *Haer.* X,14,1) e sostiene che il suo Dio sia lo stesso «pensiero di pensiero» di Aristotele, espressione che secondo l'intendimento di Ippolito equivale a quella di «Dio non esistente». Cfr. H. A. Wolfson, *La filosofia dei Padri*, cit. pp. 492.

⁴⁸⁶ Cfr. Bas. *Eun.* I,5 (eds. Sesboüé – de Durand – Doutreleau, SC 299, pp. 172-175); I,9 (ivi, pp. 198-201); Gr.Nyss. *Eun.* III, tomus X,50 (ed. Jaeger, GNO II, p. 309).

⁴⁸⁷ Cfr. Gr.Nyss. *Eun.* II,162 (ed. Jaeger, GNO I, p. 272)

⁴⁸⁸ Cfr. Gr.Naz. *Or.* 27,10 (ed. P. Gallay, SC 250, pp. 94-99): «τὸ ἀνθρώπικόν τῶν δογμάτων».

⁴⁸⁹ M. Edwards, *Aristotle*, cit., p. 17.

⁴⁹⁰ Ivi, p. 78.

⁴⁹¹ Cfr. A. Falcon, *Aristotelismo*, cit., p. 121.

⁴⁹² D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., pp. 2-3. Anche M. Edwards, *Aristotle*, cit., p. ix: «Il termine è la prima metà del VI secolo, quando le opere logiche di Aristotele furono adottate senza travestimenti come fondamento per l'argomentazione trinitaria e cristologica da Boezio in Occidente e Giovanni Filopono in Oriente».

⁴⁹³ Nel mondo arabo Aristotele fu tenuto in considerazione per conto proprio, come grande pensatore la cui speculazione non poteva essere subordinata a quella di nessun altro, né a Platone né ad alcun altro platonico. Tuttavia, il destino di Aristotele nel pensiero arabo è inestricabilmente intrecciato con il platonismo, al punto che molti testi platonici sono stati spesso scambiati per aristotelici oppure, in una sparuta minoranza di casi, *vice versa*. Il primo è il caso della *Theologia Aristotelis* nota anche come *Plotiniana Arabica*, testo che consiste in una serie di trattati in arabo estratti dalle *Enneadi* di Plotino nella versione commentata da Porfirio e per secoli attribuito ad Aristotele (Cfr. P. Adamson *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"*, Duckworth, London 2002; C. D'Ancona, *The Greek Sage, the pseudo-Theology of Aristotle and the Arabic Plotinus*, in R. Arnzen – J. Thielmann (eds), *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea*, Peeters, Leuven 2004, pp. 159-76). Il caso più celebre è però quello del

2.2 Aristotele nel cristianesimo siriano

Iniziamo col dire che, come regola generale, non possiamo negare, come già sottolineato da un gran numero di studiosi sul tema⁴⁹⁴, che l'area siriana risponde grossomodo alla stessa tendenza anti-aristotelica occidentale: come abbiamo visto, si tratta piuttosto di un presupposto culturale e spirituale condiviso dall'intero panorama intellettuale tardo antico. Tuttavia, l'ambiente teologico siriano presenta alcune caratteristiche che delineano un approccio diverso e singolare nei riguardi della questione aristotelica che a volte sembra anticipare alcune tematiche e attitudini proprie del Medioevo.

Nel primo capitolo⁴⁹⁵ abbiamo già fornito informazioni riguardo il contesto culturale e teologico dell'area siriana in cui operò Nemesio e non ci ripeteremo oltre. Questa volta ci limitiamo soltanto a richiamare le caratteristiche teologiche della teologia siriana sviluppate dagli esegeti dei primi secoli come Teofilo e Luciano di Antiochia le quali, in estrema sintesi, abbiamo visto consistere in una spiccata predilezione della componente umana in Cristo con finalità soteriologica e, in secondo luogo, in un approccio esegetico alle Scritture di tipo letteralista. A questo proposito avevamo altresì chiamato in causa la rivalità politico-teologica tra le scuole esegetiche di Alessandria e Antiochia. Ebbene, proprio sulla base di questa rivalità storica, nel panorama degli studi sul cristianesimo antico si segnala una tendenza nell'equiparazione delle caratteristiche teologiche alessandrine al platonismo e, di converso, di quelle siriano-antiochene all'aristotelismo, tale per cui la rivalità cristiana tra Alessandria e Antiochia potrebbe essere pure considerata alla stregua di un rinnovato antagonismo "classico" tra Platone e Aristotele.

Liber de Causis conosciuto in arabo come *Il libro della spiegazione di Aristotele sul Bene Assoluto*, mentre in realtà si trattava di un'opera in puro spirito tardo-neoplatonico chiaramente ispirata alla *Elementatio Theologica* di Proclo. L'attribuzione aristotelica era già stata contestata durante il Medioevo da Tommaso d'Aquino (su questo argomento: C. D'Ancona, *The Liber de Causis*, in S. Gersh (ed.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 137-161). Sulla questione generale della filosofia greca e, in particolare, della trasmissione aristotelica nel mondo arabo: R. Walzer, *Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe*, in «Bulletin of the John Rylands Library» 29/1 (1945), pp. 160-183). Per quanto riguarda la significativa ricezione di altre opere aristoteliche nel modo arabo in particolar modo di quelle biologiche, vedi C. Cerami – A. Falcon, *Continuity and Discontinuity in the Greek and Arabic Reception of Aristotle's Study of Animals*, in «Antiquorum Philosophia» VIII (2014), pp. 35-56.

⁴⁹⁴ Cfr. M. Edwards, *Aristotle*, cit., p. 133; D.-S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch.*, cit. p. 96; R. B. ter Haar Romeny, *Eusebius of Emesa's*, cit. p. 125.

⁴⁹⁵ Cfr. *supra*, §2.

In campo esegetico, questo fenomeno storico può essere parzialmente spiegato dalle coordinate offerte da R. B. ter Haar Romeny:

«Durante il quarto e il quinto secolo si segnala un marcato antagonismo tra Alessandria e Antiochia nel campo della dogmatica e dell'esegesi. Questo antagonismo viene spesso identificato con l'opposizione tra platonismo e aristotelismo. C'è una qualche verità in questa osservazione: vale a dire, la predilezione per l'allegorismo rintracciata negli alessandrini è appunto legata all'idea che il pieno significato di un testo non sia altro che il riflesso di una realtà che deve ancora essere svelata dall'esegeta; gli antiocheni, invece, hanno una visione più realistica, concentrandosi piuttosto sugli eventi concreti che avevano avuto luogo, proprio per come sono stati raccontati nelle Scritture. In tal senso, l'opposizione tra platonismo e aristotelismo può fornire un mezzo adeguato per descrivere la differenza negli atteggiamenti di base verso un testo religioso»⁴⁹⁶.

Per quanto riguarda, invece, lo status ontologico e la considerazione della divinità e dell'umanità in Cristo, la particolare attenzione della speculazione aristotelica su fatti osservabili e concreti, come l'interesse scientifico per la fisiologia umana e l'anatomia, insieme alla sua esaltazione dell'eccellenza di tutto l'essere umano non solo in virtù dell'anima ma anche in ragione della straordinarietà delle sue funzioni biologiche, sembra costituire un elemento comune rispetto all'enfasi siriana sull'umanità di Cristo⁴⁹⁷. Inoltre, la questione cristologica del rapporto tra Dio e l'umanità è strettamente legata alla più generale questione cosmologica sulla relazione tra Dio e il cosmo. È su questo punto che interviene lo spirito della filosofia aristotelica attraverso quella profonda unità teocosmica variamente sostenuta da Aristotele nelle sue opere, rispecchiando d'altronde la tradizionale *forma mentis* ellenica, che ha poi permesso di fornire un fondamento metafisico all'unità cristiana tra Dio e mondo e tra il *Logos* e la natura umana in Cristo, che non trovava riscontro nella mentalità ebraica⁴⁹⁸.

⁴⁹⁶ R. B. ter Haar Romeny, *Eusebius of Emesa's*, cit., p. 125.

⁴⁹⁷ Cfr. D.-S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit. p. 96; Sull'enfasi dell'umanità e dei caratteri biologici già nel primo Aristotele, anche G. Lazzati, *L'Aristotele*, p. 66.. Ciò avvenne anche perché, nell'arco di tutta la tarda antichità, la medicina di Galeno, discepolo e continuatore della fisiologia aristotelica, svolse un ruolo fondamentale nella trasmissione del *corpus* e delle dottrine aristoteliche; cfr. A. Falcon, *Aristotelismo*, p. 75 e *passim*. Più nel dettaglio, R. J. Hankinson, *Galen's Reception of Aristotle*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill Leiden, 2016, pp. 238-257.

⁴⁹⁸ Cfr. M. Simonetti, *Studi di cristologia postnicena*, cit., p. 21.

In questo tentativo di conciliazione speculativa tra l'ambiente culturale siriano e l'aristotelismo è stata talvolta portata come ulteriore evidenza storica il gran numero di ammiratori pagani di Aristotele distintisi in area siriana. Da questi luoghi provengono infatti autori "filo-aristotelici" come Posidonio di Apamea, Antioco di Ascalona, Nicola di Damasco, Nicomaco di Gerasa, Numenio di Apamea e Porfirio di Tiro.

Eppure, nonostante questi elementi, tale rappresentazione dei fatti è stata da più parti messa in discussione ed è ora considerata nient'altro che una semplificazione alimentata più da suggestioni che da reali evidenze storiche.

2.2.1 Alcuni esempi: Taziano il Siro, Bardesane di Edessa e Teodoreto di Cirro

Il primo fatto, e anche il più sorprendente, che condurrebbe sino allo smantellamento di questo ritratto, è quello secondo il troveremmo proprio un tale scrittore siriano all'origine della tendenza cristiana anti-aristotelica della tarda antichità. Come già anticipato nel pionieristico articolo di Festugière su Aristotele nella Patristica, Taziano il Siro offre un chiaro esempio di questa ostilità agli albori della teologia del II secolo, essendo stato uno dei primi scrittori cristiani a denigrare le opinioni degli antichi al fine di mostrare la superiorità della verità cristiana⁴⁹⁹. Il bersaglio preferito tra tutti i filosofi antichi è proprio Aristotele, tanto che Taziano imbastisce un paragone infame con la figura di Giuda, nell'un caso reo di aver tradito l'insegnamento di Platone. La controversia di Taziano nei confronti di Aristotele viene ricostruita dall'autore francese nello medesimo studio e si basa su di un passaggio contenuto nell'opera nota con il titolo *Oratio ad Graecos*. Dopo essersi scagliato contro Diogene, Aristippo e Platone, il Cristiano scrive:

«E Aristotele, che per ignoranza ha posto un limite alla provvidenza e ha circoscritto la felicità alle cose che gli erano gradite, adulava in maniera davvero indegna di un educatore di Alessandro, quel folle giovinetto, che molto aristotelicamente portava in giro il suo amico, chiuso in gabbia come fosse un orso o una pantera, perché non voleva inchinarsi al suo cospetto. Certo osservava davvero bene i precetti del maestro, quando mostrava il coraggio e la virtù nei banchetti e trapassava con la lancia il suo intimo e carissimo amico, e poi piangeva, lasciando credere di voler

⁴⁹⁹ Cfr. J.-A. Festugière, *L'idéal religieux*, cit., p. 224-231.

morire per il dolore, ma in realtà per non essere odiato dai compagni. E potrei ridere anche di coloro che ancora adesso seguono le sue dottrine e sostengono che ciò che si trova al di qua della luna non è soggetto a provvidenza; gente che, essendo più vicina alla terra di quanto lo sia la luna e più basso della sua orbita, vuole prendersi cura di ciò di cui non si cura la provvidenza. A coloro che non possiedono né bellezza né ricchezza, né corpo robusto né nobili origini è preclusa, secondo Aristotele, la felicità. Ma che tali persone facciano pure i filosofi»⁵⁰⁰.

Possiamo chiaramente constatare come la polemica di Taziano contro Aristotele venga pienamente inscritta all'interno della generale polemica dei Padri contro il filosofo di Stagira, senza la presenza di caratteristiche particolarmente eccentriche rispetto a quelle menzionate precedentemente. Le critiche prendono di mira due δόξαι: «a) Aristotele pone un limite alla Provvidenza divina, in particolare sottrae a essa la regione sublunare del κόσμος, vale a dire la terra e gli esseri che ivi si trovano. Possiamo d'altronde facilmente capire in che misura un δόγμα siffatto avesse potuto impressionare, in negativo, un cristiano. b) Per quanto riguarda la definizione di felicità, per la quale Aristotele insiste sul ruolo decisivo dei beni "esterni" e corporei. A conferma di questo insegnamento viene preso come riferimento il caso di Alessandro»⁵⁰¹. Ma l'autore prosegue affermando che «entrambe le accuse risultano banali». Mentre il secondo non presenta alcuna difficoltà – si tratta infatti di un'idea presente in Aristotele, ma che sarà esacerbata dapprima dai platonici e poi anche dai cristiani – nel primo caso va invece precisato che:

«Taziano e, con lui, i pagani e cristiani del tempo sembrano alludere al fatto che agli occhi della Divina Provvidenza la regione sublunare costituisca un'eccezione. Dio infatti si prende cura del κόσμος ma "fino alla luna", μέχρι τῆς σελήνης. Questa affermazione, ripetuta così spesso, non si trova in realtà in Aristotele ma deriva piuttosto dall'insegnamento del *De Mundo* e da una certa visione cosmologica che prevalse a partire dal I secolo a.C. [...]. Ma l'aristotelismo autentico era ormai da lungo dimenticato quando il *De Mundo* venne alla luce. L'immagine del mondo proposta dal testo in questione era diventata piuttosto un luogo comune. Dopotutto, non dovrebbe essere neanche vista come un'idea del tutto nuova se è vero che, nei Dossografi, il *Placitum* che riassume le idee di Filolao riporta fedelmente il pensiero del vecchio saggio».

⁵⁰⁰ Tat. *Ad. Gr.* 2,1-3 (ed. Migne, PG 6, coll. 808-809).

⁵⁰¹ Cfr. J.-A. Festugière, *L'idéal religieux*, cit., p. 225.

Se Taziano fornisce un modello di critica intransigente nei confronti del fondatore del Peripato, un autore di poco successivo attivo a Edessa, ex capitale dell'Osroene nel nord della Mesopotamia ora in Turchia, fornisce invece un esempio di influenza sotterranea di Aristotele attraverso fonti indirette come, in particolare, il medioplatonismo e lo stoicismo. Stiamo parlando di Bardesane a cui è attribuito l'opera dal doppio titolo (uno greco e uno siriano in traduzione latina) *Κατὰ Εἰμαρμένης* (*Contro il Fato*) o *Liber Legum Regionum* (*Il Libro delle Nazioni*). Il caso di Bardesane risulta per noi oltremodo interessante perché presenta notevoli punti di contatto con Nemesio sull'argomento aristotelico, segno entrambi gli autori siriani attinsero da materiale letterario molto simile.

Come scrive I. Ramelli nella sua ampia introduzione all'edizione italiana dell'opera dell'Edesseno – edizione alla quale facciamo felicemente riferimento data la dettagliata introduzione dettagliata e l'altrettanto ampio apparato di commento al trattato, oltre alla presenza in appendice della parziale versione greca del trattato riportata da Eusebio⁵⁰² –, il dialogo è piuttosto «incentrato sulla difesa del libero arbitrio umano contro il determinismo sia fatalistico degli astrologi sia predestinazionistico degli gnostici»⁵⁰³. Nonostante il lettore potrebbe già spingere la mente al pensiero dell'origine peripatetica della materia etica in discussione, non abbiamo ahinoi trovato alcuno studio sulla presenza di Aristotele nel trattato di Bardesane né, invero, egli stesso ne fa mai parola. Come sottolinea ancora Ramelli, il contesto filosofico di riferimento è certamente platonico come subito dimostrato dall'*incipit* del trattato ispirato senza dubbio all'apertura dei dialoghi platonici⁵⁰⁴, e poi si indica giustamente nel *Timeo* la principale fonte di ispirazione della cosmologia di Bardesane, interpretato alla luce sia del libro della *Genesi* sia delle categorie elaborate dai Medioplatonici⁵⁰⁵ – procedimento sul quale, grazie a Nemesio, dovremmo ormai essere ben informati. Sul tema specifico del fato e del libero arbitrio, tra le fonti da cui prende avvio lo sviluppo dell'argomento in Bardesane

⁵⁰² L'edizione di riferimento con testo siriano è quella inglese di H.J.W. Drijvers (ed.), *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardesane of Edessa*, Van Gorcum, Assen 1964. Per gli apparati, commentario e testo greco del trattato nella versione di Eusebio di Cesarea facciamo invece riferimento alla più recente del testo di I. Ramelli (si veda la prossima nota).

⁵⁰³ Cfr. I. Ramelli, *Introduzione*, in Bardesane, *Contro il Fato*, a cura di I. Ramelli, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, p. 16) – d'ora in poi citato semplicemente come: Bardesane, *Liber*.

⁵⁰⁴ Bardesane, *Liber* 536,1-5: «Alcuni giorni fa andammo a visitare Shamashgram, nostro fratello. Ed ecco che Bardesane, sopraggiunto, ci trovò là. E quando lo ebbe abbracciato ed ebbe visto che stava bene, domandò a noi: “Di che cosa stavate discorrendo? Ho udito, infatti, la vostra voce da fuori, mentre arrivavo”. Era abituato, infatti, ogni qual volta ci trovasse a discorrere su qualcosa prima del suo arrivo, a domandarci: “Che cosa stavate dicendo?”, così da poterne discutere con noi».

⁵⁰⁵ Cfr. I. Ramelli (a cura di), *Introduzione*, cit., pp. 103, 244-249, 451.

si fa menzione, da parte cristiana, del pensiero alessandrino di Origene⁵⁰⁶ e Clemente⁵⁰⁷, mentre, dal versante pagano, delle antiche dottrine stoiche sulla libertà principalmente nella maniera in cui vengono rielaborate dallo stoicismo romano e dai medioplatonici⁵⁰⁸. Nemmeno in uno studio precedente della stessa autrice interamente dedicato al lessico della libertà nel trattato del Cristiano di Edessa si apre una vera pista aristotelica⁵⁰⁹. Ma in effetti, dobbiamo notare che le dottrine etiche avanzate sia dai medioplatonici che dagli stoici, specialmente quelle rinvenuti in Bardesane, hanno origine proprio dagli argomenti presenti nelle varie etiche di Aristotele oggetto di lunghe discussioni sin dal primo stoicismo e forse già determinanti alla radice dell'etica di Epicuro, come è stato sostenuto⁵¹⁰. Il legame tra Aristotele e il medioplatonismo, poi, è ormai ben noto⁵¹¹, ma anche lo stoicismo ellenistico, in particolare quella fase che chiamiamo “mediostoicismo”, presenta influenze aristoteliche determinanti⁵¹². Un altro elemento che troviamo nel trattato dell'autore cristiano, infatti, è quello della massiccia ricorrenza a una lettura sincretistica del *Timeo* nella quale confluiscono elementi stoici e aristotelici. Questo elemento potrebbe in realtà fare riferimento proprio al progetto filosofico di Posidonio di Apamea, anch'egli nativo siriano e fautore di prim'ordine di una filosofia sincretistica basata esattamente sull'esegesi stoica e aristotelica della cosmologia di *Timeo*, forse anche sistematizzata in un diffuso commentario andato perduto come sostenuto da Jaeger proprio nella sua ricerca su Nemesio. L'assenza di studi complessivi sulla storia del panorama teologico e filosofico cristiano siriano dal II secolo al V secolo,

⁵⁰⁶ Sulle relazioni teologiche tra Bardesane e Origene riguardo al tema del libero arbitrio e del fato, si veda dello stesso autore: I. Ramelli, *Origen, Bardaisan and the Origin of Universal Salvation*, in «Harvard Theological Review» 102/2 (2009), pp. 135-168; anche U. Possekel, *Bardaisan and Origen on Fate and Power of the Stars*, in «Journal of Early Christian Studies» 20/4 (2012), pp. 515-541.

⁵⁰⁷ Clem. Al. *Strom.* II, 14-15 (eds Camelot – Mondésert, SC 38, pp. 46-49); IV, 24 (eds. Van den Hoek – Mondésert, SC 463, pp. 62-63).

⁵⁰⁸ Cfr. Chrysipp. *apud* Alex. Aphr. *Fat.* 32 (= Chrysipp. *fr.* 985, SVF II, p. 287); Epict. *Ench.* 1, 1-2. Cfr. I. Ramelli (a cura di), *op. cit.*, pp. 79-83. O anche da un possibile *mix* di medioplatonismo e stoicismo latino: cf. P. L. Donini, *L'eclittismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P. L. Donini – G. F. Gianotti (a cura di), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca, Pitagora*, Bologna 1979, pp. 151-302. Sulla presenza della dottrina nel medioplatonismo invece: cfr. G. Boys-Stones, “Middle” Platonists on Fate and Human Autonomy, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 50 (2007), pp. 431-447.

⁵⁰⁹ Cfr. I. Ramelli, *Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber Legum Regionum (testo siriano e versione greca)*, in R. B. Finazzi – A. Valvo (a cura di), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, Edizioni dell'Orso, Brescia 2001, pp. 237-255.

⁵¹⁰ Cfr. E. Bignone, *L'Aristotele perduto*, cit.

⁵¹¹ Il legame tra le due filosofie, platonica e aristotelica, viene perseguita da esponenti del platonismo medio come Antioco di Ascalona, Eudoro di Alessandria e Albino, ben studiato al momento dal classico J. Dillon, *The Middle Platonists*, cit., e più recentemente da G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit.

⁵¹² Già ampiamente menzionati Panezio di Rodi e Posidonio di Apamea: Cfr. M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, cit; Id., *La Stoa*, vol. II cit.

contribuisce a rendere un'impresa non facile quella individuare una tradizione intellettuale senza soluzione di continuità (almeno) da Bardesane a Nemesio su alcuni temi decisivi come appunto la cosmologia, l'etica, la libertà dell'uomo e il suo rapporto con il creato. Aggiungiamo inoltre, che già all'epoca di Bardesane circolavano commentari sul *Timeo* scritti da Peripatetici di prim'ordine, come per esempio quello di Adrasto di Afrodizia che gli scrittori cristiani edotti nella letteratura greca potrebbero aver facilmente conosciuto⁵¹³.

Per quanto ci riguarda riteniamo che il dato più sorprendente si trovi nel lessico utilizzato nella questione del libero arbitrio così come si viene presentato nella parziale traduzione greca del trattato tramandata da Eusebio⁵¹⁴. Bardesane definisce la libera volontà principalmente attraverso espressioni quali ἀντεξούσιον, προαίρεσις e ἐξάιρετον come facoltà derivante dall'intelletto umano (νοῦς) e dalla ragione (λόγος). Segnatamente egli scrive che il libero arbitrio, τὸ ἀντεξούσιον, quindi la possibilità di essere giudicati nel bene o nel male, dipende da ciò che sta «nelle nostre mani»⁵¹⁵. Ramelli ci informa del fatto che siamo di fronte a una tipica espressione semitica che sta a indicare quelle cose che dipendono strettamente da noi e non dalla natura (greco φύσις o siriano *kyh'*), e questa espressione ricalca essenzialmente il concetto greco – che la studiosa riconduce alla filosofia stoica – di τὰ ἐφ' ἡμῶν⁵¹⁶. Ora facciamo un confronto dapprima con la definizione che troviamo nel *De nat. hom.* di Nemesio sul capitolo sul libero arbitrio e riportiamo, a seguire, la definizione aristotelica di βουλή, volontà o processo di decisione autonoma, che si trova nell'*Etica Nicomachea*, passo a cui Nemesio si è chiaramente ispirato chiamando poi esplicitamente in causa Aristotele subito dopo.

«L'esposizione sul libero arbitrio, cioè su quello che dipende da noi (ὁ περὶ τοῦ ἀντεξουσίου λόγος, τουτέστι τοῦ ἐφ' ἡμῶν), deve indagare innanzitutto se c'è qualcosa che dipende da noi: infatti solo molti coloro che si oppongono a ciò [...]. – dopo una lunga argomentazione sulle diverse cause dell'agire, Nemesio conclude – Rimane dunque da concludere che l'uomo stesso che fa e agisce è l'iniziatore delle proprie azioni e dotato anche di libero arbitrio. Ancora, se l'uomo non è iniziatore di alcuna azione, possiede il decidere (τὸ βουλεύεσθαι) come cosa

⁵¹³ Sul commentario di Adrasto: H. P. F. Merken, *The Greek commentators on Aristotle's Ethics*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed*, cit., pp. 439-480.

⁵¹⁴ Cfr. Euseb. *Praep. evang.* VI,9,32-10,49 (ed. des Places, SC 266, pp. 211-233).

⁵¹⁵ Cfr. Bardesane, *Liber 564*.

⁵¹⁶ Cfr. I. Ramelli (ed.), *Introduzione*, cit., pp. 82 e 157 n. 85.

superflua. A che scopo, infatti, si servirà della decisione (τῆ βουλή), se non è padrone di alcuna azione? Ma asserire superflua la facoltà più bella e più degna fra quelle che sono nell'uomo è uno dei discorsi più assurdi. [...] Ancora, se nulla dipendesse da noi, le leggi sarebbero superflue [...]. Che alcune cose dipendano da noi (ὅτι μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν τινα) e che siamo padroni di alcune azioni è sufficientemente dimostrato. Resta da dire quali sono le cose che dipendono da noi. [...] Propriamente dipendono da noi tutte le attività dell'anima e quelle intorno a cui decidiamo: [...] la decisione (ἡ βουλή) riguarda le cose possibili in egual misura: e due cose sono possibili in eguale misura quando possiamo fare sia la cosa stessa sia il suo contrario; il nostro intelletto (ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος) compie la scelta (τὴν αἵρεσιν) su questo, ed esso è l'origine delle azioni»⁵¹⁷.

E Aristotele:

«Ma si delibera forse in merito ad ogni cosa e tutto è oggetto di deliberazione oppure riguardo a certe cose non esiste deliberazione (βουλή)? [...] Nessuno delibera dunque sulle cose eterne, per esempio sull'universo o sull'incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato. Ma neppure sulle cose che sono in movimento e che sempre in modo conforme a se stesse si producono sia per necessità sia per natura o per qualche altra causa, come i solstizi e il sorgere degli astri; né sulle cose ora in un modo ora in un altro, come la siccità e le piogge; né su quelle che derivano dal caso, come la scoperta di un tesoro⁵¹⁸. Ma neppure su tutte le cose umane: per esempio nessuno tra i Lacedemoni delibera su come gli Sciti potrebbero essere governati nel modo migliore. Infatti nulla di tutto questo potrebbe avvenire a causa nostra. Invece deliberiamo su ciò che è in nostro potere (βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν ἐφ' ἡμῶν) e che si può compiere: e questo è quello che resta. Si ritiene comunemente che siano cause la natura, la necessità e la sorte ed inoltre l'intelligenza (νοῦς) e tutto ciò che si realizza per mezzo dell'uomo. E gli uomini deliberano ciascuno sulle cose che possono compiere per mezzo di se stessi»⁵¹⁹.

Anche il termine βούλομαι è presente tra i *lemmata* del libero arbitrio in Bardesane nella versione greca di *Liber* tramandata da Eusebio⁵²⁰, e non è difficile prendere atto della pura origine aristotelica del concetto. Le congruenze con l'*Etica* continuano: nello stesso passo del trattato aristotelico si fa riferimento alla molteplicità di cause dell'agire umano, vale a dire la natura (φύσις), la necessità (ἀνάγκη) e la sorte (τύχη), segnatamente

⁵¹⁷ Nem. *De nat. hom.* XXXIX-XL (ed. Morani pp. 112,8-114,23).

⁵¹⁸ Per lo stesso esempio cfr. Nem. *De nat. hom.* XXXIX (ed. Morani, p. 112,23).

⁵¹⁹ Arist. *EN*, 1112a.

⁵²⁰ Cfr. I. Ramelli (ed.), *Introduzione*, cit., p. 84.

la causa per le quali le azioni non dipendono da noi, e poi v'è l'intelletto (νοῦς) che rappresenta la causa di «tutto ciò che si realizza per mezzo dell'uomo (πᾶν τὸ δι' ἀνθρώπου)». La medesima argomentazione la ritroviamo prima in Bardesane⁵²¹ e poi in Nemesio⁵²². Così come non è difficile notare una notevole ispirazione peripatetica rispetto al ruolo dell'ἦθος nel processo di acquisizione della virtù (ἀρετή) e della libertà che da Aristotele viene ripresa fedelmente dai due Cristiani siriaci⁵²³. In ultimo, secondo il modello etico di Bardesane, nonostante la volontà sia libera e sia una componente chiave della natura umana, essa dipende ancora dall'attività dell'intelletto (νοῦς) causa fondamentale del libero agire in contrasto con la naturalità di quei processi condivisi con altri esseri viventi⁵²⁴ come dice scrivendo: «Gli uomini soltanto, avendo il libero arbitrio e l'intelletto ed il raziocinio che da questo procede (ἄνθρωποι δὲ μόνοι, τὸ ἐξαιρετὸν ἔχοντες, τὸν τε νοῦν καὶ τὸν ἐκ τούτου προφερόμενον λόγον), seguono, in ciò che è comune, la natura, come ho detto prima, ma per quel che dipende dal libero arbitrio non si governano secondo natura (κατὰ δὲ τὸ ἐξαιρετὸν οὐ κατὰ φύσιν πολιτεύονται)»⁵²⁵. Bardesane segue in questo la *forma mentis* della tradizione filosofica greca antica da Socrate ad Aristotele nel concepire la libera volontà direttamente derivante dall'intelletto come se fosse una sua facoltà; primato intellettualistico ribadito allo stesso modo nel *De nat. hom.* Nemesio⁵²⁶ in un periodo storico in cui nel mondo intellettuale cristiano la volontà si andava ormai autonomizzando rispetto al dominio dell'intelletto⁵²⁷.

«In effetti il volontarismo etico sembra condiviso dal pensiero cristiano; la connessione, tuttavia, non è automatica: la filosofia patristica, in gran parte platonica, aderisce in molti casi all'intellettualismo etico, da Clemente a Bardesane, a Origene, al Nisseno. In generale, i Padri che sostengono l'apocatastasi sembrano abbracciare anche l'intellettualismo etico, quello che, erede della lezione di Socrate, fa dipendere la volontà, almeno ultimativamente, dalla conoscenza.

⁵²¹ Cfr. Bardesane, *Liber 573*.

⁵²² Cfr. Nem. *De nat. hom.* XXXIX (ed. Morani, p. 112,14-15) e XL (ed. Morani, p. 114,23).

⁵²³ Cfr. Bardesane *apud* Euseb. *Praep. evang.* VI,10,36 (ed. des Places, SC 266, p. 226); Arist. *Eth. Nic.* 1103a-b; Nem. *De nat. hom.* XXXIX (ed. Morani, p. 113,16.)

⁵²⁴ Aristotele parlava della natura come causa dei fenomeni e poi, nel caso dell'uomo, della "virtù naturale" (*Eth. Nic.* 1144b), ma diventa virtù propriamente parlando solo quando viene coinvolto l'intelletto, sicché a quel punto l'azione umana può essere definita virtuosa nel vero senso della parola.

⁵²⁵ Bardesane *apud* Euseb. *Praep. evang.* VI,10,3-4 (ed. des Places, SC 266, p. 214).

⁵²⁶ Cfr. Nem. *De nat. hom.* XII (ed. Morani, p. 68,4-13); XL (ed. Morani, p. 114,13).

⁵²⁷ Risale a questo periodo l'introduzione del concetto filosofico di *voluntas* come capacità autonoma dall'intelletto da parte di Agostino, specialmente nell'VIII libro delle *Confessiones*. Una buona panoramica è offerta da: C. H. Kahn, *Discovering the Will*, in J. Dillon – A. A. Long (eds), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 234-259.

In effetti, la volontà, anche da Bardesane qui nel *Liber*, è sempre strettamente legata all'intelletto e discende dall'intellezioni stessa e dalla conoscenza; a mio avviso molto significativamente, non è la volontà ma è l'intelletto che Bardesane nel *Liber* definisce "libero": Dio ci ha donato un "intelletto figlio della libertà", cioè dotato di libero arbitrio. Il libero arbitrio non è, per Bardesane, una facoltà diversa dall'intelletto, indipendente da esso, che può anche trovarsi in opposizione con esso: la volontà risiede nell'intelletto stesso, dunque il suo esercizio dipende dall'intellezione»⁵²⁸.

Crediamo che gli elementi appena presentati siano sufficienti per affermare con pochi dubbi non solo che la filosofia di Aristotele rivesta un ruolo decisivo nel pensiero cristiano siriano di Bardesane, sebbene probabilmente per mezzo di stoici, platonici o commentatori vari commentatori, ma pure che il Cristiano di Edessa ha consapevolmente attinto delle dottrine da fonti aristoteliche come dimostrano le nette congruenze con interi luoghi del nostro *De nat. hom.* dello scrittore di Emesa. Il primo, però, diversamente dal secondo, ha scelto deliberatamente di non menzionare l'autorità di Aristotele forse seguendo un'usanza diffusa tra gli scrittori platonici-cristiani del tempo, costume evidentemente non rispettato da Nemesio, segno dell'unicità del suo atteggiamento nei riguardi del pensiero dello Stagirita.

Allora, al di là della preliminare presenza di una forte componente polemica in Taziano e invece una potenziale, oscura e sotterranea influenza di Aristotele mai esplicitata da Bardesane tra II e III secolo, ripercorrendo la già menzionata dicotomia Alessandria *versus* Antiochia analoga a un redivivo scontro tra platonismo contro aristotelismo, M. Edwards commenta la questione rimarcando la vacuità della dicotomia scrivendo quanto segue:

«Nella sua versione più fantasiosa, una vecchia teoria sosteneva un'inveterata rivalità (sebbene non documentata) tra i due patriarcati, che condizionava persino la scelta del rispettivo mentore filosofico. Essendo Platone (convenzionalmente) l'idolo degli alessandrini, Aristotele fu allora considerato come quello Antiochia, a volte portando a sostegno l'argomento secondo il quale coloro che appresero la logica aristotelica sarebbero poi stati inclini a sottolineare la concretezza dell'umanità di Cristo, mentre Cirillo e i suoi seguaci sostenevano che nel farsi carne il Verbo

⁵²⁸ Cfr. I. Ramelli (ed.), *Introduzione*, cit., p. 94.

assunse non tanto un'identità umana quanto una natura umana ideale. Gli esponenti di questa dicotomia, a quanto pare, non si sentivano costretti a fornire alcuna prova dell'egemonia di Platone ad Alessandria: bastava soltanto nominare Plotino e Origene, dimenticando che entrambi morirono molto prima della consacrazione episcopale di Cirillo e per di più lontani dall'Egitto. Ancor meno necessario appare l'impellenza di portare alla luce una qualsivoglia fiorente scuola di studi aristotelici ad Antiochia, fatto salvo per la visione ontologica che si distingueva per l'enfasi sulla concretezza umana a scapito dell'idealità. L'unico rappresentante della scuola antiochena le cui opere sono sopravvissute in greco è Teodoreto di Cirro, nativo della città e risoluto difensore di Nestorio anche dopo la sua condanna. Fu anche un apologeta della cristianità contro un paganesimo che egli stesso riconobbe come moribondo: questo viveva, se non altro, negli scritti dei suoi filosofi, che il Cristiano si impegnò prontamente a confutare nella sua opera *La cura delle malattie elleniche*, sia singolarmente che collettivamente. È proprio qui che dovremmo aspettarci la dimostrazione di una spiccata predilezione per Aristotele, magari citandolo spesso, in maniera accurata, e trattandolo come alleato piuttosto che come nemico. Un'analisi del testo, tuttavia, confuta questa aspettativa sotto tutti e tre i punti di vista. Teodoreto cita liberamente da Platone, sovente approvandone con riserva la dottrina. Dal momento che alcuni dei suoi estratti non possono essere chiaramente identificati e, allo stesso tempo, la maggior parte di quelli che risultano autentici li troviamo già in Clemente o in Eusebio, vediamo come Teodoreto rintraccia chiaramente molte cose in Platone che gli ricordano il Vangelo. Diversamente non vede nulla del genere in Aristotele»⁵²⁹.

Quantunque gli elementi critici evocati finora riflettano certamente una vera descrizione dei fatti, non siamo però del tutto d'accordo con coloro che, come Edwards, sostengono la completa inadeguatezza tra l'affinità tra il cristianesimo siriano e lo spirito di Aristotele. Sotto c'è un fondo di verità.

Come è possibile notare, Edwards menziona il nome di Teodoreto di Cirro e la sua opera *Graecarum affectionum curatio*⁵³⁰, elencando un'intera serie di tradizionali critiche cristiane ad Aristotele pienamente presenti in Teodoreto. Mentre lo scrittore siriano loda spesso Platone e le sue dottrine, basandosi sulla comune convinzione dell'origine mosaica

⁵²⁹ Cfr. M. Edwards, *Aristotele*, cit., pp. 133-134. Oltre a questo, lo studioso oxoniense continua, è anche vero che non abbiamo alcuna testimonianza che ci informi di una prestigiosa cattedra di insegnamento aristotelico ad Antiochia o nella zona siriana, a differenza di Alessandria che «era il principale centro di studi dell'aristotelismo, e la sua tradizione peripatetica, a differenza dei platonici, non aveva rivali ad Atene».

⁵³⁰ Già inclusa nella rassegna di J.-A. Festugière, *L'idéal religieux*, cit., pp. 261-263.

delle idee del Filosofo ateniese⁵³¹, ad Aristotele, diversamente è dedicato a un giudizio completamente opposto. Sorprendentemente egli non è nemmeno menzionato nella lista dei più grandi filosofi ellenici tra cui vengono inclusi Ferecide, Pitagora, Talete, Solone, Platone e Socrate⁵³². L'*odium philosophicum* contro lo Stagirita segue d'altronde il tradizionale percorso del cristianesimo tardo-antico: la negazione della provvidenza nei confronti del mondo sublunare, la dottrina della mortalità dell'anima e la necessità di beni esterni al fine di conseguire la felicità, sono le dottrine oggetto di dura critica. Sul rapporto con Platone lo scrittore cristiano si esprime in questo modo:

«Aristotele, mentre ancora viveva Platone, gli si schierò manifestamente contro; intraprese una guerra contro l'Accademia e non usò nessun riguardo per quella dottrina della quale aveva pure usufruito col massimo impegno; non ebbe nessuna deferenza per la gloria di un personaggio celeberrimo; non temette la forza dei suoi ragionamenti; senza nessuno scrupolo prese posizione contro di lui, attenendosi a concezioni che non erano migliori delle sue, erano anzi molto peggiori»⁵³³.

E ancora sulle principali dottrine dei due filosofi:

«Infatti, appunto, Platone aveva detto che l'anima è immortale, Aristotele l'asserì mortale; Platone aveva affermato che Dio applica la sua provvidenza a tutto l'universo, Aristotele, in base a quello che espresse, privò la terra della cura divina, poiché disse che Dio governa solo quanto avviene fino alla luca, mentre tutto il resto è collocato sotto il potere del destino. Aristotele introdusse anche moltissime altre innovazioni, delle quali ho pensato che per il momento fosse superfluo parlare»⁵³⁴.

Sulla felicità:

«Aristotele, però, sebbene avesse usufruito dell'insegnamento di Platone, non ricavò nessun guadagno da quelle idee; sostenne invece che la felicità raggiunge il suo compimento a partire da una triplice causa: da quanto concerne l'anima, da quanto concerne il corpo, da quanto concerne

⁵³¹ Cfr. Thdt. *Affect.* VI,33 (ed. P. Canivet, SC 57,I, p. 266). Questa tendenza risale a Numenio di Apamea *apud* Euseb. *Praep. evang.* XI,10,14 (= Numen. *fr.* 8 [ed. Vimercati, pp. 1376-1377]) al quale è attribuita la famosa citazione «Cos'è, infatti, Platone se non un Mosè che parla attico? (Τί γάρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;)».

⁵³² Cfr. Thdt. *Affect.* I,12 (ed. Canivet, SC 57,I, p. 106)

⁵³³ Thdt. *Affect.* V,46. (ed. Canivet, SC 57,I, p. 242).

⁵³⁴ Thdt. *Affect.* V,47 (ed. Canivet, SC 57,I, p. 242)

l'esterno. Diceva infatti che l'uomo felice doveva, non soltanto essere ornato di virtù, ma anche avere robustezza, risplendere di bellezza ed essere circondato da un copioso flusso di ricchezza. Colui che è privo di qualcuno di questi elementi non può affatto essere chiamato felice»⁵³⁵.

Per questo motivo, alla luce della tendenza che abbiamo già visto inaugurata da Taziano, Aristotele è considerato alla stregua di un traditore del maestro Platone come dichiarato apertamente dallo stesso Teodoreto e, dunque, filosoficamente più vicino a materialisti come Democrito ed Epicuro⁵³⁶. La testimonianza di Teodoreto è oltremodo importante perché ammette senza mezzi termini che la sua personale conoscenza delle suddette dottrine gli proviene non dallo studio dei testi dell'autore, bensì attraverso la letteratura dossografica, quel che oggi potremmo considerare come dei manuali divulgativi. Egli fa espressamente riferimento ai *Placita* di Aezio, al *De placitis philosophorum* di Plutarco e alla *Historia philosophiae* di Porfirio⁵³⁷.

Pertanto, lo scenario summenzionato sembrerebbe rispondere *toto caelo* alle pregiudizi tardo-antichi anti-aristotelici. Tuttavia, dobbiamo riconoscere che nel caso di Teodoreto ci troviamo di fronte a uno strano caso storico che potremmo definire di “eterogenesi dei fini”. Ciò perché nella misura in cui nel corso di quest'unica opera di Teodoreto, anche dalle dimensioni piuttosto contenute, troviamo un numero impressionante di riferimenti più o meno espliciti al nome di Aristotele (ventitré per la precisione) come mai se ne videro al tempo. Di conseguenza, «dal punto di vista della ricostruzione della tradizione dossografica il contributo di Teodoreto è stato di inestimabile valore»⁵³⁸ per la conservazione e la trasmissione del nome e delle dottrine aristoteliche, come ben osservava D. Runia contro Festugière. Inoltre, le fonti platoniche consultate da Teodoreto sono in gran parte di estrazione medio- e neoplatonica, tra cui Plutarco, Albino, Numenio e Porfirio, negli scritti dei quali la logica e la fisica aristotelica erano sempre più integrate entro una cornice metafisica platonica, perciò è più che probabile «che Teodoreto avrebbe fatto fatica a discernere elementi propriamente aristotelici da quelli platonici»⁵³⁹. In ultima istanza allora, nell'opera di trasmissione del platonismo verso cui Teodoreto mostra una notevole stima, è anche vero che egli stava

⁵³⁵ Thdt. *Affect.* XI,13 (ed. Canivet, SC 57,II, p. 395).

⁵³⁶ Cfr. Thdt. *Affect.* V,24 (ed. Canivet, SC 57,I, p. 233)

⁵³⁷ Testimonianza estremamente significativa: cfr. Thdt. *Affect.*, IV,3 (ed. Canivet, SC 57,I, p. 203). Cfr. anche G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 464.

⁵³⁸ D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., 31 n. 43.

⁵³⁹ Cfr. D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, cit. p. 102.

contemporaneamente tramandando ai posteri un platonismo commisto a elementi puramente aristotelici. Questo è un caso in cui, ironia della storia, la superficialità del bagaglio filosofico di un autore si tramuta nella principale causa della trasmissione di un modello filosofico che era destinato ad essere messo definitivamente al bando⁵⁴⁰.

2.3 Nemesio

Giungendo finalmente al caso di Nemesio, dopo aver analizzato la situazione in merito al panorama generale dell'anti-aristotelismo tardo-antica, possiamo senza dubbio affermare che il Vescovo di Emesa si dimostra ancora una volta eccentrico rispetto alle tendenze del suo tempo. Nell'aria siriana troviamo appunto il campione tanto della versione filosofizzante del cristianesimo quanto, contestualmente, dell'uso massiccio di Aristotele nel contesto cristiano dei primi cinque secoli, con il quale siamo ben avviati verso il Medioevo.

Tuttavia, sul presunto aristotelismo di Nemesio troviamo nella letteratura pareri assolutamente discordanti per non dire agli antipodi: v'è chi, infatti, come É. Gilson nella sua storia della filosofia medievale⁵⁴¹, ha negato ogni affinità di Nemesio con l'aristotelismo, considerando il Cristiano come un classico platonico dell'età imperiale il quale, come tanti, ha contribuito alla successiva diffusione di una filosofia esclusivamente platonizzata neutralizzando finanche quell'esiguo numero di dottrine aristoteliche, assorbite e poi diluite in un contesto platonico-cristiano. In maniera completamente opposta, v'è chi, invece, come E. Dobler nei suoi autorevoli studi sulla presenza di Nemesio in Tommaso d'Aquino⁵⁴², ha sostenuto che l'Emeseno potesse essere addirittura considerato come «il primo scolastico», espressione che presenta certamente un alto

⁵⁴⁰ L'autore (*ibidem*), all'opposto, sottolinea quest'aspetto con intento negativo: «Il cristianesimo antiocheno appare nella sua essenza non-filosofico, ed è proprio l'innocenza del suo pensiero filosofico serio che determina paradossalmente la misura del suo presunto debito verso Aristotele. Gli antiocheni caratteristicamente in pensavano nei termini di storia e Scrittura, ed è perciò in relazione a questi elementi che abbiamo considerato la particolare attenzione per i fenomeni fisici e nell'esame dettagliato degli avvenimenti di ogni materia presa in considerazione: tutto ciò viene ritenuto affine allo spirito aristotelico. Ma potremmo cercare invano un serio tentativo degli antiocheni di basare il loro punto di vista storico o scritturale su un esplicito fondamento logico o metafisico derivato da Aristotele. Costoro sembrano piuttosto essere stati inconsapevoli della possibilità di un tale sostegno teorico o altrimenti disinteressati a farne uso».

⁵⁴¹ Vedi *supra* nota 170; inspiegabilmente anche secondo A. Ferro (*La dottrina dell'anima in Nemesio di Emesa*, in «Ricerche Religiose» 1 (1925), pp. 233-234) Nemesio sarebbe letteralmente «sul piede di guerra con Aristotele e si rifugia nei dogmi cristiani». Non capiamo le ragioni di affermazioni di questo tipo né da quale approccio ermeneutico possano derivare.

⁵⁴² Vedi *supra* nota 9.

grado di esagerazione ma che non mente sulla possibile continuità tra l'Emeseno e quel grande fenomeno spirituale del Medioevo cristiano.

Quel che possiamo affermare a questo proposito è che non conosciamo altri autori cristiani precedenti a Nemesio che hanno rivolto una critica nei confronti del dualismo antropologico di Platone – l'Ateniense considerato come quel filosofo che aveva sostenuto la rispettiva autonomia e separazione tra l'anima e il corpo nell'uomo – recuperando quanto più esplicitamente elementi della psicologia e della biologia peripatetica in un momento storico nel quale, come abbiamo ampiamente visto, Aristotele era oggetto di una violenta condanna da parte pressoché di tutta la Chiesa. In Nemesio, allora, troviamo qualcosa di più che «tracce di aristotelismo», come Wallace-Hadrill aveva polemicamente rilevato. Conveniamo piuttosto con il giudizio di B. Motta nel sostenere che

«L'Emeseno concepisce un progetto inedito nella cultura cristiana del suo tempo, progetto fondato sull'idea di elaborare una mediazione dei tratti quanto mai originali fra la prospettiva platonica e quella aristotelica. [...] – Qui ha luogo – l'anomala scelta nemesiana dell'aristotelismo, ostracizzato dalla cultura cristiana del tempo: tale scelta si rivela frutto di una valutazione complessa e profonda, non certo episodica ed isolata, come mostra il fatto che questa stessa "anomalia" caratterizza anche la dottrina nemesiana della libertà morale (a cui ho inizialmente accennato) ed evidenzia in modo molto significativo l'indipendente capacità critica dell'Emeseno e la peculiarità della sua proposta filosofica»⁵⁴³.

Karamanolis⁵⁴⁴ e Runia⁵⁴⁵ hanno entrambi un'opinione più cauta rispetto a quella di Motta nei riguardi dell'aristotelismo di Nemesio, argomentando che il Cristiano di Emesa presenta piuttosto un atteggiamento complessivamente neutrale, sebbene «estremamente raro» se non unico nel *corpus* patristico. Secondo il libro cardine di Jaeger su Nemesio⁵⁴⁶, invece, l'aristotelismo di questo autore, così come quello di altri autori cristiani, non è un fenomeno originale e degno di particolare considerazione dal momento che sarebbe provenuto ancora dalla consultazione dei *Placita* di Aezio, dagli scritti medici di Galeno e, soprattutto, dall'onnipresente Posidonio di Apamea. Anche su questo punto, la tesi

⁵⁴³ B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 17.

⁵⁴⁴ Cfr. G. Karamanolis, *Plato and Aristotle*, cit., p. 477.

⁵⁴⁵ Cfr. D. Runia, *Festugière Revisited*, cit., p. 13.

⁵⁴⁶ Ampiamente citato nel corso del testo.

dello storico tedesco può essere riassunta dicendo che Nemesio avrebbe dogmaticamente aderito all'ambizioso progetto di riconciliazione filosofica tra Platone e Aristotele inaugurato alla fine dell'età ellenistica dall'autore mediostoico così come concepito nel suo presunto commento al *Timeo*. Con lo scopo di smorzare gli entusiasmi delle opinioni di Jaeger, possiamo dire che, in primo luogo, Nemesio conosceva certamente i *Placita* di Aezio e con pochi dubbi possiamo affermare che attinse da tale fonte molto materiale aristotelico. Tuttavia, gli ultimi studi sulla presenza di Aristotele proprio nella letteratura dossografica di Aezio⁵⁴⁷, ci mostrano chiaramente come questa non riesca a dare ragione neanche della maggior parte delle occorrenze aristoteliche del *De nat. hom.*, segno che il materiale a disposizione di Nemesio era più ampio e si estendeva almeno ai testi di quale commentatore. Inoltre, quel grandioso progetto sincretistico che lo studioso tedesco attribuisce all'opera di Posidonio, abbiamo visto contraddistinguere anche il pensiero di un'altra fonte nemesiana, vale a dire Ammonio Sacca maestro di Plotino, come lo chiama Nemesio. Ed è proprio a partire da questa cornice ammoniano-neoplatonica che sorge la prima discussione d'ispirazione aristotelica sulla psicologia presente nel trattato di Nemesio⁵⁴⁸.

La componente aristotelica è dunque un elemento essenziale nella costruzione dell'antropologia del *De nat. hom.* Possiamo spingerci a dire che quel grandioso progetto di sintesi suprema del pensiero antico e di equilibrio teorico tra Platone e Aristotele prospettato da Posidonio prima e da Ammonio poi – purtroppo nient'altro che suggestivo materiale scolastico per qualche storico coraggioso ricavabile da qualche qualche cronaca antica –, ci è realmente pervenuto solo grazie a un breve trattato cristiano di un Vescovo operante in una lontana provincia orientale dell'Impero del IV secolo, anticipanti di molti secoli, per esempio, le sintesi arabe di Al-Farabi⁵⁴⁹.

Procediamo sezionando l'analisi in tre aree: psicologia, biologia ed etica.

2.3.1 Psicologia

⁵⁴⁷ Cfr. J. Mansfield, *Aristotle in Aetian Placita*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion*, cit., pp. 299-318.

⁵⁴⁸ Si veda il sottoparagrafo seguente.

⁵⁴⁹ Il – non solo – filosofo fu il principale promotore nel mondo islamico di un progetto filosofico sincretistico platonico-aristotelico compendiato nella stesura dell'opera conosciuta come *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele* (in traduzione italiana con testo arabo a cura di C. Martini Bonadeo, Pisa University Press, Pisa 2008).

L'aspetto certamente più rilevante della psicologia aristotelica discusso da Nemesio nel *De nat. hom.* riguarda la problematica nozione dell'anima come ἐντελέχεια – essendo l'anima un'entità intellegibile si dispone nei confronti del corpo in quanto intellegibile secondo la soluzione ammoniano-porfiriana che abbiamo spiegato nel paragrafo sul platonismo: pertanto, non ci ripeteremo ulteriormente in questo senso ma limitiamo qui la questione al solo concetto di ἐντελέχεια⁵⁵⁰.

Secondo la concezione aristotelica⁵⁵¹, l'anima consisterebbe in ciò che rende compiuto, *perfectum* o altrimenti giunto al suo atto, forma del corpo nell'unione (l'intuitiva etimologia di ἐντελέχεια come “ἐν τέλει ἔχειν”), il quale dunque, prima di essa, non sarebbe altro che pura potenza materiale. Nell'affermare una siffatta dottrina, il si dimostra che il corpo è assolutamente dipendente dell'attività dell'anima prima della quale esso non sarebbe nulla, neanche corpo appunto, pura potenza; ma al contempo, si afferma altresì che nemmeno l'anima sarebbe alcunché senza il corpo giacché mancherebbe il piano entro cui essa deve svolgere la sua essenziale attività di ἐντελέχεια, siccome forma dev'essere per forza forma di qualcosa. Da cui l'esempio del *De anima* della scure dove se questa «fosse un corpo naturale, la sua essenza sarebbe di essere scure, e quest'essenza sarebbe la sua anima. Tolta questa essenza, la scure non esisterebbe più se non per omonimia»: da cui si comprende bene che nella visione dell'anima come ἐντελέχεια del corpo, forma e materia risultano inseparabili.

Questa unione profonda, indissolubile e inseparabile presentava una notevole quantità di aspetti altamente problematici da un punto di vista platonico-cristiano – che rientrano tra i principali motivi dell'anti-aristotelismo tardo-antico⁵⁵² – in quanto, riducendo il concetto al suo cuore, l'inseparabilità con il corpo avrebbe trascinato l'anima a dividerne il destino, dunque, soprattutto, alla mortalità. Chi si è occupato in maniera attenta delle criticità del concetto di ἐντελέχεια dedicando un momento importante alla confutazione della dottrina aristotelica è Plotino, la cui struttura argomentativa viene chiaramente ripresa da Nemesio che articola la discussione in maniera analoga al caposcuola neoplatonico. Riportiamo per intero il lungo passo delle *Enneadi*, tra le

⁵⁵⁰ Né ripeteremo ovviamente quanto già detto da Motta che ha dedicato un ampio spazio nel suo studio alla discussione del concetto aristotelico in Nemesio con notevoli risultati. Converremo comunque con le conclusioni raggiunte dall'autrice al termine della sua analisi.

⁵⁵¹ Cfr. Arist. *de An.* 412a,20 - 414a,28.

⁵⁵² Si vedano le informazioni fornite nel paragrafo precedente.

critiche più analitiche e dettagliate del mondo antico, la cui precisione e chiarezza fanno sì che non si via necessità di fornire ulteriori spiegazioni a riguardo.

«Vale la pena di ricercare in che senso l'anima si può definire *entelechia*. Si dice che nel composto umano l'Anima assolve la funzione della forma nei confronti della materia costituita dal corpo animato. Essa, però, non è forma di un corpo qualsiasi né di un corpo in quanto tale, bensì di un organismo naturale potenzialmente provvisto di vita. Però, se quest'Anima si fa simile a questo corpo a cui è consegnata, come la forma di una statua in relazione al bronzo, una volta che si divida il corpo si divide anche l'Anima, e se quello verrà mutilato, con la parte tagliata anche un pezzo di Anima andrà perduta. E poi, se la nostra *entelechia* deve essere connaturata al suo corpo, non potrà esserci un suo ritiro durante il sonno; anzi, in verità, non esisterà neppure il sonno. Inoltre, se l'Anima fosse *entelechia*, per lei non si verificherebbe alcun conflitto fra la ragione e i desideri, ma nell'insieme godrebbe di una totale unità e identità, senza alcun interiore contrasto. Forse, in tal modo, potrebbero darsi solo sensazioni, e i pensieri risulterebbero impossibili. Per questo i nostri avversari sono costretti a introdurre un'altra Anima o intelletto, che pongono come immortale. Se proprio si vuol far ricordo a questo termine *entelechia*, è necessario che esso venga attribuito all'Anima razionale in un'accezione decisamente diversa da quella fin qui usata. D'altro canto, anche l'Anima sensitiva dovrà accogliere le impronte senza l'apporto del corpo, se vorrà avere quelle dei sensibili non più presenti. In caso contrario, si troverebbero in lei come figure o immagini; ma, possedendole in questa forma, poi non potrebbero più riceverne altre. Dunque, l'Anima non è una *entelechia* inseparabile dal corpo. Ma neppure potrebbe essere *entelechia* non separabile la facoltà del desiderio che non si riduce al mangiare e al bere, ma che è anche rivolta ai bisogni che trascendono il corpo. Rimane da parlare della parte vegetativa: di questa, forse, si potrebbe discutere se è un'*entelechia* inseparabile alla maniera in cui si è detto. Ma neppure questa parrebbe essere così. Infatti, se il principio di tutta la pianta risiede nell'apparato radicale, e al disseccarsi del resto del corpo l'Anima in molti vegetali si ritira nella radice e nella parte bassa, ciò vuol dire chiaramente che l'Anima ha lasciato tutte le altre parti e si è concentrata in una sola. Questo basta a dimostrare che l'*entelechia* non è in tutta la pianta in forma inseparabile. D'altra parte, è pur vero che, prima dello sviluppo della pianta, l'Anima si trovava in una piccola massa. Pertanto, se, nel caso della pianta, ha la capacità di passare dal piccolo al grande, e addirittura dal piccolo a tutta la pianta, che cosa le impedirebbe di distaccarsi completamente? E poi, se è priva di parti, come potrebbe essere *entelechia* di un corpo provvisto di parti? Inoltre, la stessa Anima passa da un vivente all'altro, e dunque come potrebbe essere propria del primo e poi anche del successivo, se è l'*entelechia* di uno solo? Peraltro, una tale obiezione risulta assolutamente chiara nei viventi soggetti a trasformarsi. In

conclusione, l'Anima ha l'essere non per il fatto di essere forma di un certo corpo, ma perché è sostanza»⁵⁵³.

L'atteggiamento di Nemesio nei confronti della dottrina si articola invece su due livelli. Il primo essenzialmente di critica secondo le linee teoriche neoplatoniche, dove anzi possiamo quasi riscontrare una pedissequa ricalcatura dell'argomentazione neoplatonica. V'è però un secondo livello per il quale l'Emeseno recupera alcuni principi teorici della formula aristotelica adattandola alla teoria dell'unione intellegibile-sensibile di Ammonio, per cui la posizione di Nemesio nei confronti della dottrina dello Stagirita non può essere ridotta alla critica e al rifiuto. Come ben osserva Motta, «un'analisi approfondita della riflessione nemesiana fa emergere una posizione filosofica più complessa: Nemesio, al di là delle dichiarazioni, sa valutare in modo critico la psicologia di Aristotele, apprezzarne alcuni aspetti e rielaborarli all'interno di una visione antropologica cristiana»⁵⁵⁴.

Sul piano della critica alla dottrina, cominciamo con il fare due rilievi.

Il primo è che quando Nemesio parla della concezione aristotelica dell'anima egli non ha presente solamente il *De anima* in cui si trova esplicitata la teoria dell'anima ἐντελέχεια, bensì anche altri elementi. Scrive infatti all'inizio del suo trattato: «Aristotele, poi, ritiene che l'intelletto in potenza (τὸν μὲν δυνάμει νοῦν) sia stato formato insieme con l'uomo, mentre l'intelletto in atto sopraggiunge a noi dall'esterno (τὸν δὲ ἐνεργείᾳ θύραθεν ἡμῶν ἐπεισιέναι), non essendo completamente dell'essenza e dell'esistenza dell'uomo, bensì un qualcosa di aggiunto, utile per procedere alla conoscenza delle realtà fisiche»⁵⁵⁵. Ivi leggiamo come Nemesio faccia riferimento alla divisione tra “intelletto potenziale o materiale” e “intelletto attuale o agente o poetico”, divisione che non è stata propriamente concepita da Aristotele bensì dalla tradizione peripatetica successiva, soprattutto da Alessandro di Afrodisia. Un ulteriore elemento notevole è il termine «θύραθεν» utilizzato nei riguardi dell'intelletto per indicare la sua provenienza, appunto, dall'esterno. Nell'edizione del *De nat. hom.* Morani riporta giustamente il passo tanto noto quanto

⁵⁵³ Plot. *Enn.* IV,7,8[5] (eds. Henry – Schwyzer, II, pp. 155-157).

⁵⁵⁴ B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 157.

⁵⁵⁵ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 1,15-19).

difficile a comprendersi⁵⁵⁶ del *De generatione animalium*⁵⁵⁷ in cui Aristotele considera quest'intelletto di provenienza divina (θεῖον) ed esterna (θύραθεν), non avente nulla in comune con la formazione dell'essere umano come unità psico-somatica. È però più probabile⁵⁵⁸ che qui Nemesio stia facendo riferimento, invece, proprio al *De anima* di Alessandro di Afrodisia, in particolare al secondo dei venticinque scritti che compongono la racconta meglio noto con il nome di *De intellectu*:

«Ora, se un ente è per sua natura intelligibile e ha di per sé l'essere tale perché è privo di materia, e non lo è ad opera di un intelletto che lo separi dalla materia, tale ente è sempre in atto. L'intelligibile in atto è infatti un intelletto. Orbene questo intelligibile per sua natura e intelletto in atto – che diventa causa per l'intelletto materiale del fatto che, grazie al riferimento a una forma di quel tipo, separi, riproduca e pensi anche ciascuna delle forme insite nella materia e la rende intelligibile – è l'intelletto agente, detto intelletto che viene dall'esterno (θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποικτικός), il quale non è una qualche parte e facoltà della nostra anima, ma viene a essere in noi dal di fuori (ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν), quando lo pensiamo, se appunto il pensare ha luogo con la ricezione della forma ed esso è di per sé una forma immateriale, che non è mai congiunta a materia e che non ne viene separata nel momento in cui è pensata. Ovviamente, essendo siffatto, è separato da noi, giacché non gli avviene di essere intelletto per il fatto di essere pensato da noi, ma è tale per sua natura ed è intelletto in atto e intelligibile in atto. Ma la forma di questo tipo è anche la sostanza incorruttibile priva di materia. Quindi quello che è in atto all'esterno la forma siffatta è anche intelletto agente: giustamente è chiamato da Aristotele intelletto immortale. Anche ciascuna delle altre forme pensate è un intelletto quando viene pensata, ma non è un intelletto che sussista all'esterno e dal di fuori, bensì è un intelletto che diviene quando è pensato. Questo intelletto invece, che esiste anche prima di essere pensato, è ovvio che, quando sia stato pensato, sia e sia detto venire dall'esterno (οὗτος δὲ νοῦς, ὢν καὶ πρὸ τοῦ νοεῖσθαι, εἰκότως ὅταν νοηθῆ, θύραθέν τέ ἐστι καὶ λέγεται)»⁵⁵⁹.

⁵⁵⁶ Discusso da P. Moraux, *À propos du nous thyrathen chez Aristote*, in *AA.VV. Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Publication universitaires de Louvain, Louvain 1955, pp. 255-295.

⁵⁵⁷ Arist. *GA* 736b,27.

⁵⁵⁸ D'accordo con B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 163.

⁵⁵⁹ Alex. *Aphr. de An.* II (ed. Bruns, pp. 108,16-109,4). Il passo viene poi commentato in questo modo: «In questa sezione Alessandro dovrebbe spiegare come fa l'intelletto agente a condurre all'atto l'intelletto materiale, conferendogli così l'abito a pensare. Per illustrare questo tratto di testo conviene forse partire dal fondo. L'intelletto agente non è una parte o una facoltà della nostra anima, ma è un oggetto di pensiero che giunge in noi quando lo pensiamo. Il pensiero di questo oggetto non comporta l'ordinaria operazione mentale della separazione della forma dalla materia, perché esso è di per sé una forma non congiunta a materia (108,22-26). Una volta installatosi nel nostro intelletto, esso diventa la causa perché l'intelletto materiale possa compiere quell'operazione in cui consiste il pensiero rivolto agli oggetti sensibili, ossia rendere intelligibili in atto le forme (potenzialmente intelligibili) insite nella materia. Come riesce l'intelletto umano a fare ciò e quale ruolo vi svolge l'intelletto agente?». In particolare, sulla provenienza "dall'esterno"

Il secondo rilievo sta nel fatto che nel secondo capitolo della sua opera⁵⁶⁰, Nemesio dimostra di seguire perfettamente i principi teorici contro il concetto di ἐντελέχεια così come sviluppato dai neoplatonici. Le differenze si limitano alla forma e allo stile. La critica neoplatonica alla dottrina aristotelica è stata studiata nel dettaglio in un considerevole articolo apparso nella seconda metà del secolo scorso⁵⁶¹ – talvolta intriso di kantismo. Qui ci limitiamo a ribadire alcuni concetti sottolineati nell’articolo dal momento che il passo di Plotino summenzionato presenta in maniera eccellente tutto ciò che si poteva dire a riguardo. I neoplatonici allora, prima Ammonio e poi Plotino e Porfirio la cui argomentazione diventerà canonica anche per Giamblico e Proclo, contestano ad Aristotele l’impossibilità di concepire la separatezza dell’anima che equivale, i termini platonici, ad affermare la sua sostanzialità: *essentia quaedam a se ipsa consistens*. Nemesio, appunto, oppone all’anima ἐντελέχεια del corpo la formula di «essenza incorporea compiuta in sé stessa (ουσία αὐτοτελής ἀσώματος)». L’assenza di qualsiasi separatezza renderebbe altresì inseparabili i destini dell’anima e del corpo: *simul stabunt atque simul cadunt*. «Dire che l’anima è “forma del corpo” è come dire che

di questo intelletto, tra i tratti più rilevanti della dottrina peripatetica, continua: «Ultimo elemento notevole di questo tratto di testo è l’avverbio θύραθεν che compare a 108,22. Il νοῦς ποιητικὸς viene detto θύραθεν perché viene ad esser in noi dall’esterno (ἐξωθεν) quando lo pensiamo (108,23-24). Alla possibilità che il νοῦς provenga θύραθεν e che sia divino (θεῖον) Aristotele aveva accennato in *GA* II 3,736b,27-29 nel corso di una complessa argomentazione che, a quanto pare (cfr. Moraux [1955]), finiva per escludere tale eventualità. Ma tant’è. Probabilmente già con Teofrasto (cfr. Temistio, in *De anima* 107,31-108,1) l’affermazione di *GA* veniva collegata alle problematiche del *De anima* e l’eventualità prospettata da Aristotele conosceva una fortuna anche fuori dagli ambienti peripatetici: si veda la ricostruzione di Moraux (1984) pp. 407-11. Comunque l’interpretazione di Alessandro, costruita anche in opposizione alle tesi riferite nell’ultima parte del *De intellectu*, è che l’intelletto divino giunge in noi dall’esterno in quanto viene pensato dal nostro intelletto». Infine, si precisa, mettendo a confronto l’argomento di Alessandro con quello proveniente dagli scritti aristotelici: «Una ulteriore prova dell’aderenza del *De intellectu* ad *An.* III,4-5 è offerta dal tratto di testo 108,26-109,4, dove Alessandro giustifica due aggettivi che Aristotele assegna all’intelletto agente in III,5: χωριστός (108,26: cfr. 430a 17) e ἀθάνατος (108,30 con l’esplicita citazione del nome di Aristotele: cfr. 430a,23). Ma questo tratto salda anche tra loro *An.*, *Lambda* e *GA* II,3. Assodato che l’intelletto agente è la forma immateriale che non è mai congiunta a materia e che quindi non ne viene separata quando viene pensata (108,25-26), si aggiunge che questo è un intelletto che ha esistenza separata, ossia ha sussistenza autonoma, ed è un intelletto per sua natura, giacché non diventa intelletto per il fatto di essere pensato (come accade invece alle forme insite nella materia: cfr. 109,1-2), bensì è già di per sé intelletto e intelligibile in atto. Ma la forma di questo tipo è altresì “la sostanza incorruttibile priva di materia (ἡ χωρὶς ὅλης οὐσίας ἀφθαρτος: 108,29)”. È qui abbastanza chiara l’identificazione della forma immateriale con la sostanza immobile di *Lambda*. L’ultima espressione usata da Alessandro ricalca da vicino Λ 6,1071b 20-21 e per l’identificazione di questa sostanza con un intelletto nel quale intelletto e intelligibile coincidono cfr. Λ 7,1072b 14 ss., spec. 21. Solo l’identificazione dell’intelletto agente di *An.* III,5 con la sostanza incorruttibile di *Lambda* può quindi giustificare gli aggettivi χωριστός e ἀθάνατος che si leggono in III,5 e solo la sua sussistenza separata fa sì che possa esistere all’esterno (θύραθεν) come intelletto, così come si legge in *GA* II,3 (cfr. anche *infra* 113,22-23). L’intelletto agente è un intelletto che sussiste all’esterno come intelletto e che quindi giunge in noi dall’esterno quando venga pensato: non perciò è semplicemente un intelletto al pari degli altri pensieri che (data l’identificazione del pensato col pensante) diventano intelletto quando siano pensati» (P. Accattino, *Commento*, in Alessandro di Afrodisia, *De intellectu*, a cura di P. Accattino, Thélème, Torino 2001, pp. 44-47).

⁵⁶⁰ Cfr. Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 26,10).

⁵⁶¹ Cfr. G. Bruni, *Note di polemica neoplatonica contro l’uso e il significato del termine ἐντελέχεια*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XXIX (1960), pp. 205-236.

l'anima è *nel* corpo e che “inerisce” nel corpo. Il vocabolo ἐντελέχεια suscita l'idea di questa *inerenza* che dev'essere cancellata, e che è come la tomba dell'anima»⁵⁶². Tuttavia, con la nuova psicologia di Aristotele, i pensatori dell'età ellenistica e della età imperiale erano stati sollecitati a prendere pure coscienza delle difficoltà che la teoria platonica di un'anima separata portava con sé. Infatti, i neoplatonici si erano resi conto che il modo in cui l'anima platonica separata si dispone nei confronti del corpo, ossia come suo “utente”, prevede un tipo di unione alquanto accidentale che «lascia incomprendibile tanta parte dell'umana fenomenologia»⁵⁶³. – La medesima difficoltà che Nemesio riscontrava nell'esempio dell'anima platonica che indossa il corpo, un modello teorico nel quale l'una non potrà mai essere una sola cosa con l'altro così come «nemmeno il mantello può essere una cosa sola con chi lo indossa»⁵⁶⁴. Talvolta questo modello sembrava mettere in contraddizione il platonismo con sé stesso: Platone aveva stabilito che una definizione coerente di anima fosse quella di vita, ζωή, del corpo. Ma come, allora, si potrebbe parlare «di anima “separata” se la vita che l'anima dà al corpo è identica a quella che l'anima ha in se stessa»? Nella seguente maniera, infine, viene riassunta la soluzione neoplatonica che già presenta degli aspetti di mediazione dovuti dalle sollecitazioni aristoteliche, ma conservando il netto rifiuto di ogni legame con la concezione dell'anima-ἐντελέχεια:

«Si può comprendere come nel parlare di unione tra anima e corpo si debba vedere questa unione sotto due aspetti *tra loro intimamente intrecciati*. Vale a dire: sotto l'aspetto dell'azione *ut sic* dell'anima, e sotto quello della limitata capacità del corpo a riceverla. [...] Seguendo questa linea di pensiero, ogni e qualsiasi divisione dell'anima, per esempio, vegetativa, sensitiva e razionale, coglierebbe, se mai, la sua fenomenologia dovuta alla influenza che esercita sul corpo (coglierebbe l'anima *a parte corporis*), ma non il suo noumeno, che sottostà sempre invariabile in se stesso e quale *deus ex machina* di detta fenomenologia, sempre identico a se stesso nella sua semplicissima essenza. [...] L'unica natura dell'anima vive, possiamo dire, due modi di essere; l'uno impassibile in quanto vita in se stessa; l'altro da dirsi passibile, in quanto coesistente del corpo»⁵⁶⁵.

⁵⁶² Ivi, p. 218.

⁵⁶³ Ivi, p. 206.

⁵⁶⁴ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, 39,15-16).

⁵⁶⁵ G. Bruni, *Note*, cit., pp. 220-231.

Se i neoplatonici si trovano costretti, sollecitati dalle discussioni peripatetiche sull'anima, a rivedere la definizione platonica e a trovare nuove soluzioni pur mantenendo fermo il rifiuto del concetto di ἐντελέχεια, Nemesio compie un'operazione con la quale, in qualche modo, fa rientrare dalla finestra ciò che aveva fatto uscire dalla porta, come hanno opportunamente notato due studiosi italiani⁵⁶⁶.

Segnatamente, nel capitolo V della sua opera Nemesio riprende il discorso interrotto nel capitolo III a proposito dell'unione sostanziale tra elementi poi confluito nel medesimo capitolo nel discorso sull'unione tra anima e corpo su cui ci siamo abbondantemente soffermati sopra⁵⁶⁷, luogo in cui l'autore sosteneva appunto che sarebbe ritornato sulla questione degli elementi (τὰ στοιχεῖα) più avanti. Così suona l'argomento nel capitolo V:

«Tutti i corpi hanno la loro origine dall'unione di questi quattro elementi (τῶν τεσσάρων τούτων στοιχείων)⁵⁶⁸, sia i corpi dei vegetali sia quelli degli animali, poiché la natura conduce le parti più pure dagli elementi alla generazione di questi corpi. Questo corpi Aristotele li chiama "naturali"⁵⁶⁹, in quanto non sono messi insieme per ammasso, ma tutte le qualità si mescolano completamente per unirsi e rendono il corpo un fatto unitario e diverso da loro stesse; infatti è unito in maniera che non sia possibile discernerlo e vedere separatamente la terra e separatamente l'acqua e l'aria e il fuoco, in quanto dall'unione dei quattro deriva un'unità diversa da questi»⁵⁷⁰.

Ora leggiamo quanto Nemesio scriveva nel capitolo III prima di risolvere la questione dell'unione antropologica tra anima e corpo.

«Bisogna ora studiare come avviene l'unione dell'anima e del corpo inanimato. L'argomento, infatti, è problematico. Se poi l'uomo risulta non soltanto di essi, ma anche di intelletto come vogliono alcuni, è ancora più problematico. Infatti tutte le cose che concorrono a formare la sostanza di un'unica essenza si uniscono completamente e tutte le cose che si uniscono si alterano e non rimangono ciò che erano prima, come si dimostrerà a proposito degli elementi (τῶν

⁵⁶⁶ Cfr. B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 173; contro la tesi di Motta pur riconoscendo un recupero dei dispositivi della psicologia aristotelica da parte di Nemesio, cfr. A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 96.

⁵⁶⁷ Cfr. *supra*, §1.1.2.

⁵⁶⁸ Terra, acqua, aria, fuoco, sono riconosciuti da Empedocle che tuttavia non li definisce στοιχεῖα bensì ῥιζώματα. Il termine στοιχεῖα deriva dall'elaborazione platonica della dottrina empedoclea.

⁵⁶⁹ Cfr. Arist. *de An.* 412a,13.

⁵⁷⁰ Nem. *De nat. hom.* V (ed. Morani, p. 50,8-16).

στοιχείων)⁵⁷¹: uniti diventano altro. Come dunque il corpo unito all'anima rimane ancora corpo? O viceversa, l'anima, che è incorporea ed essenziata in sé stessa, come si unisce al corpo e diventa parte dell'animale conservando distinta e corrotta la sua propria essenza)»⁵⁷².

La continuità fra i due passi è palese. Nel capitolo V Nemesio cambia semplicemente la forma di quanto affermato nel prosieguo del passo del capitolo III a proposito dell'unione sostanziale fra anima e corpo imbastendo un parallelismo con il modo d'unione degli elementi. Rispetto al capitolo III, però, qui si trova il riferimento esplicito all'origine aristotelica del concetto di unione. «Questo significa che – osserva giustamente Motta –, secondo Nemesio, che opportunamente nel cruciale e delicato contesto dell'antropologia omette il riferimento ad Aristotele, per citarlo poi nel più neutro contesto delle dottrine di fisica, quell'unico modello concettuale che sa dar ragione dell'unità risale ad Aristotele»⁵⁷³. Qual è quella struttura concettuale di origine peripatetica che sa dar ragione dell'unione sostanziale a livello antropologico, e in maniera dell'unione elementare, se non ciò che la filosofia di Aristotele aveva espresso con la nozione di ἐντελέχεια. Ancora, Siclari scrive che sebbene «Nemesio abbia accusato Aristotele di far nascere l'anima “dal corpo” e “nel corpo” è evidente come questa dottrina della formazione dei corpi organici trovi piena corrispondenza, almeno per l'autore, nella concezione dell'anima ἐντελέχεια del corpo»⁵⁷⁴.

Il modo in cui il Vescovo cristiano si rapporta alla dottrina dell'ἐντελέχεια è una figura sineddoche dei rapporti generali con tutta la filosofia aristotelica. Concludiamo allora riportando l'ottima conclusione della studiosa italiana con la quale non possiamo che trovarci in piena armonia:

«Nemesio ritiene di aver recuperato all'interno della formula di Ammonio, tramite una dottrina fisica di Aristotele, anche la struttura concettuale che sta alla base dell'anima-ἐντελέχεια, e che sa dar ragione dell'effettivo realizzarsi dell'unione fra anima e corpo, privandola però dei suoi aspetti filosoficamente inaccettabili e conciliandola con l'esistenza di non compromettere la sostanzialità e quindi l'immortalità dell'anima. [...] In definitiva Nemesio, superando molto abilmente l'ostracismo che il mondo cristiano antico ha decretato nei confronti di Aristotele, sa

⁵⁷¹ Appunto nel cap. V.

⁵⁷² Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 38,12-20).

⁵⁷³ B. Motta, *La mediazione*, cit., p. 181.

⁵⁷⁴ A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 119 n. 121.

affrontar ed esplicitamente risolvere, per primo fra i pensatori cristiani, la delicata questione di dare ragione dell'uomo nella sua pienezza»⁵⁷⁵.

2.3.2 Biologia

Diciamo subito che il notevole utilizzo, ormai accertato⁵⁷⁶, della biologia aristotelica nel trattato cristiano del *De nat. hom.* – che nella speculazione del filosofo greco include invero discipline quali la zoologia, la botanica, la fisiologia e l'embriologia – non ha dei contorni chiaramente definibili dal momento che si presenta profondamente intrecciata con la medicina – in particolare l'anatomia – galenica e, in misura minore, con l'embriologia neoplatonica⁵⁷⁷. Tuttavia, il caso specifico dell'utilizzo della biologia aristotelica in Nemesio è stato recentemente oggetto di studio di un articolo di T. Tieleman⁵⁷⁸, le cui osservazioni si inseriscono perfettamente nel piano della nostra ricerca. Un aspetto importante che lo studioso olandese rileva all'inizio del testo è che, anche in ambito medico-biologico, Aristotele non viene trattato come un pensatore pagano fuorviante o addirittura pericoloso, bensì come un interlocutore⁵⁷⁹. Le sue posizioni rappresentano talvolta una strategica posizione di compromesso per mitigare l'eccessivo spiritualismo del tardo platonismo e per ribadire quella profonda connessione tra «vita e psichicità» che contraddistingue proprio il progetto naturalistico aristotelico⁵⁸⁰. Diciamo ancora che le teorie biologiche e naturalistiche aristoteliche non sono chiaramente collocate in un luogo e in un momento ben definiti nello sviluppo del trattato, ma sono variamente presenti un po' ovunque. Molte questioni, inoltre, si trovano al limite tra più domini, per esempio con la psicologia e la metafisica, come nell'icastico caso della summenzionata dottrina dell'intelletto proveniente dall'esterno che viene sollevata proprio in uno dei principali trattati biologici, oppure con l'etica, vedi la questione del volontario e involontario (ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου)⁵⁸¹ i cui argomenti riguardano tanto

⁵⁷⁵ B. Motta, *La mediazione*, cit., pp. 182-183.

⁵⁷⁶ Vedi note successive.

⁵⁷⁷ L'opera di riferimento è il trattato *Ad Gaurum* di Porfirio conosciuto e menzionato da Nemesio. Sull'embriologia neoplatonica J. Wilberding, *Forms, Souls and Embryos: Neoplatonists on Human Reproduction. Issues in ancient philosophy*. Routledge, London-New York 2016.

⁵⁷⁸ Cfr. T. Tieleman, *The Use of Aristotle's Biology in Nemesius' On Human Nature*, in «Journal of Ancient Philosophy» 15/2 (2021), pp. 170-189.

⁵⁷⁹ Cfr. Ivi, p. 171 e p. 174.

⁵⁸⁰ Cfr. D. Lanza – M. Vegetti (a cura di), in Aristotele, *La vita*, cit. p. 41.

⁵⁸¹ Dal cap. XXIX al XXXII.

l'agire razionale quanto alcune attività fisiologiche come la respirazione. Non si può, poi, affermare con certezza quali testi della biologia aristotelica Nemesio avesse effettivamente consultato e con quale livello, in maniera diretta o meno. Con un grado di sicurezza maggiore possiamo identificare riferimenti piuttosto nitidi a opere quali *De generatione animalium*, *Historia animalium*, *De partibus animalium*, ma anche riferimenti più oscuri riconducibili a opere minori e meno popolari quali *Metereologica* e i cosiddetti *Parva naturalia*⁵⁸².

Tieleman rintraccia tre occorrenze principali della biologia aristotelica nel *De nat. hom.*: la questione dell'origine e della collocazione dell'intelletto; la scala della natura; la questione riproduttiva, quest'ultima legata all'attività ematico-seminale maschile e al ruolo della donna nella riproduzione⁵⁸³. A queste aggiunge una serie di occorrenze sparse e di varia natura provenienti dalle opere naturalistiche aristoteliche, tra cui l'unicità dell'uomo nella capacità di ridere⁵⁸⁴, e la definizione del ruolo di alcuni sensi come la vista e il gusto⁵⁸⁵; occorrenze che, tuttavia, segnalano contenuti ormai divenuti di pubblico dominio alla fine del IV secolo⁵⁸⁶. Ivi è nostro intento concentrare l'attenzione sulle occorrenze filosofiche dal nostro punto di vista più rilevanti in vista della costruzione dell'antropologia cristiana di Nemesio: queste risiedono nell'idea di una scala graduale della natura e nel posto occupato in essa dall'uomo.

Nel primo capitolo della sua opera lo scrittore introduce il tema della struttura graduale della natura al fine di determinare la posizione cosmica dell'uomo nell'ordine dell'universo, metterne in risalto la sua perfezione e, infine, per mostrare il collegamento tra il Creatore e la natura umana all'interno del grande disegno provvidenziale della creazione. Il passo si presenta piuttosto lungo e articolato, tuttavia, data la sua importanza, non possiamo esimerci dal riportarne qui i punti salienti.

⁵⁸² Cfr. Arist. *Meteor.* 340b.

⁵⁸³ Nel capitolo sulla riproduzione (XXIV-XXV [ed. Morani, pp. 85,23-87,15]) Nemesio non nega totalmente il coinvolgimento dell'attività seminale della donna nella riproduzione alla maniera di Aristotele, mostrandosi piuttosto d'accordo con Galeno, ancorché non in modo così chiaro, rilevando come «le donne emettano sperma e che il congiungimento di entrambi i semi generi l'embrione». In Aristotele, *HA* X,637b, il libro in questione è evidentemente interpolato vista la presenza della dottrina dell'emissione bilaterale del seme da parte dell'uomo e della donna, mentre sappiamo che Aristotele fosse convinto invece della passività della donna nella riproduzione.

⁵⁸⁴ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 10,9-10).

⁵⁸⁵ Tra i capitoli VII e XI: cfr. Arist. *PA* 656b e *HA* 492b.

⁵⁸⁶ Per esempio sull'unicità della risata umana: Porph. *Isag.* 16a (ed. Busse, p. 20).

«È noto, poi, che l'uomo ha delle caratteristiche comuni con gli esseri inanimati, partecipa alla vita (μετέχει ζωῆς) degli animali irrazionali e possiede le capacità conoscitive (νοήσεως) degli esseri razionali. Infatti ha in comune con gli inanimati il corpo e la mescolanza dei quattro elementi; con i vegetali queste caratteristiche e la facoltà del generare e dello svilupparsi; con gli animali partecipa sia di queste caratteristiche sia del moto volontario, dell'appetizione, dell'impulsività e delle facoltà del sentire e del respirare: tutte queste cose sono comuni agli uomini e agli irrazionali, anche se non tutte a tutti. Si congiunge poi attraverso la razionalità (διὰ τοῦ λογικοῦ) alle nature incorporee e intelligenti, valutando e pensando e giudicando ogni cosa e seguendo le virtù e coltivando come culmine delle virtù la religiosità. Perciò l'uomo è come collocato a meta fra la natura intelligente e la natura sensibile (ὥσπερ ἐν μεθορίοις ἐστὶν νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας)⁵⁸⁷, essendo congiunto secondo il corpo e le sue facoltà agli animali irrazionali e agli inanimati, secondo la razionalità invece alle nature incorporee, come si è detto. Sembra infatti che il Creatore abbiamo congiunto per piccoli gradi le diverse nature fra loro (ὁ γὰρ δημιουργὸς ἐκ τοῦ κατ'ὀλίγον ἔοικεν ἐπισυνάπτειν ἀλλήλαις τὰς διαφόρους φύσεις), in modo che tutta la creazione fosse unitaria e simile all'origine: e questo dimostra che uno solo è il Creatore di tutte le cose; egli non soltanto unì la sostanza degli atomi delle singole parti, ma anche adattò coerentemente le singole parti fra di loro. [...] Poi di nuovo procedendo in fila, dai vegetali agli animali, non arrivò in modo improvviso agli esseri che camminano e sentono, ma per piccoli gradini giunse a questi in maniera armonica (ἀλλ'ἐκ τοῦ κατ'ὀλίγον ἐπὶ ταύτην ἐμμελῶς προῆλθεν). Formò infatti le pinne e le ortiche marine che sono come degli alberi sensibili, li radicò nel mare come vegetali e li avvolse di gusci come fossero legno e li rese immobili come alberi, tuttavia diede loro la sensibilità tattile, la sensibilità comune di tutti gli animali, cosicché avessero in comune coi vegetali l'aver radici e lo stare immobili, con gli animali invece il tatto. Anche la spugna per quanto attaccata alle pietre, si contrae e difende, quanto sente sopraggiungere qualcosa, secondo quanto afferma Aristotele. Perciò gli antichi filosofi hanno l'abitudine di chiamare animali-piante simili esseri. [...] E poi, aggiungendo a ciascuno secondo la specie un numero maggiore di sensi e ad altri la facoltà di camminare per uno spazio esteso, pervenne ai più perfetti degli animali irrazionali: chiamo perfetti quelli che hanno tutti i sensi e che possono spostarsi di molto. Di nuovo procedendo dagli animali irrazionali all'animale razionale, cioè l'uomo, non formò nemmeno questo in modo disarmonico, ma prima infuse anche agli altri animali certe capacità, istinti e astuzie per salvarsi, in modo che sembrassero vicini agli esseri razionali, e poi introdusse l'animale veramente razionale, l'uomo (τὸ ἀληθῶς λογικὸν ζῷον τὸν

⁵⁸⁷ Quello di μεθόριος, così come quello di σύνδεσμος poco dopo, sono concetti fondamentali dell'antropologia nemesiana su cui torneremo nel cap. III.

ἄνθρωπον)⁵⁸⁸. [...] Così adattò armonicamente tutte le cose fra loro e le collegò e le mise insieme fino a rendere unitarie le nature intelligenti e quelle visibili attraverso la generazione dell'uomo. Perciò giustamente Mosè descrivendo la creazione, afferma che l'uomo fu generato per ultimo, [...] perché essendoci un'essenza visibile e una intelligente, occorre che ci fosse anche qualche collegamento di entrambe, perché il tutto fosse unitario e coerente a sé stesso e non estraneo a sé stesso: fu creato così l'animale che collegava entrambe le nature (ἐγένετο οὖν τὸ συνδέον ἀμφοτέρως τὰς φύσεις ζῷον ὁ ἄνθρωπος), l'uomo⁵⁸⁹. Tutto ciò basterò per illustrare succintamente la saggezza del Creatore»⁵⁹⁰.

Il lungo passo appena riportato è tra i più densi e significativi di tutto il trattato.

Per Jaeger⁵⁹¹ si tratta ancora di una chiara e grandiosa testimonianza dell'ispirazione mediostoica e, in particolare, posidoniana delle dottrine nemesiane che risuonerebbero già, nella medesima forma, nel discorso dello stoico Lucilio nel *De natura deorum* di Cicerone e più tardi nel coevo trattato a sfondo antropologico di Gregorio di Nissa *De opificio hominis*⁵⁹², con il quale tuttavia sono già state rilevate le differenze⁵⁹³. Altri⁵⁹⁴, invece, hanno sostenuto l'origine neoplatonica del passo, a nostro parere in modo poco convincente.

Eppure, siamo di fronte a un luogo del trattato in cui Nemesio fa esplicito riferimento al nome Aristotele e per di più, caso più unico che raro, richiamando il titolo stesso di un'opera aristotelica, la *Historia animalium*, della quale si consiglia la lettura⁵⁹⁵. Perciò viene chiamata in causa l'autorità filosofico-scientifica aristotelica proprio in merito alle sue dottrine biologico-naturalistiche. Già questo è un dato da non sottovalutare in un contesto come teologico come quello del IV secolo: Nemesio non sembra curarsi di alcun pregiudizio anti-aristotelico, il ricorso ad Aristotele come autorità scientifica in una cornice cristiana appare anzi come azione assolutamente legittima. Non è poi necessaria

⁵⁸⁸ Chiaramente il riferimento è alla nota definizione di Aristotele nella *Politica* ma ormai diventata di pubblico dominio nel IV secolo.

⁵⁸⁹ Nota 766.

⁵⁹⁰ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, pp. 2,13-5,8).

⁵⁹¹ Cfr. W. Jaeger, *Nemesios*, cit., p. 96.

⁵⁹² Sull'influenza dello stoicismo nei Padri della Chiesa dei primi tre secoli: M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'église. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Editions du Seuil, Paris 1957. Si veda la recensione al libro di G. Lazzati, *Recensione: M. Spanneut. Lo stoicismo dei Padri della Chiesa*, in «Aevum» 33/1 (1959), pp. 148-153, in cui giustamente critica la tesi di fondo del testo basata un presunto "periodo stoico" della teologia cristiana.

⁵⁹³ Cfr. W. Telfer, *The Birth*, cit., p. 350.

⁵⁹⁴ Cfr. G. Verbeke, *Filosofie en christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa*, in «Med. H. Vlaamse Acad. Wet. Lett. Schone Kunsten Belg.» 33/1 (1971), pp. 1-34.

⁵⁹⁵ Cfr. Nem. *De nat. hom.* IV (ed. Morani, p. 46,21).

una spiccata acribia filologica per comprendere il pressoché integrale orientamento aristotelico del passo. Nel *De nat. hom.* si fa l'esempio della «spugna (σπόγγος)» come caso icastico di essere “anfibia” tra il regno vegetale e quello animale: creatura da cui Aristotele dev'essere stato particolarmente incuriosito dal momento che dedica un testo relativamente lungo nella *Historia animalium* alle caratteristiche di un essere che potrebbe sembrare così insignificante nel grande e vario disegno della natura⁵⁹⁶. Eppure le proprietà fisiologiche della spugna forniscono un chiaro esempio di come in natura non è possibile riscontrare alcun “salto”⁵⁹⁷ ben distinto da un dominio all'altro. Il caso della spugna è proprio quello di un essere al limite fra due domini, quello vegetale e quello animale: essa ha in tutto e per tutto le sembianze di un vegetale, ma mostra di possedere anche capacità sensitive proprie degli animali allorché impiegano strumenti di resistenza quando si tenta di sradicarle⁵⁹⁸. Dal medesimo libro della *Historia* provengono ancora i cenni alle pinne (αἱ πίνναι) e agli animali dalla struttura a guscio (τὰ ὄστρακα)⁵⁹⁹. Né d'altronde l'utilizzo di Aristotele nella costruzione del disegno cosmico della scala della natura appare esclusivo, ma sono certamente coinvolte altre fonti d'ispirazione. In particolare, come correttamente rilevato da Sharples e van der Eijk⁶⁰⁰, l'affermazione di Nemesio secondo cui in ciascun animale, compreso l'uomo, coesistono «parti insensibili» insieme a «parti sensibili», rispettivamente ossa, grasso, capelli e, dall'altro, i nervi sensibili, sino alla formazione di una «realtà individuale (ἐν ὄν)»⁶⁰¹ è di origine stoica. Proprio all'interno del passo a cui Nemesio si sarebbe qui fortemente ispirato, tramandato da Filone, viene apertamente manifestata la versione stoica dell'idea di una scala della natura, la quale costituiva per i pensatori della stoa un'idea filosofica essenziale alla base della cosmologia. La scala della natura stoica è basata sulla dottrina del πνεῦμα che tutto pervade e tutto unisce, dal mondo vegetale sino all'uomo. È la qualità o quantità, che dir si voglia, di *pneuma*, più rarefatto o più pesante, a determinare i diversi livelli del cosmo

⁵⁹⁶ Cfr. Arist. *HA* 548a,21-549a,12; sulla spugna ancora *PA* IV,681a.

⁵⁹⁷ Sul concetto di gradualità della natura in Nemesio insistono i contributi di Jaeger (*Nemesios*, cit.) e Kallis (*Der Mensch*, cit.)

⁵⁹⁸ Non si comprende come mai Sharples e van der Eijk ([eds.], *Nemesios*, cit., p. 39 n. 201) abbiano sostenuto che Nemesio in questo punto dimostra di “divergere” da Aristotele. Rimaniamo invece d'accordo con Tieleman (*The Use of Aristotle's Biology*, cit., p. 179).

⁵⁹⁹ Cfr. Arist. *HA* 547b.

⁶⁰⁰ Cfr. R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds.), *Nemesios*, cit., p. 38 nn. 195-196.

⁶⁰¹ Preferiamo “individuale” a “unitaria”, secondo la traduzione di Morani, dal momento che il primo termine rimanda più a un'origine e un contesto di tipo stoico, ed è proprio questo il caso, mentre il secondo appare più platonizzante.

dal fisico allo psichico⁶⁰² – ricordando che naturalmente anche lo psichico è di naturale materiale, ancorché impercettibile. In teologia e cosmologia, per indicare l'unità e l'armonia del tutto Nemesio utilizza piuttosto la nozione di συμπάθεια universale anch'essa di derivazione stoica evitando il concetto di πνεῦμα dagli inevitabili risvolti materialistici. Questo viene però riproposto più volte in fisiologia attraverso le nozioni di «πνεῦμα ζωτικόν» che «si diffonde da esso a tutto il corpo per mezzo delle arterie»⁶⁰³, e «πνεῦμα ψυχικόν» che si propaga dalle «cavità anteriori del cervello (αἱ πρόσθιοι τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίαι)» ed è deputato al funzionamento delle facoltà (immaginativa, sensitiva, intellettuale,...). Ebbene, sulla scala della natura di tipo stoico:

«L'intelletto ha molte potenze: quella coibente, vegetativa, psichica, logica, dianoetica e poi altre ancora di specie e generi infiniti. La potenza coibente è comune agli esseri inanimati, cioè ai minerali e agli alberi, ma di essa partecipano anche le ossa che in noi sono la parte simile ai minerali. La potenza vegetativa si estende sino ai vegetali ed è presente in quelle parti del nostro corpo che sono simili alle piante, ovvero le unghie e i capelli: la potenza vegetativa, infatti, non è altro che la potenza coibente in movimento. Inoltre, la potenza psichica, cioè l'anima è la potenza vegetativa con l'aggiunta della rappresentazione e dell'impulso. Questa è comune pure agli animali privi di ragione. Ma anche il nostro intelletto ha qualcosa di simile all'anima dell'anima irrazionale. Invece la potenza dianoetica è propria dell'intelletto, e quella razionale, probabilmente comune alle nature più divine, è certamente, fra gli esseri mortali, una caratteristica esclusiva dell'uomo. Questa è duplice, dal momento che per essa, da un lato siamo esseri razionali in quanto partecipano dell'intelletto, dall'altro, sempre per suo tramite, possiamo esprimerci con la parola»⁶⁰⁴.

Crediamo che il pregiudizio della storiografia filosofica del secolo scorso nei riguardi del ruolo di Aristotele nel mondo cristiano sia la causa dell'ingiusto peso assegnato dagli

⁶⁰² Cfr. a esempio Chryispp. Stoic. *apud* Gal. *Introduction s. medicus* 9 (= Chryispp. Stoic. *fr.* 416, SVF II, p. 137); Chryispp. Stoic. *apud* Gal. *comm. in Hippocr. epid.* 6 (= Chryispp. Stoic. *fr.* 715, SVF II, p. 205); Chryispp. Stoic. *apud* S.E. *adv. math.* IX,130 (= Chryispp. Stoic. *fr.* 370, SVF III, p. 90). La nozione di *pneuma* ha in Aristotele un significato molto diverso e molto più limitato rispetto alla variante stoica: cfr. A. P. Bos, «*Pneuma*» and *ether* in Aristotle's *philosophy of living nature*, in «The Modern Schoolman. A quarterly Journal of Philosophy», 79 (2001-2002), pp. 255-276.

⁶⁰³ Forse retaggio delle teorie dei medici della scuola pneumatica tra I e II secolo d. C., scuola fondata da Ateneo di Attalia in età tardo ellenistica. Quella della diffusione di πνεῦμα ζωτικόν tramite le arterie potrebbe addirittura risalire al III secolo a. C., tra le teorie del celebre medico al servizio del sovrano Seleuco I Nicatore, Erasistrato di Ceo. Su questo: F. Lammert, *Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie*, in «Philologus» 94 (1940), p. 128.

⁶⁰⁴ Chryispp. Stoic. *apud* Philo *Leg. All.* II,22 (= Chryispp. Stoic. *fr.* 458, SVF II, p. 149).

studiosi alla summenzionata testimonianza di Nemesio, assegnando un peso eccessivo e quasi esclusivo all'origine stoica dell'idea. Continuando nella consultazione dello scritto aristotelico a cui rimanda chiaramente la testimonianza dell'Emeseno, risulta palese che l'impronta più importanza sulla concezione dialettica e graduale della natura sinteticamente racchiusa nella perfezione umana è proprio aristotelica. Risulta altrettanto chiaro il modo in cui Nemesio scardina un'idea puramente ellenica dal suo contesto per adattarla al disegno creazionistico cristiano. Aristotele notoriamente considerava il cosmo eterno e privo di inizio⁶⁰⁵ ed era stato troppo esplicito a riguardo per poter essere utilizzato a questo fine; diverso il caso del *Timeo* di Platone, testo di cui infatti si richiama chiaramente il lessico: Dio appunto come δημιουργός. L'autore del trattato recupera proprio quest'idea platonica del Dio-artefice, eliminando la materia preesistente e considerando il δημιουργός come supremo creatore da cui dipende ogni singola tappa della sua creazione, la quale manifesta un andamento dialettico e graduale – segno distintivo della provvidenzialità divina nel mondo – sino alla creazione dell'uomo, così come concepito da Aristotele⁶⁰⁶.

In sintesi, possiamo accorgerci del fatto che Nemesio, avendo in mente un disegno e uno scopo ben precisi, adatti al suo fine cristiano materiali provenienti da diverse tradizioni filosofiche senza alcuna apprensione dogmatica: platonismo, aristotelismo e stoicismo. La sua originalità – la quale, tuttavia, ripetiamo, è un elemento che non ha alcuna importanza per lo scrittore antico ma solo per il lettore – risiede nel modo assolutamente singolare con cui questo materiale viene lavorato e intrecciato sino a formare un modello teo-cosmologico sincretistico mai visto prima. In questo la componente aristotelica non è solo presente ma, di più, è determinante. Nemesio fornisce una sintesi del passo che riportiamo qui di seguito tratto ancora dalla *Historia animalium*, che riguardo l'ispirazione aristotelica del Cristiano lascia veramente pochi dubbi.

«La natura passa per gradi così impercettibili dagli esseri inanimati agli animali, che tale continuità rende impossibile scorgere il confine fra i due campi e decidere a quale di essi appartenga la zona intermedia (Οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἢ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνει τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν). Infatti dopo

⁶⁰⁵ Cfr. Arist. *Cael.* 270a-b.

⁶⁰⁶ Sul retroterra aristotelico del dio come artefice cfr. A. P. Bos, *God as «father» and «maker» in Philo of Alexandria and its background in Aristotelian thought*, in «Elenchos. Rivista di Studi sul Pensiero antico» 24 (2003), pp. 311-332.

il genere delle cose inanimate viene primo quello delle piante, fra le quali le une differiscono dalle altre perché sembrano partecipare in maggior grado della vita; ma il genere nel suo insieme appare di fatto come animato in rapporto a quegli altri corpi, inanimato invece in rapporto al genere degli animali. Il passaggio dalle piante agli animali avviene senza soluzione di continuità, come si è già detto. Infatti, a proposito di certi esseri che vivono nel mare⁶⁰⁷ ci si potrebbe chiedere se si tratti di animali oppure di piante, giacché stanno attaccati, e molti di loro periscono se li si strappa (ad esempio le pinne vivono attaccate, e i soleni non sopravvivono se vengono strappati dal loro buco). In generale tutto il genere dei gasteropodi assomiglia alle piante in confronto agli animali dotati di locomozione. Anche per quanto riguarda le facoltà percettive, in alcuni di essi non v'è neppure un segno, in altri sono presenti ma in modo indistinto. Il corpo di alcuni poi è di natura carnosa, come ad esempio quello delle cosiddette ascidie e del genere delle attinie, mentre la spugna somiglia interamente alle piante. È sempre per piccole differenze che un animale appare più avanti di un altro nel possedere in grado maggiore vita e movimento. E le cose stanno nello stesso modo per quanto concerne le attività vitali. In effetti la funzione delle piante pare consistere in nient'altro se non nel riprodurre un altro individuo uguale a se stesso, almeno per quelle che nascono da un seme; similmente per certi animali non è dato scorgere alcun'altra funzione oltre alla riproduzione. Perciò siffatte attività sono comuni a tutti i viventi. Ma con l'ulteriore aggiunta delle facoltà percettive, il modo di vita degli animali si differenzia sia relativamente al coito, per il piacere che ne traggono, sia relativamente al parto e all'allevamento della prole. Così certi animali, al pari delle piante, semplicemente adempiono la riproduzione della specie nelle stagioni prescritte; altri invece si prendono cura di nutrire la prole, ma quando si è sviluppata se ne separano e non hanno più alcun rapporto con essa; altri ancora, che sono più intelligenti e partecipano della memoria, vivono più a lungo e in modo socialmente più articolato con la loro progenitura»⁶⁰⁸.

La posizione dell'uomo della scala della natura, di cui qui non si fa menzione, viene tuttavia esposta più volte nelle ricerche biologiche di Aristotele. L'essere umano è perfettamente inserito nell'ordine cosmico tale per cui esso rappresenta l'apice (ma non il fine⁶⁰⁹) del graduale procedere della natura. Anche l'uomo, dunque, è in continuità con

⁶⁰⁷ Ad esempio proprio le spugne di cui parlavamo.

⁶⁰⁸ Cfr. Arist. *HA VIII*, 588b-589a; l'idea della scala della natura è ribadita in altri scritti biologici come il *De partibus animalium*, IV, 681a: «Le ascidie poco differiscono dalla natura delle piante, tuttavia sono più vicine agli animali delle spugne: queste presentano senz'altro i caratteri di una pianta. La natura infatti passa senza soluzioni di continuità dalle cose inanimate agli animali per il tramite di esseri che, pur essendo viventi, non sono tuttavia animali, cosicché, per la reciproca affinità, la differenza fra l'un gruppo e l'altro appare minima».

⁶⁰⁹ Differenza fondamentale tra il pensiero greco e quello cristiano. Nemesio si colloca ovviamente dal lato cristiano, ma la sua posizione risulta come al solito di compromesso e non così accentuata. La rigida posizione per cui «tutto il creatore è stato fatto per l'uomo» (*De nat. hom.* I [ed. Morani, p. 11,15]) viene assegnata agli Ebrei. Posizione tuttavia

la natura, tracce delle sue capacità si trovano anche nei vegetali e negli animali con i quali la continuità è più evidente, sino al punto che in essi possiamo rintracciare persino «una certa capacità di comprensione intellettuale (τῆς περὶ τὴν διάνοιαν συνέσεως)»⁶¹⁰. L'uomo differisce dagli animali o «secondo il più e il meno (μᾶλλον καὶ ἥττον)» o «secondo l'analogia (ἀνάλογον): così scienza, sapere, intelligenza (τέχνη καὶ σοφία καὶ σύνεσις) stanno all'uomo, come questa o quella facoltà naturale dello stesso genere stanno ai vari animali»⁶¹¹. Pertanto, anche ciò che contraddistingue l'uomo rispetto agli esseri del regno naturale vale a dire l'anima razionale, in Aristotele non è mai contrapposta al corpo. Nel *De partibus animalium*, osservava M. Vegetti, «i livelli dell'anima sono stratificati funzionalmente, in un modello in cui gli strati superiori presuppongono quelli inferiori, ben lungi dall'entrare in conflitto con essi e scandiscono le grandi regioni del vivente»⁶¹².

Allora una volta preso in considerazione l'uomo previa analisi dei regni naturali precedenti e delle creature a esso più simili, questo risulta possedere chiaramente una «natura perfetta (τοῦτο γὰρ ἔχει τὴν φύσιν ἀποτελεσμένην)»⁶¹³ – idea di “perfezione” che risuona anche in Nemesio⁶¹⁴. Nella struttura umana questa si manifesta soprattutto nella posizione eretta che suggerisce una naturale propensione della sua φύσις e della sua οὐσία al divino che nell'uomo si manifesta tramite il pensiero e l'intelligenza (ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν)⁶¹⁵. La posizione eretta, poi, fa sì che l'uomo non abbia alcun bisogno di gambe anteriori, sicché «invece di essere lo ha provvisto di braccia e mani»⁶¹⁶. Aristotele si dimostra d'accordo con l'eccezionale ruolo delle mani già assegnato da Anassagora ribaltandone tuttavia la motivazione:

«Anassagora afferma che l'uomo è il più intelligente degli animali grazie all'aver le mani; è invece ragionevole dire che ha ottenuto le mani perché è il più intelligente (φρονιμώτατον). Le mani sono infatti uno strumento, e la natura, come farebbe una persona intelligente, attribuisce

smorzata subito dopo (*De nat. hom.* I [ed. Morani, p. 12,1-9]) allorché Nemesio considera la posizione privilegiata dell'uomo non come tirannico dominio sulle altre creature, ma bensì come giusto e saggio signore, compassionevole verso le bestie.

⁶¹⁰ Cfr. Arist. *Ha* VIII,588a.

⁶¹¹ *Ibidem*.

⁶¹² Cfr. M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Petit Plaisance, Pistoia 2018, p. 138.

⁶¹³ Cfr. Arist. *PA* III,608b.

⁶¹⁴ Cfr. Nem. *De nat. hom.* IV [ed. Morani, p. 46,15-16].

⁶¹⁵ Cfr. Arist. *PA* IV,686a.

⁶¹⁶ Cfr. Arist. *PA* IV,687a.

sempre ciascuno di essi a chi più servirsene [...]. A colui dunque che è in grado di impadronirsi del maggior numero di tecniche la natura ha dato, con la mano, lo strumento in grado di realizzare il più gran numero di strumenti».

La perfezione dell'uomo così come intesa da Aristotele è stata declinata in maniera puntuale ed esaustiva da Vegetti nel testo introduttivo all'edizione italiana del trattato attraverso la formula dell'uomo come «normalità della natura». Così scrive:

«L'uomo è il solo animale il cui corpo sia organizzato secondo una perfetta normalità naturale, soprattutto grazie alla posizione eretta (656a); tutti gli altri animali, in confronto all'uomo, sono in un certo senso “nani” (686b). Questo non significa, come si è talvolta interpretato, che tutta la natura vivente sia finalizzata all'uomo; non v'è per Aristotele comunicazione dinamica fra le diverse specie, ed è il vertice di una gerarchia statica, come già si è detto, che l'uomo occupa. Il principio non significa neppure che le altre specie siano imperfette quanto agli equilibri struttura-funzione che si realizzano all'interno delle singole *ousiai*; la loro malformazione ha un significato solo relativo, e dipende interamente dal confronto con l'uomo. È vero però che l'assunzione dell'uomo come “prototipo” degli animali dà una certa impronta antropocentrica all'anatomia comparata di Aristotele; ciò emerge dal linguaggio usato (per es. superiore-inferiore anziché anteriore-posteriore) e talvolta giunge a influenzare l'orientamento dell'indagine; di norma però lo Stagirita è troppo attento alla complessità e alle autonome articolazioni del mondo vivente perché tale antropocentrismo divenga un effettivo ostacolo all'analisi scientifica»⁶¹⁷.

2.3.3 Etica

Le dottrine etiche di Aristotele forniscono allo scrittore siriano la base teorica per la concezione cristiana della libertà umana come dono concesso da Dio nella parte finale della sua opera. Come nota Morani, «il filosofo [*scil.* Aristotele] è stato il più preciso studioso pagano della libertà di scelta dell'uomo (pur presente anche in altri autori come Platone, per lo meno nella scelta della propria vita al momento dell'incarnazione: cf. *Resp.* X,617d-e e il cap. XXXVIII del testo nemesiano), ed è seguito da Nemesio in questi capitoli anche senza che sia nominato, salvo in un punto»⁶¹⁸. Invero, l'uso di Aristotele

⁶¹⁷ M. Vegetti, *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in Aristotele, *La vita*, cit., pp. 959-960.

⁶¹⁸ M. Morani (ed.), Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, cit., p. 226 n. 269.

in questa parte del trattato è talmente consistente e reiterato, talvolta letterale, che non si può far altro che pensare a una consultazione diretta di Nemesio di interi passi dell'*Ethica Nicomachea*. In alcuni casi, i più rilevanti tra questi li troviamo riproposti nella letteratura cristiana siriana in modalità pressoché identiche a quelle di Nemesio; sopra abbiamo fatto riferimento all'esempio del *Liber Legum Regionum* di Bardesane di Edessa, i cui spunti aristotelici sono stati tuttavia ignorati dalla critica. Taluni, però, non sono convinti dell'ipotesi della consultazione diretta del trattato Aristotelico da parte di Nemesio e hanno optato per l'utilizzo di un commentario all'*Ethica*, forse redatto da un cristiano⁶¹⁹. Per quanto ci riguarda, questa conclusione non ci soddisfa totalmente. In effetti vi sono dei passi in cui Nemesio presenta la dottrina etica di Aristotele modificata attraverso l'interpolazione o l'introduzione di elementi non presenti nella versione originale che, in casi come questi, lasciano pensare alla consultazione di una fonte più tarda, magari proprio un commentatore. Dunque o si tratta della rielaborazione di conclusioni aristoteliche, oppure, più semplicemente, si tratta della naturale trasformazione delle dottrine aristoteliche nel processo storico di trasmissione *inter manus*. Tra le pagine più apertamente aristotelizzanti del *De nat. hom.*, un esempio è quello della definizione di ὄρεξις o "appetizione" che Nemesio si impegna a riconoscere come diversa dalla scelta, προαίρεσις: l'appetizione «si distingue in tre, in desiderio, impulsività e volontà (εἰς τρία, εἰς ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν καὶ βούλησιν)»⁶²⁰. Siffatta tripartizione non è presente in Aristotele che invece sostiene come coloro che affermano la scelta consistere in «desiderio, impulsività, volontà od opinione di qualche tipo (ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν), non sembrano farlo correttamente»⁶²¹.

Vediamo allora quali sono i principali concetti dell'etica aristotelica inglobati da Nemesio all'interno del suo progetto antropologico cristiano.

Volontario e involontario. «Poiché abbiamo fatto spesso menzione del volontario e dell'involontario (ἐκούσιου καὶ ἀκούσιου) è necessario discutere anche intorno a questi concetti, per non ingannarci circa il loro preciso significato. Ma chi si accinge a parlare dell'involontario e del volontario deve prima introdurre delle regole e delle norme, in

⁶¹⁹ Cfr. H. Koch, *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Weidmann, Berlin 1921, pp. 22-45. Sulla questione dei commentari dell'etica si veda: H. P. F. Mercken, *The Greek Commentators on Aristotle's Ethics*, in R. Sorabji, (ed.) *Aristotle*, cit., pp. 439-480.

⁶²⁰ Nem. *De nat. hom.* XXXII (ed. Morani, p. 99,22-23).

⁶²¹ Arist. *Eth. Nic.* 1111b,10-12.

base alle quali saprà se è volontario o involontario quello che succede»⁶²². Nei capitoli dal XXIX al XXXII Nemesio più che discutere i concetti summenzionati opera una vera e propria parafrasi di Aristotele, in particolare degli argomenti trattati a cavallo fra il II e il III libro dell'*Ethica Nicomachea*, come si evince dall'apertura al principio del III libro del trattato aristotelico a cui Nemesio fa riferimento a chiare note: «Poiché la virtù ha per oggetto affezioni ed azioni e poiché verso quelle volontarie nascono lodi e biasimi (ἐπαινων καὶ ψόγων), mentre verso quelle involontarie nasce il perdono e talvolta anche la compassione (συγγνώμης, ἐνίοτε δὲ καὶ ἐλέου), è senza dubbio necessario, per coloro che indagano intorno alla virtù, definire il volontario e l'involontario (ἐκούσιον καὶ ἀκούσιον)»⁶²³. L'Emeseno, subito dopo nel medesimo capitolo, menziona come norme del volontario e dell'involontario rispettivamente «il fatto che segua senz'altro lode o biasimo (ἔπαινον ἢ ψόγον)», e «l'esser degne di perdono o di compassione (τὸ συγγνώμης ἢ ἐλέους ἀξιοῦσθαι)». Tale distinzione risulta essenziale in chiave etica poiché determina la virtuosità, o meno, di un'azione. Ancora all'inizio del libro II dell'*Ethica* dai cui attinge Nemesio, Aristotele definisce il concetto di «virtù etica (ἠθικὴ ἀρετή)»⁶²⁴ come ciò che deriva dal carattere o dall'abitudine, ἔθος, giocando sull'assonanza con il termine ἠθική, elemento che di conseguenza non «si origina in noi per natura» ma è frutto di scelte, dunque di operazioni volontarie. Nemesio segue ancora lo Stagirita riprendendo nel capitolo XXXII proprio il concetto di “virtù etica”, compreso nell'orizzonte della volontarietà indi dell'autonoma scelta. Le virtù etiche (ἠθικὰς ἀρετάς)

«si trovano nell'equilibrio della passioni (ἐν μεσότητι γὰρ αὐταὶ τῶν παθῶν εἰσιν): ma se le passioni sono involontarie, sono involontarie anche le azioni secondo le virtù: esse pure, infatti, sono in relazione a una passione. Ma nessuno dice involontario ciò che avviene secondo un ragionamento e una scelta e secondo uno slancio e un impulso propri, dopo aver conosciuto i singoli particolari, e si è mostrato che anche l'origine è in noi stessi: dunque sono volontarie».

Ivi il Cristiano richiama un altro concetto cardine dell'etica antica, ossia l'ideale della μεσότης, medietà o giusto mezzo anch'esso approfondito da Aristotele⁶²⁵ ma invero

⁶²² Nem. *De nat. hom.* XXVIII (ed. Morani, p. 93,20-24).

⁶²³ Arist. *Eth. Nic.* 1109b.

⁶²⁴ Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1103a,14 sgg.

⁶²⁵ Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1106b. cfr. B. Domanski, *Die Psychologie*, cit., p. 139.

pienamente presente già agli albori del pensiero filosofico⁶²⁶, ideale che viene declinato in ogni ambito della vita ellenica, in questo caso nella dottrina etica della μετριοπάθεια. Nel capitolo XIX Nemesio vi aveva già fatto cenno, distinguendo tra l'ideale dell'απάθεια, totale assenza di passioni, e quello della μετριοπάθεια, misura delle passioni; il primo atteggiamento è proprio dell'uomo contemplativo (ὁ θεωρητικὸς) già unitosi a Dio (συνάψας θεῷ), mentre il secondo caratterizza l'uomo buono (ὁ σπουδαῖος) libero dagli eccessi delle passioni che lo renderebbero prigioniero.

Prima di passare alla definizione della scelta come sviluppo etico fondamentale del volontario, l'Emeseno precisa un altro aspetto intorno al concetto di involontario ancora affidandosi *in toto* ad Aristotele⁶²⁷. L'involontario viene suddiviso in involontario «per violenza o per ignoranza (τὸ μὲν κατὰ βίαν, τὸ δὲ δι' ἄγνοιάν ἐστι)», dove la differenza è determinata dal tipo di causalità dell'azione: esterna nel primo caso, interna nel secondo. L'involontario per ignoranza viene a sua volta considerato secondo una duplice accezione: come «non-volontario (τὸ οὐχ ἐκούσιον)» e come «involontario propriamente detto (τὸ ἀκούσιον)»⁶²⁸. Le azioni non-volontarie sono quel tipo di azioni «miste (μικτὸν)» che partecipano in una certa misura anche del volontario e che sono caratterizzate da una condizione di ἀγνοῶν, una condizione di ignoranza provvisoria determinata da una precedente azione volontaria come nell'esempio nemesiano dell'ubriaco o del furibondo: «Chi infatti compie qualcosa di riprovevole da ubriaco o da adirato, ha come responsabilità delle azioni da lui compiute o l'ebbrezza o l'ira, che sono volontarie: infatti, gli era possibile non ubriacarsi; dunque egli stesso è divenuto responsabile per sé dell'ignoranza». Le azioni involontarie propriamente dette, invece, derivano da una condizione di ἄγνοια, vale a dire da una situazione di ignoranza generale delle condizioni dell'agire, tale per cui non siamo noi la causa della nostra ignoranza. A queste segue solitamente dolore e avvengono principalmente per l'ignoranza delle condizioni dell'agire: del perché e del che cosa qualcosa viene compiuto, «vale a dire la causa e il fatto (ἢ αἰτία καὶ τὸ πρᾶγμα)». Fino a questo punto Nemesio segue Aristotele in maniera pedissequa, più fedelmente di qualsiasi commentatore.

Scelta. «Che cos'è dunque la scelta? (Τί ἄρα ἐστὶν ἡ προαίρεσις;) Forse è il volontario, dal momento che tutto ciò che avviene secondo una scelta è anche volontario? Ma non

⁶²⁶ Secondo la formula “μηδὲν ἄγαν” scolpita sul frontone del tempio di Delfi.

⁶²⁷ Cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1109b-1111a.

⁶²⁸ Nem. *De nat. hom.* XXX-XXXI (ed. Morani, pp. 96,14-98,4).

vale l'inverso, cosa che succedrebbe, se volontario e scelta fossero la stessa cosa: ora viceversa troviamo che per il volontario vale la maggior parte delle volte: infatti ogni scelta è volontario, ma non ogni volontario consiste in una scelta»⁶²⁹. L'argomento del volontario e dell'involontario è il preambolo necessario a quello decisamente più importante della scelta, προαίρεσις, affrontato da Nemesio nel capitolo XXXIV. Lo scrittore cristiano segue lo stesso procedimento di Aristotele nel passaggio dall'uno all'altro concetto, operando ancora una parafrasi: «Dopo aver determinato ciò che è volontario e ciò che è involontario, rimane da trattare la scelta. [...] La scelta, dunque, è evidentemente una cosa volontaria, pur non essendo tuttavia la stessa cosa del volontario, bensì il volontario ha maggiore estensione»⁶³⁰. Allora, nella prima parte del testo, dopo aver constatato che il volontario non è chiaramente la medesima cosa della scelta, Nemesio seguendo lo Stagirita procede a scartare le ipotesi inadatte alla definizione di προαίρεσις con un'argomentazione più sintetica di quella del suo modello. Degno di nota è il passo in cui l'Emeseno rigetta l'ipotesi di coloro che farebbero coincidere la scelta con l'appetizione (ἡ ὄρεξις), la quale, continua, «si distingue in tre, desiderio, impulsività e volontà (εἰς τρία, εἰς ἐπιθυμίαν καὶ θυμὸν καὶ βούλησιν)». È degno di nota poiché Nemesio si sta chiaramente rifacendo alla tesi di Aristotele in *Eth. Nic.* 1111b,11-12, laddove quest'ultimo non introduce affatto l'ὄρεξις e la sua struttura tripartita, bensì scrive piuttosto che «coloro che affermano che la scelta è desiderio, impulsività, volontà o una forma di opinione (ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν ἢ βούλησιν ἢ τινα δόξαν), non sembrano farlo correttamente». Vediamo come Nemesio cambia l'argomento aristotelico introducendo l'ὄρεξις e inglobando in essa desiderio, impulsività e volontà, omettendo invece la δόξα. L'elemento alieno dell'ὄρεξις rispetto all'argomentazione aristotelica riappare poco dopo nella definizione finale della προαίρεσις:

«Dunque si è detto che cosa non è la scelta: diciamo ora che cos'è. È un insieme di deliberazione e di giudizio e di appetizione, e non è né appetizione in sé stessa, né deliberazione sola, ma ciò che risulta da queste (ἔστιν οὖν μικτόν τι ἐκ βουλῆς καὶ κρίσεως καὶ ὀρέξεως, καὶ οὔτε ὄρεξις καθ'ἑαυτὴν οὔτε βουλή μόνη, ἀλλ'ἐκ τούτων τι συγκείμενον). Come infatti diciamo che l'essere vivente consta di anima e corpo, e non è né corpo in sé stesso né anima soltanto, bensì l'insieme dei due, così è anche la scelta. [...] Si conclude da ciò che la scelta è un appetito

⁶²⁹ Nem. *De nat. hom.* XXXIII (ed. Morani, p. 99,10-15).

⁶³⁰ Arist. *Eth. Nic.* 1111b,4-8.

deliberato intorno alle cose che dipendono da noi, oppure una decisione appetitiva delle cose che dipendono da noi (ὄρεξις βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν ἢ βούλευσιν ὀρεκτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν)»⁶³¹.

Gli elementi fondanti della scelta in Nemesio sono dunque tre: βουλή, κρίσις, ὄρεξις; contro, invece, i primi due che soli si trovano in Aristotele: «ciò che è stato giudicato in seguito alla deliberazione è anche scelto (τὸ γὰρ ἐκ βουλήσ κριθέν προαιρετόν ἐστίν)»⁶³². Sull'introduzione dell'elemento dell'ὄρεξις nel contesto della scelta si è interrogato Siclari che rintracciato l'influenza dei Peripatetici successori di Aristotele. In particolare, egli dice, l'ὄρεξις appare come costitutiva insieme alla βουλή nella definizione di προαίρεσις fornita da Aspasio, commentatore del II secolo dopo Cristo autore anche di un commento proprio all'*Ethica Nicomachea*: «A differenza di Nemesio egli [*scil.* Aspasio] riduce a due i fattori costitutivi della scelta (βουλή e ὄρεξις), ma come il nostro vescovo afferma che nessuno di essi da solo può dar luogo ad una scelta, allo stesso modo afferma che né l'anima né il corpo presi singolarmente possono costituire l'uomo»⁶³³. In conclusione, è del tutto probabile che Nemesio abbia inserito un elemento proveniente dalla tradizione peripatetica dei commentatori dell'età imperiale nell'originaria argomentazione aristotelica.

Possibile.

«[...] resta da dire intorno a che cosa decidiamo. Decidiamo dunque intorno alle cose che dipendono da noi e che possono avvenire per mezzo nostro e che hanno una conclusione non chiara, vale a dire che possono risultare sia così sia in un altro modo (βουλευόμεθα οὖν περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν καὶ δι' ἡμῶν δυναμένων γενέσθαι καὶ ἄδηλον ἐχόντων τὸ τέλος, τουτέστι δυναμένων καὶ οὕτως καὶ ἄλλως γενέσθαι). [...] Per dirla in breve, decidiamo soltanto delle cose che sono egualmente ammissibili (περὶ τῶν ἐπίσης ἐνδεχομένων). [...] Noi decidiamo soltanto in merito alle cose che sono ammissibili in parità. È ammissibile in parità ciò di cui possiamo fare sia la cosa stessa sia il suo contrario. Se infatti non potessimo entrambe le cose, la cosa stessa e il contrario, non decideremmo»⁶³⁴.

⁶³¹ Nem. *De nat. hom.* XXXIII (ed. Morani, p. 101,3-16).

⁶³² Arist. *Eth. Nic.* 1113a,4-5.

⁶³³ A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 239 n. 25.

⁶³⁴ Nem. *De nat. hom.* XXXIV (ed. Morani, p. 102,8-104,8).

Nemesio introduce a questo punto la categoria del possibile, ἐνδεχόμενον, con la quale si circoscrive il campo d'azione della deliberazione, βουλή. Il fondamento teorico dell'argomento risale ancora ad Aristotele il quale afferma chiaramente che «nessuno delibera riguardo a cose che non potrebbero essere diverse da come sono (οὐδείς δὲ βουλευέται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν)»⁶³⁵. Dopo aver stabilito che la βουλή non verte sul fine, bensì sui mezzi che conducono al fine (ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὸ τέλος ἢ βουλή), l'Emeseno prosegue l'argomentazione considerando la decisione riguardante i mezzi secondo tre componenti «fra di loro connesse» che determinano la struttura dell'azione: «ciò che può, la potenzialità e la cosa potuta (δυνάμενον δύναμις δυνατόν): ciò che può è l'essenza, la potenzialità è ciò da cui abbiamo il potere, la cosa potuta è quella che può avvenire per natura secondo la potenzialità». Quest'ultimo gruppo viene suddiviso a sua volta tra le cose «che sono necessarie (τὰ ἀναγκαῖα)», e altre che invece «sono contingenti (τὰ ἐνδεχόμενα)». La deliberazione verte, appunto, sulle ultime ossia ciò che può essere altrimenti, non già sulle prime.

Aristotele fornisce ancora il fondamento teorico della categoria che appare esplicitamente nell'*Ethica*; tuttavia la dottrina del possibile non viene oltremodo approfondita dallo Stagirita, mentre sembra aver avuto un ruolo più rilevante nella tradizione filosofica successiva, platonica e aristotelica. Tra questi possiamo menzionare soprattutto il trattato pseudo-plutarco *De fato*, ampiamente riconosciuto dalla critica come una delle fonti del *De nat. hom.*, trattato appartenente a quella serie di scritti sincretistici platonico-aristotelici. In questa parte della trattazione etica dello scritto, Nemesio sta preparando il terreno per l'affermazione del libero arbitrio quale carattere essenziale della natura umana e, di conseguenza, in vista polemica anti-fatalistica in favore della dottrina della provvidenza (πρόνοια) svolta nelle battute terminali del trattato. Nello scritto dello Pseudo-Plutarco si discute sulla determinazione delle aree in cui regnano il fato (εἰμαρμένη) piuttosto che il caso (τύχη), e si legge:

«Bisogna quindi discutere su come ciò che è in nostro potere, il caso, il possibile, il contingente (ἢ τύχη τό τε δυνατόν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον) e ciò che è affine a questi, essendo disposti fra gli antecedenti, possano preservarsi essi stessi e preservare il fato. Il fato infatti, come sembra, comprende ogni cosa; ogni cosa non accade per necessità, ma ciascuna esiste in conformità alla

⁶³⁵ Arist. *Eth. Nic.* 1139a,13-14.

propria natura. Per natura il possibile come genere preesiste al contingente, mentre il contingente (τὸ δ' ἐνδεχόμενον), come materia, preesiste a ciò che è in nostro potere, e ciò che è in nostro potere, come un sovrano, si serve del contingente; il caso interviene su ciò che è in nostro potere attraverso la capacità del contingente di inclinarsi da una parte e dall'altra (ἢ δὲ τύχη παρεμπίπτει τῷ ἐφ' ἡμῖν διὰ τὴν ἐφ' ἐκάτερα ῥοπήν τοῦ ἐνδεχομένου)»⁶³⁶.

Altre occorrenze degne di nota in età imperiale vengono segnalate nell'aristotelismo di Alessandro di Afrodisia, e nel platonismo-cristiano di Calcidio⁶³⁷.

In ultimo, diciamo ancora che il concetto ritorna più avanti nella spiegazione di «quelle cose che dipendono da noi (τὰ ἐφ' ἡμῖν)», affermando che è l'intelletto, νοῦς, a compiere la scelta sulle cose che «sono possibile in egual misura (ἐνδεχόμενον)» vale a dire «quando possiamo fare sua la cosa stessa sia il suo contrario»⁶³⁸. Sul tema del possibile Morani⁶³⁹ fa una menzione interessante all'opera di Ammonio di Ermia, platonico alessandrino del VI secolo, tra i principali pensatori bizantini che consegnarono al Medioevo e in particolare alla scolastica un Aristotele platonizzato. Tra le principali ricostruzioni del profilo intellettuale di Ammonio di Ermia si segnala quella K. Praechter⁶⁴⁰ il quale enfatizzò i tratti sincretistici della metafisica del Filosofo Bizantino soprattutto attraverso la ricostruzione di Porfirio e la lettura dell'*Organon*, metafisica che, come quella di Ierocle – la principale fonte del sincretismo platonico-aristotelico di Ammonio Sacca proprio insieme a Nemesio –, culminerebbe nell'elaborazione di un Principio Primo in cui sarebbero conciliate la concezione aristotelica del dio intelletto e quella platonica del demiurgo. Tale interpretazione è stata tuttavia messa in discussione prima da I. Hadot⁶⁴¹ e poi, più di recente, da K. Verrycken, il quale riconduce i tratti della metafisica di Ammonio a quelli di Proclo, dunque di stampo puramente neoplatonico⁶⁴².

Con questo rileviamo ancora una volta la strategica posizione e l'importante presenza storico-filosofica ricoperta da Nemesio all'interno del dibattito platonico e aristotelico successivo.

⁶³⁶ Ps.-Plu. *Fat.* 570e-f (ed. Valgiglio, p. 84).

⁶³⁷ Cfr. Alex.Aphr. *Fat.* 8 (ed. Bruns, p. 174,28); Calcid. *in Tim.* 189,13 (ed. Waszink, p. 168).

⁶³⁸ Nem. *De nat. hom.* XL (ed. Morani, p. 114,21-24).

⁶³⁹ Cfr. M. Morani (ed.), Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, cit., p. 274 n. 327.

⁶⁴⁰ Cfr. K. Praechter, *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in «Byzantinische Zeitschrift» 21 (1912), pp. 1–27; Id., *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in «Genethliakon» 8 (1910), pp. 105-156.

⁶⁴¹ Cfr. I. Hadot, *Le néo-platonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978, p. 43.

⁶⁴² Cfr. K. Verrycken, *The Metaphysics of Ammonius son of Hermias*, in R. Sorabji (ed.), *Aristotle*, cit., pp. 241-245.

Libero arbitrio. «L'esposizione sul libero arbitrio (ὁ περὶ τοῦ αὐτεξουσίου λόγος), cioè su quello che dipende da noi, deve indagare innanzitutto se c'è qualcosa che dipende da noi: infatti sono molti coloro che si oppongono a ciò; in secondo luogo, su che cosa dipende da noi e di quali cosa abbiamo facoltà; in terzo luogo, sul motivo per cui Dio ci ha creati dotati di libero arbitrio»⁶⁴³.

Nell'esordio del capitolo XXXIX, Nemesio fa analiticamente riferimento ai tre argomenti trattati nel presente capitolo e nei due successivi: la definizione di αὐτεξουσία come ciò che dipende da noi (τοῦ ἐφ' ἡμῶν), la definizione di ciò che dipende da noi, e in ultima la ragione o la causa (αἰτία) per la quale siamo dotati di libero arbitrio. Invero, quella di Nemesio non è una vera e propria argomentazione, piuttosto l'autore Siriaco si limita a mostrare, attraverso una serie di esempi, perché sarebbe impossibile e assurda l'affermazione contraria al punto di partenza della trattazione, in questo caso la non esistenza del libero arbitrio. A essere considerare come potenziali cause dell'agire libero sono: «Dio o la necessità o il fato o la natura o la sorte o il caso (ἢ θεόν φασιν αἴτιον εἶναι ἢ ἀνάγκην ἢ εἰμαρμένην ἢ φύσιν ἢ τύχην ἢ τὸ αὐτόματον)». L'Emeseno liquida le varie ipotesi in poche battute, senza dilungarsi in spiegazioni, aggiungendo solo che se non esistesse qualcosa che dipende da noi, su cui si esercita il libero arbitrio, «esortazioni e incoraggiamenti» non avrebbero senso, o «ancora, se nulla dipendesse da noi, le leggi sarebbero superflue», e così conclude:

«In quale di queste categorie, dunque, faremo rientrare le azioni che avvengono attraverso l'uomo, se l'uomo non è responsabile e iniziatore di azioni? [...] Rimane dunque da concludere che l'uomo stesso che fa e agisce è l'iniziatore delle proprie azioni e dotato anche di libero arbitrio. Ancora, se l'uomo non è iniziatore di alcuna azione, possiede il decidere come cosa superflua. A che scopo, infatti, si servirà della decisione, se non è padrone di alcuna azione? Ma asserire superflua la facoltà più bella e più degna (τὸ δὲ κάλλιστον καὶ τιμιώτατον) fra quelle che sono nell'uomo è uno dei discorsi più assurdi»⁶⁴⁴.

L'autorità di Aristotele viene esplicitamente richiamata all'interno del capitolo a proposito delle «virtù morali (ἠθικῶν ἀρετῶν)»⁶⁴⁵ come ulteriore testimonianza

⁶⁴³ Nem. *De nat. hom.* XXXIX (ed. Morani, p. 112,8-11).

⁶⁴⁴ Nem. *De nat. hom.* XXXIX (ed. Morani, p. 113,1-13).

⁶⁴⁵ Nem. *De nat. hom.* XXXIX (ed. Morani, p. 113,16-17); cfr. Arist. *Eth. Nic.* 1103a,32 sgg.

dell'esistenza del libero arbitrio. Infatti, le virtù morali vengono acquisite attraverso carattere, ἦθος, dunque attraverso il costante esercizio di scelte in vista del giusto fine, come per esempio «imparando a dominare i piaceri diventiamo temperanti, e diventati temperanti dominiamo i piaceri». Eppure nonostante la menzione di Aristotele si limiti a questo punto, lo Stagirita è stato seguito pedissequamente sin dalle prime battute del capitolo senza venire nominato. Ecco, infatti, l'originario argomento di Aristotele, al paragone del quale quello di Nemesio appare come una vera e propria parafrasi:

«Ma si delibera forse in merito ad ogni cosa e tutto è oggetto di deliberazione oppure riguardo a certe cose non esiste deliberazione? Bisogna senza dubbio definire oggetto di deliberazione non ciò su cui potrebbe deliberare uno sciocco un folle, ma le cose sulle quali potrebbe deliberare l'uomo dotato di senno. Nessuno delibera dunque sulle cose eterne, per esempio sull'universo o sull'incommensurabilità della diagonale e del lato del quadrato. Ma neppure sulle cose che sono in movimento e che sempre in modo conforme a se stesse si producono sia per necessità sia per natura o per qualche altra causa, come i solstizi e il sorgere degli astri; né sulle cose ora in un modo ora in un altro, come la siccità e le piogge; né su quelle che derivano dal caso, come la scoperta di un tesoro. Ma neppure su tutte le cose umane: per esempio nessuno tra i Lacedemoni delibera su come gli Sciti potrebbero essere governati nel modo migliore. Infatti nulla di tutto questo potrebbe avvenire a causa nostra. Invece deliberiamo su ciò che è in nostro potere e che si può compiere: e questo è quello che resta. Si ritiene comunemente che siano cause la natura, la necessità e la sorte ed inoltre l'intelligenza e tutto ciò che si realizza per mezzo dell'uomo. E gli deliberano ciascuno sulle cose che possono compiere per mezzo di se stessi. [...] Deliberiamo poi non sui fini, ma sui mezzi che ai fini conducono. [...] Sembra dunque, come si è detto, che l'uomo sia il principio delle azioni; la deliberazione verte sulle cose da lui realizzabili e le nostre azioni tendono a fini diversi da sé. Il fine non potrebbe infatti essere oggetto di deliberazione, bensì potrebbe esserlo i mezzi che ai fini conducono»⁶⁴⁶.

Rispetto al modello aristotelico e in generale rispetto al pensiero greco antico v'è, però, una differenza sostanziale in merito alla nozione ἀτεξουσία: infatti in Aristotele e così almeno sino al I secolo d. C. l'originale termine ἀτεξουσία non ha ancora quelle fondamentali implicazioni etiche assegnateli con il cristianesimo e nel mondo latino nella sua traduzione *liberum arbitrium*. Come ha rilevato W. Telfer⁶⁴⁷ nel mondo classico il

⁶⁴⁶ Arist. *Eth Nic.* 1112a,18-b,34.

⁶⁴⁷ Cfr. W. Telfer, *Autexousia*, in «The Journal of Theological Studies» 8/1 (1957), pp. 123-129.

concetto viene usato esclusivamente nella sua forma aggettivale ἀτεξούσιος per significare una certa condizione di indipendenza, dunque «non a tal punto da far sentire loro il bisogno di avere una forma sostantivale di esso». Tale bisogno si manifesta evidentemente con la coniazione dell'aggettivo verbale τὸ ἀτεξούσιον che tuttavia non fa la sua apparizione prima del II secolo. In questo periodo, l'introduzione ragionata e tecnica del concetto all'interno della filosofia e della teologia cristiane avviene grazie a Giustino, il quale considera «la nozione di ἀτεξουσία quale prerogativa universale dell'essere umano. Nel corso della storia del pensiero patristico il concetto sarà oggetto di una vera e propria *escalation*, presentando caratteri via via sempre più decisivi, come l'assimilazione dell'ἀτεξουσία con la ragione in Clemente Alessandrino⁶⁴⁸, e la visione di essa nell'uomo quale segno dell'immagine di Dio in Basilio di Cesarea, la εἰκὼν che conduce infine all'ὁμοίωσις⁶⁴⁹. In questo contesto Nemesio è stato non a torto considerato come l'esponente di spicco sull'uso filosofico e teologico della dottrina etica dell'ἀτεξουσία all'interno dell'ortodossia cristiana, sino al punto da considerare questa l'autentica essenza dell'individualità umana⁶⁵⁰. Nel capitolo XLI, il Padre Siriaco provvedere a fornire una risposta alla questione sul «motivo per il quale siamo dotato di libero arbitrio (διὰ ποίαν αἰτίαν ἀτεξούσιοι γεγόναμεν)», stabilendo una serie di condizioni con le quali si presenta un'estrema sintesi – secondo lo stile nemesiano – delle posizioni sul libero arbitrio nel mondo greco-cristiano. Tra di esse troviamo la connessione tra «razionale (τὸ λογικόν)» e «libero arbitrio (τὸ ἀτεξούσιον)», tale per cui la libertà è condizione esclusiva dell'essere umano in quanto essere dotato di razionalità. In particolare, come già affermato nel capitolo XL e qui ribadita in altra forma, il libero arbitrio rientra nella sfera del νοῦς vale a dire «la parte teoretica (τὸ θεωρητικόν)» che insieme a quella «pratica (τὸ πρακτικόν)», ossia la «ragione (λόγος)», – altrimenti definite rispettivamente σοφία e φρόνησις, sapienza e saggezza – compongono la totalità del λογικόν⁶⁵¹. La libertà dipendente dall'intelletto è pertanto quell'elemento che sottrae l'uomo al regno della necessità e della natura, che Nemesio afferma ancora ricorrendo all'esplicita menzione di Aristotele e del «sesto libro dell'*Etica Nicomachea*», insieme all'autorità dei poeti ellenici Euripide e Menandro⁶⁵².

⁶⁴⁸ Cfr. Clem. *Strom.* V,1 (ed. Le Boulluec – Voulet, SC 278 pp. 163-171).

⁶⁴⁹ Cfr. Bas. *in Ps.* 48,8 (ed. Migne, PG 29, coll. 449-452); cfr. anche Bas. *Haex.* II,5 (ed. Giet, SC 26bis, pp. 160-166).

⁶⁵⁰ Cfr. W. Telfer, *Autexousia*, cit., pp. 127-128.

⁶⁵¹ Cfr. Nem. *De nat. hom.* XLI (ed. Morani, p. 117,7-20).

⁶⁵² Cfr. Nem. *De nat. hom.* XLIII (ed. Morani, p. 127,15-23).

L'uomo creato da Dio quale essere «mutevole (τρεπτόν) in quanto creatura, dotato di libero arbitrio in quanto razionale» è allora l'unico responsabile delle sue azioni, autore del bene e del male, quest'ultimo definito seguendo la distinzione tra δύναμις e ἔξις:

« È chiaro dunque, da quanto si è dimostrato, che a causa dell'essere noi mutabili per natura abbiamo mutabili le facoltà di scelta, ma nessuno deve incolpare Dio del fatto che noi siamo cattivi per avere le facoltà mutabili. Infatti il male non sta nelle facoltà, bensì nelle disposizioni. Ma le disposizioni sono per scelta: per scelta, dunque diventiamo cattivi e non lo siamo per natura. [...] Se dunque la malvagità non è una facoltà, ma una disposizione (εἴπερ οὐκ ἔστιν ἡ κακία δύναμις, ἀλλ' ἔξις), non è colui che ci ha dato le facoltà il responsabile dei male, ma la disposizione che si sviluppa in noi e per causa nostra e attraverso noi: infatti si poteva, con l'esercizio, procurarsi la disposizione contraria e non quella cattiva. La facoltà differisce poi dalla disposizioni perché tutte le facoltà sono naturali, invece le disposizioni sono acquisite, e perché le facoltà sono spontanee, invece le disposizioni si sviluppano dall'insegnamento e dal costume»⁶⁵³.

Alla base dell'etica di Nemesio si trova chiaramente una visione dai tratti ottimistici: l'uomo non fa il male perché la tensione a esso è in qualche misura inscritta nella sua natura. Nella dimensione umana il male non presenta un carattere inevitabile né perché l'esistenza mondana dell'essere umano è la conseguenza di una caduta⁶⁵⁴ da uno stato ontologico (= assiologico) superiore a uno inferiore, né perché il mondo fisico e le realtà sensibili vengono considerate appaiono come elementi irrimediabilmente corrotti.

3. La scienza medica tra filosofia e cristianesimo

Sono stati sinora analizzati il platonismo, l'aristotelismo e, in misura minore rispetto a queste, il sincretismo stoico, i quali rappresentano le fonti filosofiche principali alla base del progetto antropologico nemesiano. Già nel primo capitolo, però, abbiamo menzionato l'evidente preparazione medico-scientifica del Padre siriano e il ruolo centrale rivestito nel *De nat. hom.* dalla medicina, ed è ora giunto il momento di soffermarsi su questo argomento. Giungiamo a essa dopo aver analizzato il ruolo della biologia aristotelica nel

⁶⁵³ Nem. *De nat. hom.* XLI (ed. Morani, p. 119,6-23).

⁶⁵⁴ Cfr. *supra*, pp. 69-74.

trattato di Nemesio in forte continuità e talvolta inestricabilmente congiunta alle dottrine di derivazione medico-scientifica.

La questione della conoscenza e dell'uso delle dottrine mediche in Nemesio è un tema discusso e studiato sin dai primi contributi monografici apparsi sull'Emeseno⁶⁵⁵. Nonostante questo, solo grazie a studi più recenti siamo stati in grado di stabilire l'importanza e l'originalità di quest'autore sul tema⁶⁵⁶, spesso sottovalutata dai contributi precedenti impegnati a rilevare esclusivamente la totale dipendenza dalle opere e dalle dottrine mediche di Galeno. L'importanza e l'originalità della questione è stata spinta sino al punto da individuare in Nemesio talune idee che ne farebbero addirittura un precursore di alcune teorie mediche di interesse contemporaneo⁶⁵⁷. Né, è stato dimostrato, la conoscenza della medicina in Nemesio si dimostra circoscritta al patrimonio intellettuale e letterario di Galeno – il Pergameno rimane senza ombra di dubbio la fonte primaria e altresì più interessante da un punto di vista filosofico della quale, infatti, ci limiteremo a parlare –, ma spazia occasionalmente lungo un ampio arco di tempo della storia della scienza ellenica. F. Lammert⁶⁵⁸ ha individuato alcuni argomenti rifiutati da Galeno che rifletterebbero piuttosto le idee del medico d'età ellenistica Erasistrato. Ma si segnalano anche occorrenze di idee mediche post-galeniche provenienti da Oribasio, medico di Pergamo attivo nella seconda metà del IV secolo, e da Posidonio di Bisanzio⁶⁵⁹, anch'egli attivo nel IV secolo, allorquando Nemesio localizza le facoltà psichiche dell'immaginazione, pensiero e memoria rispettivamente nella parte anteriore, media e posteriore delle cavità celebrari⁶⁶⁰. Perciò concludono R. W. Sharples e P. J. van der Eijk:

«Non vediamo alcun valido motivo per escludere la possibilità che Nemesio, così come altri eruditi scrittori della tarda antichità che hanno attinto da un ampio spettro di tradizioni, (I) si sia assicurato che le sue fonti erano aggiornate e (II) che abbia fatto un uso selettivo e creativo del materiale rinvenuto in esse riformulandolo, arrangiandolo, abbreviandolo, variandolo in qualche modo [...]. Sebbene in ambito medico Nemesio non sia stato magari un pensatore indipendente,

⁶⁵⁵ Cfr. M. Evangelides, *Nemesius*, cit.; B. Domanski, *Die Psychologie*, cit.; W. Jaeger, *Nemesios*, cit.; E. Skard, *Nemesios und die Elementenlehre*, cit.; Id., *Nemesios und die Physiologie*, cit.; Id., *Galens Lehre*, cit.

⁶⁵⁶ Cfr. W. Telfer, *Nemesius*, cit.; A. Kallis, *Der Mensch*, cit.

⁶⁵⁷ Cfr. P. van der Eijk, *Nemesius of Emesa and the Early Brain-Mapping*, in «The Lancet» 37 (2008), pp. 40-41; Segnaliamo la particolare importanza dei contributi dell'autore sullo studio di Nemesio e la medicina ellenica.

⁶⁵⁸ Cfr. F. Lammert, *Hellenistische Medizin*, cit., pp. 125-141.

⁶⁵⁹ Cfr. R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds), *Nemesius*, cit., p. 121, n. 607.

⁶⁶⁰ Cfr. Nem. *De nat. hom.* XIII (ed. Morani, pp. 69,18-70,13).

egli tuttavia si distingue certamente, rispetto a questi scrittori medici, per essere stato uno scrittore più creativo, con un piano e una voce in capitolo»⁶⁶¹.

Chiederemmo a questo punto: donde l'ispirazione di inserire in maniera così massiccia dottrine di carattere strettamente medico nel contesto di in un trattato filosofico e teologico cristiano? La risposta all'interrogativo consiste nell'affermazione di quanto già rilevato a proposito di altri elementi teorici che definiscono il progetto antropologico nemesiano: il modo in cui Nemesio elabora e inserisce il materiale in esame nella sua opera presenta senza dubbio un carattere unico e di spiccata originalità ma, al contempo, si tratta di un motivo che iscrive ancora una volta il trattato del Padre siriano nel novero delle opere della filosofia antica e della sua eredità nel pensiero cristiano tardoantico, dunque un motivo di solida continuità con la tradizione ellenica. Quale occasione migliore per ricordare che nel titolo originale della nostra opera, Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, risuona il titolo di un altro trattato del medico ippocratico Polibio ma attribuito per lungo tempo ad Ippocrate stesso, tra le opere più influenti di tutto il *Corpus Hippocraticum*, degna di un analitico commentario da parte dello stesso Galeno⁶⁶². V. Nutton rileva come a causa della sua storia lunga e influente la teoria dei quattro umori presente nel trattato pseudo-ippocratico, che troviamo ancora in Nemesio (sangue, flegma, bile gialla e bile nera), ha dominato la storia della medicina antica. «Di conseguenza, *La natura dell'uomo* giunse a rappresentare non solo il pensiero di Ippocrate e il *Corpus Hippocraticum* in generale bensì tutta la medicina ellenica in ogni tempo»⁶⁶³. Sappiamo, inoltre, che Nemesio non è stato il primo autore a utilizzare il titolo Περὶ φύσεως ἀνθρώπου, ma attestazioni dello stesso titolo risalgono anche a Democrito, Diogene di Apollonia, Prodicò il sofista, Stratone, lo stoico Zenone, fino a Vindiciano, nella tarda antichità. Questo dato ci fa riflettere dapprima sulla continuità tra speculazione medica e

⁶⁶¹ Cfr. R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds), *Nemesius*, cit., p. 25.

⁶⁶² Gal., *In Hippocratis de natura hominis commentaria*.

⁶⁶³ V. Nutton, *Ancient Medicine*, London-New York 2004, p. 85. Tuttavia, la nozione di “pensiero ippocratico” ed espressioni simili, sono problematiche: «Considerare il *Corpus Hippocraticum* un'entità interamente omogenea e coerente, dunque, non è possibile; quando si parla di “medicina ippocratica” spesso si compendia, per quanto si può, una grande varietà di posizioni, di concetti e di idee di salute e malattia che possono essere addirittura confliggenti» (V. Gazzaniga, *La medicina antica*, Carocci, Roma 2014, p. 56). O come scrive ancora Vegetti: «Il problema di Ippocrate si presenta anzitutto come il problema del *Corpus Hippocraticum*. Al contrario che nel caso di Socrate, sul quale possediamo larghissime testimonianze relative alla vita e alla personalità, e nessuna opera, nulla o quasi ci resta di Ippocrate come persona, e disponiamo invece un'immensa collezione di opere, che andarono sotto il suo nome e che costituiscono uno dei maggiori enigmi critici di tutta la filologia greca» (M. Vegetti, *Introduzione*, in M. Vegetti (a cura di), *Opere di Ippocrate*, UTET, Torino 1965, p. 65).

speculazione filosofica mai messa in discussione, e in secondo luogo sulla continuità nella tradizione dello studio sulla natura umana di matrice ellenica in cui Nemesio si iscrive. In estrema sintesi, possiamo pienamente convenire con l'affermazione secondo la quale «la filosofia, in particolare quella del VI a. C. e nota con il nome di filosofia della natura, ha dunque avuto un ruolo nella genesi dell'atteggiamento razionale della medicina ippocratica nei confronti del mondo fisico e vivente, della sua relazione con una più estesa cosmologia e nella formulazione di una nuova antropologia»⁶⁶⁴. In effetti, la prima definizione razionale di “salute” (ὕγεια) come “equilibrio” (ἰσονομία) e, dunque, di malattia come “dominio di un opposto” (μοναρχία ἐκατέρου) – in passato considerata, invece, alla luce della relazione punizione divina-colpa⁶⁶⁵ – risale al presocratico pitagorico Alcmeone di Crotona⁶⁶⁶: tale definizione, elaborata poi in ambito ippocratico, divenne canonica nella medicina del mondo antico.

In seguito, con la filosofia del periodo classico assistiamo al completo assorbimento della medicina quale parte fondamentale del sapere⁶⁶⁷. In Platone, nel cui pensiero il ruolo della medicina è stato dettagliatamente studiato da M. Vegetti⁶⁶⁸, la continuità tra medicina e filosofia si realizza proprio a partire dalla definizione di salute e di malattia di origine presocratica nella forma elaborata nella scuola ippocratica. Nel discorso del medico Erissimaco che troviamo nel *Simposio*⁶⁶⁹, l'*eros* viene declinato come armonia ed equilibrio tra le parti, tale per cui la definizione di *eros* ben s'accorda con quella di salute, appunto “buona disposizione dei componenti” (εὐκρασία): «Compito del medico è di restaurare la nascosta proporzione quando questa sia stata turbata dalla malattia»⁶⁷⁰, osserva Jaeger. Il medesimo accordo e la medesima armonia tra le parti che d'altronde si ammirano nel tutto cosmico, κόσμος. Secondo Platone, infatti, la natura della medicina

⁶⁶⁴ V. Gazzaniga, *La medicina antica*, cit. p. 47.

⁶⁶⁵ Cfr. Hom. *Il.* I,43-67 (ed. Mazon, pp. 5-6): Apollo colpisce con la malattia (λοιμός) l'accampamento dei Greci oltraggiosi.

⁶⁶⁶ Alcmeone di Crotona, *fr.* 4B (DK): «Ciò che mantiene la salute, dice Alcmeone, è l'equilibrio di forza: umido secco, freddo caldo, amaro e così via; invece il predominio di una di esse genera malattia, perché micidiale è il predominio di un opposto. E la malattia può avere luogo: per quanto riguarda la causa da cui deriva, per eccesso di caldo o di freddo; quanto al motivo occasionale, per ripienezza o scarsità di cibo; quanto al luogo, nel sangue o nel midollo o nel cervello. Altre sono dovute a cause esterne, come a certe acque, o ai luoghi, o a fatiche, o a violenze, o a cose simili. Invece la salute è la mescolanza armonica delle qualità». Sull'origine filosofica presocratica della medicina cfr. H. E. Sigerist, *A History of Medicine, vol. II: Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*, Oxford University Press, London 1961, p. 45: «Le radici della scienza e della pratica medica dei Greci non vanno cercate nei templi ma nelle osservazioni e nelle riflessioni dei primi filosofi».

⁶⁶⁷ Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, cit., si veda tutto il capitolo sulla medicina, qui in particolare p. 1378.

⁶⁶⁸ Cfr. M. Vegetti, *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.

⁶⁶⁹ Plat. *Smp.* 185e-188e.

⁶⁷⁰ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 1382.

ippocratica sarebbe identica a quella della filosofia⁶⁷¹ poiché in entrambe è presente il senso della totalità⁶⁷². Nel caso di Aristotele il discorso non cambia rispetto al maestro, tanto che i concetti-chiave della filosofia aristotelica di «eccesso e di mancanza, del mezzo e della giusta misura, del “tendere” e del senso sicuro (αἴσθησις), il rifiuto di una regola fissa e in pari tempo l’esigenza di una norma adatta alla natura del caso singolo, tutto questo è direttamente derivato dalla medicina»⁶⁷³. Ma nello Stagiritia i rapporti tra filosofia e medicina giungono a eccedere i limiti della “sola” continuità teorica, dal momento che la scienza medica diviene parte integrante del *curriculum* dello studente del Liceo, sino addirittura alla costituzione di un rapporto simil-dinastico tra le scuole di medicina e il Liceo fondato sulla relazione parentale instauratasi tra esponenti delle grandi scuole mediche dell’epoca e alcuni membri della famiglia di Aristotele⁶⁷⁴.

Dunque, la medesima natura razionale della medicina e della filosofia è ciò che tiene unite le istanze delle due ricerche; ma cosa accade quando la razionalità incontra il dato di fede? Nell’atteggiamento del cristiano Nemesio di fronte al sapere medico non prendiamo atto di alcun elemento di critica né tantomeno di alcuna manifesta idiosincrasia tra il sapere “materialistico” veicolato dalla medicina e lo scopo ultimo “spiritualistico” della teologia. Ma il modello di Nemesio in cui la conciliazione tra sapere medico e cristianesimo appare in una forma immediata, rispecchia solo in parte la storia dell’incontro tra medicina ellenica e religione cristiana che si presenta lungo e complesso. Tale vicenda passa prima attraverso la trasmissione della cultura e, di conseguenza, anche della medicina greca nel mondo romano a partire dell’età ellenistica con scopo primariamente terapeutico, e poi in quello cristiano d’epoca imperiale attraverso l’eredità

⁶⁷¹ Cfr. Plat., *Prt.* 311b-c; *Phdr.* 270c.

⁶⁷² Cfr. M. Vegetti, *Introduzione generale*, in: Ippocrate, *Opere*, cit., p. 44: «Secondo Platone, il medico ippocratico cura il corpo avendo lo sguardo fisso al “tutto”; su questa base, si è creduto di poter attribuire ad Ippocrate la veduta di un intimo legame tra “microcosmo” (l’uomo) e “macrocosmo” (l’universo), e dunque un naturalismo a impronta cosmologica, di derivazione orientale, attento alle forze segrete che circolano per l’universo e determinano ogni singolo evento, siano esse il *pneuma* o addirittura influenza astrali. Basterebbe il quadro sommario che abbiamo tracciato dall’evoluzione del pensiero scientifico in Grecia a smentire questa interpretazione. [...] Ciò detto, resta verissimo che la testimonianza platonica è valida e si applica ad *Antica Medicina* come a tutto l’autentico pensiero ippocratico».

⁶⁷³ W. Jaeger, *Paideia*, cit., p. 1378.

⁶⁷⁴ Cfr. Id., *Aristotele*, cit., pp. 457-458: «Sotto la direzione di Teofrasto furono ulteriormente curate le relazioni della scuola peripatetica con le più famose scuole contemporanee di medicina, come quella di Cnido e più tardi quella di Alessandria. Il matrimonio di Pizia, figlia di Aristotele, con Metrodoro, rappresentante della scuola di medicina di Cnido, che insegnò in Atene (senza dubbio nel Liceo) dove fu suo scolaro il grande medico Erasistrato, consolidò queste relazioni con un rapporto che potrebbe dirsi dinastico. L’uso che gli scritti aristotelici fanno, come si può continuamente constatare, delle opere di medicina, e non solo di quelle della tendenza ippocratica di Coo ma ancora di più di quelle dei medici penumatici dell’indirizzo siciliano (Filistione, Diocle), attesta che questi studi erano coltivati nel Liceo, in connessione con le ricerche fisiologiche e antropologiche»

filosofica e scientifica dei Padri – una ricostruzione di questo tipo non può evidentemente rientrare nei piani di questa ricerca⁶⁷⁵. Possiamo però brevemente richiamare le motivazioni generali che hanno condotto all’atteggiamento essenzialmente simpatetico dei Padri della Chiesa dei primi secoli nei confronti della medicina attraverso la filosofia pagana.

Innanzitutto, i cristiani si immedesimarono molto velocemente nel ruolo di coloro i quali erano chiamati alla cura delle sofferenze altrui, riabilitando il positivo valore metaforico dell’idea del medico che disinteressatamente soccorre il malato. La gratuità dell’opera medica rispecchiava quella dell’opera divina in vista della salvezza, dunque della cura del genere umano segnato dalla malattia del peccato. Allusioni all’opera medica di Dio si possono già rinvenire nella traduzione greca dell’Antico Testamento, là dove al Signore viene ascritta la guarigione del suo popolo: «“Se tu darai ascolto alla voce del Signore, tuo Dio, e farai ciò che è retto ai suoi occhi, se tu presterai orecchio ai suoi ordini e osserverai tutte le sue leggi, io non t’infliggerò nessuna delle infermità che ho inflitto agli Egiziani, perché io sono il Signore, colui che ti guarisce (ἐγὼ γάρ εἰμι κύριος ὁ ἰώμενός σε)!”»⁶⁷⁶. Così come esempi e immagini di carattere fisiologico vengono impiegate a scopo retorico nelle lettere di Paolo allorché si utilizza la metafora del corpo umano per fornire un modello paradigmatico di comunità cristiana⁶⁷⁷. Ma la vera ispirazione sul tema deriva direttamente dal mondo filosofico greco: come, infatti, i filosofi pagani erano ben contenti di utilizzare analogie mediche attinte dal rapporto medico-paziente allo scopo di descrivere il loro operato, sovente considerandosi “medici dell’anima”, così allo stesso modo i Padri concepivano la loro missione⁶⁷⁸. La missione del cristiano nel mondo era, dunque, essenzialmente una missione di carattere terapeutico, con la differenza che il malato finì per diventare, oltre al vizioso considerato nella nuova veste di peccatore, anche il pagano in quanto tale che rifiutava di curare il suo morbo terreno attraverso la “terapia” della religione. Pertanto, i Padri vedevano il loro ufficio spirituale come quello di *medici animarum*, seguendo non solo le allusioni mediche del Dio guaritore veterotestamentario, ma soprattutto l’esempio del vero e supremo ἰατρός e

⁶⁷⁵ Rimandiamo a: A. von Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, in «Texte Untersuchungen Geschichte altchristlichen Literatur», 8/4(1892), pp. 37-152; S. d’Irsay, *Patristic Medicine*, in «Annals of Medical History» 9 (1927), pp. 364-378.

⁶⁷⁶ *Es* 15,16; anche *Dt* 32,39.

⁶⁷⁷ *1Cor* 12,12-26; cfr. W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo*, cit., pp. 27.

⁶⁷⁸ Cfr. D. W. Amudsen, *Medicine and Faith in Early Christianity*, in «Bulletin of the History of Medicine» 56/3 (1982), p. 331.

medicus che è Cristo, venuto nel mondo per alleviare le sofferenze degli uomini. Nella letteratura cristiana antica l'immagine del "Cristo medico" è tra le più utilizzate e apprezzate dagli autori, Egli talvolta considerato sia medico sia medicinale stesso, *ipse et medicus et medicamentum*⁶⁷⁹.

In secondo luogo, la salute procurata grazie alla medicina veniva considerata dai Padri come una di quelle cose la cui origine ed esistenza erano conseguenza diretta della provvidenza divina. La medicina veniva, dunque, compresa in una dimensione originariamente sacrale e tenuta in altissima considerazione, così come colui che esercitava l'arte medica era considerato un prosecutore dell'opera provvidenziale divina. I riferimenti patristici in questo senso sono molteplici. Per Clemente la medicina rientra tra quei fatti che «prendono vita attraverso un atto della ragione umana, ma hanno ricevuto la prima scintilla da Dio»⁶⁸⁰, e Origene ne afferma il beneficio e la necessità per il genere umano⁶⁸¹, ribadendo l'origine divina dell'arte medica⁶⁸², facendo così risuonare le parole dell'*Ecclesiastico*: «Ogni sapienza proviene dal Signore (πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου)»⁶⁸³. Nelle *Regulae fusiis tractatae* Basilio di Cesarea dedica una sezione specifica al valore della medicina nella vita religiosa dichiarando che «ciascuna delle varie arti c'è stata data da Dio per rimediare all'insufficienza della natura: [...] è per questo che Dio, regolatore di tutta la nostra vita, ci ha fatto dono della medicina, e questa, rimuovendo ciò che è in eccesso e fornendo ciò che manca, simbolizza l'arte di curare le anime»⁶⁸⁴. Anche nel cristianesimo latino Agostino dimostra di avere un'alta considerazione della medicina la cui proprietà curative dipendono direttamente da Dio il quale agisce attraverso la tecnica del medico⁶⁸⁵. Come abbiamo d'altronde segnalato nel primo capitolo⁶⁸⁶, si rintraccia una formazione medica di base nella stragrande maggioranza dei Padri della Chiesa educati nelle lettere greche, da chi ne apprese i rudimenti per puro interesse e curiosità come

⁶⁷⁹ Cfr. R. Arbesmann, *The Concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine*, in «Traditio» 10 (1954), pp. 1-28; H. Schipperges, *Zur Tradition des 'Christus Medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde*, in «Arzt und Christ» 11 (1965), pp. 12-20.

⁶⁸⁰ Clem., *Strom.* VI,17,157 (ed. Descourtieux, SC 446, pp. 374-377).

⁶⁸¹ Cfr. Or., *Cels.* III,12 (ed. Borret, SC 136, pp. 34-37).

⁶⁸² Cfr. Or., *Hom. in Num.* XVIII,3,3 (eds Baehrens – Doutreleau, SC 442, p. 324)

⁶⁸³ *Sir* 1,1.

⁶⁸⁴ Bas., *Reg. fus.* 55 (PG 31, coll. 1044-1052).

⁶⁸⁵ Cfr. Aug., *De doctr. chr.* 4,16,33 (CCSL 32, pp. 139-141).

⁶⁸⁶ Cfr. *supra*, pp. 37-43.

Tertulliano⁶⁸⁷ sino a chi ne approfondì lo studio al punto tale da elevare la medicina ad arte sacra, tra i Padri Cappadoci Gregorio di Nissa⁶⁸⁸ e lo stesso Nemesio.

Sembra poi che lo scenario culturale della cristianità orientale nell'area siriana del IV secolo sia stato particolarmente favorevole all'incremento dell'interesse nei riguardi della medicina in Nemesio. Dopo una fase di relativo stallo nel dibattito medico-scientifico che si verifica tra la fine del II e l'inizio del IV secolo, a partire da questo periodo appaiono e si diffondono rapidamente compendi, commentari e ampie collezioni di estratti di testi medici soprattutto di matrice galenica, con particolare fermento proprio nella parte orientale dell'impero. Il processo di consolidamento della dottrina galenica nella seconda metà del IV secolo avviene grazie all'opera del medico attivo ad Alessandria conosciuto come Magno di Nisibe, il quale rappresentò il più autorevole personaggio nel panorama medico del tardo impero e dominò letteralmente l'intera scena del dibattito del IV secolo. Di seguito la testimonianza di Eunapio tratta dalle *Vitae sophistarum*:

«Costui era originario di quell'Antiochia che sorge oltre l'Eufrate, e che oggi chiamano Nisibi. Allievo di Zenone e con l'indole propria degli individui volitivi, trascinandosi dietro Aristotele per conferire forza alla sua esposizione⁶⁸⁹, ridusse al silenzio i medici nel parlare, dando però l'impressione di non essere, a curare, altrettanto bravo che a parlare. Come gli antichi dicono che Archidamo, tutte le volte in cui gli si chiedeva se fosse più forte di Pericle, era solito rispondere: "Ma anche se io stendo Pericle, lui nega che io lo abbia steso, e riesce comunque ad averla vinta"; allo stesso modo Magno pretendeva di dimostrare che coloro i quali erano stati curati da altri medici continuavano a essere malati; e anche se quelli che riacquistavano la salute e ritornavano in forza ammettevano la propria riconoscenza nei confronti dei loro guaritori, Magno riusciva ad averla vinta sui medici finché si trattava di parlare e di porre domande. Gli venne assegnata una scuola pubblica ad Alessandria, e tutti presero il mare per recarsi a frequentarlo con l'intenzione o soltanto di ammirarlo, oppure di ricavare qualche utilità dal suo insegnamento. E non si verificò che essi mancassero di ottenerla, perché o guadagnarono la scioltezza dell'eloquio o acquisirono la capacità di fare e compiere qualcosa con il loro personale impegno»⁶⁹⁰.

⁶⁸⁷ Cfr. T. D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford 1971, p. 205.

⁶⁸⁸ Questo è evidente soprattutto a partire dal *De officio hominis*: cfr. S. Wessel, *The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's De Officio Hominis*, in «*Vigiliae Christianae*» 63 (2009), pp. 24-46; F. M. Young, *Adam and Anthropos: A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century*, in «*Vigiliae Christianae*» 37/2 (1983), pp. 110-140.

⁶⁸⁹ Si noti il ricorso ad Aristotele in contesto medico.

⁶⁹⁰ Eun., *VS XX* (ed. Goulet, II, p. 92)

Facciamo riferimento a questa figura poiché in alcune fonti viene invece riportato il nome Magno di Emesa, città che si trovava nei pressi di Nisibe⁶⁹¹: se allora questo dato rispecchiasse la realtà dei fatti, ciò significherebbe che la più grande autorità della medicina tardo-imperiale di scuola galenica era non solo contemporanea di Nemesio, ma anche suo concittadino. L'area siriana ed Emesa in particolare potrebbero essere state, dunque, dei centri-chiave di diffusione della medicina galenica, il che contribuirebbe a far luce sulla straordinaria conoscenza della fisiologia, dell'anatomia e, in generale, delle opere galeniche da parte di un vescovo cristiano di una città ai confini orientali dell'impero.

3.1 La presenza di Galeno nel *De nat. hom.*

L'interesse per il ruolo della medicina nel progetto antropologico cristiano del *De nat. hom.* non può allora che condurre all'analisi della fonte primaria del sapere medico-scientifico di Nemesio e del suo uso in un contesto filosofico, ovverossia delle opere e delle dottrine di Galeno di Pergamo.

Nemesio menziona esplicitamente il nome di Galeno sei volte, contro le quattro di Ippocrate. In questo caso però il leggero squilibrio numerico non fornisce un quadro veritiero del peso specifico ricoperto dal pensiero dei due grandi medici antichi nel trattato dell'Emeseno: l'influenza della medicina di Galeno nel trattato è infatti assolutamente dominante rispetto a quella della scuola ippocratica. A tal proposito nell'*index locorum* curato da Morani nell'edizione critica del testo di Nemesio⁶⁹², l'autore identifica più di settanta passaggi ispirati dalle opere del medico di Pergamo. La presenza delle dottrine galeniche si concentra soprattutto nei capitoli centrali del trattato, indicativamente dal VII al XXV, in cui si fa riferimento al ruolo e alla finalità degli organi e delle parti del corpo umano, e certamente al rapporto di queste nei confronti della realtà psichica. Delle sei menzioni al nome di Galeno, quattro riguardano infatti proprio materie di carattere strettamente fisiologico.

Nel cap. VII il nome di Galeno appare nel contesto della definizione e del funzionamento della vista (ἡ ὄψις). Sull'argomento Nemesio segnala l'accordo con la

⁶⁹¹ Cfr. V. Nutton, cit., p. 306 [qui devi mettere il titolo dell'opera].

⁶⁹² Cfr. M. Morani (ed.), *Nemesii Emeseni De natura hominis*, cit., *index locorum* pp. 139-140.

posizione di Platone riportata dallo stesso Pergameno nel testo a cui l'autore cristiano si rivolge riportando il vago titolo «*Concordanza (συμφωνίας)*», con il quale intende riferirsi probabilmente al *De placitis Hippocratis et Platonis*⁶⁹³, in merito alla altrettanto oscura dottrina dello «spirito ottico (τὸ πνεῦμα τὸ ὀπτικόν)»⁶⁹⁴. Nel cap. XIII sulla «facoltà mnemonica (τὸ μνημονευτικόν)» Nemesio riporta un esempio tratto dal *De locis affectis* di Galeno con lo scopo giustificare la diversa collocazione in aree cerebrali deputate a centro direzionale delle attività umane. Nel caso specifico, i sensi (αἰσθήσεις) e l'intelletto (διάνοια) devono essere evidentemente dipendenti da differenti aree del cervello, altrimenti non si spiegherebbe l'agire dei folli che

«conservano sani i sensi, mentre solo l'intelletto è offeso. Galeno descrive un pazzo di questo genere: mentre un lanaiolo lavorava presso di lui, alzatosi e presi dei vasi di vetro, slanciandosi verso le finestre chiedeva ai passanti, chiamando ciascuno dei vasi secondo il suo nome, se volevano che lo scagliasse giù. E poiché i presenti dicevano di sì, prima scaglio giù ciascuno dei vasi, poi chiese ai presenti se volevano che venisse gettato giù anche il lanaiolo, e quelli, pensando che la cosa fosse uno scherzo, dissero di sì: quello allora prese il lanaiolo e lo scagliò in basso. Questa persona, dunque, era sana nei sensi (capiva infatti che questi erano vasi e questo era un lanaiolo), ma era malata nell'intelletto»⁶⁹⁵.

Il passo in questione è altresì particolarmente icastico del *modus operandi* di Nemesio secondo il quale questi impiega le scoperte fisiologiche della medicina galenica. In apertura di capitolo infatti l'Emeseno definisce la memoria attraverso le definizioni fornite da Aristotele e Platone, attingendo con tutta probabilità rispettivamente – come ha individuato Morani – dal *De memoria*⁶⁹⁶ e dal *Filebo*⁶⁹⁷. Sicché Galeno viene chiamato in causa in un secondo momento per fornire un'ulteriore dimostrazione anatomico-

⁶⁹³ Sul passo o sui passi che Nemesio starebbe parafrasando da Galeno si veda R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (eds), *Nemesius*, cit., p. 105 n. 525, e B. Domanski, *Die Psychologie*, cit. pp. 101-102.

⁶⁹⁴ Nem., *De nat. hom.* VII (ed. Morani p. 58,14-59,7). Scrivono a tal proposito R.W. Sharples – P.J. van der Eijk (*Nemesius*, cit., p. 105 n. 527): «Nella fisiologia di Galeno in merito alla questione della percezione sensoriale, il *pneuma* ottico si trova sia all'interno del nervo ottico – dove media tra gli occhi e il cervello – e sia viene “emesso” dall'occhio stesso (*ekiptein, ekkrinesthai*) nell'atto della visione e “informa l'aria con la forza dell'anima (*empukhoun*)” permettendo così di agire come mezzo tra l'occhio e l'oggetto visibile».

⁶⁹⁵ Nem., *De nat. hom.* XIII (ed. Morani, p. 70,13-22).

⁶⁹⁶ Cfr. Arist., *Mem.* 450a.

⁶⁹⁷ Cfr. Plat., *Phlb.* 33-34a. (mi sembra che talvolta metti Platone con Plt., magari fai una scelta uniforme, o Plt. o Plat. – personalmente penso che sia preferibile Plat.).

fisiologica delle teorie filosofiche in questione. Potremmo ben dire che la filosofia degli uni fornisce la definizione, ὁρισμός, la medicina dell'altro la dimostrazione, ἀπόδειξις.

La terza occorrenza in ambito fisiologico si trova nel cap. XXI a proposito del movimento della bile gialla, uno dei quattro umori di matrice ippocratica – dottrina ereditata da Galeno proprio dall'opera medico di Kos o altrimenti di tradizione ippocratica –, nella «bocca del ventre (τὸ στόμα τῆς κοιλίας)», definito altrimenti da Galeno come «organo della paura (τῆς λύπης ὄργανον)»⁶⁹⁸. Si tratta di un'occorrenza particolarmente notevole dal momento che Nemesio cita esplicitamente il *De demonstratione*, opere perduta in quindici libri tra le principali di Galeno, ricostruita in minima parte sulla base di testimonianze secondarie come quella di Nemesio, forse già nota a Clemente Alessandrino, quasi contemporaneo di Galeno⁶⁹⁹.

Infine, la quarta menzione del medico di Pergamo si trova nel cap. XXV a proposito della parte generativa dell'anima (τὸ γεννητικόν), anche detta spermatica. Ivi Nemesio riporta la due visioni opposte, l'una di Aristotele l'altra di Galeno, sul ruolo della donna nel processo generativo. Aristotele sosteneva notoriamente che la donna non ha un vero e proprio ruolo nella generazione, per cui il liquido emesso dall'organo genitale femminile non avrebbe carattere spermatico: «Dato che il mestruo si produce nella femmina come il liquido seminale si produce nel maschio, e non è possibile che si formino contemporaneamente due secrezioni seminali, è chiaro che la femmina non concorre con seme alla generazione. Poiché se ci fosse seme non ci sarebbero i mestruai, perciò dal momento che si producono questi, quello è escluso»⁷⁰⁰. Mentre la posizione di Galeno sul tema riportata da Nemesio è la seguente:

«Galeno invece, polemizzando con Aristotele, dice che le donne emettono sperma e che il congiungimento di entrambi i semi genera l'embrione; perciò il coito si chiama anche congiungimento: tuttavia non è uno sperma perfetto, come quello dell'uomo, bensì è acido e più umido: essendo tale, lo sperma della donna diventa nutrimento per quello dell'uomo»⁷⁰¹.

⁶⁹⁸ Nem., *De nat. hom.* XXI (ed. Morani, p. 82,5-10).

⁶⁹⁹ Si veda l'interessante articolo di M. Havdra, *Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source*, in «*Vigiliae Christianae*» 65/4 (2011), pp. 343-375. – Esiste anche una edizione critica con traduzione inglese, ampio commento ed introduzione di Havdra sul libro VIII degli *Stromati* di Clemente, che è stata pubblicata in 'Philosophia antiqua' collana di Brill, magari puoi dare un occhio a questo libro o almeno citarlo).

⁷⁰⁰ Arist., *GA* 727a.

⁷⁰¹ Nem., *De nat. hom.* XXV (ed. Morani, p. 86,22-87,7).

Galeno dedicò al tema della generazione e dalla sostanza spermatica un intero trattato in due libri, il *De semine*. Con tutta probabilità Nemesio attinge in questo punto proprio da questo trattato, nonostante Morani⁷⁰² riporti piuttosto un luogo del *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus*. – Le due occorrenze di Galeno delle sei in totale che abbiamo omesso in questa parte saranno prese in esame nel paragrafo seguente data la loro natura più filosofica.

Come già si evince dalle occorrenze elencate sopra, Nemesio dimostra di fare un uso ampio e libero delle dottrine e delle opere di Galeno, il che è già notevole in un trattato cristiano. Inoltre, si è giunti ad individuare la presenza di ben diciassette diversi trattati di Galeno all'interno del *De nat. hom.*, tra i quali spicca il massiccio impiego di alcuni di essi: *De demonstratione*, *De placitis Hippocratis et Platonis*, *Quod Animi Mores Corporis Temperatura Sequantur*, e soprattutto il *De usu partium*, oggetto del prossimo paragrafo. L'interesse per i testi di Galeno e l'ingente ricorso alle sue dottrine da parte del vescovo di Emesa si spiega, oltre che sulla base dell'evidente autorevolezza del Pergameno nel panorama medico di fine IV secolo, essenzialmente sulla base dell'utilità dell'anatomia e della fisiologia galeniche nell'indagine dei rapporti tra anima e corpo, fondamento del progetto antropologico del *De nat. hom.* In particolare, grazie a esse è stato possibile rinsaldare l'unione psicosomatica nell'essere umano localizzando le facoltà dell'anima nelle varie parti del corpo, e quindi considerare il pieno coinvolgimento dell'anima nelle attività di questo. Possiamo ancora dire che Nemesio beneficiò dei progressi del sapere medico antico nel passaggio da una medicina dominata dalla teoria umorale ippocratica – in cui la descrizione del corpo era ancora superficiale e poco definita – e dalla tradizione farmacologica iniziata con Diocle di Caristo⁷⁰³ e Teofrasto, ma sviluppatasi soprattutto in età ellenistica, alla nuova prospettiva anatomista e fisiologica di Galeno «che rivoluziona l'approccio al corpo attraverso una lunga e ricchissima esperienza dissettorica»⁷⁰⁴. Per comprendere l'impiego dell'anatomia di Galeno nell'antropologia di Nemesio bisogna considerare quanto essa non sia una semplice τέχνη nella medicina del Pergameno. La curiosità per i procedimenti e le dissezioni anatomiche sorse presto in Galeno quando era ancora molto giovane grazie

⁷⁰² Cfr. M. Morani (a cura di), Nemesio di Emesa, *La natura dell'uomo*, cit., p. 209 n. 252.

⁷⁰³ Sul pensiero medico di Diocle in ottica storico-filosofica, in particolare nei riguardi di Aristotele: W. Jaeger, *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin 1938.

⁷⁰⁴ V. Gazzaniga, *La medicina antica*, cit., p. 92. Sulla rivoluzione galeniana in medicina, M. Vegetti, *Galeno e la rifondazione della medicina*, in «Dynamis» 15 (1995), pp. 67-101.

all'osservazione delle ferite dei gladiatori⁷⁰⁵. Divenne però pienamente parte della sua visione scientifica quando a Smirne divenne allievo del grande anatomo alessandrino Pelope, ultimo di una grande tradizione di anatomisti attivi ad Alessandria fondata da Erofilo⁷⁰⁶ ed Erasistrato e portata avanti da Marino e Quinto. Galeno spiega in termini aristotelici l'importanza decisiva dell'anatomia, sostenendo che abbandonando l'anatomia la medicina non ha possibilità di partecipare al livello del discorso delle cause, del *dioti*, appiattendosi «nella mera *empeiria* di una terapia sintomatica incapace di dar conto di se stessa»⁷⁰⁷.

Possiamo concludere dicendo che medicina e religione si accordano così bene nell'antropologia di Nemesio al punto che il carattere strumentale e terapeutico di questa scienza svanisce, la sua natura sublimata e pienamente assorbita nella sacralità della teologia. La medicina non è più impiegata come una semplice metafora⁷⁰⁸ come ancora accadeva in molti Padri della Chiesa, ma ora essa contribuisce nella sua specificità alla costruzione filosofica e religiosa del progetto nemesiano. Dal momento che le funzioni dell'anima associate al corpo in un contesto di profonda unione psicosomatica costituiscono il cuore dell'antropologia cristiana del trattato, Nemesio rinviene a ragione in Galeno l'essenza di un sapere necessario⁷⁰⁹.

3.2 La filosofia di Galeno e la filosofia cristiana di Nemesio

Troviamo le ulteriori menzioni al nome di Galeno nel capitolo II dedicato alla ricerca della definizione generale di anima, «ὁ περὶ τῆς ψυχῆς λόγος»⁷¹⁰, a partire dal dibattito filosofico antico sino alle eresie cristiane di Eunomio e Apollinare – ricordiamo che anche nei confronti degli eretici in questione l'autore si rivolge considerandoli filosofi⁷¹¹.

⁷⁰⁵ Cfr. J. Scarborough, *Galen and the Gladiators*, in «Episteme» 2 (1971), pp. 98-111.

⁷⁰⁶ Sulla figura di Erofilo cfr. l'importante contributo di H. von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

⁷⁰⁷ Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Opere scelte di Galeno*, UTET, Torino 1978, p. 18.

⁷⁰⁸ Uno degli autori più autorevoli che ha impiegato massicciamente la metafora del “Cristo medico” è sicuramente Origene di Alessandria: cfr. S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1999.

⁷⁰⁹ Cfr. A. Debru, *Christianisme et Galénisme: Le mouvement volontaire chez Némésius d'Émèse*, in V. Boudon-Millot – B. Pouderon (eds), *Les Pères*, cit., pp. 102-103.

⁷¹⁰ Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 16,12).

⁷¹¹ Nemesio riferendosi alla posizione sull'anima di Apollinare scrive (*De nat. hom.* II [ed. Morani, p. 32,12]) «καὶ τοῦτον» dopo aver analizzato quella dei filosofi antichi e di Eunomio, intendendo chiaramente «anche questo [filosofo]».

All'interno del capitolo Nemesio riporta e discute le posizioni sull'anima di una lunga rassegna di pensatori: Democrito, Epicuro, gli Stoici Cleante e Crisippo, Eraclito, Talete, Dinarco, Platone, Aristotele, Ammonio, Numenio, Pitagora, Senocrate, Eunomio, Apollinare, i Manichei, Porfirio, Giamblico e, insieme a essi, anche Galeno. Da un punto di vista storico-filosofico, solo questo costituisce già un fatto notevole: il medico Galeno infatti partecipa al pari degli altri filosofi al secolare dibattito sulla questione dell'anima. Pertanto, è Nemesio stesso a riconoscere nella medicina del Pergameno un elemento di intrinseca e ineludibile filosoficità, al punto tale da comprenderne la posizione all'interno del summenzionato elenco di filosofi, per così dire, "puri". Osserviamo allora le due occorrenze del cap. II lasciate da parte nel paragrafo precedente.

Secondo la prima, la posizione di Galeno sull'anima viene assimilata a quelle di Dinarco e Aristotele i quali avevano rispettivamente definito l'anima come armonia⁷¹² e come *entelechia*⁷¹³: entrambe le posizioni e così anche quella di Galeno vengono assimilate nel raggruppamento di quelli che definiscono l'anima «qualità (ποιότητα)»⁷¹⁴, posizione a sua volta compresa nel più ampio raggruppamento di coloro che avevano fatto dell'anima un ente materiale. Segnatamente, al medico di Pergamo viene ascritta la definizione dell'anima come temperamento o mescolanza⁷¹⁵ del corpo (τοῦ σώματος ἢ κρᾶσις εἶναι ψυχῆ)⁷¹⁶, riportando con tutta probabilità l'idea che Galeno esprime nell'opera *Quod Animi Mores Corporis Temperatura Sequantur*⁷¹⁷, nonostante Nemesio citi poco prima il *De demonstratione*. Ebbene, l'Emeseno critica i presupposti della visione di Galeno articolando la sua critica in cinque punti⁷¹⁸: si tratta peraltro della prima polemica esplicita di autore cristiano contro Galeno intorno al tema dell'anima condotta da un punto di vista filosofico. L'obiezione centrale che Nemesio muove all'idea dell'anima di Galeno e da cui derivano di conseguenza le altre obiezioni è la seguente:

⁷¹² Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 22,19).

⁷¹³ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 26,10).

⁷¹⁴ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 26,11).

⁷¹⁵ Come nella traduzione inglese di Sharples e van der Eijk: «*mixture*».

⁷¹⁶ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 24,4-5).

⁷¹⁷ Cfr. M. Havdra, *Nemesius against Galen on Soul as Mixture*, in A. Pietrobelli (sous la dir. de), *Contre Galien. Critiques d'une autorité médicale de l'Antiquité à l'âge moderne*, Champion, Paris 2020, pp. 66-67; già B. Domanski, *Die Psychologie*, cit., p. 9, n. 1.

⁷¹⁸ Analizzati nel dettaglio da M. Havdra (nota precedente).

«Che l'anima non possa essere un temperamento, è chiaro da questo: ogni corpo animato e inanimato è un temperamento dei quattro elementi: la loro mescolanza⁷¹⁹ infatti costituisce i corpi. Se dunque l'anima è un temperamento corporeo, nulla sarà inanimato, e il ragionamento si conclude così: se l'anima è un temperamento corporeo, e ogni corpo ha un temperamento, ogni corpo dunque avrà un'anima; ma se ogni corpo ha un'anima, nessun corpo sarà inanimato: dunque né la pietra né i legni né il ferro né alcun'altra cosa saranno inanimati»⁷²⁰.

Il punto dell'obiezione è che dunque seguendo i presupposti della definizione dell'anima come κρᾶσις del corpo, in quanto questo non può che essere formato da una certa mescolanza dei quattro elementi, l'anima sarebbe presente in ogni essere sicché non vi sarebbe più alcunché di inanimato. Ma Nemesio ha qui semplificato sino a fraintendere profondamente il punto della teoria di Galeno, nella quale non si avanza la pretesa di affermare che ogni κρᾶσις degli elementi costituisce un'anima. Il fraintendimento risulta evidente dall'argomento successivo sollevato contro il medico: «Se poi dicesse che non ogni mescolanza corporea in generale è anima, bensì solamente un certo tipo di mescolanza, gli si deve chiedere: qual è la mescolanza che crea l'essere vivente ed ha la funzione di anima?». Galeno dedicò un trattato proprio al tema della mescolanza, il Περὶ κρᾶσεων o *De temperamentis*, dove però non sostenne che ogni κρᾶσις del corpo costituisce un'anima⁷²¹. Ivi Galeno distingue nove tipi di mescolanze, di cui uno rappresenta lo stato di mescolanza armoniosa delle qualità primarie degli elementi e che definisce dunque a scopo terapeutico lo stato normativo della salute, mentre gli altri otto rappresentano vari casi di disequilibrio. Questi tipi vanno poi rapportati a ciascuna specie e ognuna di esse avrà una diversa *ratio* nella mescolanza elementare che ne definisce lo stato ottimale o altrimenti di sproporzione: la mescolanza elementare normativa o “buona” della specie uomo non è la medesima di quella del cavallo, per intenderci.

«Dal momento che esiste un qualcosa che si definisce qualità pura, non mista, vale a dire calore, freddo, asciutto, umidità, evidentemente i corpi che hanno ricevuto queste qualità saranno appunto caldi, freddi, asciutti o bagnati in senso pieno. Ora, voglio che voi concepiate questi corpi come gli elementi di tutte le cose che sono soggette alla generazione e alla decomposizione, e gli

⁷¹⁹ Il termine è ancora κρᾶσις.

⁷²⁰ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 24,4-11).

⁷²¹ Cfr. P. J. van der Eijk, *Galen on the Assessment of bodily Mixtures*, in B. Holmes – K.-D. Fischer (eds), *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, De Gruyter, Berlin-Münich-Boston 2015, pp. 675-698.

altri corpi, quelli degli animali, delle piante e di tutte le cose inanimate, come il bronzo, il ferro, la pietra o il legno, come se fossero stati posizionati nel mezzo di quelle qualità primarie. Nessuno di questi altri corpi è caldo, freddo, secco o umido all'estremo; piuttosto, si colloca esattamente nel mezzo degli opposti, in modo che non sia più caldo, freddo, secco o umido, oppure è più vicino all'uno o all'altro degli estremi, in modo che sia caldo in misura maggiore di quanto non sia freddo o secco in misura maggiore di quanto sia umido. Ora, se il corpo si trova precisamente nel mezzo rispetto a entrambe le opposizioni, in modo da non essere in maggior misura caldo, freddo, secco o umido, questo corpo sarà chiamato "ben mescolato" in senso assoluto; ma dove una delle qualità opposte predomina in un senso o in un altro, il corpo non risulta più ben mescolato [...]. [In sintesi] possiamo ora dire con sicurezza che ci sono nove diversi tipi di mescolanza in tutto: uno "ben-mescolato", mentre gli altri otto si oppongono a questo stato "ben-mescolato". Di questi otto, quattro sono mescolanze cattive ma semplici (umido, secco, freddo e caldo) e altre quattro sono invece mescolanze cattive ma composite (umido e caldo, secco e caldo, freddo e umido, freddo e secco)»⁷²².

È chiaro invece come Nemesio tenda a chiedersi piuttosto quale dei nove tipi di mescolanza renda un corpo animato o viceversa; diversamente, la vera domanda di Galeno non è quale delle nove mescolanze elementari sia anima, ma perché alcuni dei molti casi di mescolanza "buona" finiscono per essere anime mentre altre non lo sono⁷²³. In risposta all'ultima obiezione riportata, l'Emeseno dimostra proprio quanto abbiamo constatato:

«Qualunque temperamento dica, ne potremmo trovare una simile anche negli inanimati: poiché i tipi di temperamento sono nove, come ha dimostrato egli stesso nello scritto *περὶ κράσεων*, e di questi otto sono cattivi ed uno buono, egli dice che l'uomo (non tutti, ma quello dal medio temperamento) è costituito dalla mescolanza⁷²⁴ buona, mentre gli altri animali sono costituiti dalle cattive mescolanze secondo la specie, secondo una maggior o minore rilassatezza

⁷²² Gal., *Mixt.* I,8.

⁷²³ Cfr. M. Havdra, *Nemesius against Galen*, cit. p. 69. Per onor di completezza, gli altri 3 punti dell'argomento di Nemesio contro la teoria dell'anima di Galeno sono i seguenti: Se l'anima è una mescolanza di elementi corporei allora vuol dire che l'anima è soggetta al medesimo cambiamento corporeo; se l'anima fosse un temperamento del corpo non si opporrebbe alla passioni di questo, ma è evidente che l'anima in alcune occasione si oppone, dunque non può essere temperamento; infine, una mescolanza di qualità è essa stessa una qualità, per cui l'anima in quanto mescolanza sarebbe una qualità, ma le qualità di vengono meno nonostante il sostrato, perciò il corpo potrebbe sopravvivere all'anima se fosse una qualità, ma questo è assurdo.

⁷²⁴ In questa e nella occorrenza seguente di *κράσις* preferiamo «mescolanza», per evitare di spiegare la funzione del temperamento con il temperamento.

o tensione. Ma si trovano più o meno anche negli inanimati i nove temperamenti, come dimostra di nuovo egli stesso nello scritto sugli elementi semplici»⁷²⁵.

Al termine dello stesso capitolo riappare il nome di Galeno introdotto dalla formula «il famoso medico (ὁ θαυμαστός ἰατρός)»⁷²⁶, come a ribadire il riconoscimento dell'autorevolezza. Ivi Nemesio menziona la posizione del Pergameno sulla base delle idee espresse nel «primo libro sull'uso delle parti», vale a dire il *De usu partium*, circa la differenza nelle anime a seconda della differenza dei corpi nelle varie specie di animali. Si tratta di una idea antropologica che ben si accorda con lo scopo filosofico sincretistico di Nemesio, vale a dire affermare l'unità sostanziale dell'anima con il corpo di matrice aristotelica ma all'interno di un quadro platonico in cui si tengono fermi i principi della sostanzialità e del controllo dell'anima sul corpo. Stabilendo come principio che «il corpo è strumento (ὄργανον) dell'anima», allora la differente costituzione fisica nelle varie specie di animali è proprio un adeguamento dello strumento alla forma del suo padrone o utente che dir si voglia. Questo principio vale tra animale e animale, così come tra animale e uomo. Nemesio, infatti, si pone in piena continuità con l'argomento teleologico di Galeno sull'utilità delle parti del corpo in quanto questo è considerato strumento (ὄργανον) dell'anima: idea generale la cui origine risale invero ad Aristotele⁷²⁷. Secondo la concezione dello Stagirita la struttura del corpo animale è adatta alla natura irrazionale di questi, e in maniera analoga il corpo dell'uomo è costruito in maniera assolutamente adatta alla natura dell'anima la cui specificità è rappresentata dalla presenza della ragione.

«L'uomo però, in luogo degli arti e dei piedi anteriori, ha braccia e le cosiddette mani. Infatti è l'unico degli animali ad avere posizione eretta, giacché la sua natura e la sua essenza sono divine, e la funzione di ciò che è massimamente divino consiste nel pensiero nell'intelligenza; ma assolverla non sarebbe facile se il corpo gravasse pesantemente da sopra, poiché il peso impaccia il pensiero e la percezione comune. Così, aumentando il peso corporeo, è necessario che il corpo si curvi verso terra, e allora la natura, per sostenerlo, ha provvisto i quadrupedi dei piedi anteriori in luogo delle braccia e delle mani. Infatti tutti gli animali che camminano devono necessariamente avere i due piedi posteriori; questi poi sono diventati quadrupedi non potendo la

⁷²⁵ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 24,13-19).

⁷²⁶ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 37,10).

⁷²⁷ Cfr. P. J. van der Eijk, *Galen on the Nature of Human Beings*, in P. Adamson – R. Hansberger – J. Wilberding (eds), *Philosophical Themes in Galen*, Institute of Classical Studies, London 2014, pp. 92-93.

loro anima sopportare il peso del corpo. Tutti gli altri animali, in confronto all'uomo, sono simili a nani. È proprio del nano l'aver la parte superiore grande, quella che sopporta il peso e provvede alla locomozione invece piccola. La parte superiore è il cosiddetto tronco, che va dalla testa fino all'orifizio di uscita del residuo. Ora negli uomini questa parte è proporzionata a quella inferiore, e negli individui perfettamente formati essa è molto più piccola; nei neonati, al contrario, la parte superiore è grande, quella inferiore piccola, e perciò vanno carponi, non potendo camminare. All'inizio anzi non si muovono neppure carponi, ma stanno immobili. Tutti i neonati sono infatti nani; ma procedendo verso la maturità, le parti inferiori si accrescono. Nei quadrupedi, al contrario, le parti inferiori sono all'inizio le più grandi, ma nello sviluppo si accrescono quelle superiori, cioè il tronco che si estende dall'ano alla testa. Perciò i puledri hanno un'altezza poco o nulla inferiore a quella dei cavalli adulti, e quando sono giovani possono toccarsi la testa con la zampa posteriore, mentre da adulti ciò non è più possibile. I perissodattili e gli artiodattili presentano dunque questo assetto; i polidattili privi di corna sono pure simili a nani, ma meno degli altri: perciò le loro parti inferiori si accrescono proporzionalmente a quelle superiori, pur restando più piccole. Sia il genere degli uccelli, sia quello dei pesci, e insomma, come s'è detto, tutto il gruppo dei sanguigni sono simili a nani. Anche perciò tutti gli animali sono meno intelligenti degli uomini»⁷²⁸.

La caratteristica fisica più evidente, poi, che secondo Aristotele testimonia in maniera grandiosa la convenienza della struttura fisica umana alla natura razionale dell'anima sono le mani: «Le mani sono infatti uno strumento (ὄργανον), e la natura⁷²⁹, come farebbe una persona intelligente, attribuisce sempre ciascuno di essi a chi può servirsene», e l'uomo ha le mani perché è l'essere più intelligente (φρονιμώτατον)⁷³⁰.

Il primo libro del *De usu partium* di Galeno da cui attinge Nemesio per sua stessa ammissione si apre proprio con la pedissequa riproposizione del summenzionato argomento aristotelico⁷³¹, che il medico corrobora chiamando in causa teorie ippocratiche ed effettuando occasionali deviazioni platonizzanti. Niente di sorprendete, tuttavia, dal momento che il *De usu* è concepito da Galeno allo scopo precipuo di correggere il *De*

⁷²⁸ Arist., *PA* 686a-686b. Van der Eijk (*Galen*, cit., p. 90) rintraccia un "paradosso" nella concezione antropologica dei filosofi greci e dei pensatori che ne hanno seguito le orme come per esempio Nemesio. Per un verso, infatti, questi ci tengono a mostrare nella maniera più chiara come il corpo umano è eminentemente adatto all'esercizio delle funzioni specificatamente umane. Ma quando si tratta dell'attività più caratteristica dell'essere umano, ossia l'esercizio della ragione (*logos* o *nous*), inseriscono un elemento che trascende la struttura fisica del corpo umano, rendendo perciò l'uomo un essere intermedio tra gli animali e Dio.

⁷²⁹ In Nemesio la natura viene chiaramente sostituita dal Dio creatore.

⁷³⁰ Cfr. Arist., *PA* 687a.

⁷³¹ Cfr. Gal., *UP* I,1-7.

partibus di Aristotele⁷³². Galeno ribadisce l'intelligenza e la divinità dell'anima umana da cui consegue la struttura corporea adatta al fine supremo, così pure si sofferma ancor più intensamente sulla funzione della mano, e scrive:

«Infatti, come la mano pur non essendo nessuno dei particolari strumenti, è uno strumento che vien prima di tutti, perché per natura tutti li accoglie bene, così la ragione pur non essendo nessuna delle arti particolari, essendo capace d'accoglierle tutte in sé, potrebbe essere un'arte che viene prima delle arti. L'uomo dunque, solo di tutti gli animali avendo un'arte preposta alle arti nell'anima, logicamente acquistò nel corpo uno strumento preposto agli strumenti».

Al termine del passo d'ispirazione galenica, il principio della convenienza della struttura fisica al grado di perfezione dell'anima viene ulteriormente confermato da Nemesio attraverso il tema della «ridicola (γελοίαν)» conformazione corporea della scimmia che approfondisce la continuità con il *De partibus* di Aristotele e il *De usu* Galeno⁷³³. Vista la particolare rilevanza nella letteratura filosofico-scientifica antica, la riproposizione del tema nello scrittore cristiano ha attirato l'attenzione di V. Boundon-Millot⁷³⁴. La scimmia fornisce un modello icastico di incredibile somiglianza fisica con l'uomo, pressoché identici dal punto di vista anatomico, tanto che Nemesio torna sul paragone più avanti nel trattato indicando come caratteristica esclusiva dell'uomo e della scimmia quella di «non muovere le orecchie»⁷³⁵. Eppure, nonostante questo la struttura dell'una appare del tutto “ridicola” se paragonata all'altra. Per Galeno come per Nemesio, in questi casi la forma corporea non è altro che la manifestazione esteriore della natura ridicola dell'anima (γελοίω την ψυχήν) nella scimmia e, al contrario, della natura divina di quella umana. In sostanza, commenta Boundon-Millot, «il tema della ridicolezza della scimmia serve a Galeno per uno scopo ben preciso: dimostrare la superiorità della costituzione del corpo umano e dell'uomo come essere dotato di un'anima superiore divina, e dunque dell'uomo come unico essere divino sulla terra»⁷³⁶. Nel progetto antropologico cristiano del *De nat. hom.* filosofia e medicina convergono nella

⁷³² Cfr. R. J. Hankinson, *Galen's Reception of Aristotle*, in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, p. 238.

⁷³³ Cfr. Gal., *UP* I, 79-82.

⁷³⁴ V. Boundon-Millot, *De l'homme et du singe chez Galien et Némésius d'Émèse*, in V. Boundon-Millot – B. Pouderon (eds), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 73-87.

⁷³⁵ Nem., *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 10,9-10).

⁷³⁶ Cfr. V. Boundon-Millot, *De l'homme*, cit., p. 80.

produzione di una definizione chiara e senza ambiguità dell'umanità in riferimento all'animalità e alla divinità. Per l'uno come per l'altro, per il filosofo come per il medico, per il Padre della Chiesa come per l'autore pagano, ciò che fonda l'umanità non è l'apparenza esteriore del corpo, bensì il carattere interiore dell'anima nell'intima relazione con la divinità. Galeno e Nemesio relegano definitivamente la scimmia nel regno animale mentre confermano l'uomo nel cuore della creazione⁷³⁷. – Precisa giustamente Kallis che pur nel comune riconoscimento dell'eccellenza della ragione umana, nel cristiano si impongono degli elementi di carattere antropocentrico altrimenti assenti nel medico pagano⁷³⁸.

3.2.1 La filosofia del *De usu partium*

Da una testimonianza di Galeno risalente allo scritto autobiografico *De propriis placitis* ben noto anche allo stesso Nemesio⁷³⁹ veniamo a conoscenza del fatto che il medico di Pergamo dubitasse dell'estensione speculativa della sua scienza, esprimendosi cautamente circa la modesta filosoficità della sue conclusioni intorno ad alcune questioni «su cui affermo di non avere assolutamente salda comprensione per via del fatto di non avere, di esse, alcuna conoscenza scientifica (τὸ μηδεμίαν ἔχειν αὐτῶν ἐπιστημονικὴν γνῶσιν)». Questi sono i massimi temi del sapere: Dio e l'anima. Quanto al primo, Galeno ne ammette l'esistenza e conseguentemente riconosce l'opera provvidenziale che questi esercita nel mondo, tuttavia si dice del tutto ignorante circa la natura e l'essenza di Dio, avanzando timide tesi solo sull'eventuale corporeità o incorporeità del divino e sul suo luogo.

«Se sia ingenerato il mondo o generato, se vi sia al di là d'esso qualcosa dall'esterno o se non vi sia niente, e ancora questioni del genere, io affermo di ignorarle, chiaramente anche per quanto è dell'artefice di tutte le cose del mondo: di qual natura egli sia, se incorporeo o se anche dotato di corpo, e ancor più in qual luogo dimorante. Forse che così anche sugli dèi io affermo di essere in incertezza insuperabile, come diceva Protagora? Ovvero anche su di essi, di quale sia la loro sostanza, affermo sì di ignorarlo, ma che essi sono, di riconoscerlo in base alle loro opere: perché

⁷³⁷ Cfr. Ivi, p. 87.

⁷³⁸ Cfr. A. Kallis, *Der Mensch*, cit., p. 124.

⁷³⁹ Cfr. Nem., *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 23,24-25).

d'essi è opera l'assetto che hanno gli esseri viventi e d'essi sono tutti quei segni premonitori che inviano attraverso presagi di parole o segnali o sogni. Il dio venerato nel mio paese, a Pergamo, in molti casi già ha dato dimostrazione della sua potenza e provvidenza, e anche con la cura che mi ha procurato una volta; per mare poi, dei Dioscuri io ho prova provata non solo della loro provvidenza ma anche della loro potenza. Eppure non ritengo affatto che siano danneggiati gli uomini se ignorano la sostanza degli dèi, e però sono fermamente deciso a onorarli seguendo l'antica usanza di Socrate che consigliava di obbedire ai comandamenti di Apollo Pizio. Questa è la mia posizione per quanto riguarda le cose degli dèi; quale è essa invece riguardo agli uomini, ecco che vengo a spiegarla»⁷⁴⁰.

Intorno all'essenza dell'anima la posizione è più sfumata. Nemesio conosce la posizione agnostica di Galeno e vi fa riferimento nel *De nat. hom.* scrivendo che costui «non afferma nulla, anzi asserisce addirittura negli ἀποδεικτικοῖς λόγοις che non affermerà nulla circa l'anima»⁷⁴¹. Di seguito il passo del *De propriis placitis* in cui il Pergameno ammette quanto riportato dall'Emeseno.

«Che noi abbiamo un'anima, sono convinto come tutti quanti gli uomini: e infatti il fattore casuale del muoversi con intenzionalità e dell'avvertire sensazione attraverso gli organi sensibili, tutti quanti vedo che lo chiamano anima. Quale sia però la sostanza dell'anima, ammetto di ignorarlo (ἤτις δ'ἐστὶν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς, ἀγνοεῖν ὁμολογῶ), e ancor di più se essa è immortale o mortale. E così nei commenti *Sulle dottrine di Ippocrate e Platone* che ho composto in primo luogo per me stesso, “per la vecchiaia e il suo oblio”, come afferma Platonee, e poi anche mettendone a parte gli amici che me ne avevano pregato, in nessun punto mi sono dichiarato circa il fatto se essa sia incorporea o corporea»⁷⁴².

In realtà, sebbene Galeno effettivamente affermi la sua ignoranza in materia, è anche vero che altrove si spinge a definire l'anima come κρᾶσις, mescolanza o temperamento, del corpo come già abbiamo avuto modo di vedere, sicché si può concludere con P. L. Donini che «a proposito del problema dell'anima non sarebbe per nulla corretto limitarsi

⁷⁴⁰ Gal., *Prop. plac.* II,1-3.

⁷⁴¹ Vedi nota 930.

⁷⁴² Gal., *Prop. plac.* III,1-2. Passo messo a confronto con la testimonianza del *De nat. hom.* in V. Boudon-Millot, *De l'homme*, cit., p. 83.

a definire la posizione di Galeno con termini come quelli di agnosticismo, esitazione o dubbio»⁷⁴³.

Dal canto nostro, possiamo riassumere la spinosa questione della filosofia in Galeno dicendo che egli non può essere certamente considerato un filosofo fino in fondo e che egli neppure si arrogava la pretesa di esserlo, avanzando invece precise proposte di autonomia della sua scienza rispetto al sapere filosofico, in particolare quello del suo tempo da cui ben si teneva a distanza⁷⁴⁴. Ma questo può voler dire in definitiva che nella speculazione di Galeno manca quella che può essere considerata una visione generale di Dio, dell'uomo e del mondo? Nient'affatto. Non bisogna dimenticarsi che quando si tratta di Galeno si ha a che fare con un personaggio la cui attenzione per la filosofia è di gran lunga superiore rispetto a quella di qualsiasi altro medico antico. Egli era stato educato seguendo la divisione ellenistica della filosofia, avendo studiato la fisica, la logica e l'etica; discipline che, sostiene Galeno nel celebre scritto *Quod optimus medicus sit quoque philosophus*, costituiscono l'autentica filosofia e senza le quali non si può essere un buon medico. Fedele al suo ideale, quando si constata l'ampiezza e la frequenza ai testi di riferimento e ai temi della filosofia nel Pergameno si osserva «qualche cosa di realmente sorprendente»⁷⁴⁵. Egli aveva peraltro frequentato con una certa costanza e stima reciproca i più importanti rappresentanti delle scuole filosofiche del tempo, il platonico Albino e Alessandro d'Afrodisia⁷⁴⁶. Né la relazione della filosofia speculativa con la medicina era per Galeno qualcosa di estrinseco. Talvolta è possibile vedere il ricorso alla filosofia in termini prevalentemente retorici, come un tentativo di adornare la medicina con le nozioni, il lessico e il metodo della filosofia in modo da suscitare una certa rispettabilità e promuovere così la figura del medico dotto. In tal modo, il motto galenico del “il miglior medico è anche filosofo” che dà il titolo all'omonima opera potrebbe essere inteso nel senso di una *philosophia ancilla medicinae*. Noi crediamo però che rispetti maggiormente la verità delle cose l'idea di un Galeno impegnato in un progetto di edificazione di una “medicina filosofica” a cui il termine filosofia si applica in un senso pieno ancorché nuovo. Tuttavia, come è stato notato, le due istanze non sono

⁷⁴³ P. L. Donini, *Galeno e la filosofia*, von H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, De Gruyter, Berlin-New York 1992, p. 3502.

⁷⁴⁴ Cfr. Gal. *Libr. Prop.* XIX,39-4; Gal. *Prop. plac.* XV,7; Gal. *de plac. Hip. et Plat.* V,794.

⁷⁴⁵ Cfr. P. L. Donini, *Galeno e la filosofia*, cit., p. 3484.

⁷⁴⁶ Informazioni sul probabile incontro tra i due e sulla vicendevole influenza intellettuale: cfr. P. L. Donini, *Psicologia ed etica in Galeno e in Alessandro di Afrodisia: il problema del determinismo*, in Id., *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.*, Paravia, Torino 1974, pp. 127-185.

alternative ed incompatibili, ma definiscono proprio il reale atteggiamento di Galeno⁷⁴⁷. Piuttosto diciamo che le due, medicina e filosofia, devono essere studiate di concerto sino al pieno inserimento dei caratteri della ricerca dell'una in quella dell'altra, novità che ha permesso al Pergameno di elevare la medicina dal grado di tecnica o di "arte" (τέχνη) al grado epistemico di vera "scienza" (ἐπιστήμη)⁷⁴⁸; o meglio, che ha riportate le due alla loro originaria unità⁷⁴⁹.

La *Weltanschauung* del medico di Pergamo ha esercitato una profonda influenza nelle menti più colte della filosofia e della teologia della tarda antichità, in particolare su quella di Nemesio che risulta notevolmente influenzato dalla visione delle cose che Galeno esprime nel *De usu partium*. Pertanto, una breve ricostruzione del profilo filosofico essenziale di Galeno così come risulta dall'opera summenzionata, può ben fornire un dato importante ai fini della comprensione del progetto antropologico del *De nat. hom.*

Sono state avanzate varie tesi in merito alla collocazione filosofica di Galeno nel panorama delle scuole e delle correnti filosofiche antiche con particolare riferimento alle dottrine del *De usu partium*.

L'idea che ad oggi appare più fragile e discutibile è quella sostenuta da una certa storiografia filosofica del secolo scorso che fa capo a Zeller⁷⁵⁰, poi seguito da Praechter⁷⁵¹, che ha considerato Galeno essenzialmente un aristotelico. Per quanto ci riguarda, gli elementi a sostegno della tesi non mancano ma riteniamo che non siano dopotutto decisivi. In più occasioni Galeno indugia in dimostrazioni di stima verso Aristotele e i peripatetici considerandoli principali precursori di alcuni aspetti del suo pensiero⁷⁵², e allo stato attuale degli studi ben sappiamo quanto fosse considerevole il contributo di Aristotele e della tradizione peripatetica alla costruzione del pensiero di Galeno⁷⁵³. Inoltre, nel caso specifico del *De usu*, è pur vero che, come ha rilevato Vegetti⁷⁵⁴, esso non vuol esser altro che un enorme commento al *De partibus* e dunque in profonda

⁷⁴⁷ Cfr. T. Tieleman, *Galen between Medicine and Philosophy*, in A. R. Das (ed.), *Galen's Humanistic Medicine. The Essay Quod Optimus Medicus*, Mohr Siebek, Tübingen 2023, p. 128.

⁷⁴⁸ Cfr. T. L. Tieleman, *Galen on Medicine as a Science and as an Art*, in «History of Medicine» 2/2 (2015), pp. 172-182.

⁷⁴⁹ È quanto sostenuto ad esempio da: L. Edelstein, *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, in «Bulletin of the History of Medicine» 26/4 (1952), pp. 299-316.

⁷⁵⁰ Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, cit., p. 855.

⁷⁵¹ Cfr. K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Akademische Druck Verlag, Graz 1953, p. 563.

⁷⁵² Cfr. Gal., *de plac. Hip. et Plat.* V,213; Gal., *Libr. Prop.* XIX,40.

⁷⁵³ Facciamo riferimento soprattutto agli studi di P. Moraux (vedi nota 405) sulla tradizione aristotelica già menzionati nel paragrafo precedente.

⁷⁵⁴ Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Opere*, cit., p. 39.

continuità con il sapere aristotelico come dimostrano le primissime pagine del trattato in cui vengono parafrasati interi estratti dell'opera dello Stagirita. Tuttavia, come diremo fra poco, nella piramide del sapere galenico l'aristotelismo non si trova alla base della struttura ma ancora a un livello più superficiale.

Decisamente più verosimile appare allora l'idea di un Galeno più vicino al platonismo rispetto all'aristotelismo, *pace* Zeller e sulla scorta di più recenti letture di autorevoli studiosi del pensiero di Galeno⁷⁵⁵. Questo accade innanzitutto per un'esigenza storica: bisogna ammettere che nessun intellettuale del II secolo poteva realmente sottrarsi all'egemonia della *koiné* platonico-stoica, nessun discorso sarebbe stato culturalmente accettabile e socialmente riconoscibile se non fosse stato in ultima istanza tradotto nel linguaggio di questa *koiné*⁷⁵⁶. Inoltre, tra i filosofi, è esclusivamente nei riguardi di Platone e del platonismo che Galeno si lascia andare a confessioni più partigiane. Com'è noto Galeno concepiva la sua scienza in continuità con quella di Ippocrate, padre della medicina ellenica, e solo a Platone è riservato l'onore di essere considerato «seguace (ζηλωτής) di Ippocrate come nessun altro [...] avendo preso da lui le più importanti delle sue teorie»⁷⁵⁷, sicché Galeno si sarebbe quantomeno pensato al fianco di Platone sotto lo stendardo dell'ippocratismo. Ma si potrebbe proseguire sostenendo, non senza evidenze, che Galeno sentiva di essere invece proprio un autentico platonico per sua stessa ammissione sulla base dell'espressione «la nostra filosofia» che rivolge nei confronti di Platone⁷⁵⁸. A ogni modo, analogamente al caso del platonismo cristiano di Nemesio⁷⁵⁹ e come accade in molti esponenti della cultura filosofica dei primi due secoli dell'età imperiale, è più di tutto l'assoluta adesione alla metafisica e alla cosmologia del *Timeo* a determinare la tendente “platonicità” del pensiero di Galeno, alla luce del quale si fa sovente riferimento a dottrine platoniche scambiandole per aristoteliche. Quest'ultimo elemento ha condotto alcuni interpreti del pensiero del Pergameno a considerare Galeno non solo un platonico in senso generale, bensì un platonico pienamente appartenente alla fase “media”. I caratteri del progetto di Galeno in questo senso sarebbero appunto «un *Timeo* letto secondo la prospettiva accentuatamente teologizzante, ma non

⁷⁵⁵ Oltre a Vegetti, anche P. De Lacy, *Galen's Platonism*, in «The American Journal of Philology» 93/1 (1972), pp. 27-39.

⁷⁵⁶ Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Opere*, cit., p. 9.

⁷⁵⁷ Gal. *UP* I,16.

⁷⁵⁸ Cfr. Gal., *de plac. Hip. et Plat.* V,4,1.

⁷⁵⁹ Cfr. P. J. van der Eijk, *Galen on the Nature of Human Beings*, cit., p. 92-93.

irrazionalistica, propria del medio platonismo» e di un «sincretismo fra Platone e Aristotele nel quadro di un razionalismo dagli accentuati caratteri teologici»⁷⁶⁰. Insomma, secondo questa interpretazione non si può dubitare che Galeno rientri in quella numerosa schiera di pensatori – da cui d'altronde è fortemente ispirato il progetto di Nemesio – i quali, dalla tarda età ellenistica sino alla fine della tarda antichità, hanno intravisto nell'approccio sincretistico platonico-aristotelico all'interno del quadro cosmologico e metafisico del *Timeo* la via suprema verso la verità.

Il quadro appena descritto, tuttavia, per quanto illuminante confligge con alcuni elementi che rendono in qualche modo problematico il sostegno alla tesi di fondo. Come ha brillantemente notato Donini⁷⁶¹ il sostegno al *Timeo* da parte di Galeno non è così cieco e dogmatico come nel caso di altri medioplatonici. Di fatti, se quanto al fondamentale problema della generazione del mondo – *crux philosophorum* del pensiero antico – Galeno si rivolge, come i platonici coevi, all'esegesi del racconto del *Timeo*, quando invece si tratta di prendere una posizione sulla questione precipua dell'eternità del mondo – procedendo dunque sincretisticamente nell'accordo con la cosmologia di Aristotele – o della sua generazione, a quel punto il Pergameno interrompe la sua argomentazione dichiarando di non avere gli strumenti per risolverla⁷⁶². Nel dire questo, intendiamo allora fare riferimento all'ultima posizione storiografica, che peraltro ci sembra la più convincente, la quale mette in discussione la netta appartenenza di Galeno all'aristotelismo piuttosto che al platonismo, così come a qualsiasi altra scuola filosofica. Anche Nemesio, in effetti, quando discute le opinioni di Galeno in antropologia, pur essendo a conoscenza delle evidenti simpatie del medico di Pergamo nei riguardi dell'allievo di Socrate, le presenta sempre in maniera alternativa tanto rispetto a quelle di Platone e quanto a quelle di Aristotele. Nulla toglie al fatto che poi la medicina di Galeno sia stata di certo una delle principali fonti che ha permesso a Nemesio di elaborare un progetto dal carattere sincretistico. Ebbene, la posizione di seguito riassunta da Donini ben descrive il profilo di un Galeno che ci sentiamo di definire “platonico indipendente”:

«Tuttavia anche collocando Galeno fra i medioplatonici più favorevoli alla filosofia di Aristotele non si renderebbe ancora conto adeguato della sua posizione. Di fatto, egli è stato

⁷⁶⁰ Cfr. M. Vegetti, *Introduzione*, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Galeno*, cit., pp. 30-31.

⁷⁶¹ Cfr. P. L. Donini, *Galeno e la filosofia*, cit., pp. 3497-3499.

⁷⁶² Cfr. Gal., *de plac. Hip. et Plat.* V,766.

spesso considerato un eclettico e, se si aggiungessero al suo platonismo composito anche le influenze di altre tradizioni filosofiche che gli furono note (lo stoicismo innanzitutto; lo scetticismo), potrebbe sembrare che questa sia davvero la definizione a lui più adatta⁷⁶³. Ma forse sarebbe prudente astenersi dall'uso di termini che sono venuti acquistando negli studi moderni una connotazione prevalentemente negativa e che sono stati impiegati per definire atteggiamenti filosofici anche molto diversi tra loro; forse soltanto se ritornassero a implicare una valutazione più positiva, simile a quella che possedevano agli inizi della storiografia filosofica europea nel secolo XVIII (basti pensare a Brucker), i termini "eclettico" ed "eclettismo" risulterebbero utili per definire la posizione di Galeno. Comunque si voglia pensare di questo problema e prescindendo da ogni eventuale disputa sulle categorie storiografiche moderne, il fatto da notare è che Galeno fu davvero sempre consapevolmente teso a mantenere piena libertà e autonomia di giudizio rispetto alle scuole filosofiche e alle loro dottrine, fossero pure quelle di Platone e del platonismo. [...] Ora non c'è dubbio che il rifiuto di affrontare, nonché decidere, questioni quali l'eternità del mondo, le idee, la natura del demiurgo, la sostanza e il destino dell'anima, sembrerebbe di per se solo assegnare a Galeno una collocazione di singolarissima autonomia nel pur composito e variegato ambiente dei medioplatonici. L'irriducibilità del nostro autore ai rigidi schemi e alle contrapposizioni delle scuole è un fatto incontestabile, né ci sarebbe una ragione valida per negargli originalità di scelte e autonomia di decisioni anche se è vero che si tratta per lo più di scelte indipendentemente compiute all'interno di un complesso di concetti e di problemi che rimane piuttosto tradizionale».

All'interno di questa cornice possiamo allora comprensibilmente riassumere i fondamenti filosofici del *De usu partium* secondo tre aspetti⁷⁶⁴, la cui risonanza può essere ancora percepita all'interno del *De nat. hom.*

Il primo è il persistente elogio dell'attività demiurgica della natura per la perfezione della sua opera. Innanzitutto bisogna segnalare come Galeno utilizzi indistintamente il linguaggio platonico o aristotelico nei riguardi del divino rivolgendovisi con i termini di δημιουργός e di φύσις, evidenziando quell'approccio chiaramente sincretistico di cui si parlava. La natura che è a un tempo artefice dell'esistente viene detta portatrice di una tecnica meravigliosa (θαυμαστή), giusta (δίκαια) e saggia (φρόνιμος) perché «nulla

⁷⁶³ Sull'eclettismo di Galeno, cfr. R. J. Hankinson, *Galen's Philosophical Eclecticism*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II,36,5 (1992), pp. 3505-3522.

⁷⁶⁴ Per noi più rilevanti alla luce dello scopo della presente ricerca.

tralascia e nulla intraprende inutilmente»⁷⁶⁵. Essa provvede anche alla bellezza (κάλλος) alla maniera degli artisti più grandi come Fidia e Policleto sicché grazie alla natura «tutto giunge a massima arte»⁷⁶⁶. L'opera giusta «anzi giustissima»⁷⁶⁷ della natura viene spiegata da Galeno⁷⁶⁸ attraverso il vero concetto politico di «uguaglianza (ισότης)» che guida il progetto politico platonico delle *Leggi*: la natura dispensa

«L'uguaglianza più vera e migliore (τὴν δὲ ἀληθεστάτην καὶ ἀρίστην ἰσότητα) [...] [la quale] impartisce di più al più grande, di meno al più piccolo, dando a ciascuno dei due in giusta misura secondo la loro natura. E ancora sempre assegna proporzionalmente a chi è più grande per virtù onori più grandi, a chi invece si trova nella condizione opposta per virtù e per educazione ciò che ha ciascuno spetta. Infatti anche la politica per noi è certo sempre la giustizia in sé; e anche ora noi dobbiamo tendere ad essa e, volgendo gli occhi verso questa uguaglianza, Clinia, fondare la città ora nascente»⁷⁶⁹.

Donini si è interrogato sull'alternarsi di questi due attori nella parte di protagonista nel *De usu partium*⁷⁷⁰. «L'agente provvidenziale, potente e previdente, dell'artistica, sapiente, giusta conformazione delle parti del vivente: natura (φύσις) e demiurgo (δημιουργός) si succedono e si rincorrono scambiandosi da una pagina all'altra, da un capitolo all'altro, compiti, operazioni e attributi. Quale significato si deve dare a questa alternanza?». L'autore sottolinea giustamente che l'identificazione fra demiurgo e natura non vuol essere primariamente concepita da Galeno come un modo per armonizzare Platone e Aristotele, bensì riconducendo l'origine dell'operazione alla medicina Ippocrate costui intende ancora una volta ribadire quella continuità fra Platone e il medico di Coo di cui abbiamo già dato notizia. Zeller e Praechter, invece, vedono nel dio come natura e come ragione che penetra in tutte le cose una divinità totalmente immanente dallo spiccato carattere stoico⁷⁷¹, e una certa storiografia del secolo scorso avrebbe certamente visto in

⁷⁶⁵ Gal., *UP IX*, 748-749. L'origine dell'espressione così come del suo contenuto è invero aristotelica: Arist. *IA* 704b: «All'inizio dell'indagine, assumiamo quei principi di cui usiamo spesso servirci in funzione della ricerca sulla natura, prendendo quelli che mantengono tale assetto in tutte le opere della natura. Uno di questi principi è che la natura non fa nulla invano (ἡ φύσις οὐθὲν ποιεῖ μάτην), ma sceglie sempre, fra le possibilità concesse all'essenza di ciascun genere di animali, quella migliore: perciò, se è meglio che le cose stiano in un certo modo, è così che esse stanno secondo natura».

⁷⁶⁶ Gal., *UP XVII*, 352.

⁷⁶⁷ Gal., *UP IX*, 752; *XIV*, 200.

⁷⁶⁸ Cfr. Gal., *UP XVI*, 267.

⁷⁶⁹ Cfr. Pl., *Lg.* VI, 757b-d.

⁷⁷⁰ Cfr. P. L. Donini, *Motivi filosofici in Galeno*, in «La Parola del Passato» 194 (1980), pp. 334-335.

⁷⁷¹ Cfr. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen III*, cit., p. 859. Cfr. K. Praechter, *Die Philosophie*, cit., p. 564.

questo il chiaro segno della ingombrante presenza di Posidonio e del suo progetto sincretistico basato sul *Timeo*⁷⁷². Ma in questo caso si tratta proprio del tipico atteggiamento dell'uomo di cultura del II secolo d. C., il cui linguaggio non può che essere quello della *koiné* platonico-stoica di cui si parlava pocanzi, non già ascrivibile alla sostanza del pensiero di Galeno. Lo dimostra il fatto che il progetto scientifico del *De usu* era stato concepito dal Pergameno con il preciso intento di opporre allo stoicismo egemone nel panorama filosofico del suo tempo, verso cui egli aveva non poche riserve⁷⁷³, una forma corretto di aristotelismo su base ippocratico-platonica. Il trattato in questione può infatti essere considerato, oltre che un grande commento al *De partibus* di Aristotele, anche come un'ampia critica ad alcune idee cardine dello stoicismo, in particolare l'estremo materialismo non indirizzato teleologicamente in cosmologica, e il cardiocentrismo in ambito antropologico. Infine, lo studioso italiano giunge alla critica dei presupposti di questa tesi sottolineando come il dio demiurgo e natura venga talvolta connotato come $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ⁷⁷⁴ che agisce propagando la sua azione nel mondo: tale operazione «è corrente nella letteratura filosofica platonico-aristotelica della prima età imperiale», in particolare nell'idea di intelligenza celeste a carattere demiurgico dell'aristotelismo platonizzante del *De mundo*, del manuale medioplatonico *Didaskalikos* e del platonismo pitagorizzante di Numenio. Sicché la derivazione di Galeno da ambienti medioplatonici appare indubitabile, tant'è vero che «proprio l'oscillazione nell'attribuzione della funzione demiurgica fra anima cosmica e intelletto celeste è riconducibile alla problematica tipica di un preciso momento e di un ben determinato ambiente del platonismo medio, proprio quel momento e quell'ambiente con cui Galeno aveva avuto stretti rapporti di scuola e di discepolato»⁷⁷⁵.

Il secondo aspetto filosoficamente degno di nota del *De usu* è il forte indirizzo teleologico del trattato: l'elemento demiurgico medioplatonico viene infatti coordinato a quello teleologico di matrice aristotelica. La natura o il demiurgo, scrive più volte Galeno, «non fa nulla a caso», «nulla senza uno scopo» e questo, agli occhi del divino, è ciò che si può definire la vera bellezza o altrimenti l'utilità anatomica e fisiologica delle parti⁷⁷⁶, cuore del trattato. Così Galeno riassume nel libro XIV la ricerca dei libri precedenti:

⁷⁷² Cfr. *supra*, p. 43 e note.

⁷⁷³ Vedi nota 934.

⁷⁷⁴ Cfr. Gal., *UP* VI,469: «È un'intelligenza quella che dispone e ordina tutte queste cose»; anche II,447.

⁷⁷⁵ P. L. Donini, *Motivi*, cit., p. 340.

⁷⁷⁶ Cfr. Gal., *UP* XI,897-899.

«Tre sono gli scopi a cui la natura mira nella costruzione delle parti degli animali: essa le fece o al fine che potessero vivere, ad es. il cervello, il cuore, il fegato, o al fine che potessero vivere meglio, come gli occhi, le orecchie, le narici, o al fine della continuità della specie, come i genitali, i testicoli, e gli uteri. Abbiamo dimostrato a sufficienza nei libri precedenti che nessuna delle parti finalizzate alla vita, e nessuna di quelle finalizzate al vivere meglio poteva essere costruita diversamente meglio di come è ora. Rimane ora di trattare in questo libro le parti che noi possediamo al fine della continuità della specie»⁷⁷⁷.

La teleologia aristotelica degli scritti biologici consente, dunque, a Galeno di ribadire l'esistenza di quel rapporto supremo e immutabile tra parte e tutto che il medico deve osservare in ogni componente e in ogni processo di natura fisica; soprattutto per quanto concerne l'eccellente funzionamento del corpo umano, prodotto perfetto della saggezza della natura. Questo si iscrive in più ampio progetto culturale di Galeno il quale, in risposta alle crescenti tendenze dualistiche e irrazionalistiche del suo tempo, voleva porre nuovamente al fondamento della scienza l'unità fra anima e corpo, fra dio e mondo alla maniera classica. Rimane da dire che rispetto alla concezione della teleologia di Aristotele, in quella di Galeno è stato rintracciato uno scarto non indifferente. Nella concezione di Aristotele, infatti, la norma teleologica era subordinata a un'esigenza di carattere epistemologico – soltanto una natura governata da una causa finale può essere oggetto di scienza –, per cui nel caso di quei fenomeni apparentemente inspiegabili ed estranei alla ricerca epistemica si riconosceva un'area in cui i fenomeni erano ancora governati dalla necessità (ἀνάγκη)⁷⁷⁸, sicché l'andamento teleologico non era esteso alla totalità dei fenomeni della φύσις. In Galeno invece la teleologia ha, per così dire, una natura «forte» tale per cui «essa esprime una concezione della natura come principio attivo, come demiurgo e vettore insieme, del piano provvidenziale che ordina il mondo»⁷⁷⁹. Tutti i fenomeni della natura devono allora essere considerati all'interno di una prospettiva rigidamente teleologica, anche quei fenomeni apparentemente insignificanti dal punto di vista dell'ἐπιστήμη di cui Aristotele riconosceva una causalità ἐξ ἀνάγκης, come nel caso della presenza delle unghie nell'uomo e della crescita dei

⁷⁷⁷ Gal., *UP* XIV 142-143.

⁷⁷⁸ Cfr. Arist., *PA* 665a.

⁷⁷⁹ M. Vegetti, *Introduzione*, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Opere*, cit., pp. 37-38.

peli⁷⁸⁰. – Nemesio segue lo spirito del *De usu partium* quando nel *De nat. hom.* al fine di esaltare l'opera del Creatore procede alla dettagliata analisi anatomica di parti, organi e componenti del corpo umano traendoli proprio dal trattato di Galeno e che mai erano state prese in considerazione in un'opera cristiana, sia pure in quelle a sfondo maggiormente antropologico.

L'ultimo aspetto considerevole è quello antropologico dell'uomo come fine ultimo del progetto della natura. Lo scopo della lunga ricerca che impegna Galeno nel suo trattato è invero, per sua stessa ammissione, di natura antropologica: «Quest'opera è sorta fin dall'inizio per spiegare la struttura dell'uomo [...]», per cui, scrive, «abbiamo mostrato che egli è meravigliosamente costruito in tutte le parti del corpo»⁷⁸¹. Si tratta dunque di spiegare scientificamente la struttura umana inserendola nel quadro generale del *De usu* che abbiamo visto essere caratterizzato dall'infalibile e meravigliosa attività demiurgica della natura e un rigido indirizzo teleologico. Si può anzi capovolgere il punto di vista affermando che la natura dimostra di essere perfetta, dunque di giungere al suo scopo che è quello di rivelare la presenza della divinità, proprio perché produce un essere divino come culmine della sua opera: ossia l'essere umano, dotato di una struttura psicosomatica così perfetta da ospitare in sé un elemento divino.

Per quanto concerne la struttura psicosomatica dell'uomo, il proposito del Pergameno è quello di giungere ad attestare la più salda e indissolubile unità fra l'anima e il corpo; tale unità non determina soltanto un chiaro indirizzo antropologico anti-dualista, ma è ciò che conferisce senso e scientificità al suo sapere.

«Ciò che Galeno non può in alcun modo accettare è l'idea di una contrapposizione radicale, di una reciproca incomunicabilità, fra spirito e materia, anima e corpo, dio e mondo – in cui il secondo termine sia respinto nella pura negatività morale e metafisica, alla maniera gnostica o neopitagorica o in parte anche giudaico-cristiana; oppure abbandonato all'assenza di legge, al caso, alla maniera dei materialisti. Questo atteggiamento vanifica la possibilità e il senso della scienza, che per Galeno e la sua tradizione può instaurarsi solo nello spazio di un discorso che tenga insieme la ragione e la materia, l'anima e il corpo, dio e il mondo: il primo termine di questa polarità costituendo la garanzia di una legalità del secondo, sulla quale soltanto può fondarsi una scienza, e anche la matrice di valore, che rende questa scienza meritevole di venir costituita. C'è

⁷⁸⁰ Cfr. Gal., *UP* XI,899-900.

⁷⁸¹ Gal., *UP* IV,145-152.

scienza, insomma, solo se la materia è ordinata e finalizzata, se il corpo è strumento dell'anima, se dio è in qualche misura nel mondo, e non fuori di esso, indifferente o ostile»⁷⁸².

A tal proposito i due fondamenti dell'antropologia galenica possono essere individuati nella materializzazione dell'anima – declinata nei termini di κρᾶσις, come abbiamo visto – e nella tripartizione platonica dei principi direttivi. Il secondo aspetto si iscrive nella polemica di Galeno contro la concezione cardiocentrica di stoici e aristotelici, i quali consideravano il cuore, καρδία, il principio direttivo, ἡγεμονικόν, di tutte le attività umane. Perseguendo integralmente la via del ritorno al modello del *Timeo*, il Pergameno riporta innanzitutto la sede della ragione o egemonico nella testa che sta all'organismo così come l'acropoli sta alla città⁷⁸³. In tal modo riconduce la ragione al superiore dei tre principi organici disposti nuovamente all'interno di un sistema gerarchico alla maniera platonica: cervello sede del λόγος, cuore sede del θυμός e fegato o i visceri in generale sede della ἐπιθυμία⁷⁸⁴. Il passo successivo di Galeno consiste nell'identificazione della triade platonica con quella della fisiologia alessandrina nervi-arterie-vene; sicché il cervello viene a coincidere con il sistema dei nervi, il cuore con quello delle arterie e infine il fegato con quello delle vene⁷⁸⁵.

Quantunque l'elogio dell'uomo e dell'opera della natura sarebbe già bastevole mirando la perfezione e l'utilità delle parti disposte in maniera armonia a formare il corpo umano, l'elemento che veramente permette di tessere l'elogio supremo del demiurgo e della sua opera più bella è la presenza del divino nel culmine della sua creazione, nell'intelletto umano. *Unicum* dell'intero trattato, nell'encomio dell'intelletto umano con cui Galeno conclude l'opera egli si lascia andare a uno slancio oltremondano con il quale la tecnica medica sconfinava infine nella teologia. Riportiamo il passo in questione che non necessita di ulteriori commenti.

⁷⁸² M. Vegetti, *Introduzione*, in I. Garofalo – M. Vegetti (a cura di), *Opere*, cit., p. 32.

⁷⁸³ Cfr. Gal., *UP IX*, 708.

⁷⁸⁴ Su questa dottrina Galeno tira le somme nel *De propriis placitis*, 8,3: «Di certo, il fatto che un principio risieda nel cervello, un altro nel cuore e un altro ancora nel fegato, non è una delle conoscenze necessarie a questi fini. Questo punto l'ha di fatto mostrato Platone, che nella *Repubblica* dice che tre sono le forme dell'anima senza far menzione dei luoghi del corpo in cui ciascuna risiede; ma nel *Timeo*, in cui ha posto la sua teoria naturalistica, ha dichiarato non solo che tre forme ha la nostra anima nel suo complesso, ma anche che ha un triplice insediamento: l'una nel cervello, un'altra nel fegato e un'altra ancora nel cuore».

⁷⁸⁵ Sulla storia della sede organica dei principi direttivi dell'uomo si veda: P. Manuli – M. Vegetti, *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Petit Plaisance, Pistoia 2009, in particolare: *Appendice: Galeno e l'antropologia platonica*.

«Chi non concluderà immediatamente che una intelligenza in possesso di una meravigliosa potenza venuta sulla terra ne pervade tutte le parti? Certo in ogni parte si vedono nascere animali che hanno tutti una meravigliosa struttura. Eppure quale delle parti dell'universo è più ignobile della terra? Tuttavia anche qui appare giunta una intelligenza dai corpi superiori; a chi li guarda vien fatto improvvisamente di ammirare la bellezza della loro sostanza, del sole in primissimo luogo, e dopo questo, della luna, poi degli astri, nei quali è probabile che, quanto la loro essenza corporea è più pura, abiti una intelligenza tanto migliore e più perfetta di quella che abita nei corpi terreni. Se infatti nel fango, nella melma, nelle paludi, nelle piante e nei frutti putrescenti nascono tuttavia animali che recano meravigliosa indicazione dell'intelligenza che li ha costruiti, che si deve pensare dei corpi superiori? Si può vedere la natura dell'intelligenza degli uomini pensando a Platone, a Aristotele, a Ipparco, a Archimede e a molti altri uomini siffatti. Se dunque in una tale melma – come si potrebbe definire altrimenti un composto di carni, sangue, flegma, bile gialla e nera – sorge una intelligenza straordinaria, quale eccelso grado dobbiamo pensare che abbia nel sole, nella luna, o nelle stelle? Pensando a questo a me pare che anche l'aria che ci circonda sia permeata da una non piccola intelligenza. Certo l'aria non può ricevere la luce solare senza partecipare anche della sua potenza. Io so bene che anche tu penserai tutte queste cose se indagherai accuratamente e equamente sull'arte che è stata adoperata sugli animali, tranne che, come dissi, non si opponga una certa dottrina sugli elementi del tutto, che hai posto precipitosamente. Sicché chiunque osservi i fatti con giudizio libero, vedendo che in siffatta melma di carni e di umori abita tuttavia una intelligenza, e vedendo anche la struttura di un qualsiasi animale – tutti portano il segno del sapiente artefice – comprenderà l'eccellenza della intelligenza celeste: e ciò che prima ti sembrava piccola cosa, la trattazione sulla utilità delle parti, diventerà veramente principio di una rigorosa teologia, che è cosa molto più grande e molto più nobile di tutta la medicina. La trattazione sull'utilità delle parti non sarà dunque utile solo al medico, ma molto più che al medico, al filosofo che si sforza di acquistare la conoscenza di tutta la natura, e a questi misteri io credo, devono essere iniziati tutti gli uomini che onorano gli dèi di tutte le nazioni e di tutti i ceti, misteri che nulla hanno di simile con quelli di Eleusi e di Samotraccia. Questi danno infatti deboli prove di ciò che intendono insegnare: quelle della natura sono invece evidenti in tutti gli animali»⁷⁸⁶.

4. L'ortodossia del Simbolo Niceno⁷⁸⁷

⁷⁸⁶ Gal., *UP XVII*,358-361.

⁷⁸⁷ Molte delle informazioni di questo paragrafo sono state attinte dall'articolo: D. Iezzi, *Nicaean Ontology in Nemesius of Emesa's Anthropology and Christology*, in «Eastern Theological Journal» 8/1 (2022), pp. 87-114.

Dopo aver analizzato i maggiori affluenti della filosofia e della scienza elleniche nell'antropologia di Nemesio, è giunta l'ora di dare uno sguardo anche alla componente prettamente cristiana, quantunque il contributo di questa sia certamente di minor entità rispetto alle grandi correnti filosofiche e medico-scientifiche confluite nel trattato dell'Emeseno.

Ad acuire la singolare questione della scarsa rilevanza attribuita dall'autore alle questioni dottrinali e all'ortodossia cristiana in uno scritto venuto alla luce al termine del IV secolo – *akmé* della produzione letteraria ortodossa cristiana specialmente in chiave anti-eretica – è l'assenza di qualsivoglia tentativo di spiegare ontologicamente l'essenza di Dio e la struttura del mondo. Questa assenza assolutamente degna di nota in un'opera di un autore cristiano che ha contemporaneamente mostrato esigenze teologiche, filosofiche e persino cosmologiche, non può essere lasciata senza spiegazione. Lo scopo primario delle prossime pagine è quello di discutere questa macroscopica lacuna in merito alla quale non risultano studi significativi nella letteratura nemesiana. È nostra intenzione pertanto interrogarci sulla natura di tale lacuna: se si tratta di un semplice *deficit* o se piuttosto questo spazio vuoto permette di vedere qualcos'altro che si trova nei pressi di Nemesio.

Dobbiamo riconoscere in anticipo che né l'antropologia – cioè la ricerca sulla natura umana e lo status ontologico dell'uomo – né la cristologia sono concepibili senza una più ampia e onnicomprensiva visione del mondo. Come sarebbe possibile infatti esplorare la relazione tra Dio e l'uomo, tra il trascendente e il mondano, senza la conoscenza di *ciò che è il divino*? Quest'ultima domanda richiede una risposta che giunga sino al cuore stesso dell'Essere: ossia, deve avere una natura ontologica. Dal momento che non possiamo risalire ad alcuna forma di esplicita ontologia in Nemesio, si tratta allora di comprendere che dobbiamo ricorrere a un artificio ermeneutico per portare alla luce ciò che è in realtà dato per presupposto piuttosto che semplicemente assente. Facciamo ciò ricorrendo nuovamente a un'osservazione del contesto culturale in cui l'autore ha compiuto il suo lavoro: i contenuti di dominio comune in un dato contesto, infatti, spesso si insinuano all'interno dell'opera dell'autore non del tutto consapevolmente. Seguendo il principio di F. Schleiermacher, l'ermeneutica deve avere la pretesa di comprendere lo scrittore anche meglio di quanto egli abbia compreso sé stesso, scoprendo cose di cui lo

scrittore medesimo è talvolta inconsapevole⁷⁸⁸. Dopo siffatta ricerca, dovrebbe risultare evidente che ciò che in Nemesio viene sottinteso e presupposto, è già stato elaborato, indagato e concepito dalla grande teologia coeva, all'interno della quale l'antropologia nemesiana dev'essere inclusa come parte del tutto. Non sorprendentemente, come ben sappiamo il *De nat. hom.* è stato attribuito per tutto il Medioevo e i primi secoli dell'era moderna alla mente del padre cappadoce Gregorio di Nissa, pertanto considerato come una degna diramazione, parte integrante del suo pensiero. In questo caso l'errore filologico protrattosi per molto tempo risulta comunque un fatto notevole. Le dottrine nemesiane devono infatti essere considerate alla stregua di un mattone che contribuisce alla formazione della grande struttura dottrinale della *Weltanschauung* cristiana creata nel IV secolo e che possiamo giustamente chiamare “filosofia cristiana o patristica”. Inoltre, se questa espressione può essere generalmente intesa come riferita «a un insieme di concetti logici e ontologici alla base dell'articolazione delle affermazioni dottrinali»⁷⁸⁹, ciò implica pure che il progetto antropologico e cristologico di Nemesio poggia su queste basi; non diversamente, per esempio, dalle dottrine di Teofrasto radicate nella totalità del sistema filosofico aristotelico.

Come anticipato, il primo passo da compiere è quello di guardare ancora da un'altra prospettiva il contesto storico e culturale del periodo in questione.

4.1 Il IV secolo: dall'ontologia alla cristologia

Senza timore di smentita, possiamo affermare che, soprattutto nella seconda metà del IV secolo, il sistema di pensiero cristiano raggiunge il suo apice e appare al mondo con una certa omogeneità dottrinale. Con le parole di un grande storico del cristianesimo italiano, alla fine del secolo si verifica il raggiungimento di un «*koiné* teologica»⁷⁹⁰ nel mondo cristiano: non sarebbe esagerato riferirsi a questo periodo utilizzando la formula “età assiale” del cristianesimo. L'Occidente è travolto dall'imponente letteratura agostiniana e dall'autorità teologica del Vescovo di Ippona – ancorché, a quel tempo, la profonda crisi politica e le ricorrenti invasioni ne hanno influenzato la stabilità teologica

⁷⁸⁸ Cfr. F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 1838, tr. it. *Ermeneutica* a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000, p. 199.

⁷⁸⁹ J. Zachhuber, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics: Patristic Philosophy from the Cappadocian to John of Damascus*, Oxford University Press, Oxford 2020, p. 3.

⁷⁹⁰ M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, cit., p. 559.

– mentre, nella diversa atmosfera orientale, più interessante ai fini del nostro argomento, «negli ultimi decenni del IV secolo, fu creato il sistema filosofico più influente nella storia della cristianità orientale»⁷⁹¹. Si tratta chiaramente della teologia cappadoce, che non rappresenta soltanto il culmine della speculazione cristiana⁷⁹²; tuttavia, in particolare nell’opera di Gregorio di Nissa, sulla scia delle idee di Basilio di Cesarea, l’eredità cappadoce divenne «la forma classica non solo della teologia trinitaria ma della filosofia cristiana»⁷⁹³. In tal guisa questa fornì la base teorica di tutti i seguenti dibattiti intorno alla cristologia, antropologia, soteriologia e cosmologia nelle generazioni successive di pensatori orientali. Dunque, che cosa definisce questa neonata forma classica della filosofia cristiana? Qual è il suo nucleo filosofico?

Data la vastità dell’argomento, focalizziamo l’attenzione sul punto più rilevante: la filosofia dei Cappadoci. Il suo fulcro, durante l’intero arco dell’attività speculativa di Basilio, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo, è la lotta contro l’eresia ariana e la strenua difesa delle decisioni di Nicea I nell’anno 325 attraverso l’edificazione di un imponente apparato teorico. Semplicemente per rammentare i fondamenti della teoria ariana, sulla scorta dei suoi maestri Ario e Aezio⁷⁹⁴, Eunomio negava la consustanzialità tra il Padre e il Figlio stabilita a Nicea, sostenendo la diversità tra la sostanza del Padre e quella del Figlio. La sostanza del primo era identificata dall’attributo ἀγέννητος, mentre il secondo, essendo generato, non poteva essere identificato con la stessa sostanza del Padre: di conseguenza, solo il Padre era il vero Dio, sostanza ingenerata, semplice ed eterna, mentre il Figlio doveva essere a Lui subordinato. Contro questa concezione del divino, i Cappadoci svilupparono un intero sistema filosofico e teologico intorno al concetto di ὁμοούσιον che culminò in quella che ora chiamiamo “ontologia trinitaria”. In breve, con particolare riguardo per le opere di Basilio e Gregorio di Nissa *Contra Eunomium*, essi affermarono, contro l’eretico, l’identità sostanziale (ὁμοουσία) tra il Padre e il Figlio nella rivendicazione della suprema Unità Divina. Introdussero così il nuovo dispositivo ontologico della relazione (σχέσις) come «co-principio originario

⁷⁹¹ J. Zachhuber, *The Rise*, cit., p. 15.

⁷⁹² Cfr. C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 747.

⁷⁹³ J. Zachhuber, *The Rise*, cit., p. 46.

⁷⁹⁴ Gli eunomiani vengono generalmente considerati “ariani di terza generazione”, là dove la prima è rappresentata dallo stesso fondatore Ario, poi abbiamo Aezio nella prima metà del IV secolo e, infine, Eunomio (330-400 ca.). Egli era promotore di quella particolare forma di arianesimo chiamata “anomeismo”, cioè una dottrina che sosteneva la differenza assoluta quanto alla natura tra il Padre e il Figlio.

assieme la sostanza»⁷⁹⁵ nel riconoscimento della pluralità delle Persone. «Non è possibile che il Dio dell'universo non coesista dall'eternità con la propria immagine che è riflessa al di fuori del tempo e che non abbia connessione (σχέσιν) con essa non solo oltre il tempo, ma anche oltre tutti i secoli. Perciò si parla di riverbero, affinché noi pensiamo alla connessione, e di importanza della sostanza, affinché di qui impariamo la consustanzialità»⁷⁹⁶, scrive Basilio rivolgendosi contro l'eretico.

Inoltre, la dottrina del ὁμοούσιον ha un'ulteriore formulazione che si rintraccia nella sua applicazione in ambito cristologico e, conseguentemente, in quello antropologico. Gli studiosi si riferiscono convenzionalmente al tardo utilizzo dell'*homoousion* niceno nella cristologia con l'espressione dottrina del "doppio *homoousion*"⁷⁹⁷. L'identità dell'essenza non è circoscritta alla sfera intra-divina, ma l'ὁμοουσία riversa i suoi effetti sul mondo e sull'uomo. Non v'è più alcun distacco assoluto tra Dio e l'umanità grazie allo sforzo della mediazione di Cristo⁷⁹⁸. Le due istanze sono perciò racchiuse in un unico ordine ontologico: poiché una è l'essenza del Padre e del Figlio, non possono esserci differenze ontologiche tra le due nature di Cristo, vero Dio e vero uomo.

«In che cosa, dunque, Eunomio concorda con la verità? Là dove dice che "lo stesso Signore, che è il Figlio del Dio vivente, non si vergognò di essere generato dalla Vergine, ma spesso nel suo parlare chiamò se stesso 'figlio dell'uomo'". Questo discorso, anche noi lo introduciamo a dimostrazione del fatto che la sostanza del Figlio è comune a quella del Padre, in quanto il nome

⁷⁹⁵ G. Maspero, *Essere e relazione*, cit., p. 10

⁷⁹⁶ Bas. *Eun.* I,20 (ed. B. Sesboüe, SC 299, pp. 243-247). Cfr. anche Aug. *De Trin.* V,5,6 (ed. Mountain, CCSL 50, pp. 210-211): «Dunque in Dio nulla ha significato accidentale, perché in lui non vi è accidente, e tuttavia non tutto ciò che di lui si predica, si predica secondo la sostanza. Nelle cose create e mutevoli, ciò che non si predica in senso sostanziale, non può venir predicato che in senso accidentale. In esse è accidente tutto ciò che può scomparire o diminuire: le dimensioni, le qualità e le relazioni, come le amicizie, parentele, servitù, somiglianze, uguaglianze e le altre cose di questo genere; la posizione, il modo di essere, lo spazio e il tempo, l'azione e la passione. Ma in Dio nulla si predica in senso accidentale, perché in Lui nulla vi è di mutevole; e tuttavia non tutto ciò che si predica, si predica in senso sostanziale. Infatti si parla a volte di Dio secondo la relazione; così il Padre dice relazione al Figlio e il Figlio al Padre, e questa relazione non è accidente, perché l'uno è sempre Padre, l'altro sempre Figlio. Sempre non nel senso che il Padre non cessi di essere Padre dal momento della nascita del Figlio, o perché da questo momento il Figlio non cessa mai di essere Figlio, ma nel senso che il Figlio è nato da sempre e non ha mai cominciato ad essere Figlio. Perché se avesse cominciato in un certo tempo ad essere Figlio, ed un giorno cessasse di esserlo, questa sarebbe una denominazione accidentale. Se invece il Padre fosse chiamato Padre in rapporto a se stesso e non in relazione al Figlio, e se il Figlio fosse chiamato Figlio in rapporto a se stesso e non in relazione al Padre, l'uno sarebbe chiamato Padre, l'altro Figlio in senso sostanziale. Ma poiché il Padre non è chiamato Padre se non perché ha un Figlio ed il Figlio non è chiamato Figlio se non perché ha un Padre, queste non sono denominazioni che riguardano la sostanza. Né l'uno né l'altro si riferisce a se stesso, ma l'uno all'altro e queste sono denominazioni che riguardano la relazione e non sono di ordine accidentale, perché ciò che si chiama Padre e ciò che si chiama Figlio è eterno ed immutabile. Ecco perché, sebbene non sia la stessa cosa essere Padre ed essere Figlio, tuttavia la sostanza non è diversa, perché questi appellativi non appartengono all'ordine della sostanza, ma della relazione; relazione che non è un accidente, perché non è mutevole».

⁷⁹⁷ Cfr. J. Zachhuber, *The Rise*, cit., p. 103.

⁷⁹⁸ Cfr. *1Tim* 2,5.

di “Figlio” mostra che la comunione della natura è uguale in entrambi i sensi. Come, infatti, è detto “figlio dell’uomo” per l’affinità naturale della sua carne con quella della quale fu generato, così sicuramente si pensa anche che sia Figlio di Dio in base al contatto della sua sostanza con quella dalla quale è provenuto. E questo ragionamento costituisce l’arma più forte della verità. Infatti, che il Figlio sia “mediatore tra Dio e gli uomini”, come lo ha chiamato il grande apostolo, lo mostra più di ogni altra cosa il nome di “Figlio”, perché tale nome è adatto in modo uguale a entrambe le nature, a quella divina e a quella umana»⁷⁹⁹.

Commentando il celebre versetto di Giovanni, «”Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me”»⁸⁰⁰ Agostino afferma che Egli è la “via” alla divinità grazie alla Sua umanità: Verbo e uomo sono una cosa sola nella Persona di Cristo⁸⁰¹. In un passo eloquente in cui sono interpretati congiuntamente il versetto paolino e quello giovanneo, Gregorio dice che la mediazione cristica è la chiave – o appunto la “via” – per comprendere l’intima natura di Dio e la natura umana allo stesso tempo⁸⁰².

È ampiamente noto che le radici e l’influenza principale sui summenzionati argomenti della teologia cappadoce, da parte cristiana, fu esercitata principalmente dalla scuola teologica di Alessandria, su tutti Atanasio e Origene: il primo, con la sua anticipazione delle dottrine cristologiche fortemente legate alla difesa del Credo niceno⁸⁰³, e il secondo, innanzitutto attraverso l’indagine della verità cristiana e Scritturista per mezzo della razionalità greca e, in secondo luogo, attraverso l’introduzione di un’ancora grezza terminologia trinitaria legata al binomio οὐσία-ὑπόστασις⁸⁰⁴. Giunti a questo punto, non intendiamo approfondire oltremodo lo studio di questa influenza che è stata ampiamente studiata da numerosi studiosi molto illustri nel corso degli ultimi decenni⁸⁰⁵. Vogliamo piuttosto richiamare l’attenzione su un altro aspetto meno esplorato della storia del

⁷⁹⁹ Gr. Nyss. *Eun.* III,91-92 (ed. Jaeger, GNO II, p. 35). Il tema del Cristo σύνδεσμος del creato viene a più riprese trattato da Gregorio nella *Oratio catechetica* (cfr. ed. Mühlberg, GNO III/4, pp. 5-106).

⁸⁰⁰ *Gv* 14,6.

⁸⁰¹ Aug. *In Io. Ev. tr.* LXIX,3-4 (ed. Radbodus Willems, CCSL 36, pp. 501-502).

⁸⁰² Cfr. Gr. Nyss. *in Illud* 21,7-14 (ed. Downing, GNO III/2, p. 21) – a differenza del commento di Agostino, in questo caso si nota un chiaro intento escatologico. Cfr. il commento di G. Maspero al passo in questione in *La trinità e l’uomo. L’Ad Ablabium di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2004, p. 167.

⁸⁰³ Cfr. C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 723; in particolare, ci riferiamo all’opera *De incarnatione Verbi Dei*.

⁸⁰⁴ Il primo aspetto può essere rintracciato in opere come *Contra Celsum* e, soprattutto, nel *De Principiis*; mentre per quanto concerne il secondo aspetto sono essenziali i commentari alle Scritture.

⁸⁰⁵ Si vedano soprattutto anche i contributi menzionati nella prima parte del primo capitolo.

cristianesimo orientale: ossia le implicazioni cristologiche dell'ontologia trinitaria⁸⁰⁶, approssimandoci in tal modo alla filosofia di Nemesio.

In primo luogo, dobbiamo menzionare il fatto che con la natura sinottica e sistematizzante del pensiero cappadoce, il tradizionale antagonismo risalente al III secolo tra la scuola di Alessandria e la scuola di Antiochia⁸⁰⁷ tende a svanire sicché, come anticipato, la filosofia cristiana tende ad omogeneizzarsi. In breve, l'antagonismo verteva sulla valorizzazione alessandrino dell'elemento divino in Cristo per mezzo del *Logos* a scapito della completa umanità *versus* la valorizzazione antiochena della parte umana in Cristo. La prima prospettiva cristologica d'influenza alessandrino fu già testimoniata dal Concilio di Antiochia nel 268, occasione nella quale questo approccio fu adottato dagli ariani. Eustazio di Antiochia, che era «erede di una tradizione che aveva sempre valorizzato al massimo l'umanità di Cristo nel suo rapporto con la divinità, e quindi la sua integrità»⁸⁰⁸, vi si oppose. Successivamente, questo approccio fu recuperato proprio in area antiochena da Apollinario di Laodicea nella seconda metà del IV secolo⁸⁰⁹. Pur essendo un sostenitore di Nicea, l'eretico emergente sosteneva che la natura umana in Cristo doveva essere in qualche modo "incompleta" della parte più alta dell'anima, vale a dire il νοῦς, in modo da fare spazio alla natura divina attraverso il *Logos*. Il punto di partenza della tesi di Apollinare è l'impossibilità della coesistenza di due nature perfette o complete in un'unica sostanza⁸¹⁰ in modo da essere semplicemente giustapposte. Lo scopo del Vescovo di Laodicea era invece quello di assicurare una solida presenza del divino in Cristo senza la presenza di un altro principio guida alternativo e potenzialmente confliggente con la divinità.

Tuttavia, la posizione di Apollinare fu combattuta e presto assimilata a quella di Eunomio nell'*Antirrheticus* di Gregorio, e nel cristianesimo antiocheno attraverso il *De nat. hom.* di Nemesio e il *De Incarnatione* di Teodoro di Mopsuestia, come vedremo fra poco. Dirigendoci subito al cuore della questione, la convergenza delle due posizioni eretiche rilevate dai Padri contro l'ortodossia dell'ὁμοούσιον consisteva nello iato

⁸⁰⁶ Cfr. J. Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden-Boston 2014, p. 212.

⁸⁰⁷ Ci siamo già soffermati sulle criticità sollevate da tale suddivisione, cfr. *supra*, §2.1 e 2.1.1.

⁸⁰⁸ Cfr. M. Simonetti, *Studi di Cristologia postnicena*, cit., p. 368.

⁸⁰⁹ Lo studio classico è quello di J. Dräseke, *Apollinarius von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften*, Hinrichs, Leipzig 1892, dove la dottrina di Apollinario viene frequentemente messa a confronto con gli spunti presenti nel *De nat. hom.* di Nemesio.

⁸¹⁰ Questa idea potrebbe avere un fondamento aristotelico secondo il passo di *Metaphysica*, 1039a 3-4: «ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχεία».

ontologico tra divinità e umanità in una prospettiva soteriologica⁸¹¹. Come può l'uomo essere salvato o, con altre parole dal medesimo significato, arrivare a Dio se, per gli ariani, la divinità del Salvatore è inferiore a quella del Padre e la sua sostanza è *al di là* del Figlio, della natura umana e di tutto il mondo creato? Inoltre, come può l'uomo essere salvato se, come sostiene Apollinare, la natura umana del Salvatore è incompleta, manca ciò che tradizionalmente la rende autenticamente "umana", quindi superiore a un semplice animale e più simile a Dio, ossia l'anima razionale?

Pertanto, dobbiamo comprendere come la dottrina ontologica e trinitaria dell'ὁμοούσιον sorta ad Alessandria e sviluppata in Cappadocia, fu ricevuta dal cristianesimo antiocheno alla fine del secolo, per poi diventare il terreno teorico sui quali edificare i nuovi dibattiti cristologici e antropologici diffusi (ora sia contro Eunomio e che contro Apollinare) nella medesima area.

4.2 Ontologia e cristologia ad Antiochia: il caso di Teodoro di Mopsuestia

Anche se incontriamo nella filosofia cappadoce l'estrema espressione ontologica del simbolo niceno, al fine di misurare le conseguenze cristologiche e antropologiche di questa ontologia partorita dall'attività teologica ed esegetica dei cappadoci, dobbiamo invero spostare il nostro sguardo verso l'area siriana dell'impero. Tutto sommato, infatti, «i cappadoci non avevano veramente notevoli interessi cristologici»⁸¹². Dal III secolo, invece, il cristianesimo antiocheno ha sempre manifestato una forte tendenza nella valorizzazione del ruolo teologico dell'umanità in cristologia come abbiamo più volte detto nel corso della ricerca. Sicché, dopo l'accettazione abbastanza generale ma non sempre pacifica del simbolo di Nicea nella provincia siriana e della crescente autorità politica e teologica dei cappadoci, gli antiocheni pongono la nuova ontologia alla base delle loro teorie antropologiche e cristologiche. Questo ampliamento teorico non è un fatto secondario. Alla fine del IV secolo la filosofia cristiana giunge ad occupare tutto lo spazio

⁸¹¹ Cfr. la fonte atanasiana sul tema in *Inc.* 1,1 (ed. Kannengiesser, SC 199, pp. 258-260): «Per grazia di Dio abbiamo dato qualche indicazione anche circa la divinità del Verbo del Padre e la sua provvidenza e potenza universale, nel senso che il Padre, che è buono, dispone l'universo per mezzo di lui e tutto l'universo è da lui mosso ed è in lui vivificato. [...] Il Verbo del Padre, che è così grande e così potente, è apparso in un corpo: non penserai, cioè, che il Salvatore ha portato un corpo in conseguenza della sua natura, ma che pur essendo per natura incorporeo e Verbo, grazie alla benignità e bontà del Padre suo, è apparso a noi in un corpo umano per la nostra salvezza».

⁸¹² J. Zachhuber, *Human Nature*, cit., p. 212. Anche se dobbiamo sottolineare il notevole interesse antropologico di Gregorio di Nissa nel suo *De hominis Opificio* e la presenza di maturi spunti cristologici nelle opere di Gregorio di Nazianzo.

una volta esclusivamente occupato dal pensiero filosofico pagano e greco, diventando così una visione complessiva del mondo, una vera e propria *Weltanschauung*, dall'essenza di Dio a quella dell'uomo.

In primo luogo, facciamo un rapido ricorso ad alcuni cenni storici sul legame e sul rapporto teologico tra i due protagonisti della storia in questione, Cappadocia (Nicea) e Antiochia, di cui pure abbiamo già detto nel capitolo I. Ebbene, tra i due gruppi vi sono state varie figure intermedie. Nella prima metà del IV secolo nella sede episcopale di Nemesio, Eusebio di Emesa, considerato il “fondatore” della Scuola di Antiochia⁸¹³, è stato il teologo che, nello spirito della sua tradizione, ha circoscritto la questione trinitaria al rapporto Dio-Cristo ribadendo che la piena assunzione dell'umanità non ha comportato alcun cambiamento della divinità nel Figlio. Inoltre, costui ha affrontato molti argomenti antropologici, per così dire, “puri” come il libero arbitrio e lo statuto dell'anima dell'uomo. Egli fu poi allievo di Eusebio di Cesarea, noto protagonista della stesura del credo niceno e precedente sostenitore di una forma di subordinazionismo. Più interessante è l'oscura figura di Libanio di Antiochia di cui abbiamo fornito già qualche informazione⁸¹⁴, un pensatore colto e stimato che, nonostante il suo paganesimo e il suo profondo rapporto con l'imperatore Giuliano, fu il maestro sia di Teodoro di Mopsuestia che del cappadoce Basilio di Cesarea. Conosciamo quest'ultima informazione grazie a una delle preziose lettere di Gregorio a Libanio⁸¹⁵, nella quale il Padre mostra un insolito apprezzamento e rispetto per un pensatore anticristiano e amico intimo di un persecutore. Libanio potrebbe anche aver rappresentato una figura chiave per l'educazione filosofica e classica dei suddetti cristiani, tra i più istruiti nelle lettere greche. Come ultimo rilevante dato, non possiamo non menzionare l'approvazione finale dell'ὁμοούσιον niceno, promulgata in occasione del sinodo di Antiochia nel 363 e presieduto da Melezio: da quel momento in poi, il cristianesimo orientale risulta unito sotto lo standardo niceno e l'ontologia trinitaria cappadoce divenne la pietra angolare dottrinale nell'area siriana.

Prima di tornare di nuovo a Nemesio, intendiamo qui fare riferimento all'emblematica figura emblematica del cristiano antiocheno Teodoro di Mopsuestia. Egli può essere visto come un ponte tra l'ontologia trinitaria cappadoce e la sua applicazione in ambito cristologico e antropologico, il tutto in chiave antieretica. Questo è sostanzialmente il

⁸¹³ Cfr. *supra*, p. 27.

⁸¹⁴ Cfr. *supra*, *passim* cap. I.

⁸¹⁵ Cfr. Gr. Nyss. *ep.* 13 (ed. Pasquali, GNO VIII/2, pp. 44-46).

ritratto che fornisce R. A. Norris nel suo esaustivo volume sulla teologia del Mopsuesteno⁸¹⁶, considerando dapprima il contesto e il retroterra filosofico delle questioni antropologiche nella teologia cristiana del IV secolo e poi studiando l’eredità di queste tematiche in ambito strettamente cristologico, il quale progressivamente si autonomizza rispetto a quello antropologico riconosciuto come eccessivamente filosofico e pagano. Il suo carattere di pensatore cristiano indipendente dell’area antiochena, non interessato a diatribe scolastiche siano esse filosofiche o teologiche, lo rende una figura analoga a quella di Nemesio, con la differenza, però, dell’esplicita rivendicazione di un’attività intellettuale puramente esegetica⁸¹⁷. Come è stato già notato, fu appunto uno degli esegeti e teologi più influenti della tarda antichità, forse secondo solo a Origene⁸¹⁸.

La sua rilevanza chiave sul tema ontologico e cristologico si impone per tre motivi. In primo luogo, egli è stato un adepto dell’autorità cappadoce e difensore del simbolo niceno, nonché forte avversario dell’eresia eunomiana e laodicensa; secondo, egli era vicino all’ambiente teologico cappadoce ed è stato un rinomato teologo a cui Nemesio si rivolge apostrofandolo come insigne studioso⁸¹⁹; e, infine, troviamo nelle sue opere un’attenzione teologica inusuale e reiterata per la natura umana⁸²⁰. Fu eletto sacerdote nel 383 e vescovo nel 392, periodo durante il quale inizialmente sostenne la fede cristiana in un trattato contro l’imperatore Giuliano; in seguito egli si dedicò alla lotta contro gli eunomiani e i laodicensi nella sua principale opera teologica *De Incarnatione*. Ivi il punto di partenza dell’argomentazione è di natura antropologica, vale a dire: l’umanità si definisce come l’unione di due sostanze differenti, anima e corpo, il che comporta dunque il rifiuto dell’identificazione dell’uomo con la sola anima alla maniera neoplatonica e

⁸¹⁶ R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford 1963.

⁸¹⁷ Cfr. R. A. Norris, *Manhood and Christ*, cit., p. 125.

⁸¹⁸ Cfr. A. Guida, *Introduzione*, in Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*, ed. A. Guida, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2019, p. 11.

⁸¹⁹ Nemesio menziona Teodoro (*De nat. hom.* III [ed. Morani, p. 44,15-16]) con l’intento di stabilire una differenza tra le rispettive opinioni, tuttavia fa riferimento all’Antiocheno includendolo nella formula «com’è parso ad alcuni uomini illustri (ὡς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ)».

⁸²⁰ Per esempio i numerosi passi in cui indica il ruolo della natura umana: cfr. Thdr. Mops. *Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris*, fr. 6,5 (ed. Guida, p. 90): «εἰ δὲ σὺ τὴν φύσιν ἡμῶν ὑπερβαίνων [...]»; fr. 6,8 (ed. Guida, p. 94): «[...] ὁ πρὸς αὐτὴν τὴν φύσιν [ἡμῶν] νομοθετῶν»; fr. 8,5: «ἐπεὶ οὖν καὶ ὁ Χριστὸς κατὰ τὴν σάρκα τὴν ληφθεῖσαν ἀνθρώπος ἀληθῶς κατὰ φύσιν ἦν ἐκ τῶν πατέρων καταγόμενος, λογισμῶ καὶ κρίσει πολιτευόμενος [...], δεῖλα τὸν θάνατον κατὰ φύσιν ἀνθρώπων καὶ εὐχεται καὶ ἐνισχύεται ὑπὸ ἀγγέλου». Sul rilievo conferito all’elemento umano nell’attività di Cristo e sull’eccessiva enfasi posta sulla separazione delle due nature nel Figlio, Teodoro fu in seguito considerato padre del Nestorianismo – con tutta probabilità anche ingiustamente. L’eresia respinse l’unità ipostatica in Cristo facendo leva sull’idea delle “due nature, due persone”, idea per la quale fu condannata durante il Concilio di Efeso nel 431.

dell'idea del corpo come prigioniera dell'anima⁸²¹. Pur non effettuando un esplicito e diretto passaggio dall'antropologia alla cristologia alla maniera di Nemesio, in Teodoro si afferma in ogni caso una continuità analogica tra le due sulla base del principio dell'uomo a immagine di Dio, dell'essenza umana come imitazione, μίμημα, e riflesso dell'interna struttura divina⁸²². In Cristo si ha l'unione di due sostanze differenti, in questo caso la divinità o il Verbo e la natura umana, là dove con quest'ultima si intende l'uomo antropologicamente completo e perfetto, anima e corpo. Il marchio di fabbrica dell'antropologia e della teologia di Teodoro si rintraccia in una certa accentuazione dualistica – di cui non approfondiamo le ragioni ma rimandiamo alla lunga discussione del volume di Norris –, tale per cui nonostante sia l'unità a definire l'essenza del Cristo e quella dell'uomo, l'Antiocheno tende a sottolineare con forza la differenza tra le due sostanze coinvolte nell'unione in chiave difisistica. A questo punto, ciò che a noi interessa mettere in luce è piuttosto l'unità cristologica affermata da Teodoro pur con evidenti caratteri difisistici che si riversa in un'unità ontologica tra il divino e l'umano e che, allora, rispetta i presupposti teorici del simbolo niceno. Commenta Norris a tal proposito:

«Rimane fermo allora il dualismo di Teodoro. Tuttavia, è ovvio che egli non considera il suo dualismo come un'abrogazione della verità dell'intima unione di Dio e dell'uomo in Cristo. Egli è attento, nei limiti dei suoi primi principi, a sottolineare sia la realtà che gli effetti della congiunzione delle due nature. Può così parlare della relazione dell'umanità e della Divinità in Cristo come la realtà esterna di un'interna realtà dello stesso fenomeno. Egli afferma, con la stessa sollecitazione, che è l'umanità di Cristo a rivelare la divinità che è nascosta in essa, grazie proprio all'unione in virtù della quale l'Uomo partecipa degli onori e dei privilegi della Parola. Insiste più e più volte sul fatto che l'unione delle due nature si manifesta nell'unità del *prosopon*: nel fatto che Cristo, in un certo senso, è appunto “persona”»⁸²³.

Come dicevamo, la continuità tra antropologia e cristologia in Teodoro non si spinge fino al punto di Nemesio, allorché il cristiano di Emesa impiega il principio neoplatonico della mescolanza tra anima e corpo, intellegibile e sensibile, come modello dell'unione tra divinità e umanità in Cristo. Secondo Teodoro la corretta alternativa a questa idea è quella di concepire l'unione nei termini di ἕνωσις: l'incarnazione non è questione di

⁸²¹ Cfr. R. A. Norris, *Manhood and Christ*, cit., pp. 151-152

⁸²² Cfr. *ivi*, pp. 141-145.

⁸²³ *Ivi*, p. 216.

mescolanza di due sostanze, bensì di unione. Segnatamente, tale unione viene intesa come “inabitazione” del Verbo *nella* natura umana, anima e corpo, ove quest’ultima riceve in maniera passiva l’azione del Verbo tramite cui il divino si dona all’uomo tramite la grazia conferendo la massima dignità alla natura umana, degna abitazione del divino. Allora il modello cristologico di Teodoro risulta pienamente all’interno dello spirito di Nicea nell’attestazione della piena unità in Cristo di Dio e dell’uomo, dei due che ad un tempo sono uno, formando un’unica realtà ontologica.

La tesi di Teodoro contro gli eretici ribadisce allora l’unità ontologica tra divinità e umanità attraverso la contemporanea coesistenza delle due nature in Cristo a scopo soteriologico. Riguardo alla dottrina eunomiana, la differenza nell’essenza tra il supremo ἄγέννητος Dio Padre e il Figlio generato ostacola la salvezza dell’uomo per mezzo del Mediatore poiché in tal modo l’uomo non può mai raggiungere Dio se la divinità e l’umanità devono appartenere a due ordini ontologici diversi e inconciliabili. Dall’altra parte, attraverso la sua cristologia Apollinario affermò chiaramente che non c’è alcun punto di contatto tra la divinità e la natura umana completa. Pertanto, pur accettando formalmente l’*omoousia* niceana, egli rifiuta categoricamente le sue conseguenze cristologiche e antropologiche, segnatamente l’unità ontologica di Dio e dell’uomo grazie alla mediazione di Cristo. Questo tipo di unità è inammissibile per Apollinario poiché l’uomo può essere solo *homoousios* all’uomo, così come Dio può essere *homoousios* a Dio, il che significa che la distanza tra il Creatore e la creatura, il non generato e il generato, è incolmabile⁸²⁴. Come afferma Teodoro in *Hom.* 13,9 contro l’eretico, egli «mutila la nostra salvezza in imperfezione». Perciò, da due diverse prospettive, ambedue gli eretici distruggono il cuore della dottrina della Trinità, che consiste proprio nell’unità ontologica, nell’*homoousia* del Padre e del Figlio, e quindi di Dio e dell’uomo: gli eunomiani mancano dell’elemento umano in Dio declassando il Figlio, Apollinario manca dell’elemento divino nell’uomo non comprendendo il *voûς*.

Infine, possiamo allora sottolineare come l’indiscutibile fondamento della cristologia anti-eretica di Teodoro si trovi nella completa inabitazione della divinità in Cristo⁸²⁵ e, al

⁸²⁴ Cfr. T. Jansen, *Die Christologie der Fragmente De incarnatione*, in Theodor von Mopsuestia, *De incarnatione*, Hsrg. T. Jansen, De Gruyter, Berlin 2009, p. 178.

⁸²⁵ Teodoro parla di «ἐνοίκησις κατ’εὐδοκίαν», formula che può essere tradotta come “inabitare” o “dimorare secondo la benevolenza [di Dio]”. Il cristiano spiega la sua dottrina con le seguenti parole, *fr. inc.* VII (ed. Jansen, p. 6): «[...] non è possibile affermare né che Dio compie l’inabitazione con la sua essenza né tramite la sua potenza diretta. Cosa rimane a questo punto? Quale termine useremo per preservare l’appropriatezza a questo riguardo? A questo punto risulta chiaramente appropriato affermare che l’inabitazione avviene secondo benevolenza (εὐδοκία). “Benevolenza”

contempo, nella piena umanità del Salvatore grazie alla quale Dio e l'uomo vengono inclusi nel medesimo ordine ontologico, ed esso è proprio lo sfondo ontologico dell'*homoousia* niceno-cappadoce. L'unica via di salvezza si trova nella compenetrazione e conciliazione ontologica tra divinità e umanità, nella forma in cui viene affermata in un penetrante passo di un campione dell'ortodossia, Atanasio: «Egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati; egli si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; Egli sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità»⁸²⁶.

4.3 La controversia anti-eretica in Nemesio

Fino a questo punto, abbiamo messo in luce il fondamento ontologico – niceno e cappadoce – della nascente cristologia e antropologia *via negationis* rispetto alle dottrine eretiche di Eunomio e Apollinario. È nostro interesse sottolineare l'unità del divino e dell'umano come la conseguenza principale della comprensione cappadoce dell'*homoousia* nicena, non limitata all'unità intradivina tra il Padre e il Figlio.

Possiamo proseguire la nostra ricerca affermando che la nascita dell'antropologia cristiana, che ha segnato la seconda metà del IV secolo attraverso opere come il *De hominis Opificio* di Gregorio di Nissa, il *De natura hominis* di Nemesio e le *Confessioni* di Agostino, il *De libero arbitrio* e il *De magistro*, tra gli altri⁸²⁷, devono essere compresi nel paradigma ontologico trinitario attraverso lo statuto assegnato al Figlio, coerente e necessaria prosecuzione della *Weltanschauung* filosofica cristiana. Vogliamo dire questo: l'esistenza di una natura divina universale (φύσις) o essenza (οὐσία) è il prodromo e la ragion d'essere dell'esistenza stessa di un'altrettanto universale natura umana (φύσις) o essenza (οὐσα), dove la natura o l'essenza garantisce l'unico ordine ontologico universale in cui sono inclusi al contempo il divino e l'umano. La possibilità stessa di un argomento antropologico è perciò inscritto in questa concezione ontologica di Dio. I fondamenti teologici e filosofici niceni e cappadoci del IV secolo saranno quelli alla base di tutti i

è il nome dato alla migliore e magnifica volontà di Dio: Egli ama quando si compiace di coloro che si sforzano di esserGli devoti con tutto il proprio sé, perché pare a Lui cosa buona ed eccellente nei loro confronti. [...] È quindi opportuno parlare di inabitazione in questa guisa. Poiché Dio è infinito e illimitato secondo la Sua natura, Egli è ovunque presente. Ma con la benevolenza è lontano da alcuni e più vicino ad altri».

⁸²⁶ Ath. *inc.* 54,3 (ed. Kannengiesser, SC 199, p. 458).

⁸²⁷ Cfr. Il secondo paragrafo del terzo capitolo.

modelli teorici della storia del pensiero che trarranno la loro linfa spirituale dalla speculazione cristiana di questo periodo.

Il modello antropologico e, in misura minore, il modello cristologico di Nemesio sono interamente parte di questa corrente – sebbene, come abbiamo detto sopra, mancano i riferimenti all’*homoousia* di Nicea e manca la formulazione di un’ontologia esplicita, contrariamente all’esempio di Teodoro di Mopsuestia che menziona apertamente l’autorità di Nicea e dei Padri. I suoi obiettivi polemici sono gli stessi della tradizione degli scrittori niceni Atanasio, Gregorio e Basilio, e Teodoro di Mopsuestia, vale a dire Eunomio e Apollinario. Tuttavia, questa volta bisogna preliminarmente fare menzione alla quasi integrale assenza di quel feroce odio teologico contro gli eretici che invece caratterizza le critiche dei Padri summenzionati, idee dei cui eretici sono discusse e poi confutate in Nemesio secondo un puro spirito filosofico; e in secondo luogo, segnaliamo quanto l’argomento venga svolto interamente in termini antropologici. Sulla questione, Nemesio introduce chiaramente il suo punto di vista nella prima frase del trattato: «Che l’uomo sia mirabilmente formato di anima razionale e di corpo, e in maniera così perfetta che non avrebbe potuto in altro modo avere esistenza o consistere bene, è stata opinione di molti e valenti filosofi»⁸²⁸. L’uomo (ἄνθρωπος) è il risultato della perfetta e intera mescolanza o unione – i latini medievali vi faranno successivamente riferimento con il concetto di *unio inconfusa* – di un’anima incorporea (ψυχή), composta da una parte razionale (λογική) e da una irrazionale (ἄλογον), e una parte materiale (σῶμα), ove la prima risulta assiologicamente superiore essendo la guida e il padrone del suo strumento⁸²⁹.

Tuttavia, ciò non significa che il corpo viene assiologicamente connotato come “male”; al contrario, questo è dono di Dio al pari dell’anima⁸³⁰, contribuisce alla perfezione dell’uomo⁸³¹, e rappresenta la manifestazione del divino attraverso l’eccellenza della sua struttura⁸³². Per queste ragioni l’uomo «fu generato per ultimo»,

⁸²⁸ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 1,1-5).

⁸²⁹ Cfr. Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 26,4-6).

⁸³⁰ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 9,22-23): «Due doni sono toccati all’uomo in modo particolare [...]».

⁸³¹ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, pp. 15-20-16,6): «Tuttavia, perché non sembri che stiamo maldestramente scrivendo un elogio dell’uomo, invece di trattare soltanto della sua natura, secondo il nostro assunto, terminiamo qui il discorso, anche se, dicendo i privilegi della sua natura, a maggior ragione ne descriviamo la natura stessa. Sapendo dunque di quanta perfezione siamo partecipi e che siamo una pianta celeste, non facciamo vergogna alla natura e non dimostriamoci indegni di tali doni e non priviamoci di tanta libertà e gloria e beatitudine, dando il godimento dei beni immortali in cambio di un piccolo momento e di un breve piacere».

⁸³² Cfr. Nem. *De nat. hom.* IV (ed. Morani, p. 46,15-16): «L’uomo ha tutte le membra e perfette, così che non potrebbe diversamente possederle bene».

come disse Mosè «descrivendo la creazione»⁸³³; è la sintesi (σύνδεσμος) di tutto l'universo perché porta in sé le due componenti principali del Tutto, intelligibili e sensibili. Egli è l'essere che sta «come collocato a metà fra la natura intelligente e la natura sensibile (ὡσπερ ἐν μεθορίοις ἐστὶν νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας), essendo congiunto secondo il corpo e le sue facoltà agli animali irrazionali e agli inanimati, secondo la razionalità invece alle nature corporee»⁸³⁴. La visione dell'uomo come σύνδεσμος e μεθόριος rappresentano un *topos* classico del pensiero antico a partire dalla tradizione platonica del *Timeo*, passando per Posidonio e Filone di Alessandria⁸³⁵, infine portata nell'antropologia cristiana soprattutto grazie al *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa: «Credo, infatti, che dalle parole della divina Scrittura ci sia data una grande ed elevata dottrina: essendo due cose estremamente lontane tra loro, l'uomo è nel mezzo (μέσον ἐστί) tra la natura divina e incorporea, e la vita senza ragione degli animali»⁸³⁶. Di seguito una sintesi felice dei principi dell'antropologia cristiana di Nemesio:

«Chi dunque potrebbe meravigliarsi a sufficienza della perfezione di questo essere? Esso collega in sé ciò che è immortale con ciò che è mortale e congiunge l'irrazionale col razionale; porta nella sua natura l'immagine di tutto quanto il creato, per cui è stato detto anche microcosmo; è stato ritenuto degno di così grande provvidenza da parte di Dio, che per lui sono state fatte tutte le cose, quelle di adesso come quelle future; per lui Dio si è fatto uomo; sfugge alla corruttibilità e diventa immortale. Governa i cieli; fatto ad immagine e somiglianza di Dio, vive insieme con

⁸³³ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 4,24-5,1).

⁸³⁴ Cfr. Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 2,24-3,3).

⁸³⁵ Cfr. Phil. *op. mund.* 135 (ed. Arnaldez, pp. 230-232): «Dell'uomo sensibile e individuabile, Mose dice che la sua costituzione è composta di sostanza terrestre e di soffio divino: il corpo è stato creato in quanto l'Artefice prese del fango e ne trasse, plasmandolo, una figura umana; l'anima invece non deriva assolutamente da nulla di creato, ma dal Padre e Signore dell'universo. Infatti il soffio che Egli infuse altro non era che lo spirito divino che è trasmigrato quaggiù distaccandosi da quella natura beata e felice, per il bene del genere che noi siamo, perché esso, se anche è mortale nella sua parte visibile, partecipi dell'immortalità almeno con quella invisibile. Perciò si può dire appropriatamente che l'uomo è al confine tra la natura mortale e la natura immortale, in quanto partecipa necessariamente dell'una e dell'altra ed è stato creato insieme mortale e immortale: mortale nel corpo, immortale nella mente (Τοῦ δ' αἰσθητοῦ καὶ ἐπὶ μέρους ἀνθρώπου τὴν κατασκευὴν σύνθετον εἶναι φησὶν ἕκ τε γεώδους οὐσίας καὶ πνεύματος θείου· γεγενῆσθαι γὰρ τὸ μὲν σῶμα χοῦν τοῦ τεχνίτου λαβόντος καὶ μορφὴν ἀνθρωπίνην ἐξ αὐτοῦ διαπλάσαντος, τὴν δὲ ψυχὴν ἀπ' οὐδενὸς γενητοῦ τὸ παράπαν, ἀλλ' ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ ἡγεμόνος τῶν πάντων· ὁ γὰρ ἐνεφύσησεν, οὐδὲν ἦν ἕτερον ἢ πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως ἐκείνης ἀποικίαν τὴν ἐνθάδε στειλάμενον ἐπ' ὠφελείᾳ τοῦ γένους ἡμῶν, ἵν' εἰ καὶ θνητὸν ἐστί κατὰ τὴν ὀρατὴν μερίδα, κατὰ γοῦν τὴν ἀόρατον ἀθανατίζεται. Διὸ καὶ κυρίως ἂν τις εἴποι τὸν ἄνθρωπον θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον, θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διανοίαν ἀθάνατον)».

⁸³⁶ Gr. Nyss. *hom. opif.* 16 (ed. Migne, PG 44, coll. 177-185). Gregorio, in accordo con Nemesio, sostiene l'eguale dignità di anima e corpo simultaneamente precontenuti nel *pleroma*, cfr. G. Verbeke, *La dignité de l'homme*, cit., pp. 143-146.

Cristo, è figlio di Dio, siede dinanzi ai trovi e alle dominazioni. Chi potrebbe enumerare i privilegi di questo essere?»⁸³⁷.

La pacata e rapida polemica contro gli eretici ci permette di comprendere ulteriori risvolti della questione. Nemesio afferma che Eunomio⁸³⁸ considera l'anima dell'uomo come «un'essenza incorporea creata nel corpo concordando contemporaneamente con Platone e Aristotele». Quest'ultimo rappresenta il cuore della controversia poiché, attraverso l'utilizzo di tale espressione, Nemesio vuole assegnare all'eretico l'idea di una nascita dell'anima simultanea con e all'interno del corpo, dunque assegnarle un'origine temporale che renderebbe l'anima incorporea «corruttibile e mortale». Sostenendo una sorta di preesistenza origeniana dell'anima umana⁸³⁹ e facendo riferimento a *Gen 2,2*⁸⁴⁰ Nemesio considera la creazione completa e non sempre in atto; pertanto, le anime non vengono create ogni volta che viene generato un corpo. «Ma se qualcuno, basandosi sul fatto che l'anima fu immessa dopo la formazione del corpo, concludesse che essa nasce dopo il corpo, si allontana dalla verità. Infatti né Mosè disse che essa fu creata quando venne messa nel corpo, né le cose stanno così secondo ragione». Apollinario⁸⁴¹, invece, sostiene una forma di traducianesimo perché ritiene che «le anime siano generate dalle anime come i corpi dai corpi: l'anima, infatti, sarebbe giunta per prosecuzione ininterrotta dal primo uomo fino a tutti i suoi discendenti allo stesso modo della prosecuzione dei corpi». Le antitesi sono identiche. In questo modo, la creazione non risulta ancora giunta al termine e «se si è dimostrato che tutto ciò che nasce da una generazione reciproca per prosecuzione è mortale (e infatti genere ed è generato, proprio perché rimanga la stirpe di quelli che sono corruttibili), è inevitabile che anche questo filosofo o dica che è mortale l'anima nata da generazione reciproca oppure che le anime non sono generate da generazione reciproca per prosecuzione».

Da entrambi i casi, ci immergiamo nei concetti teorici più interessanti spostando ora la nostra attenzione dall'antropologia ai – a dire vero pochi ma notevoli – spunti cristologici presenti nel *De nat. hom.* Come è già stato sottolineato, l'unicità del progetto

⁸³⁷ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 15,3-12).

⁸³⁸ Cfr. Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 30,18).

⁸³⁹ Sul tema cfr. B. Motta, *La mediazione*, cit., pp. 190-200; A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 102: «L'Emeseno è evidentemente un fautore della preesistenza dell'anima».

⁸⁴⁰ «Dio, nel settimo giorno, portò a compimento il lavoro che aveva fatto e cessò nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto».

⁸⁴¹ Cfr. Nem. *De nat. hom.* II (ed. Morani, p. 32,3-19).

di Nemesio risiede nel suo *modus operandi* anti-eretico, che percorre la strada dell'antropologia fino alla cristologia, e non inversamente, come accade, per esempio, in Gregorio di Nissa. Egli subordina teologicamente la questione antropologica dell'unità tra anima e corpo al problema cristologico dell'unione divino-umano nel Figlio⁸⁴². L'uomo risulta essere l'unità perfetta e compenetrante dell'anima e del corpo, intelligibile e sensibile, ovvero il legame (σύνδεσμος) e il confine (μεθόριος) della creazione. Inoltre, per quanto riguarda «come (πῶς) avviene l'unione di un'anima e di un corpo inanimato»⁸⁴³, Nemesio respinge le soluzioni filosofiche – prettamente stoiceggianti – di combinazione, giustapposizione, adiacenza e mescolanza poiché non rendono ragione dell'unità di una sostanza incorporea e materiale. Egli ricorre alla cosiddetta soluzione di Ammonio di cui abbiamo ampiamente parlato⁸⁴⁴, secondo la quale l'anima immateriale non segue le regole del corpo nel processo dell'unione con un'altra sostanza, sicché non può trovarsi nel corpo come fosse in un luogo fisico: in tal modo, l'anima altererebbe la sua natura diventando corruttibile e non potrà così dominare il corpo. «L'anima nell'unione non si altera» perché «gli intellegibile sono inalterabili nell'essenza», quindi «necessariamente consegue che anche unendosi non si corrompono insieme con ciò a cui sono uniti. Perciò l'anima è unita ed è unita in maniera da non confondersi con il corpo». Nemesius illustra la sua soluzione come segue: «Se dunque si dice che [*scil.* l'anima] è nel corpo, non si dice che è nel corpo come in un luogo, ma come in una relazione (ὡς ἐν σχέσει) e nell'essere presente, come si dice che Dio è in noi». L'unione tra un intelligibile e una sostanza materiale non avviene per mezzo di categorie corporee ma avviene attraverso la categoria di σχέσις, che abbiamo già incontrato in un contesto trinitario per indicare la relazione delle Persone. Come ormai ben sappiamo la vera fonte dell'idea è puramente neoplatonica: Porfirio afferma nelle sue *Sententiae* che «gli incorporei in sé, dato che non sono spazialmente presenti nei corpi, vi sono presenti quando lo vogliono, nel senso che si abbassano fino ad essi per quanto sta nella loro natura di abbassarsi. E, non presenti spazialmente, lo sono nella relazione con i corpi (τῇ σχέσει πάρεστιν αὐτοῖς)»⁸⁴⁵. Quindi, “essere in relazione a (ἐν σχέσει)” consiste in un modo (πῶς) di unione svincolato da categorie spaziali e corporee che appartengono esclusivamente alla

⁸⁴² Cfr. C. Moreschini, *Storia*, cit., p. 840.

⁸⁴³ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 38,12-13).

⁸⁴⁴ Cfr. *supra*, pp. 76-97.

⁸⁴⁵ Porph. *sent.* III (ed. Lambertz, p. 2).

sostanza intelligibile, assicurando un'unità onnipervasiva nel composto. In questa fase, attraverso la categoria pagana e neoplatonica, l'autore opera il suddetto passaggio chiave dall'antropologia alla questione cristologica applicando dunque il principio dell'unità tra corpo e anima a quello tra la divinità incorporea della Parola e la natura umana. Vale la pena citare l'intero passaggio.

«Questo discorso si potrebbe applicare in maniera più pura e con la massima perfezione all'unione del Verbo divino con l'uomo, secondo la quale esso rimane distinto e non circoscritto, ma non alla maniera dell'anima: questa infatti essendo molteplice, sembra in qualche modo anche soffrire insieme col corpo per corrispondenza d'affezione, e dominarlo ed esserne dominata; invece il Verbo divino, per nulla alterato dalla comunione col corpo e coll'anima e senza partecipare alla loro debolezza, bensì partecipando loro la sua natura divina, diviene uno con essi, rimanendo uno, qual era anche prima dell'unione. Ed è nuovo questo modo di collegarsi o di unirsi: esso si collega e si unisce senza mischiarsi né confondersi né corrompersi né trasformarsi, e non soffre insieme, ma soltanto agisce insieme, né si corrompe e si altera insieme con essi, ma li accresce e non rimane diminuito da loro, in quanto rimane immutabile e distinto, dal momento che non può neppure partecipare a nessuna alterazione. Testimone di queste affermazioni è Porfirio, che mosse la sua lingua contro Cristo: efficaci sono le testimonianze in nostro favore dei nemici e non si prestano ad alcuna obiezione. Questo Porfirio dunque, nel secondo libro delle *Varie ricerche*, scrive esattamente così: «Non si deve negare che qualche essenza può essere assunta a completamento di un'altra essenza. ed essere parte di essa, pur rimanendo nella sua stessa natura dopo aver completato l'altra essenza, essendo una cosa sola con l'altro e conservando la sua unità e soprattutto senza essere diretta, bensì dirigendo con la sua presenza verso l'attuazione di sé stessa le cose in cui viene a trovarsi». Dice questo a proposito dell'unione del corpo con l'anima. Ma se il suo ragionamento è veritiero sull'anima a causa dell'incorporeità, lo sarà molto di più a proposito del Verbo divino, che è incorporeo in modo più incomparabile e secondo verità. E questo viceversa chiude la bocca di quelli che tentano di biasimare l'unione di Dio con l'uomo»⁸⁴⁶.

Il passo è piuttosto chiaro: Nemesio sostiene una forma di difisismo, vale a dire la duplice natura di Cristo in linea con la tradizione antiochena già propugnata da Teodoro di Mopsuestia. Tuttavia, Nemesio non solo vuole sottolineare la duplice presenza di Dio e dell'umanità nel Figlio, conservando la reciproca differenza tra le sostanze, ma è anche

⁸⁴⁶ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 42,9-43,12).

deciso a sottolineare l'unità assoluta ed essenziale tra Dio e l'uomo. A differenza di Teodoro, che parla di unione in termini di «benevolenza (εὐδοκία)» di Dio, la cristologia nemesiana «è caratterizzata dall'enfasi sulla naturalità del “modo” dell'unione, la quale non dipende dal favore di Dio»⁸⁴⁷. Mettendo a confronto gli argomenti antropologici e cristologici, così come l'unione tra anima e corpo nell'uomo, non si tratta di mera congiunzione o mescolanza, ma di unione sostanziale e inconfusa; allo stesso modo, l'unificazione di Dio con l'uomo è sostanziale⁸⁴⁸ o “naturale” usando il medesimo termine di Nemesio: «(ἀλλ'ἢ φύσις αἰτία). (κατὰ τὴν οἰκείαν τοῦ Θεοῦ φύσιν) »⁸⁴⁹. Il tema dell'esplicita comparazione tra il rapporto del *Logos* incarnato con l'umanità di Cristo e quello dell'anima con il corpo dell'uomo è diffuso nella teologia del IV secolo⁸⁵⁰ sia nelle opere dei Padri ortodossi sia, con scopi diversi, in opere non ortodosse. Nell'ambito dell'ortodossia, e in accordo con lo spirito dell'*homoousia*, possiamo menzionare l'efficace passo agostiniano: «Il figlio dell'uomo possiede un'anima e un corpo. Il Figlio di Dio, che è il Verbo di Dio, possiede l'uomo, come l'anima possiede il corpo. Come l'anima, unita al corpo, non forma due persone ma un solo uomo; così il Verbo, unito all'uomo, non forma due persone ma un solo Cristo. Cosa è l'uomo? È un'anima razionale dotata di corpo. Chi è Cristo? È il Verbo di Dio in possesso dell'uomo»⁸⁵¹.

Ribadendo quanto appena riportato nel passo agostiniano, Nemesio iscrive la possibilità ontologica dell'unione Dio-umanità nella stessa natura o essenza di Dio e nella natura umana capace di riceverla. Cosicché l'unione antropologica anima-corpo è realizzata κατ'οὐσίαν, analogamente all'unione Dio-uomo in Cristo. La confutazione della dottrina cristologica eunomiana avviene in questo senso dal momento che gli eunomiani affermano che «il Verbo divino sia unito al corpo non secondo l'essenza, ma secondo le facoltà di entrambi»⁸⁵². L'argomento degli eunomiani si basa su due assunti aristotelici⁸⁵³. In primo luogo, come rilevato da Nemesio stesso, essi assumono la definizione aristotelica delle “potenzialità” (δυνάμεις) umane alla maniera in cui vengono presentate nel *De anima*⁸⁵⁴, in tale maniera saranno solo le δυνάμεις divine a unirsi al

⁸⁴⁷ A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 125.

⁸⁴⁸ Cfr. M.-O. Boulnois, *L'Union de l'âme et du corps comme modèle christologique comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse Nestorienne*, in V. Boudon-Millot – B. Pouderon (eds), *Les Pères*, cit., p. 452.

⁸⁴⁹ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 44,15-18).

⁸⁵⁰ Cfr. H.A. Wolfson, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, cit., p. 326.

⁸⁵¹ Aug. *In Io. Ev. tr.* XIX,15 (ed. D. Radbodus Willems, CCSL 36, pp. 198-199).

⁸⁵² Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 43,16-18).

⁸⁵³ Cfr. A. Siclari, *L'antropologia*, cit., p. 223.

⁸⁵⁴ Cfr. Arist. *de An.* 416b.

corpo e non già all'intero uomo. Poi, come successivamente farà Apollinario, essi fanno leva su di un altro principio aristotelico per il quale una sola sostanza non può essere formata da due intere sostanze. Tuttavia, la "soluzione della σχέσις" permette a Nemesio di ribadire la perfetta e inconfusa unità tra la Parola divina incorporea e il composto corpo-anima dell'uomo:

«È meglio dunque, come si è già detto, pensare che l'unione sia delle essenza e che avvenga secondo la natura propria di ciò che è incorporeo e senza confusioni, in modo che l'essenza divina non sia per nulla danneggiata da quella più imperfetta, ma che soltanto quest'ultima riceva giovamento da quella divina, se veramente la natura perfettamente incorporea passa senza impedimenti attraverso tutte le cose, ma nulla attraverso di essa: perciò in quanto passa attraverso tutte le cose si unisce a tutte, ma in quanto nulla passa attraverso di lei rimane incorrotta e indistinta»⁸⁵⁵.

Infine, Nemesio rivolge la sua critica anche contro l'antropologia apollinarista e contro le sue conseguenze cristologiche. L'eretico adottò la tricotomia plotiniana dell'uomo composta da corpo (σῶμα), anima (ψυχή) e spirito o intelletto (νοῦς), e «badandosi infatti su tale fondamento del proprio pensiero questi costruì anche il resto del suo sistema dottrinale secondo la propria teoria»⁸⁵⁶. Abbiamo già parlato del modo in cui Apollinario ha utilizzato la sua antropologia al fine di dichiarare l'imperfezione umana nell'incarnazione di Cristo – ricordiamo, sostituendo νοῦς con il Verbo divino – e abbiamo altresì menzionato il principio aristotelico dell'impossibilità della coesistenza di due sostanze in una, che giace alla base della sua dottrina così come in quella di Eunomio. A questo punto della ricerca, vale la pena spendere qualche parola su questa convergenza scoperta da Nemesio tra Plotino e Apollinario, a cui possiamo assimilare anche i fondamenti antro-cristologici dell'eresia eunomiana⁸⁵⁷, dal momento l'idea eretica di Dio si oppone all'ontologia *homoousiana* tacitamente supportata da Nemesio. Invero, l'obiezione di Nemesio alla tricotomia plotiniano-apollinarista non si limita all'antropologia, anzi, è rivolta piuttosto contro l'idea di Dio e la *Weltanschauung* sottesa

⁸⁵⁵ Nem. *De nat. hom.* III (ed. Morani, p. 44,9-15).

⁸⁵⁶ Nem. *De nat. hom.* I (ed. Morani, p. 1,12-14).

⁸⁵⁷ Riguardo a questa notevole convergenza tra Plotino ed Eunomio sulla concezione di Dio, cfr. P. Papageorgiou, *Plotinus and Eunomius: a Parallel Theology of the Three Hypostases*, in «Greek Orthodox Theological Review» 37 (1992), pp. 215-231.

a questa antropologia. In primo luogo, le tre componenti νοῦς-ψυχή-σῶμα non sono semplicemente componenti antropologiche ma, sia in Plotino che in Apollinario, esse sono caratterizzate da uno specifico valore assiologico. Il passaggio dall'uno all'altro si delinea infatti come un progressivo allontanamento dalla pura, incorporea e suprema essenza di Dio, tale che il passaggio da νοῦς a ψυχή e da ψυχή a σῶμα viene considerato come una discesa in senso peggiorativo⁸⁵⁸. Pertanto, secondo Apollinario, la sola presenza dell'anima in Cristo, che è appunto inferiore all'intelletto, non lo rende umano, e la divinità rimane tutt'altra cosa rispetto all'umanità. Di conseguenza, sia nel modello antropologico eretico che in quello neoplatonico avviene un vero e proprio *salto ontologico* tra il νοῦς – elemento divino – e la ψυχή – elemento specificamente umano –, che dunque riflette il salto ontologico e la distanza che intercorre tra Dio e l'umanità: due istanze essenzialmente inconciliabili che appartengono a due diversi regni ontologici. *Versus* l'unità ontologica stabilita dal concetto di *homoousia* e concepita dalle elaborazioni teologiche patristiche. Il Dio di Plotino, infatti, è al di là (ἐπέκεινα) il concetto di οὐσία⁸⁵⁹ e di ogni categoria intellettuale. Non può mai, per natura (κατὰ φύσιν) o per essenza (κατ'οὐσίαν), arrivare all'uomo, né quest'ultimo può mai avanzare la pretesa di raggiungere Dio. Anche le ipostasi intermedie come il νοῦς e la ψυχή non possono colmare il divario con l'Uno. Intesi in questo modo, i due regni, divino e umano, sono assolutamente separati. La separazione di tipo neoplatonica è pienamente conservata e ribadita sia nel modello cristologico di Apollinario – dove la mediazione tra uomo e Dio in Cristo non si realizza mancando la completezza umana – sia in quella di Eunomio – nel cui disegno il Padre ἀγέννητος è inaccessibile al Figlio, subordinato alla suprema divinità, dunque non compie la mediazione. Come già notato da illustri studiosi, v'è un residuale retrogusto gnostico in queste idee⁸⁶⁰ poiché la religione dualistica gnostica svalutando il mondo e la realtà materiale – e in essa anche l'umanità – non poteva ammettere l'unione tra Dio e l'uomo in una prospettiva soteriologica, lo stato avanzato di corruzione del mondo determina l'impossibilità della sua redenzione. «A questa interpretazione restrittiva che gli gnostici davano dell'opera redentrice di Cristo i cattolici opposero l'integralità della salvezza dell'uomo, anche del corpo materiale destinato a

⁸⁵⁸ Cfr. H. Jonas, *Gnosi*, cit., p. 1018. Usando un'espressione particolarmente potente Plotino parla di "apostasia" nel processo di discesa da e già nell'intelligibile: Plot. *Enn.* VI,9,5 (eds Henry – Schwyzer, III, pp. 278-279): « ὁ νοῦς [...] ἀποστήναι δὲ πῶς τοῦ ἐνὸς τολμήσας ».

⁸⁵⁹ Tra le tante occasioni cfr. Plot. *Enn.* V,3,12-13 (eds Henry – Schwyzer, II, pp. 223-227).

⁸⁶⁰ Cfr. M. Simonetti, *Studi di Cristologia postnicena*, cit., pp. 2-3.

risorgere nell'ultimo giorno; e sulla base dello stesso assioma: Cristo ha assunto tutto ciò che ha redento, presentarono in modo più integrale anche l'incarnazione di Cristo, cioè completa anche di corpo»⁸⁶¹. Con Nemesio l'affermazione dell'unità tra Dio e uomo per essenza (κατ'οὐσίαν) porta con sé un'idea di totalità ontologica in cui coesistono, essendo ontologicamente compatibili, insieme Dio e umanità; idea che rappresenta il cuore della dottrina dell'*homoousia* nicena e dei suoi sviluppi teorici nella Patristica.

Con la teologia del IV secolo, il pensiero cristiano raggiunge una visione complessiva del mondo e occupa in tal modo tutto lo spazio che un tempo era campo esclusivo dell'antico pensiero pagano. Questo fenomeno avvenne non solo per il potenziale culturale e spirituale della nuova religione, che abbracciava le grandi masse di persone in difficoltà nella crisi del tardo impero, ma anche per un interno esaurimento del paganesimo⁸⁶². Inoltre, tale progressiva sostituzione avviene all'interno di uno scenario filosofico in cui il cristianesimo eredita la pretesa veritativa propria dell'antica filosofia greca e ora profondamente radicata nel cuore dell'esperienza religiosa cristiana⁸⁶³. Come abbiamo tentato di spiegare, la pretesa e il nucleo teorico di questa *Weltanschauung* cristiana è la solida attestazione della mediazione e dell'unità Dio-uomo attraverso il concetto di *homoousia* e attraverso il suo sviluppo cristologico e antropologico, ripristinando così l'idea di totalità ontologica non lontana dall'antico ideale ontologico ellenico⁸⁶⁴, svanita invece con i successivi sviluppi del tardo platonismo. I concetti chiave della speculazione cristiana, osservava acutamente G. W. F. Hegel⁸⁶⁵, sono quelli di “conciliazione”, perché Dio è colui che si riconcilia con il mondo per mezzo dell'incarnazione del Figlio, e “mediazione” che «consiste nel fatto che l'uomo riconosce la sua origine in Dio: origine, però, nel senso che l'uomo stesso deve completare il processo per raggiungere la sua sorgente, la sua verità». Per questo, allora, «tra Dio e l'uomo non c'è straniamento, non c'è alcun abisso da colmare: al contrario, c'è una reciproca affinità e una comune partecipazione», sicché la cristologia appare come antropologia realizzata, *exemplum* di uomo nuovo⁸⁶⁶. Con le parole del filosofo tedesco,

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² Basterebbe ricordare la fervente polemica agostiniana contro il pensiero e la religione pagana nel primo libro del *De civitate Dei*.

⁸⁶³ M. Simonetti, *Studi di Cristologia postnicena*, cit., p. 1.

⁸⁶⁴ Cfr. J. Zachhuber, *The Rise*, cit., p. 9.

⁸⁶⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Schirollo, Laterza, Bari-Roma 2003, pp. 265-270.

⁸⁶⁶ Cfr. V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principio di questo mondo»*, Garzanti, Milano 1996, pp. 101-102.

«I padri della chiesa sostengono l'unità della natura divina ed umana, [...] per questo essi s'opposero agli ariani, e questo è il punto fondamentale»⁸⁶⁷.

⁸⁶⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1826, tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari-Roma 2013, p. 404.

Conclusione

Nella lettura del *De natura hominis* proposta nel presente studio giunto ora al suo epilogo abbiamo dapprima cercato di ricostruire il profilo biografico e letterario di Nemesio, nonché il contesto filosofico e teologico della Siria romana, in particolare dell'area antiochena, dell'età imperiale. In un secondo momento, abbiamo affrontato la questione, ancora oggetto di discussione all'interno della letteratura, se il *De natura hominis* debba essere inteso come una "prima antropologia cristiana", formula la cui chiarificazione è risultata necessaria al fine di comprendere il reale contributo di Nemesio nella storia delle idee. Nel capitolo successivo sono state considerate le componenti principali, ossia i "mattoni" teorici che definiscono il progetto dell'opera nemesiana e sui quali, dunque, si fonda l'intero edificio antropologico. Essi sono stati riconosciuti nel platonismo, nell'aristotelismo e nella medicina galenica, in ambito filosofico-scientifico pagano, nel riconoscimento dell'ontologia nicena e nei pur limitati elementi di ispirazione patristica, dall'altro.

Nell'esiguo numero di pagine che compongono l'unica opera del Padre Siriaco, egli ha avuto il merito di condensare nella maniera più diretta, chiara ed esplicita quelli che possono essere definiti i fondamenti senza tempo della dignità umana concepiti dalla filosofia greca antica, poi ereditati e rielaborati alla luce della rivelazione evangelica dalla riflessione teologica cristiana dei primi secoli. Essi consistono essenzialmente nell'armonia tra anima e corpo come componenti essenziali dell'umana struttura, e nella non-opposizione ontologica che determina l'unità tra divinità e umanità così tra elemento intellettuale-intelligibile e somatico-materiale nell'uomo, come tra *Logos* divino e natura umana in Cristo.

In ultima istanza, attraverso un approccio proprio della storia delle idee, la ricerca ha inteso fornire un contributo scientifico che contribuisse in pari tempo sia alla storia della filosofia tardo-antica sia alla storia del pensiero cristiano dei primi secoli. Essa ha voluto perciò mettere in evidenza quelli che riteniamo essere i tre elementi di autentica originalità che contraddistinguono il pensiero di Nemesio nella storia della filosofia antica e oltre. In primo luogo la *progettualità* che contraddistingue la sua antropologia: l'autore concepisce quest'ultima come la sovrapposizione, l'incastro e la conciliazione di correnti, dottrine e idee provenienti da molteplici ambiti della cultura antica sovente mai uniti in

un unico progetto, dispiegando un approccio metodologico veramente singolare nel panorama intellettuale del mondo antico. In secondo luogo, la clamorosa e mai discussa *continuità spirituale* tra cristianesimo e pensiero greco antico, dove quello viene presentato come il naturale proseguimento delle speculazioni dei filosofi e talvolta come suo inveramento. Quest'ultimo è proprio il caso del terzo elemento di originalità: la *crisologia come antropologia realizzata*. Invero, potremmo meglio dire che l'unità tra Dio e l'uomo che caratterizza il messaggio dell'incarnazione al cuore della visione del mondo cristiana è possibile in virtù dell'intrinseca perfezione della natura umana già indagata dalla filosofia antica entro cui sola può risiedere il divino. Nella semplicità e nella brevità della sua opera, Nemesio di Emesa dimostra di essere uno dei testimoni più straordinari e brillanti di quell'ininterrotta tradizione intellettuale greco-cristiana antica custode di un messaggio senza tempo per la cultura umana.

Bibliografia antica

Per l'edizione del *De natura hominis* di Nemesio abbiamo utilizzato l'edizione critica più recente:

Nem. *De nat. hom.* NEMESIO DI EMESA, *Nemesii Emeseni de natura hominis*, edidit M. MORANI, B. G. Teubner, Leipzig 1987.

Segnaliamo di seguito anche le altre edizioni del *De natura hominis* e le sue principali traduzioni moderne.

Edizioni del testo:

ALFANUS, *Nemesii Episcopi Premnon sive Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, liber a N. Alfano archiepiscopo Salerni in Latinum traslatus, recognovit C. BURKHARD, Teubner, Lipsiae 1917.

NEMESIUS D'EMESE, *De natura hominis. Traduction de Burgundio de Pise*, édition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. VERBEKE et J. R. MONCHO, Brill, Leiden 1975.

NEMESII EPISCOPI EMESAE, *De natura hominis*, edidit et animadversiones adiecit CHR. F. MATTHÄI, Gebauer, Halae 1802.

Traduzioni moderne:

BROWN WICHER H., *Nemesius Emesenus. Catalogus translationum et commentarium*, tomus VI, Craz, Washington 1986, pp. 32-72.

GRIGOR'EV K., *Nemezij Episkop Emesskij i ego sočinenie „O prirode čeloveka“*, St. Peterburg 1900.

MORANI M., *Nemesio di Emesa. La natura dell'uomo*, Edizioni studio domenicano, Bologna 2018.

ORTH E., *Nemesius von Emesa. Anthropologie*, Maria-Martental, Saabrücken 1925.

OSTERHAMMER W., *Nemesius Bischof zu Emesa, von der Natur des Menschen*, Franz Xaver Duyle, Salzburg 1819.

ΠΛΕΞΙΔΑΣ Ι. Γ., *Πραγματεία για την ανθρωπίνη φύση. Νεμέσιος Εμέσης. Πρόλογος Χρ. Κοντακίς εισαγωγή, μετάφραση, σχόλια, κείμενο, παραρτήματα Ι. Γ. Πλεξίδα, Ζήτρος, Αθηναι 2006.*

TELFER W., *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, SCM Press, London-Philadelphia 1955, pp. 224-453.

THIBAUT J., *Némésius d'Emèse. Sur la nature de l'homme*, Hachette, Paris 1844.

SHARPLES R. W. – VAN DER EIJK P. J., *On the Nature of Man. Translated with an Introduction and Notes*, Liverpool University Press, Liverpool 2008.

Per le opere di ARISTOTELE, GALENO e PLATONE attingiamo dalle canoniche edizioni critiche:

Arist. *The Works of Aristotle, edited by W. D. ROSS*, 11 vols., Clarendon Press, Oxford 1910-30.

Gal. *Galen Opera Omnia*, edidit C. G. KÜHN, Olms, Zürich-New York, 1964-1997.

Plat. *Platonis Opera*, edidit J. BURNET, Oxford University Press, Oxford 1903.

Altre opere antiche consultate:

Alcin. *Did. ALCINOO, Didaskalikos in Mediopaltonici. Opere, frammenti, testimonianze*, introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015.

Alcmenon Philosophus, *fr.* ALCMEONE DI CROTONE, *Frammenti*, in *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ediderunt H. DIELS – W. KRANZ, Weidmann, Berlin 1903, tr. it. *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Milano, Bompiani 2006.

Alex. Apher. *de an.* ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Praeter commentaria scripta minora. De anima liber cum mantissa*, edidit I. BRUNS, tomus I, G. Reimer, Berlin 1887.

Alex. Apher. *Fat.* ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Praeter commentaria scripta minor., Quaestiones, De Fato, De Mixtione*, tomus II, edidit I. Bruns, Reimer, Berlin 1982.

Ath. *Inc.* ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Sur l'incarnation du Verbe*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par C. KANNENGIESSER, Sources Chrétiennes 199, Éditions du Cerf, Paris 1973.

Ath. *v. Anton.* ATANASIO DI ALESSANDRIA, *Vie d'Antonie*, introduction, texte critique, traduction et notes par G. J. M. BARTELINK, Sources Chrétiennes 400, Éditions du Cerf, Paris 1994.

Att. *Fr.* ATTICO, *Frammenti*, in *Mediopaltionici. Opere, frammenti, testimonianze*, introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015.

Aug. *Conf.* AGOSTINO D'IPPONA, *Confessionum libri XIII*, edited by L. VERHEIJEN, Corpus Christianorum Series Latina 27, Brepols, Turnhout 1981.

Aug. *De civ. dei* AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate dei*, curaverunt B. DOMBART – A. KALB, Corpus Christianorum Series Latina 47-48, Brepols, Turnhout 1955.

Aug. *De doctr. chr.* AGOSTINO D'IPPONA, *De doctrina christiana. De vera religione*, edited by K. D. DAUR – J. MARTIN, Corpus Christianorum Series Latina 32, Brepols, Turnhout 1962.

Aug. *De mor. Eccl. cath.* AGOSTINO D'IPPONA, *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, edidit J.-P. Migne, Patrologia Latina 32, Paris 1841.

Aug. *De ord.* AGOSTINO D'IPPONA, *Contra academicos. De beata vita. De ordine. De magistro. De libero arbitrio.*, edited by W. M. GREEN – K. D. DAUR, Corpus Christianorum Series Latina 29, Brepols, Turnhout 1970.

Aug. *De Trin.* AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate libri XV*, edited by W. J. MOUNTAIN – FR. GLORIE, Corpus Christianorum Series Latina 50, Brepols, Turnhout 1968.

Aug. *Ep. 137* AGOSTINO D'IPPONA, *Epistulae CI-CXXXIX*, edited by K. D. DAUR, Corpus Christianorum Series Latina 31B, Brepols, Turnhout 2009.

Aug. *In Io. Ev. tr.* AGOSTINO D'IPPONA, *In Iohannis Evangelium tractatum*, edidit D. RABDOBUS WILLEMS, Corpus Christianorum Series Latina 36, Brepols, Turnhout 1990.

Bard. *Liber.* (i) BARDESANE DI ESSA, *Contro il Fato*, a cura di I. RAMELLI, Bologna 2009.

Bard. *Liber.* (ii) BARDESANE DI ESSA, *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*, edited by H. J. W. Drijvers, Van Gorcum, Assen 1965.

Bas. *Eun.* BASILIO DI CESAREA, *Contra Eunome*, introduction, traduction et notes par B. SESBOÛE, avec la collaboration, pour le texte et l'introduction critiques, de G.-M. DE DURAND et L. DOUTRELEAU, tome I, Sources Chrétiennes 299, Éditions du Cerf, Paris 1982.

Bas. *Haex.* BASILIO DI CESAREA, *Homélie sur l'Hexaéméron*, texte grec, introduction et traduction de S. GIET, Sources Chrétiennes 26bis, Éditions du Cerf, Paris 1949.

Bas. *in Ps.* BASILIO DI CESAREA, *Homiliae in Psalmos*, edidit J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca* 29, Paris 1857.

Bas. *Leg. Lib. Gent.* BASILIO DI CESAREA, *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des lettres helléniques*, texte établi et traduit par F. BOULENGER, Les Belles Lettres, Paris 1935.

Bas. *Reg. fus.* BASILIO DI CESAREA, *Regulae fusius tractatae*, edidit J.-P. MIGNE, *Patrologia Graeca* 31, Paris 1857.

Chalcid. *in Tim.* CALCIDIO, *Plato Latinus. vol IV. Timaeus. A Calcidio translates commentarioque instructus*, edidit J. H. Waszink, Brill, Leiden 1975.

Cic. *Fin.* MARCO TULLIO CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, edidit by K. G. SAUR, Teubner, Lipsiae 2005.

Cic. *Orat.* MARCO TULLIO CICERONE, *De oratore*, edidit K. F. Kumaniecki, B. G. Teubner, Leipzig 1969.

Cic. *Top.* MARCO TULLIO CICERONE, *Topica*, edited with a translation, introduction and commentary by T. REINHARDT, Oxford University Press, Oxford 2003.

Cic. *Tusc.* MARCO TULLIO CICERONE, *Tusculanae disputationes*, edidit M. POHLENZ, Teubner, Leipzig 1982.

Clem. *Protr.* CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Le Protreptique*, introduction, traduction et notes de C. MONDESERT, Sources Chrétiennes 2bis, Éditions du Cerf, Paris 1949.

Clem. *Strom. II* CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Les Stromates. Stromate II*, introduction et notes par P.-T. CAMELOT. Texte grec et traduction par C. MONDESERT, Sources Chrétiennes 38, Éditions du Cerf, Paris 1954.

Clem. *Strom. IV* CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Les Stromates. Stromate IV*, introduction, texte critique et notes par A. VAN DEN HOEK. Traduction par C. MONDESERT, Sources Chrétiennes 463, Éditions du Cerf, Paris 1997.

Clem. *Strom. V* CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Les Stromates. Stromate V*, introduction, texte critique et index par A. LE BOULLUEC. Traduction par P. VOULET. Revue par A. LE BOULLUEC, Sources Chrétiennes 278, Éditions du Cerf, Paris 1981.

Clem. *Strom. VI* CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Les Stromates. Stromate VI*, introduction, texte critique, traduction et notes par M^{GR} P. DESCOURTIEUX, Sources Chrétiennes 446, Éditions du Cerf, Paris 1999.

Diog. Laert. *Vitae* DIOGENE LAERZIO, *Diogenes Laertius Vitae Philosophorum*, edidit M. MARCOVICH, vol. I, Teubner, Leipzig 1999.

Dion. *Aer. e. h.* DIONIGI AREOPAGITA, *De Ecclesiastica Hierarchia. Corpus Dionysiacum*, edited by G. HEIL – A. M. RITTER, vol. II, De Gruyter, Berlin-New York 1991.

Epict. *Ench.* EPITTETO, *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adapstations*, edited by G. BOTER, Brill, Leiden 1999.

Eun. *VS* EUNAPIO DI SARDI, *Vies de philosophes et sophistes*, vol. II, sous la direction de R. GOULET, Les Belles Lettres, Paris 2014.

Eus. *Hist. Eccl.* EUSEBIO DI CESAREA, *Histoire ecclésiastique*, texte grec, traduction et notes par G. BRADY, Sources Chrétiennes 31, Éditions du Cerf, Paris 1952.

Euseb. *Praep. evang.* EUSEBIO DI CESAREA, *La préparation évangélique. Livre XI*, introduction, traduction et commentaire par G. FAVRELLE. Texte grec révisé par É. DES PLACES, Sources Chétiennes 292, Éditions du Cerf, Paris 1982.

Gr. Naz. *Ep. 198-201* GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistulae*, edidit J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 37, Paris 1862.

Gr. Naz. *Or. 27* GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours 27-31*, introduction, texte critique, traduction et notes par P. GALLAY, avec la collaboration de M. JOURJON, *Sources Chrétiennes* 250, Éditions du Cerf, Paris 1978.

Gr. Naz. *Or. 43* GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours 42-43*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. BERNARDI, *Sources Chrétiennes* 384, Éditions du Cerf, Paris 1992.

Gr. Naz., *Or. 7* GREGORIO DI NAZIANZO, *Discours 6-12*, introduction, texte critique, traduction et notes par M.-A. CALVET-SÉBASTI, *Sources Chrétiennes* 405, Éditions du Cerf, Paris 1995.

Gr. Nyss. *ep. 13* GREGORIO DI NISSA, *Epistulae*, edidit G. PASQUALI, *Gregorii Nysseni Opera* VIII/2, Brill, Leiden 1959.

Gr. Nyss. *Eun.* GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium libri*, edidit W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera* I-II, Brill, Leiden 1960.

Gr. Nyss. *hom. opif.* GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, edidit J.-P. Migne, *Patrologia Graeca* 44, Paris 1863

Gr. Nyss. *In Illud* GREGORIO DI NISSA, *In Illud: Tunc et ipse Filius. Opera Dogmatica Minora. Pars II*, edidit J. K. DOWNING, *Gregorii Nysseni Opera* III/2, Brill, Leiden 1987.

Gr. Nyss. *Or. cat.* GREGORIO DI NISSA, *Oratio Catechetica. Opera dogmatica minora, pars IV*, edidit E. MÜHLENBERG, *Gregorii Nysseni Opera* III/4, Brill, Leiden 1996.

Herm. *Kore Kosmou* ERMETE TRISMEGISTO, *Corpus hermeticum. Fragments extraits de Stobée (XXIII-XXIX)*, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIERE tome IV, Les Belles Lettres, Paris 2009.

Herm. *Poimandres* ERMETE TRISMEGISTO, *Corpus hermeticus. Poimandrès. Traités 2-12*, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIERE, tome I, Les Belles Lettres, Paris 2002.

Hipp. *Haer.* IPPOLITO DI ROMA, *Refutatio Omnium Haeresium*, edidit M. Marcovich, De Gruyter, Berlin-New York 1986.

Hom. *Il.* OMERO, *Iliade*, tome I, texte établi et traduit par P. MAZON, avec la contribution de P. CHANTRAINE – P. COLLART – R. LANGUIMER, Les Belles Lettres, Paris 1937.

Iren. *Haer.* IRENEO DI LIONE, *Contre les hérésies. Livre II*, édition critique par A. ROUSSEAU et L. DOUTRELEAU, tome II, Sources Chrétiennes 294, Éditions du Cerf, Paris 1982.

Leont. B. *Nest. et Eut.* LEONZIO DI BISANZIO, *Contra Nestorianos et Eutychianos. Complete Works*, edited by B. E. DALEY, Oxford University Press, Oxford 2017.

Lucius *Fr.* LUCIO, *Frammenti*, in *Mediopaltonici. Opere, frammenti, testimonianze*, introduzione, traduzione, note e apparati di commento a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015.

M. Aur. *Med.* MARCO AURELIO, *Pensées*, texte établi et traduit par A. I. TRANNOY. Preface d'A. PUECH, Les Belles Lettres, Paris 1939.

Num. *Fr.* NUMENIO DI APAMEA, *Frammenti*, in *Medioplantonici. Opere, frammenti, testimonianze*, introduzione, traduction, note e apparati di commento a cura di E. VIMERCATI, Bompiani, Milano 2015.

Or. *Cels.* ORIGENE DI ALESSANDRIA, *Contre Celse*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. BORRET, tome I, Sources Chrétiennes 132, Éditions du Cerf, Paris 1967.

Or. *Hom. 18 in Num.* ORIGENE, *Homélie sur les Nombres*, texte latin de W.A. BAEHRENS. Nouvelle édition par L. DOUTRELEAU, tome II, Sources Chrétiennes 442, Éditions du Cerf, Paris 1999.

Phil. *De congressu eruditionis gratia* FILONE DI ALESSANDRIA, *De congressu eruditionis gratia*, introduction, traduction et notes par M. ALEXANDRE, Éditions du Cerf, Paris 1967.

Phil. *Op. mund.* FILONE DI ALESSANDRIA, *De opificio mundi*, introduction, traduction et notes par R. ARNALDEZ, Édition du Cerf, Paris 1961.

Phot. *Bibl.* FOZIO, *Bibliothèque*, texte établi et traduit par R. HENRY, tome III-VII, Les Belles Lettres, Paris 1962-1974.

Plot. *Enn.* PLOTINO, *Plotini Opera*, ediderunt P. HENRY – H.-R. SCHWYZER, 3 tomi, Desclée de Brouwer, Paris 1951.

Porph. *Antr.* PORFIRIO, *L'antra delle Ninfe*, introduzione traduzione e commento di L. SIMONINI, Adelphi, Milano 1986.

Porph. *Commentarium in Platonis Parmenides* PORFIRIO, *Commentario al Parmenide di Platone*, a cura di P. HADOT, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Porph. *Gaur.* PORFIRIO, *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, edidit K. KALBEFLEISCH, *Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Berlin*, Berlin 1895.

Porph. *Isag.* PORFIRIO, *Commentaria in Aristelem Graeca. Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, edidit A. BUSSE, Reimer, Berlin 1887.

Porph. *Plot.* PORFIRIO, *Porphyrii Vita Plotini*, ediderunt P. HENRY – H.-R. SCHWYZER, tomus 1, Desclée de Brouwer, Paris 1951.

Porph. *Sent.* PORFIRIO, *Sententiae ad Intelligibilia Ducentes*, edidit E. LAMBERTZ, Teubner, Leipzig 1975.

Ps.-Plu. *Fat.*, PLUTARCO, *Il fato*, a cura di E. VALGIGLIO, D'Auria, Napoli 1993.

Sen. *Nat. Quaest.* LUCIO ANNEO SENECA, *Questions naturelles*, sous la direction de P. OLTREMARE, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1961.

Simpl. *In cat.* SIMPLICIO, *On Aristotle Categories 9-15*, edited by R. GASKIN, Duckworth, London 2000.

Soz. *Hist. Eccl.* SOZOMENO, *Histoire ecclésiastique*, texte grec de l'édition J. BIDEZ – G.C. HANSEN. Introduction et annotation par G. SABBAH. Traduction par A.-J. FESTUGIÈRE. Revue par B. GRILLET, Tome II, Sources Chrétiennes 418, Éditions du Cerf, Paris 1996.

Str. *Geog.* STRABONE, *Geographica*, recognovit A. MEINEKE, Teubner, Leipzig 1907-1923.

Tat. *Ad. Gr.* TAZIANO, *Oratio ad Graecos*, edidit J.-P. Migne, Patrologia Graeca 6, Paris 1857.

Tert. *De an.* TERTULLIANO, *De l'âme*, introduction, texte introduction, texte latin, apparats et notes J. LEAL. Traduction P. MATTEI, Sources Chrétiennes 601, Éditions du Cerf, Paris 2019.

Thdr. Mops. *Hom. XIII Les Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, sous la direction de R. TONNEAU, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949.

Thdr. Mops. *Inc.* TEODORO DI MOPSUESTIA, *De incarnatione*, edited by T. JANSEN, De Gruyter, Berlin-New York 2009.

Thdr. Mops. *Adversus criminationes in Christianos Iuliani imperatoris* TEODORO DI MOPSUESTIA, *Replica a Giuliano imperatore*, a cura di A. GUIDA, Nardini, Firenze 1994.

Thdt. *Affect.* TEODORETO DI CIRRO, *Thérapeutique des maladies helléniques*, texte critique, introduction, traduction et notes par P. CANIVET, 2 voll., Sources Chrétiennes 57, Éditions du Cerf, Paris 1957-1958.

Bibliografia moderna

ADAMSON P., *Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"*, Duckworth, London 2002.

ALLERS R., *Microcosmus: From Anaximandros to Paracelsus*, in «Traditio» 2 (1944), pp. 319-407.

AMAND D., *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles*, Hakkert, Amsterdam 1973.

AMANN É., *Némésius d'Émèse*, in A. Vacant – E. Mangenot (sous la direction de), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letourzey, Paris 1931, coll. 62-67.

AMUNDSEN D. W., *Medicine and Faith in Early Christianity*, in «Bulletin of the History of Medicine» 56/3 (1982), pp. 326-350.

ARBESMANN R., *The concept of 'Christus Medicus' in St. Augustine*, in «Traditio» 10 (1954), pp. 1-28.

ARGARATE P., *El hombre como microcosmos en el pensamiento de San Maximo el Confesor*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 63 (1996), pp. 177-198.

ARMSTRONG A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambridge University Press, Cambridge 1940.

ARNOU R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1967, tr. it. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, a cura di G. REALE, Vita e Pensiero, Milano 1997.

— *Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ de l'union des Intellegibles*, in «Gregorianum» 17 (1936), pp. 116-131.

BALZY D. C., *Porphyry and Plotinus on the Reality of Relations*, in «Journal of Neoplatonic Studies» 6/2 (1998), pp. 45-75.

BARDENHEWER O., *Geschichte der altchristlichen Literatur IV: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des Vierten Jahrhunderts*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1924.

BARDY G., *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, in «Recherches de science religieuse» 27 (1935), pp. 65-90.

BARDY G., *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*, Beauchesne, Paris 1936.

BARNARD L. W., *The Father of Christian Anthropology*, in «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 63/3 (1972), pp. 254-270.

BARNES T. D., *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford 1971.

BEATRICE P. F., *L'union de l'âme et du corps. Némésius d'Émèse lecteur de Porphyre*, in V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (eds), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 253-285.

— *Quosdam Platoniorum libro. The Platonic Readings of Augustine in Milan*, in «Vigiliae Christianae» 43 (1989), pp. 248-281.

BEIERWALTES W., *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, tr. it. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia*

neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi, a cura di M. L. GATTI, Vita e Pensiero, Milano 1991.

— *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1991, tr. it. *Autocoscienza ed esperienza dell'Unità. Plotino, Enneade V 3*, a cura di A. TROTTA, Vita e Pensiero, Milano 1995.

BENDER D., *Untersuchungen zu Nemesius von Emesa*, diss., Heidelberg 1898.

BERNABÈ A., *La tradizione orfica dalla Grecia classica al Neoplatonismo*, in G. F. GASPARRO (a cura di) *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, Edizioni Lionello Giordano, Cosenza 2005, pp. 107-150.

BETEGH G. – GREGORIĆ P., *God's Relation to the Cosmos*, in EAD. (eds), *Pseudo-Aristotle: De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 176-212.

BIGNONE E., *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, voll. I-II, La Nuova Italia, Firenze 1973.

BLUMENTHAL H. J., *Nous and Soul in Plotinus: some problems of demarcation*, in AA.VV., *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 203-219.

BODEI R., *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991.

BONAZZI M., *Il platonismo*, Einaudi, Torino 2015.

BOS A. P., «*Pneuma*» and ether in Aristotle's philosophy of living nature, in «The Modern Schoolman. A quarterly Journal of Philosophy», 79 (2001-2002), pp. 255-276.

— *God as «father» and «maker» in Philo of Alexandria and its background in Aristotelian thought*, in «Elenchos. Rivista di Studi sul Pensiero antico» 24 (2003), pp. 311-332.

BOUCHET J. R., *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez Grégoire de Nysse*, in «Revue thomiste» 68 (1968), pp. 533-582.

BOUDON-MILLOT V., *De l'homme et du singe chez Galien et Némésius d'Émèse*, in V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (eds), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 73-87.

BOULNOIS M.-O., *L'Union de l'âme et du corps comme modèle christologique comme modèle christologique, de Némésius d'Émèse à la controverse Nestorienne*, in V. Boudon-Millot – B. Pouderon (eds), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 451-475.

BOYS-STONES G., “Middle” Platonists on Fate and Human Autonomy, in «Bulletin of the Institute of Classical Studies» 50 (2007), pp. 431-447.

BRADSHAW D., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

BRADY I., *Remigius-Nemesius*, in «Franciscan Studies» 8 (1948), pp. 275-284.

BREHIER É., *Histoire de la philosophie*, tome I: *L'Antiquité et le Moyen âge*, Presses Universitaires de France, Paris 2001.

— *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris 2008.

BROWN P., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson, London 1971, tr. it. *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, a cura di M. V. MALVANO, Einaudi, Torino 1974.

BRUNI G., *Ammonio il Sacca e i suoi frammenti*, in «Aquinas» 1 (1958), pp. 339-378; 2 (1959), pp. 26-59.

— *Note di polemica neoplatonica contro l'uso e il significato del termine ἐντελέχεια*, in «Giornale critico della filosofia italiana» XXIX (1960), pp. 205-236.

BURKHARD K., *Johannes von Damaskus's Auszüge aus Nemesios*, in «Wiener Eranos» 50 (1909), pp. 89-101.

Burnet, J., *Note on the sources, section B. – Doxographers*, in Id. *Early Greek Philosophy*, Adam & Charles Black, London-Edinburgh 1892.

— *The Socratic Doctrine of the Soul*, in «Proceedings of the British Academy» VII (1916), pp. 3-27.

CANTALAMESSA R., *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in ID. (a cura di), *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971.

CARDULLO L., *Sulla categoria aristotelica della sostanza. Variazioni esegetiche da Plotino e Ammonio*, in «Peitho. Examina antiqua» (2014), pp. 59-89.

CERAMI C. – FALCON A., *Continuity and Discontinuity in the Greek and Arabic Reception of Aristotle's Study of Animals*, in «Antiquorum Philosophia» VIII (2014), pp. 35-56.

CHADWICK H., *Early Christian Thought and Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Clarendon Press, Oxford 1966.

CHASE M., *Némésios d'Émèse*, in R. Goulet (sous la direction de), *Dictionnaire des philosophes antiques. IV de Labeo à Ovidius*, CNRS Éditions, Paris 2005, pp. 648-649.

CHIARADONNA R. (a cura di), *Filosofia tardoantica, Storia e problemi*, Carocci, Roma 2018.

— *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002.

— *Galen and Middleplatonism*, in Ch. Gill – T. Whitmarsh – J. Wilkins (eds), *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 243-260.

— *L'anima e la mistione stoica. Enn. IV, 7, 8 [2]*, in AA.VV., *Studi sull'anima in Plotino*, Bibliopolis, Napoli 2005.

— *Plotino interprete di Aristotele: alcuni studi recenti*, in «Rivista di filologia e di istruzione classica» 126 (1998), pp. 476-503.

— *Plotino*, Carocci, Roma 2009.

CHIARELLI B., *L'origine dell'uomo. Introduzione all'antropologia*, Laterza, Roma-Bari 1983.

CILENTO V. (a cura di), *Plotino. Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III,8, V,8, V,5, II,9*, Le Monnier, Firenze 1971.

CLARK E. A., *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, Mellen Press, New York-Toronto 1977.

COLLINET P., *Beyrouth, centre d'affichage et de dépôt des Constitutions imperials*, in «Syria» V (1924), pp. 359-372.

CRIBIORE R., *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2007.

CROUZEL H., *L'anthropologie d'Origène: de l'arché et du telos*, in U. BIANCHI (a cura di) *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 36-49.

— *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris 1962.

D'ANCONA, C., *The Greek Sage, the pseudo-Theology of Aristotle and the Arabic Plotinus*, in R. ARNZEN – J. THIELMANN (eds), *Words, texts and concepts cruising the Mediterranean Sea*, Peeters, Leuven 2004, pp. 159-176.

— *The Liber de Causis*, in *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, S. GERSH (ed.), Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 136-161.

D'IRSAY S., *Patristic medicine*, in «Annals of Medical History» 9 (1927), pp. 364-378.

DANIELOU J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècle*, Desclée, Tournai 1961, tr. it. *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, a cura di C. PRANDI, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1975.

DE LACY P., *Galen's Platonism*, in «The American Journal of Philology» 93/1 (1972), pp. 27-39.

DE NAVASCUES P., *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el siglo III*, Isituto Patristico Augustinianum, Roma 2004.

DE ROMILLY J., *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Éditions de Fallois, Paris 1989, tr. it. *La scoperta della libertà nella Grecia antica*, a cura di G. OLIOSI, Essedue, Verona 1991.

DEBRU A., *Christianisme et Galénisme: Le mouvement volontaire chez Némésius d'Émèse*, in V. BOUDON-MILLOT – B. POUDERON (eds), *Les Pères de l'église face à la science médicale de leur temps*, Beauchesne, Paris 2005, pp. 89-103.

DILLON J. – LONG A. (eds.), *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1988.

DILLON J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism (80 B.C. to A.D. 200)*, Duckworth, London 1977, tr. it. *I Medioplatonici. Uno studio sul platonismo (80 a.C.-200 d.C.)*, a cura di E. VIMERCATI, Vita e Pensiero, Milano 2010.

— *The Reception of Aristotle in Antiochus and Cicero*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 183-201.

DOBLER, E., *Falsche Väterzitate bei Thomas von Aquin. Gregorius, Bischof von Nyssa oder Nemesius, Bischof von Emesa?*, Universitätsverlag, Freiburg 2001.

— *Indirekte Nemesiuszitate bei Thomas von Aquin. Johannes von Damaskus als Vermittler von Nemesiustexten*, Universitätsverlag, Freiburg 2002.

— *Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin (S. Th. Ia-IIae, qq. 6-17). Eine quellenanalytische Studie*, Sendbote der Heiligen Familie, Werthenstein 1950.

— *Zwei syrische Quellen der theologischen Summa des Thomas von Aquin–Nemesius von Emesa und Johannes von Damaskus*, Universitätsverlag, Freiburg 2000.

DODDS E. R., *Numenius and Ammonius*, in «Les sources de Plotin: Entretiens sur l'Antiquité Classique» 5 (1960), pp. 3-32.

- *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, tr. it. *Pagani e Cristiani in un'epoca d'angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, a cura di G. LANATA, La Nuova Italia, Firenze 1988.
- *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1951, tr. it. *I Greci e l'irrazionale*, a cura di R. DI DONATO, Rizzoli, Milano 2016.
- *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*, in «The Classical Quarterly» 22/3 (1928), pp. 129-142, tr. it. *Il Parmenide di Platone e l'origine dell'Uno neoplatonico*, in *Temi fondamentali del Neoplatonismo. Filosofia e spiritualità nel pensiero tardo-antico*, a cura di D. IEZZI, Mimesis, Milano-Udine 2021.

DOMANSKI, B., *Die Psychologie des Nemesius*, diss., Münster 1900.

DONINI, P. L., *Galeno e la filosofia*, in VON H. TEMPORINI (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, De Gruyter, Berlin-New York 1992, 3484-3504.

- *L'eclittismo impossibile. Seneca e il platonismo medio*, in P. L. DONINI – G. F. GIANOTTI (a cura di), *Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca, Pitagora*, Bologna 1979, pp. 151-302.
- *Motivi filosofici in Galeno*, in «La Parola del Passato» 194 (1980), pp. 333-370.
- *Psicologia ed etica in Galeno e in Alessandro di Afrodisia: il problema del determinismo*, in Id., *Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C.*, Paravia, Torino 1974, pp. 157-185.

DÖRRIE H., *Plotino. Tradizionalista o innovatore?*, in «Il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente» (1974), pp. 195-201.

— *Porphyrios' Symmikta Zetemata. Ihre Stellung System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, Beck, München 1959.

DOWNEY G., *A history of Antioch in Syria. From Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton University Press, Princeton 1961.

DRÄSEKE J., *Apollinarius von Laodioeia. Sein Leben und seine Schriften*, Hinrichs, Leipzig 1892.

— *Demetrios Kydones oder Nemesios?*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» 44 (1901), pp. 391-410.

— *Ein Testimonium Ignatium*, in «Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie» XLVI (1903), pp. 505-512.

DRIJVERS H. J. W. (ed.), *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardsaisan of Edessa*, Van Gorcum, Assen 1964.

DUPUIS J., «*L'Esprit de l'homme*». *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, Desclée, Tournai 1967.

DUSENBURY D., *Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria*, Oxford University Press, Oxford 2020.

EDELSTEIN L., *The Relation of Ancient Philosophy to Medicine*, in «Bulletin of the History of Medicine» 26/4 (1952), pp. 299-316.

EDWARDS M., *Aristotle and Early Christian Thought*, Routledge, London-New York 2019.

— *Culture and Philosophy in the Age of Plotinus*, Duckworth, London 2006.

EVANGELIDES M., *Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen*, diss., Berlin 1882.

EVANGELIOU C., *Porphyry's Criticism of Christianity and the Problem of Augustine's Platonism*, in «Dionysius» 13 (1989), pp. 51-70.

FALCON, A., *Aristotelismo*, Einaudi, Torino 2017.

FERNÁNDEZ S., *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Instituto Patristico Augustinianum, Roma 1999.

FERRO A., *La dottrina dell'anima in Nemesio di Emesa*, in «Ricerche Religiose» 1 (1925), pp. 227-238.

FESTUGERE A.-J., *La composition et l'esprit du "De anima" de Tertullien*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 33 (1949), pp. 129-161.

— *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et Us moines de Syrie*, de Bocard, Paris 1959.

— *La Révélation d'Hermès Trismégiste. vol. 3. Les doctrine de l'âme*, Les Belles Lettres, Paris 2014, tr. it. *La rivelazione di Ermete Trismegisto. Le doctrine dell'anima*, a cura di M. NERI, Mimesis, Milano-Udine 2021.

— *L'idéal religieux des grecs et l'Évangile*, Gabalda, Paris 1981.

FORTIN E. L., *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Études Augustiniennes, Paris 1959.

FRASER P. M., *Ptolemaic Alexandria*, voll. 1-3, Clarendon Press, Oxford 1972.

FREDOUILLE J.- CL., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Étude Augustiniennes, Paris 1972.

GADAMER H.-G., *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986, tr. it. *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*, a cura di G. VATTIMO, Bompiani, Milano 2000.

GARIN E., *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, in «Rinascita» 4 (1938), pp. 102-46.

GAZZANIGA V., *La medicina antica*, Carocci, Roma 2014.

GHEDINI F., *Giulia Domna. Una siriana sul trono dei Cesari*, Carocci, Roma 2020.

GILSON É., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1929, tr. it. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, a cura di V. VENANZI, Marietti, Genova 2014.

— *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris 1952, tr. it. *La filosofia nel medioevo*, a cura di M. A. DEL TORRE, Rizzoli, Milano 2016.

GIRGENTI G., *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

— *Il pensiero forte di Porfirio. Mediazione fra henologia platonica e ontologia aristotelica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

GLUCKER J., *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.

GNILKA C., *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur I. Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1984, tr. it. *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, a cura di S. C. Calzascia, Morcelliana, Brescia 2020.

GUIDA A., *Introduzione*, in Teodoro di Mopsuestia, *Replica a Giuliano Imperatore*, A. Guida (a cura di), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2019.

HADOT I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique: contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'Antiquité*, Vrin, Paris 1984.

— *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*, Brill, Leiden-Boston 2015.

— *Greek Philosophy and Encyclopedic Knowledge*, in «Diogenes» 45/2 (1997), pp. 33-47.

— *Le néo-platonisme alexandrin. Hiérocles et Simplicius*, Études Augustiniennes, Paris 1978.

HADOT P., *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide*, in «Revue des Études Grecques», 74 (1961), pp. 410-468.

— *Porphyre et Victorinus*, Études Augustiniennes, Paris 1968, tr. it. *Porfirio e Vittorino*, a cura di G. GIRGENTI, Vita e Pensiero, Milano 1993.

HALTON T., *The Five Senses in Nemesius, De Natura Hominis and Theodoret, De Providentia*, in «Studia Patristica» 20 (1989), pp. 94–101.

HANKINSON R. J., *Galen's Philosophical Eclecticism*, in «*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*» II, 36, 5 (1992), pp. 3505-3522.

— *Galen's Reception of Aristotle*, in *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 238-257.

HARDY E. R., *Christian Egypt: Church and People, Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria*, Oxford University Press, New York-Oxford 1952.

HAVDRA M., *Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source*, in «*Vigiliae Christianae*» 65/4 (2011), pp. 343-375.

— *Nemesius against Galen on Soul as Mixture*, in A. PIETROBELLI (sous la direction de), *Contre Galien. Critiques d'une autorité médicale de l'Antiquité à l'âge moderne*, Champion, Paris 2020, pp. 63-76.

HEGEL G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. BONACINA E L. SCHIROLLO, Laterza, Bari-Roma 2003.

— *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1837, tr. it. *Lezioni sulla filosofia della storia III: Il mondo greco-romano*, a cura di G. CALOGERO E C. FATTA, La Nuova Italia, Firenze 1963.

HEINEMANN F., *Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus*, in «*Hermes*» 61 (1926), pp. 1-27.

IEZZI D., *Nicaean Ontology in Nemesius of Emesa's Anthropology and Christology*, in «*Eastern Theological Journal*» 8/1 (2022), pp. 87-114.

INGE W. R., *The Philosophy of Plotinus*, vol. II, Cambridge University Press, London 1918.

JAEGER W., *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin 1923, tr. it. *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, a cura di G. CALOGERO, La Nuova Italia, Firenze 1984.

— *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart 1953, tr. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, a cura di E. POCAR, La Nuova Italia, Firenze 1961.

— *Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles*, De Gruyter, Berlin 1938.

— *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard University Press, Cambridge 1961, tr. it. *Cristianesimo primitiva e paideia greca*, a cura di A. VALVO, Bompiani, Milano 2013.

— *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1914.

— *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, De Gruyter Berlin-Leipzig 1944, tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, a cura di L. EMERY E A. SETTI, Bompiani, Milano 2018.

— *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Brill, Leiden 1965.

JANIN R., *Émèse*, in R. Aubert – E. Van Cauwenbergh (sous la direction de), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, casa editrice Paris 1963, coll. 397-400.

JANSEN T. (hsrg.), *Theodor von Mopsuestia. De incarnatione*, De Gruyter, Berlin 2009.

JOLY R., *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Éditions de l'Université Libre de Bruxelles, Bruxelles 1973.

JONAS H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988; tr. it. *Gnosi e Spirito tardoantico*, a cura di C. BONALDI, Bompiani, Milano 2010.

— *The Soul in Gnosticism and Plotinus*, in AA.VV., *Le Néoplatonisme. Acte du Colloque International sur le néoplatonisme*, Éditions du CNRS, Paris 1971, pp. 45-53.

JONES HALL L., *Roman Berytus. Beirut in Late Antiquity*, Routledge, Abingdon 2004.

JONES W.H.S. (ed.), *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge University Press, Cambridge 1947.

JOUANNA J., *Greek Medicine from Hippocrates to Galen*, Brill, Leiden 2012.

KAHN C. H., *Discovering the Will*, in J. DILLON – A. A. LONG (eds.), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 234-259.

KALLIS A., *Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios' von Emesa*, Aschendorff, Münster 1978.

KARAMANOLIS G., *Nemesius of Emesa*, in *The Brill Encyclopedia of Early Christianity*, ed. D. Hunter *et al.*, Brill, Leiden 2021.

— *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Clarendon Press, Oxford 2006.

KAZHDAN A. – TALBOT A.-M. – ET. AL. (eds), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York-Oxford 1991.

KOCH H., *Quellenuntersuchungen zu Nemesios von Emesa*, Weidmann, Berlin 1921.

LADNER G. B., *The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa*, in «Dumbarton Oaks Papers» 12 (1958), pp. 59-94.

LAFFRANQUE M., *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

LAMMERT F., *Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie*, in «Philologus» 94 (1940), pp. 125-141.

LANGERBACK H., *The Philosophy of Ammonius Saccas*, in «Journal of Hellenic Studies» 77/1 (1957), pp. 67-74.

LAZZATI G., *Basilio di Cesarea insegnò retorica?*, in «Studi e materiali di storia delle religioni» 38 (1967), pp. 284-292.

— *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*, Vita e Pensiero, Milano 1938.

— *Recensione: M. Spanneut. Lo stoicismo dei Padri della Chiesa*, in «Aevum» 33/1 (1959), pp. 148-153.

LE BOULLUEC A., *Aux origines, encore, de l'“école” d'Alexandrie*, in «Adamantius» 5 (1999), pp. 8-36.

LE NAIN DE TILLEMONT L.-S., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Charles Robustel, Paris 1714.

LIEBESCHUETZ J. H. W. G., *Why Did Synesius Become Bishop of Ptolemais?*, in «Byzantion» 56 (1986), pp. 180-195.

LILLA S., *Aristotelianism*, in A. Di Berardino (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, vol. I, InterVarsity Press, Westmont 2014, pp. 228-235.

LIMONE V., *Origen's Explicit References to Aristotle and the Peripateticians*, in «Vigiliae Christianae» 72/4 (2018), pp. 390-404.

— *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Morcelliana, Brescia 2018.

LONG A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, Duckworth, London 1974, tr. it. *La filosofia ellenistica, Storici, epicurei, scettici*, a cura di D. CALZOLARI, Il Mulino, Bologna 1989.

MACMULLEN R., *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven-London 1984.

MALOSSE P.L., *Orientation bibliographique sur Libanius*, in «Pallas» 60 (2002), pp. 251-257.

MANCUSO V., *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principie di questo mondo»*, Garzanti, Milano 1996.

MANGO M. M., *Emesa-Ἐμεσα*, in KAZHDAN A. – TALBOT A.-M. – ET. AL. (eds), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. II, Oxford University Press, New York-Oxford 1991, p. 690.

MÄNNLEIN-ROBERT I., *Longin, Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, Saur, Munich-Leipzig 2001.

MANSFELD J. - RUNIA D., *Aetiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. I: The Sources*, Brill, Leiden-New York 1997.

— *The Method and Intellectual Context of a Doxographer. III: Studies in the Doxographical Tradition of Ancient Philosophy*, Brill, Leiden-Boston 2020.

MANSFELD J., *Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the Placita*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt» II 36/4 (1990), pp. 3056-3229.

— *Aristotle in Aetian Placita*, in A. FALCON (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 299-318.

MANULI P.–VEGETTI M., *Cuore, sangue e cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Petit Plaisance, Pistoia 2009.

MARROU H.-I., *L'histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Édition du Seuil, Paris 1948, tr. it. *Storia dell'educazione dell'antichità*, a cura di L. DE GIOVANNI, Studium, Roma 2016.

— *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, Paris 1971, tr. it. *Sant'Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1986.

MARTENS P. W., *Origen and the Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.

MASPERO G., *Essere e relazione. L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2013.

MERKEN H. P. F., *The Greek commentators on Aristotle's Ethics*, in R. SORABJI (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London-New York 1990, pp. 439-480.

MILE M. R., *Augustine on the Body*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1979.

MONACI CASTAGNO A. (a cura di), *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma 2000.

MONDOLFO R., *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

MORANI M., *La tradizione manoscritta del "De natura hominis" di Nemesio*, Vita e Pensiero, Milano 1981.

MORAUX P., *À propos du nous thyriathen chez Aristote*, in *Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, AA.VV., Publication universitaires de Louvain, Louvain 1955, pp. 255-295.

— *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisia*, Zweiter Band: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, De Gruyter, Berlin-New York 1984, tr. it., *L'Aristotelismo presso i Greci*, vol. II tomo 2: *L'Aristotelismo nei non-Aristotelici nei secoli I e II d.C.*, a cura di V. CICERO, Vita e Pensiero, Milano 2000.

MORESCHINI C., *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.

— *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2013.

MOTTA B., *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova 2004.

MÜHLENBERG E., *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa: Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966.

NALDINI M., *Introduzione*, in Basilio di Cesarea, *Discorso ai giovani*, a cura di M. NALDINI, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1998, pp. 9-77.

NESSLRATH H.-G., *Libanio e Basilio di Cesarea: un dialogo interreligioso?*, in «Adamantius» 16 (2010), pp. 338-352.

NICHOLSON E., *Emesa*, in ID. (ed.), *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 84-85.

NORRIS R. A., *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Clarendon Press, Oxford 1963.

NUTTON V., *Ancient Medicine*, Routledge, London-New York 2004.

OTTO W. F., *Die Götter Griechelands. Das Bild de Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Klostermann, Frankfurt am Main 1987, tr. it. *Gli dèi della Grecia*, a cura di G. FEDERICI AIROLDI, Adelphi, Milano 2016.

PAPAGEORGIU P., *Plotinus and Eunomius: a Parallel Theology of the Three Hypostases*, in «Greek Orthodox Theological Review» 37 (1992), pp. 215-231.

PANNENBERG W., *Theologie un Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck, Göttingen 1996, tr. it. *Teologia e filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune*, a cura di G. SANSONETTI, Queriniana, Brescia 1999.

PARIBENI R., *Sull'origine del nome cristiano*, in «Nuovo bollettino di archeologia cristiana» 19 (1913), pp. 37-41.

PASCAL B., *Pensées*, tr. it. *Pensieri*, a cura di F. DE POLI, Rizzoli, Milano 2016.

PEGIS A. G., *St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1934.

PEPIN J., *Une nouvelle source de saint Augustin: le ζήτημα de Porphyre “Sur l’union de l’âme et du corps”*, in «Revue des Études Anciennes» 66 (1964), pp. 53-107.

PEROLI E., *Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

PERRIN M., *L’homme antique et Chrétien. L’anthropologie de Lactance 250-325*, Beauchesne, Paris 1981.

PETERSON E., *Christianus*, in «Miscellanea G. Mercati I. Studi e Tesi» 121 (1946), pp. 353-372.

PETIT P., *Libanius et la vie municipale a Antioche ou IV siècle après J.-C.*, Geuthner, Paris 1955.

POHLENZ, M., *Der hellenische Mensch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1946, tr. it. *L’uomo greco*, a cura di B. PROTO, La Nuova Italia, Firenze 1962.

— *Griechische Freiheit*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1955.

— *Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*, De Gruyter, Berlin 1938.

— *Stoa und Stoiker. Die Gründer, Panaitios, Poseidonios, eingeleitet und übertragen*, Artemis Verlag, Zürich 1950.

POSSEKEL U., *Bardaisan and Origen on Fate and Power of the Stars*, in «Journal of Early Christian Studies» 20/4 (2012), pp. 515-541.

PRAECHTER K., *Beziehungen zur Antike in Theodoros Prodromos’ Rede auf Isaak Komnenos*, in «Bizantinische Zeitschrift» XIX (1910), pp. 314-329.

- *Christlich-neuplatonische Beziehungen*, in «Byzantinische Zeitschrift» 21 (1912), pp. 1–27.
- *Die Philosophie des Altertums*, Akademische Druck Verlag, Graz 1953.
- *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus*, in « Genethliakon» 8 (1910), pp. 105-156.
- *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*, Olms, Hildesheim 1973.

PRINZIVALLI E. (a cura di), *Storia del cristianesimo I. L'età antica (secoli I-VII)*, Carocci, Roma 2015.

RADICE R., *L'educazione (enkyklios paideia) in Filone di Alessandria. Riflessioni sul De congressu eruditionis gratia*, in E. VIMERCATI E W. VOSSENKUHL (eds.), *Kultur und Menschenbildung*, Olms, Hildesheim-Zurich-New York 2013.

RAHNER H., *Antiochenische Schule*, in H. RAHNER E J. HÖFER (Hsrg.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1957, pp. 650-652.

RAMELLI I., *Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber Legum Regionum (testo siriano e versione greca)*, in *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, a cura di B. FINAZZI – A. VALVO, Edizioni dell'Orso, Brescia 2001, pp. 237-255.

- *Introduzione*, in *Bardesane, Contro il Fato*, a cura di I. RAMELLI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, pp. 5-121.
- *Origen, Bardaisan and the Origin of Universal Salvation*, in «Harvard Theological Review» 102/2 (2009), pp. 135-168.

— *Testimonia. Esposizione sistematica e analisi critica delle fonti su Bardesane*, in Bardesane, *Contro il Fato*, a cura di I. RAMELLI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, pp. 211-505.

REALE G., *Storia della filosofia greca e romana*, vol. VII: *Rinascita del platonismo e del pitagorismo, corpus hermeticum e oracoli caldaici*, Bompiani, Milano 2004.

REINHARDT K., *Kosmos und Sympathie: neue Untersuchungen über Poseidonios*, C. H. Beck, München 1926.

— *Poseidonios*, C. H. Beck, München 1921.

REITZENSTEIN E., *Die Hellenistischen Mysterienreligionen: Nach Ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Teubner, Leipzig 1927.

RIAD E., *À propos d'une définition de la colère chez al-Kindi*, in «OS» 22 (1973), pp. 62-65.

RICE E. F., *The Humanist Idea of Christian Antiquity: Lefèvre d'Étaples and his Circle*, in «Studies in Renaissance» 9 (1962), pp. 126-160.

RINALDI, G., *Antiochia nel secolo quarto. Interazioni tra pagani e cristiani e note propografiche*, in «Studi e materiale di storia delle religioni» 81/1 (2015), pp. 47-91.

— *Diodoro di Tarso. Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista*, in «Augustinianum» 33 (1993), pp. 407-430.

RIST J. M., *Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity*, in «The American Journal of Philology» 3 (1988), pp. 402-415.

— *Stoic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

RIVIERE C., *Introduction à l'anthropologie*, Hachette, Paris 1995, tr. it. *Introduzione all'antropologia*, Il Mulino, Bologna 1998.

RIZZERIO L., *Clemente di Alessandria e la physiologia veramente gnostica. Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia cristiane*, Peeters, Leuven 1996.

ROHDE E., *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Moor, Freiburg, 1890-1894, tr. it. *Psyche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, a cura di E. CODIGNOLA E A. OBERDORFER, Laterza, Bari-Roma 2006.

ROMANO F., *Il Neoplatonismo*, Carocci, Roma 1998.

— *L'Uno come fondamento. La crisi dell'ontologia classica*, a cura di G. R. GIARDINA, CUECM, Catania 2004.

RUNIA D., *Festugière Revisited: Aristotle in Greek Patres*, in «*Vigiliae Christianae*» 43/1 (1989), pp. 1-34.

SCACCIA M. F., *La persona umana secondo S. Agostino*, in *Umanesimo e mondo cristiano*, AA.VV., Studium Christi, Roma 1961, pp. 149-160.

— *S. Agostino*, Morcelliana, Brescia 1949.

SCARBOROUGH J., *Galen and the Gladiators*, in «*Episteme*» 2 (1971), pp. 98-111.

SCHIPPERGES H., *Zur Tradition des 'Christus Medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde*, in «*Arzt und Christ*» 11 (1965), pp. 12-20.

SEDLEY D. (ed.), *The Philosophy of Antiochius*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

SFAMENI GASPARRO G., *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell'ateneo, Roma 1984.

SIGERIST H. E., *A History of Medicine, vol. II: Early Greek, Hindu, and Persian Medicine*, Oxford University Press, London 1961.

SIMONETTI M., *Antiochia cristiana (secoli I-III)*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2016.

— *Antiochia. Scuola*, in «Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane» 1 (2006), coll. 356-359.

— *La crisi ariana nel IV secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1975.

— *Melezio di Antiochia*, in A. Di Berardino (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. I, Marietti, Brescia 1992, coll. 3190-3192.

— *Studi di cristologia postnicena*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2006.

— *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1993.

SKARD E., *Galens Lehre von tierischer und menschlicher Intelligenz*, in «Symbolae Osloenses» XXII (1942), pp. 40-48.

— *Nemesios und die Elementenlehre des Galenos*, in «Symbolae Osloenses» XVIII (1938), pp. 31-4.

— *Nemesios und die Genesisexegese des Origenes*, in «Symbolae Osloenses» XV-XVI (1936), pp. 23-43.

— *Nemesios und die Physiologie des Galenos*, in «Symbolae Osloenses» XIX (1939), pp. 46-56.

SMITH A., *Dynamis in Plotinus and Porphyry*, in F. ROMANO e L. CARDULLO (a cura di), *Dynamis nel Neoplatonismo*, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 60-75.

SORABJI R., *The ancient commentators on Aristotle*, in ID. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London-New York 1990, pp. 1-34.

SPANNEUT M., *Le stoïcisme des Pères de l'église. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie*, Éditions du Seuil, Paris 1957.

STEAD G. C., *Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers*, in U. BIANCHI (a cura di) *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. 170-191.

STRECK M., *Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa*, in «Studia Patristica» 34 (2001), pp. 559-564.

SZLEZÁK T. A., *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Schwabe Verlag, Basel-Stuttgart 1979, tr. it. *Platone e Aristotele nella dottrina del Nous di Plotino*, a cura di A. TROTTA, Vita e Pensiero, Milano 1997.

TARÁN L., “Amicus Plato, sed magis amica veritas”. *From Plato and Aristotle to Cervantes*, in «Antike und Abendland» 30 (1984), pp. 93-124, ora in ID., *Collected Papers (1962-1999)*, Brill, Leiden 2001.

TELFER W., *Autexousia*, in «The Journal of Theological Studies» 8/1 (1957), pp. 123-129.

— *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*, SCM Press, London-Philadelphia 1955.

— *The Birth of Christian Anthropology*, in «The Journal of Theological Studies» 13/2 (1962), pp. 347-354.

TER HAAR ROMENY R. B., *Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis and the origins of the Antiochene School*, in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation*, J. FRISHMAN and L. VAN ROMPAY (eds.), Peeters, Leuven 1997, pp. 125-142.

TESELLE E., *Porphyry and Augustine*, in «Augustinian Studies» 5 (1974), pp. 113-147.

TEZA E., *La natura dell'uomo di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno*, in «Atti del Regio Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti», III (1892), pp. 1239-1279.

— *Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della Natura dell'uomo in armeno*, in «Rendiconti dell'Accademia dei Lincei» 1 (1983), pp. 3-16.

THUNBERG L., *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, Copenhagen 1965.

TIELEMAN, T. L., *Galen on Medicine as a Science and as an Art*, in «History of Medicine» 2/2 (2015), pp. 172-182.

— *The Use of Aristotle's Biology in Nemesius' On Human Nature*, in «Journal of Ancient Philosophy» 15/2 (2021), pp. 170-189.

— *Galen between Medicine and Philosophy*, in A. R. DAS (ed.), *Galen's Humanistic Medicine. The Essay Quod Optimus Medicus*, Mohr Siebek, Tübingen 2023, pp. 127-134.

TRAPÈ A., *Opere di Sant'Agostino. Introduzione generale*, Città Nuova, Roma 2006.

TROMBLEY R., *Hellenic Religion and Christianization, c. 370-529*, vol. II, Leiden-New York 1994.

VACHEROT, E., *Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, vol. I, Hakkert, Amsterdam 1965.

VAN CROMBRUGGHE C., *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin et ses rapports avec le néoplatonisme*, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 5 (1904), pp. 237-257; 477-503.

VAN DAM R., *Governors of Cappadocia during the Fourth Century*, in «Medieval Prosopography» 17.1 (1996), pp. 7-93.

VAN DEN HOEK A., *The Catechetical School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage*, in «Harvard Theological Review» 90/1 (1997), pp. 59-87.

VAN DER EIJK P. J., *Galen on the Assessment of bodily Mixtures*, in B. HOLMES – K.-D. FISCHER (eds), *The Frontiers of Ancient Science: Essays in Honor of Heinrich von Staden*, De Gruyter, Berlin-München-Boston 2015, 675-698.

— *Galen on the Nature of Human Beings*, in P. ADAMSON – R. HANSBERGER – J. WILBERDING (eds), *Philosophical Themes in Galen*, Institute of Classical Studies, London 2014, pp. 89-134.

— *Nemesius of Emesa and the Early Brain-Mapping*, in «The Lancet» 37 (2008), pp. 40-41.

VANHAMEL W., *Némésius d'Émèse*, in A. RAYEZ – A. DERVILLE – A. SOLIGNAC (sous la direction de), *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. XI, Beauchesne, Paris 1982, coll. 92-99.

VANNI ROVIGHI S., *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1965.

VEGETTI M., *Galeno e la rifondazione della medicina*, in «Dynamis» 15 (1995), pp. 67-101.

— *I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel De partibus animalium*, in Aristotele, *La vita*, a cura di D. LANZA e M. VEGETTI, Bompiani, Milano 2018, pp. 909-973.

— *Il coltello e lo stilo: animali, schiavi, barbari e donne alle origini della razionalità scientifica*, Petit Plaisance, Pistoia 2018.

— *Introduzione a La natura dell'uomo*, in IPPOCRATE, *Opere*, a cura di M. VEGETTI, UTET, Torino 1965, pp.

— *Introduzione generale*, in IPPOCRATE, *Opere*, a cura di M. VEGETTI, UTET, Torino 1965, pp. 7-89.

— *Introduzione*, in *Opere scelte di Galeno*, a cura di I. GAROFALO – M. VEGETTI, UTET, Torino 1978, pp. 7-50

— *La medicina in Platone*, Il Cardo, Venezia 1995.

VERBEKE G., *Filosofie en christendom in het mensbeeld van Nemesius van Emesa*, in «Med. H. Vlaamse Acad. Wet. Lett. Schone Kunsten Belg.» 33/1 (1971), pp. 1-34.

— *Foi et culture chez Némésius d'Émèse*, in R. CANTALAMESSA – L. F. PIZZOLATO (a cura di), *Paradoxos Politeia. Studi Patristici in onore di Giuseppe Lazzati*, Vita e Pensiero, Milano 1979, pp. 437-464.

— *La dignité de l'homme dans le traité "De hominis opificio" de Grégoire de Nysse*, in «Annales Philosophie» 27 (1979), pp. 139-155.

VERRYCKEN K., *The Metaphysics of Ammonius son of Hermias*, in *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence*, Duckworth, London-New York 1990, pp. 241-245.

VON ARNIM H., *Quelle der Überlieferung über Ammonius Sakkas*, in «Rheinisches Museum» 42 (1887), pp. 276-285.

VON HARNACK A., *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, in «Texte Untersuchungen Geschichte altchristlichen Literatur», 8/4 (1892), pp. 37-152.

VON IVÁNKA E., *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1964, tr. it. *Platonismo cristiano: recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, a cura di E. PEROLI, Vita e Pensiero, Milano 1992.

VON STADEN H., *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

WALLACE-HADRILL D.S., *Christian Antioch. A study of early Christian thought in the East*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

WALZER R., *Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe*, in «Bulletin of the John Rylands Library» 29/1 (1945), pp. 160-183.

WESSEL S., *The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa's De Opificio Hominis*, in «Vigiliae Christianae» 63 (2009), pp. 24-46.

WILBERDING J., *Forms, Souls and Embryos: Neoplatonists on Human Reproduction. Issues in ancient philosophy*, Routledge, London-New York 2016.

Wilberding, J., *Forms, Souls and Embryos. Neoplatonists on Human Reproduction*, Routledge, London 2019.

WINN R., *Eusebius of Emesa. Church and Theology in the Mid-Fourth Century*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011.

WITT R. E., *Plotinus and Posidonius*, in «The Classical Quarterly» 24/3 (1930), pp. 198-207.

WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. 1: *Faith, Trinity, Incarnation*, Harvard University Press, Cambridge 1956, tr. it. *La filosofia dei Padri della Chiesa*, vol. 1: *Spirito, Trinità, Incarnazione*, Paideia, Brescia 1978.

YOUNG F. M., *Adam and Anthropos: A Study of the Interaction of Science and the Bible in Two Anthropological Treatises of the Fourth Century*, in «Vigiliae Christianae» 37/2 (1983), pp. 110-140.

YOUNG, G. K., *Emesa in Roman Syria: Resistance, Rebellion and Regionalism in the Third Century AD*, in «Prudentia» 36/1 (2004), pp. 31-48.

YOUNG M. O., *Justin Martyr and the Death of Souls*, in «Studia Patristica» 16 (1985), pp. 204-216.

ZACHHUBER J., *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background and Theological Significance*, Brill, Leiden-Boston 2014.

— *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford University Press, Oxford 2020.

ZANOLLI A., *La versione georgiana di Nemesio*, in «Atti dell'Istituto Veneto» 107 (1948), pp. 1-18.

— *Osservazioni sulla traduzione armena del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, in «Giornale della Società Asiatica Italiana» 19 (1906), pp. 1-39.

ZELLER E., *Ammonius Sakkas und Plotinus*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 7 (1894), pp. 295-312.

— *Die Philosophie Der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Reisland, Leipzig 1919.

ZONTA M., *Nemesiana Syriaca: New Fragments from the Missing Syriac Version of the De natura hominis*, in «Journal of Semitic Studies» 36/2 (1991), pp. 223-258.



