

NOTE E DISCUSSIONI

ILARIA RAMELLI

RIPARTE LA FILOSOFIA PATRISTICA*

L'indagine del pensiero filosofico dei Padri della Chiesa è area di ricerca di grande attualità e importanza. Si tratta in primo luogo di individuare gli influssi della filosofia greca sulla loro riflessione teologica, onde riconoscere l'ossatura e preparazione razionale della fede cristiana nel suo costituirsi dottrinario. Oltre allo studio di questi autori dal punto di vista letterario, teologico, storico, ecclesiastico o spirituale, infatti, appare imprescindibile l'analisi delle componenti propriamente filosofiche dei loro scritti. È un aspetto a dir poco fondamentale del problema dei rapporti tra la cultura classica e quella cristiana nella sua stessa formazione in quanto tale.

Disponiamo oggi, infine, della prima completa ed estensiva storia del pensiero filosofico dei Padri della Chiesa, opera di uno dei maggiori studiosi del pensiero tardoantico cristiano e pagano, il prof. Moreschini, già autore, fra l'altro, con Enrico Norelli, di una recente *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* in due volumi per la stessa editrice, tradotta in inglese, francese, spagnolo, portoghese, rumeno e coreano. Nella presente opera, l'Autore si interroga sull'influsso della filosofia greca – platonica (e medio e neoplatonica) e stoica *in primis*, ma anche aristotelica, neopitagorica ed ermetica – sui Padri, mostrando con chiarezza e precisione non soltanto la consistenza di questa eredità, ma anche l'autonomia e

* A proposito di C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004 (Letteratura cristiana antica, nuova serie, 1).

consapevolezza speculativa e le innovazioni teoretiche dei pensatori cristiani, quali la dottrina trinitaria dell'unica sostanza in tre Persone, la creazione *ex nihilo*, la resurrezione, l'apocatastasi finale, la teologia negativa.

Nell'*Introduzione* (pp. 7-12) Moreschini, ricordando l'impostazione interpretativa, derivata dalla filologia ottocentesca, della "ellenizzazione del cristianesimo", i primordi della quale sono visti nel discorso di s. Paolo all'Areopago¹ e nella dottrina giovannea del Logos, fa presente la necessità di correggere quell'impostazione, osservando opportunamente che l'assunzione di termini e metodi filosofici non significò per i Padri anche l'accettazione acritica di tutti i contenuti: essi ripresero, coscientemente, ciò che delle dottrine greche fu ritenuto funzionale e adattabile al messaggio cristiano. È significativo l'elemento topico dell'ostilità alla filosofia pagana, che troviamo anche presso pensatori i quali, come Origene, più di tutti l'avevano ripresa. L'ellenizzazione del cristianesimo, secondo l'Autore, il cui punto di vista mi sembra pienamente condivisibile, non va considerata come un fenomeno deteriore, a meno di non voler sostenere che il cristianesimo sarebbe dovuto rimanere sempre confinato all'ambito culturale giudaico.

Nel cap. I, *Incontri e scontri tra cristianesimo primitivo e filosofia pagana* (pp. 13-98), l'Autore sottolinea innanzitutto l'importanza dell'uso del greco nel Nuovo Testamento – talora anche molto corretto e sorvegliato, come nel caso di Luca – e di alcuni poeti e filosofi classici, o le interrelazioni tra gli atti apocrifi degli Apostoli e il romanzo greco, o ancora la presenza di motivi stoici e cinici nei più antichi testi cristiani, quale la lettera di Clemente Romano. È tracciato un quadro della cultura imperiale del II sec., con il suo bilinguismo e il fenomeno della seconda sofistica, all'influsso della filosofia sulla quale è giustamente dedicata una certa enfasi. I primi apologisti, ricorda Moreschini, erano cristiani convertiti dal paganesimo, che avevano ricevuto una buona formazione filosofica. È quindi raffrontato il monoteismo cristiano, direttamente derivato da quello giudaico, con l'enotheismo pagano (proprio di alcuni medioplatonici come Apuleio, nelle cui *Metamorfosi* l'Autore concorda con me² nel ravvisare una critica al cristianesimo nella caricatura della moglie del mugnaio, in IX 14): nel monoteismo cristiano, a differenza dell'enotheismo medioplatonico, la divinità somma non è circondata da una folla di divinità minori. In genere, una maggiore diffidenza verso la filosofia greca è presente negli apologisti latini; di Minucio Felice è tuttavia notato l'atteggiamento conciliatorio verso il pensiero greco,

¹ Su cui documentazione nel mio *Philosophen und Prediger: Pagane und christliche weise Männer. Der Apostel Paulus*, cap. 4 dell'introduzione a *Dio von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*, in corso di pubblicazione a Göttingen (collana "Sapere").

² I. RAMELLI, *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001, cap. IX.

che anticipa quello di Lattanzio. Chiara Ombretta Tommasi studia quindi il complesso fenomeno dello gnosticismo, fornendone dapprima i tratti caratteristici e poi analizzandone le figure salienti, quali Valentino, Giustino gnostico, Basilide, Marcione, il suo discepolo Apelle, Ermogene, nonché i trattati gnostici di Nag Hammadi³. Credo che sia del tutto opportuna la scelta, operata dalla studiosa, di mantenere la categoria storico-religiosa dello gnosticismo, pur nella consapevolezza della molteplicità delle elaborazioni gnostiche, di contro a recenti prese di posizione eccessivamente decostruzioniste⁴. Altrettanto condivisibile è la sottolineatura del rapporto dello gnosticismo con il pensiero platonico e del dibattito con Plotino come “culmine dei contatti tra gnosticismo e filosofia greca”⁵. Infine, sono affrontati dall’Autore gli apologisti, più estesamente Giustino, i cui tratti salienti sono colti nella finalità di difendere il cristianesimo dall’accusa di fideismo, mostrandone invece il carattere razionale, e nella prima compiuta coniugazione di platonismo e cristianesimo⁶. Approfondita è l’illustrazione della fondamentale dottrina del Logos in Giustino, che motiva la concezione delle verità comuni ai Greci e ai cristiani, e notevole la tesi, già formulata da Andresen⁷, che l’opera polemica di Celso Ἀληθῆς Λόγος (178-180 d.C.) costituisca una risposta precisamente al pensiero di Giustino. Importante è anche rilevare, come l’Autore fa, che Giustino è il primo filosofo cristiano ad impiegare termini negativi per sostenere l’idea della trascendenza di Dio, ed è altresì il primo ad elaborare un’interpretazione filosofica del Logos di Giovanni, alla luce della speculazione medioplatonica che vedeva nelle Idee i λόγοι o pensieri di Dio. È posto in luce, infine, l’enorme debito di Taziano, Atenagora, Teofilo e tutta l’apologetica greca verso Giustino. Segue l’analisi di Taziano, la cui avversione per la filosofia greca, opposta all’esaltazione di quella barbara giudaico-cristiana, è collegata alla convinzione che la prima sia la scaturigine delle eresie. Di Atenagora è rilevata la forte tendenza speculativa che lo

³ Per cui cfr. mie voci *Gnosticismo* e *Nag Hammadi* in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, nuova ed., dir. A. DI BERARDINO, Casale Monferrato 2006, in pubblicazione.

⁴ Cfr. M.A. WILLIAMS, *Rethinking “Gnosticism”. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ, 1996; K.L. KING, *What is Gnosticism?*, Cambridge-London 2003; G. CHIAPPARINI, *Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo*, «Annali di Scienze Religiose», 9 (2004), pp. 325-371, il quale critica anch’egli il decostruzionismo eccessivo, pur osservando a buon diritto che studi come quello di Karen King hanno contribuito a mostrare l’infondatezza della tesi, già sostenuta da Jonas, che tutti gli gnostici antichi avessero, ad es., concezioni anticosmiche.

⁵ Ampia analisi della polemica plotiniana in CHIAPPARINI, *Anticosmismo*, pp. 330-334 e *passim*.

⁶ Cfr. G. GIRGENTI, *Giustino, il primo Cristiano platonico*, Milano 1995.

⁷ C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

pone al pari di Giustino nello statuto di filosofo cristiano: non senza ragioni, infatti, B. Pouderon ne ha tratteggiato la figura come quella di un vero e proprio caposcuola di filosofia cristiana ad Atene⁸: il λόγος giustineo è qui sostituito dalla πνοή di Dio, che avrebbe ispirato già i filosofi greci. Lo Spirito, descritto nei termini dell'anima cosmica medioplatonica, non è ancora chiaramente distinto dal Logos, considerato nella sua manenza in Dio quale Νοῦς di Dio contenente in sé la totalità delle Idee, e nella sua genitura come Figlio di Dio; la Trinità è descritta come tre Persone unite nella δύναμις e divise nella τάξις. Di Teofilo è ricordata la distinzione tra Logos immanente e Logos procreato, come pure la dottrina della *creatio ex nihilo* (*Ad Aut.* II). Segue una breve esposizione critica delle tesi di H. Dörrie, uno dei principali sostenitori dell'incompatibilità di fondo tra platonismo e cristianesimo, secondo cui i cristiani avrebbero assunto le forme platoniche del pensiero a scopi esclusivamente utilitaristici⁹. Minori sono gli influssi filosofici su Ireneo, impegnato a contrastare le dottrine gnostiche, a suo avviso influenzate dal platonismo, verso cui Ireneo si mostra sospettoso. Infine, dello Ps. Giustino della *Cohortatio ad Graecos* e di Ippolito è trattata la dottrina delle Idee come pensieri di Dio e modelli per la creazione. Dopo un'aggiornata sezione bibliografica (autore per autore), viene il primo polemistà anticristiano, Celso, in alcune pagine dovute a Pietro Ressa, che anzitutto affronta il problema della sua identità: mentre Origene identifica il Celso epicureo con l'autore dell'Ἀληθῆς Λόγος, identificabile a sua volta con l'amico di Luciano di Samosata e destinatario del suo *Alexander*, oggi si tende a distinguere il Celso epicureo di Luciano e il Celso confutato da Origene, che appare un medioplatonico. Dopo avere esposto i problemi relativi alla datazione e al luogo di composizione, a Roma o ad Alessandria, è analizzata l'opera di Celso, la sua tesi della dipendenza delle dottrine cristiane da quelle greche, e le interpretazioni del già citato Andresen e di Burke¹⁰.

⁸ B. POUDERON, *Athénagore d'Athènes, philosophe chrétien*, Paris 1989; ID., *D'Athènes à Alexandrie. Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Louvain-Paris 1997. Io stessa ho potuto constatare, in un caso molto puntuale ma anche molto significativo, la decisa preferenza di Atenagora per il lessico filosofico rispetto a quello biblico, molto più che in Giustino: per i termini indicanti "eterno", egli usa esclusivamente, e molte volte, quello filosofico, αἰδιος, senza mai impiegare quello biblico, αἰώνιος. Da un'analisi comparativa completa da me condotta su tutti gli autori cristiani antichi per i suddetti due aggettivi, risulta che il suo è un caso addirittura unico, anche se ovviamente va ricordato che la sua opera non ci è pervenuta per intero.

⁹ Una ricca presentazione e discussione delle posizioni di Dörrie e dei suoi avversari ho cercato di fornire nel saggio introduttivo al mio *Gregorio di Nissa. Sull'anima e la resurrezione. Sulla creazione dell'uomo*, in corso di preparazione, che sarà pubblicato a Milano.

¹⁰ G.T. BURKE, *Celsus and Justin: C. Andresen Revisited*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft», 76 (1985), pp. 107-116.

Nel cap. II, *La scuola d'Alessandria* (pp. 99-180), l'Autore studia il centro più importante, tra II e III secolo, dell'elaborazione della dottrina cristiana attraverso le categorie filosofiche greche. Il primo esponente della scuola, trattato brevemente, è Panteno, maestro di Clemente Alessandrino, filosofo stoico secondo Origene ed Eusebio; da Massimo il Confessore sappiamo che considerava le Idee di Dio coincidenti con le sue volontà¹¹. Moreschini si concentra presto su Clemente e quindi su Origene, figure che giganteggiano agli inizi della patristica greca. Di Clemente, che conobbe certamente il pensiero di Atenagora, Giustino e Taziano, nonché Numenio, sono analizzati soprattutto il concetto di gnosi e la dottrina del Logos – derivata essenzialmente dal medioplatonismo, da Filone, da Giustino, dagli apologeti, oltre che dal Logos giovanneo –, che fonda l'atteggiamento di apertura di Clemente verso i filosofi greci, i suoi giudizi sui quali appaiono influenzati dalla lettura che ne dava il medioplatonismo; come poi Origene, Clemente traeva insegnamento da tutte le scuole, tranne quelle atee, tanto che crede di trovare un'allusione alla Trinità in Platone, II *Lettera*, 312E, lo stesso passo in cui Plotino vede anticipata la teoria delle tre ipostasi; la sua teologia è segnata da un lieve subordinazionismo, come poi quella di Origene, e la sua cosmologia tende alla "doppia creazione"¹², intelligibile e sensibile; la sua etica deriva dallo stoicismo e dal platonismo, con gli ideali dell'ἀπάθεια e della ὁμοίωσις θεῷ. Moreschini tende a concordare con Lilla riguardo alla possibilità che Clemente abbia inteso rispondere a Celso, proponendo il Cristianesimo, sulla scia di Giustino, come "vera filosofia". Importante è il rilievo conferito ai primordi della teologia negativa in Clemente, che influenzerà Gregorio di Nissa e Origene. Quest'ultimo riceve una trattazione giustamente ampia, a partire

¹¹ Sono lieta di vedere, a p. 100, accettata la notizia di Eusebio della predicazione del Vangelo tra gli Indiani da parte di Panteno, la cui storicità ho cercato di difendere in *La missione di Panteno in India: alcune osservazioni*, in *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, Storia, Dottrina*, Atti del Seminario Nazionale di Studio, Napoli-Sorrento 29-31 ottobre 1998, a c. di C. BAFFIONI, Alessandria 2000, pp. 95-106; *Note sulle origini del Cristianesimo in India*, «Studi Classici e Orientali», 47 (2000), 2, pp. 363-378, e, più estensivamente, nel mio *Gli Apostoli in India nella Patristica e nella letteratura sanscrita*, in coll. con C. DOGNINI, Milano 2001, cap. III. Concorda con me su questo punto anche K. KARTTUNEN, *In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-greci*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a c. di S. SETTIS, vol. III: *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, pp. 167-202, 196-197.

¹² Per questa categoria storico-religiosa segnalo almeno U. BIANCHI *La "doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978; ID., *The Category of Dualism in the Historical Phenomenology of Religion*, «Temenos», 16 (1980), pp. 10-25; M.V. CERUTTI, *Per una tipologia storica del dualismo*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 49 (1983), pp. 263-277.

dalla questione dei due Origene e dei due Ammone, a partire da un importante frammento di Porfirio¹³ che ne chiarisce le letture e i maestri: Platone, i medioplatonici, i neopitagorici, gli stoici allegoristi Anneo Cornuto e Cheremone di Alessandria. La soluzione per cui l'Autore propende è quella della maggioranza degli studiosi odierni: che esistessero due Origene, quello cristiano e quello pagano neoplatonico. Particolare attenzione è dedicata al metodo di insegnamento di Origene, che faceva studiare ai suoi allievi cristiani tutte le discipline cicliche greche e tutte le correnti filosofiche greche, tranne quelle atee. È vero, come osserva Moreschini, che nel *Περί ἀρχῶν* l'atteggiamento di Origene verso la filosofia è più favorevole che nel *Contra Celsum*, ma credo vada anche considerato che quest'ultima è un'opera polemica contro un filosofo pagano apertamente ostile al cristianesimo, il quale volutamente Origene potrebbe avere presentato come epicureo, poiché reputava gli epicurei atei. Moreschini pone poi in evidenza la derivazione medio- e neoplatonica della teologia di Origene, l'uso del termine ὑπόστασις per la prima volta in ambito intra-trinitario, il lieve subordinazionismo, la presenza delle Idee nel Logos, l'influsso di Numenio, forse attraverso la mediazione di Ammonio Sacca, che l'Autore considera maestro sia di Plotino sia di Origene: in tal modo si spiegherebbero bene i numerosi paralleli che egli pone lucidamente in evidenza¹⁴, non ultima la teoria della radicale insussistenza ontologica del male, che in Origene fonda la tesi della sua completa sparizione in sede escatologica, uno dei presupposti fondamentali della dottrina dell'apocatastasi¹⁵. Giusta enfasi è posta sul tema del libero arbitrio umano, cruciale in Origene e motivo di polemica contro il determinismo gnostico, nonché presupposto della caduta dei νόγξ e dell'intera storia della salvezza, che si conclude con il recupero finale di tutte le creature razionali al Bene. Simonetti, citato dall'Autore, accusa tale teoria di far perdere al sacrificio di Cristo "valore e significato di evento decisivo nella storia del mondo", anche se si potreb-

¹³ Da me analizzato in *Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation*, in *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature*, San Antonio, Tx., November 20-23 2004, in pubblicazione su «Invigilata Lucernis».

¹⁴ E che correggono una forse eccessiva tendenza a minimizzare la presenza del platonismo in Origene da parte di M.J. EDWARDS, *Origen against Plato*, Aldershot 2002, che per molti versi è uno studio eccellente.

¹⁵ Sulle cui basi filosofiche e sulla cui coerenza speculativa con la polemica antignostica in Origene e il suo sistema di pensiero in generale cfr. il mio *La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 5-7 maggio 2005*, Roma 2006 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*), in pubblicazione.

be osservare che il sacrificio di Cristo per Origene è unico e non si ripete nei vari αἰῶνες, e che precisamente grazie a Cristo-Logos le creature razionali, alla fine, possono essere reintegrate nel Bene, e che la visione ciclica degli αἰῶνες in Origene non implica, ed anzi esclude espressamente, la ripetizione delle stesse vicende in ogni mondo. Molto giustamente, Moreschini, come anche il già citato Edwards, difende Origene dall'accusa di avere sostenuto la dottrina della metempsicosi, e inoltre dedica ampio spazio all'esegesi allegorica delle Scritture da parte di Origene, che ne fu il vero iniziatore in ambito cristiano. Seguono le trattazioni di Gregorio il Taumaturgo, discepolo di Origene che ci ha lasciato preziose indicazioni sui metodi di insegnamento del maestro nel suo *Discorso di ringraziamento* – anche se la paternità dell'opera è discussa, come l'Autore doverosamente ricorda – e che seguì le sue teorie sulla ὁμοίωσις θεῶν e l'ἀπάθεια, di marca evidentemente platonica, e di Metodio di Olimpo, il quale pure risentì fortemente dell'influsso di Origene e scrisse un *Banchetto*, ricco di temi platonici, e altre opere, tra cui una sulla resurrezione che recuperava anche il motivo dell'apocatastasi.

Il cap. III, *La filosofia cristiana nell'età dell'apologetica latina* (pp. 181-234), si concentra anzitutto sul pensiero di Tertulliano, il cui atteggiamento di avversione verso i filosofi, accusati di *curiositas* e di incoerenza tra i precetti e la vita, nonché di fornire ispirazione agli eretici, sintetizzato nella celebre frase *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* (*Praescr.* 7-8), è considerato a buon diritto come una posa o quasi. Sebbene sia sua l'altra celebre frase *credibile est, quia ineptum est*, Tertulliano non mancò di impiegare concetti filosofici quali *substantia* e *persona* per la descrizione della divinità; egli aveva bisogno di categorie filosofiche per la sua stessa polemica e per la sua teologia, la più rilevante in Occidente prima di Ilario, derivata dall'apologetica greca trasposta in latino e lontana da tendenze apofatiche (per Tertulliano Dio è conoscibile e nominabile, anche se è definito pure con aggettivi dal prefisso negativo *in-*, taluni frutto di sue innovazioni linguistiche); la sua dottrina trinitaria è la prima latina e coglie già la formula “una *substantia* [= οὐσία] in tre Persone [= ὑποστάσεις (πρόσωπα)]”, fondamentale per tutta la Patristica occidentale. Importante è anche la sua resa di Λόγος, per Cristo, con *Verbum* e con *Sermo et ratio*. Le sue concezioni teologiche ed etiche, come mostra l'Autore in base ad ogni evidenza, risentono del medioplatonismo, secondo un'influenza già esercitata sugli apologeti, e dello stoicismo, da cui Tertulliano trae molti spunti etici e una concezione materialistica dell'anima come *flatus* dello *spiritus* che è Dio, sebbene si contraddica non ammettendone la mortalità. Pertanto, è condivisibile la conclusione dell'Autore che l'immagine di un Tertulliano irrazionalista sia fundamentalmente errata. Sono poi trattati Novaziano, seguace di Tertulliano e il primo che impiegò il termine *Trinitas*, Cipriano, che considerava Tertulliano suo maestro e aveva una

formazione filosofica abbastanza generica, e Minucio Felice, il cui *Octavius* è ispirato al *De natura deorum* di Cicerone ed oppone all'accademico scettico Cecilio, che riporta i più vili *rumores* anticristiani, il cristiano Ottavio, il quale espone la dottrina cristiana in termini medioplatonici e stoici, e presenta la resurrezione come una specie di palingenesi pitagorico-platonica (cap. 34). Condivido senz'altro il parallelo, colto con perspicacia dall'Autore, tra il paradosso di Cecilio e quello di Cotta nel *De natura deorum*, consistente nella difesa della religione tradizionale da parte di uno scettico. Del resto, la filosofia classica nota a Minucio è principalmente quella romana di Cicerone e di Seneca. Infine, si accenna brevemente all'ermetismo cristiano, a cui l'Autore ha dedicato una monografia in separata sede¹⁶: negli autori cristiani egli ricerca le tracce della conoscenza della figura di Ermete Trismegisto e delle dottrine a lui attribuite, concentrandosi soprattutto su Tertulliano e Arnobio.

Il cap. IV, *L'età di Costantino* (pp. 235-328), studia dapprima il discorso teologico sia nei *Panegyrici Latini*, di cui è esaminato il lessico del divino, l'attenzione al culto imperiale e l'enoteismo, sia nella poesia di età costantiniana (Giovenco, Publilio Ottaziano Porfirio) e nella letteratura oracolare. Segue la trattazione di Porfirio (pp. 246-276), dovuta a Pietro Ressa. In primo luogo troviamo discussa l'ipotesi, generalmente poco accreditata ma non peregrina, di un'iniziale appartenenza di Porfirio al cristianesimo, che avrebbe il vantaggio di spiegare la notizia di Eusebio (*HE* VI 19, 15) relativa alla sua frequentazione di Origene, forse avvenuta alla scuola catechetica dell'alessandrino a Cesarea; inoltre, questa supposizione renderebbe ancor meglio ragione della conoscenza approfondita della Bibbia rivelata da Porfirio, anche se per spiegarla non è strettamente necessaria, essendo ampiamente attestato che i pagani all'epoca leggevano e discutevano questo testo¹⁷. È vastamente studiato il *Κατὰ Χριστιανῶν*, la data della sua composizione, intorno al 270, ma forse anche fin verso il 300, le questioni metodologiche relative alla raccolta dei suoi frammenti – prudentemente è sospeso il giudizio sulla provenienza da quest'opera dei frammenti provenienti dall'*Ἀποκριτικός* di Macario di Magnesia –; sono riportati i recenti progressi della critica, che ha ravvisato polemiche più o meno sottili con il cristianesimo anche in altre opere, quali le biografie di Plotino e di Pitagora, il *De abstinentia* e la *Lettera a Marcella*, per la quale almeno mi sembra importante ricordare il contributo esegetico di Sodano¹⁸,

¹⁶ C. MORESCHINI, *Storia dell'Ermetismo cristiano*, Brescia 2000.

¹⁷ Ciò è largamente documentato da G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, voll. I-II, Bologna 1998.

¹⁸ PORFIRIO, *Vangelo di un pagano. Lettera a Marcella*, a c. di A.R. SODANO, Milano 1993.

mentre della *Filosofia desunta dagli oracoli* è ben colta la lode a Gesù come uomo meritevole e pio, e divenuto immortale, in contrasto con il biasimo verso i cristiani per adorarlo come divinità. Ressa analizza anche le reazioni degli autori cristiani alle sue accuse: Metodio, Eusebio nella *Praeparatio*, nella *Demonstratio*, nella *Historia Ecclesiastica* e soprattutto in un'opera perduta dedicata specificamente alla confutazione di Porfirio, Apollinare di Laodicea, Gerolamo, Agostino, Pacato, la cui opera antiporfiriana è riconosciuta in cinque frammenti catenari (al che si potrebbe domandarsi se non sia legittimo riconoscere Porfirio o comunque un suo seguace dietro l'anonimo polemista pagano di Macario, con Harnack e molti altri studiosi successivi, fino ad oggi¹⁹, quando lo si riconosce nell'anonimo anticristiano delle *Catena*). La parte successiva del capitolo è dedicata ad Arnobio (ancora a firma di P. Ressa), una figura di particolare interesse nel quadro della storia della filosofia cristiana, in quanto, convertitosi in età matura, egli usa molto le dottrine filosofiche pagane – platoniche, epicuree e stoiche – specialmente laddove la sua conoscenza di quelle cristiane non è ancora molto approfondita. Originale appare la sua concezione escatologica: le anime dei peccatori, qualora non si convertano nemmeno tra i tormenti infernali, essendo corporee, sono destinate ad estinguersi fra tali tormenti: soltanto la conoscenza di Dio assicura alle anime un'immortalità che non apparterrebbe alla loro natura, creata secondo Arnobio non da Dio, ma da un demiurgo inferiore; concordo con l'Autore che, seppure possibile, non è tuttavia necessario ipotizzare influssi gnostici, data la probabile ispirazione dal *Timeo* platonico, che non sorprende, alla luce del forte debito di Arnobio verso Platone. Anche in Lattanzio, e forse ancor più, troviamo un atteggiamento di decisa apertura verso la filosofia pagana, che giunge all'esaltazione del filosofo Cicerone e si fonda su una conoscenza approfondita delle dottrine filosofiche paga-

¹⁹ J.G. COOK, *The Interpretation of the New Testament in Graeco-Roman Paganism*, Tübingen 2000, pp. 168-249, individua Porfirio (un suo *corpus* antologico) nell'avversario di Macario, insieme a Giuliano e a Ierocle; Πορφύριος Νεοπλατωνικός, *Κατὰ Χριστιανῶν*, introd. di P.J. HOFFMANN, trad. di G. ABRAMIDES, Θεσσαλονίκη 2000, p. 42; cfr. anche 11-36 intr.: includono nella raccolta di Porfirio molti frammenti da Macario di Magnesia. Oltre agli studi di Beatrice discussi da Ressa in modo molto equilibrato, ricordo P. FRASSINETTI, *Sull'autore delle Questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, «Il Nuovo Didaskaleion», 3 (1949), pp. 41-56; J. PALM, *Textkritische zum Apokritikos des Makarios Magnes*, Lund 1961; F. CORSARO, *Le Quaestiones nell'Apocritico di Macario di Magnesia. Testo, traduzione e introduzione critica*, Catania 1968; ID., *La reazione pagana nel IV secolo e l'Apocritico di Macario di Magnesia*, «Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali», 6 (1984), pp. 173-195; R. GOULET, *Porphyre et Macaire de Magnésie*, «Studia Patristica», 15 (1984), pp. 448-452.

ne, come Moreschini mostra in maniera puntuale analizzando le sue opere e ponendone in luce l'eclittismo; una parte consistente della trattazione è dedicata alla presenza delle dottrine ermetiche in Lattanzio. Conclude il capitolo Eusebio di Cesarea, a proposito del quale l'Autore ribadisce subito che, insieme con Arnobio e con Lattanzio, fornì adeguata risposta alla polemica di Porfirio, e in primo luogo è giustamente conferito rilievo all'accusa porfiriana ad Origene di "apostasia" dalla tradizione ellenica al cristianesimo: a questa stessa accusa, formulata da un personaggio pagano fittizio, Eusebio risponde nella *Praeparatio Evangelica*, mostrando che la Scrittura è più antica della sapienza greca e ad essa superiore; a Platone – un Platone fortemente sistematizzato, letto attraverso i medioplatonici e la prima tradizione cristiana, da Giustino e Clemente in poi – egli dedica tre libri in cui concorda con i medioplatonici nel ritenere che questi esponesse un'antica tradizione che aveva lasciato tracce anche nella sapienza egizia, babilonese, fenicia (giudaica, secondo i Cristiani: per questo Eusebio afferma che il platonismo, per gli aspetti più importanti, concorda con la dottrina ebraica). Inoltre, al cristianesimo era perfettamente possibile recuperare la sapienza greca nella misura in cui questa fosse compatibile con il messaggio cristiano, il quale non fa che inverare quanto i Greci avevano già accennato in modo imperfetto. L'Autore dedica poi attenzione alla teologia trinitaria di Eusebio, da lui accostata ai presunti accenni di Platone nella II *Lettera* e alle tre ipostasi plotiniane.

Nel cap. V, *Eclittismo del pensiero cristiano nel IV e V secolo latino* (pp. 329-382), l'Autore analizza il pensiero di Ilario, Calcidio, Gerolamo e Giuliano d'Eclano. In Ilario di Poitiers è rilevata innanzitutto la critica alla filosofia, posta in contrasto con la validità della fede cristiana; particolare spazio è dedicato alla teologia ilariana, dal commento a Matteo al *De Trinitate* al commento ai Salmi: la natura di Dio è caratterizzata dall'infinità, da cui Ilario deduce una serie di ulteriori attributi, molti dei quali definiscono una ricca teologia negativa: Ilario è uno dei Padri latini che maggiormente hanno dato espressione a questa forma teologica. Importanti chiarimenti fornisce poi l'Autore per il vocabolario della sostanza, così notevole per la teologia trinitaria: *substantia* o *essentia* per l'unica οὐσία, *subsistentia* o *persona* per le tre ὑποστάσεις, secondo la formula cappadoce che oggi traduciamo "una sostanza, tre persone". Riguardo a Calcidio, l'Autore, che ha recentemente curato un'edizione del commento al *Timeo*²⁰, discute molto opportunamente la strana circostanza per cui, pur scrivendo nel IV secolo, egli si fonda su un apparato filosofico non neo-

²⁰ *Calcidio. Commentario al Timeo di Platone*, a c. di C. MORESCHINI, con la collaborazione di M. BERTOLINI - L. NICOLINI - I. RAMELLI, Milano 2003.

platonico, ma prevalentemente medioplatonico; inoltre, l'identità cristiana dell'autore non traspare pressoché per nulla dalla sua opera, in cui egli cita, per altro, un solo autore cristiano, il più filosofo di tutti: Origene. Infine, egli ricorda soltanto testi dell'Antico Testamento, mai del Nuovo, simile in questo – noto io – ad un pagano edotto nel neoplatonismo e nella filosofia peripatetica, Temistio, che teneva le sue orazioni quasi esclusivamente al cospetto di imperatori cristiani, citando e lodando le Scritture giudaiche, “gli scritti degli Assiri”²¹. Un'altra particolarità è infine l'assenza, in Calcidio, di una *creatio ex nihilo*. Di Gerolamo è posta in luce la straordinaria cultura e la vastità delle letture, e la sicura conoscenza della filosofia greca – nonostante la nominale condanna della filosofia da parte sua, che va considerata più che altro un elemento topico – anche se per lo più le sue letture dei filosofi non furono dirette: spesso la sua fonte dossografica è Cicerone, accanto a Seneca e a qualche scritto di Plutarco e di Porfirio. L'Autore studia anche la teologia geronimiana e l'interesse per l'aritmologia. L'ultimo autore considerato nel capitolo è Giuliano d'Eclano, che difese il pelagianesimo, contro Agostino – asserendo che la natura umana è buona in quanto creata da Dio, e che il peccato di Adamo, provenendo dalla volontà, non può avere avuto effetto sulla struttura ontologica umana tanto da mutarla e renderla di per sé incapace di bene – e che dal punto di vista filosofico si pone tra aristotelismo e stoicismo.

Nel IV secolo, il pensiero di Plotino incominciò a diffondersi in ambiente latino, dove influì su Mario Vittorino, che conosceva il greco molto bene e che fu profondamente influenzato anche dal pensiero di Porfirio, e quindi, attraverso Simpliciano, anche Ambrogio e Agostino. Nel cap. VI, *Platonismo occidentale* (pp. 383-508), la prima sezione, scritta da Chiara Ombretta Tommasi, è dedicata a Vittorino (pp. 384-407): il paragrafo incentrato sulla sua conversione e sulla presentazione generale della sua figura prende titolo dalla celebre frase pronunciata dal filosofo cristiano a proposito della frequentazione degli edifici ecclesiastici: *parietes non faciunt Christianos*. Dopo uno *status quaestionis* della critica, è studiato come nelle opere teologiche Vittorino, fondatore della “metafisica della volontà”, interpreti la dottrina cristiana alla luce del neoplatonismo, delle sue triadi e dei momenti di manenza-processione-ritorno – elaborati da Giamblico ma ben presenti nell'inno vittoriniano alla Trinità, 71-74 – leggendo nelle Persone della Trinità rispettivamente *l'esse*, *il vivere* e *l'intelligere*; sono anche indagati probabili influssi gnostici sul pensatore cristiano. L'assoluta trascendenza di Dio e l'apofatismo, la formula *una substantia, tres subsi-*

²¹ Fornisco documentazione su questo in *L'inedito Pròs basiléa di Temistio, con due tavole*, in collaborazione con E. AMATO, in pubblicazione su «Byzantinische Zeitschrift».

stentiae, l'androginia del Logos a immagine del quale l'essere umano è creato, sono fra i tratti più approfonditi del pensiero vittoriniano. Vengono quindi trattati da Moreschini Ambrogio, Agostino e Claudiano. L'Autore ricorda come, grazie agli studi di Hadot, Courcelle e altri, sia stata ipotizzata l'esistenza di un circolo neoplatonico milanese composto sia da pagani sia da cristiani; quindi illustra gli aspetti più importanti del platonismo di Ambrogio, da precise reminiscenze del *Fedro* e del *Fedone* a più ampie dottrine; altre fonti filosofiche individuate appartengono sempre al filone platonico, ad esempio Apuleio e Macrobio. È considerata sicura la lettura di Plotino da parte di Ambrogio, sia che si sia svolta prima della sua conversione sia dopo, eventualmente grazie al consiglio di Simpliciano. Di Agostino – il più filosofo tra tutti i Padri insieme con Clemente, Origene e Gregorio di Nissa – Moreschini ricorda anzitutto l'evoluzione diacronica del pensiero, dall'Agostino filosofo all'Agostino teologo, e la formazione attraverso l'esperienza manichea e l'incontro con il neoplatonismo a Milano dopo il 384: al quadro da lui efficacemente tratteggiato vorrei aggiungere un recente contributo di György Heidl²², che rivaluta il sostanziale apporto di Origene nella formazione cristiana di Agostino, tanto più notevole se si ricorda la dura critica mossa dallo stesso Agostino in *Civ. Dei* XI 23 e XXI 17 alla protologia e all'escatologia origeniana. Come illustra Moreschini, l'ascolto di alcuni sermoni di Ambrogio e la lettura di *Plotini paucissimi libri* conducono alla prima fase della produzione agostiniana, caratterizzata dall'apporto del neoplatonismo, visto come non contrastante con il cristianesimo: sono i dialoghi di Cassiciacum, della fine del 386: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine*. È seguito lo sviluppo successivo del suo pensiero e particolare attenzione è posta alla storia della filosofia greca collocata all'inizio dell'VIII libro del *De civitate Dei*. Moreschini rende anche conto della polemica di Agostino verso le varie correnti filosofiche, compresa la demonologia di Apuleio e l'ermetismo. L'Autore cerca poi di delineare in che senso Agostino sia stato un cristiano platonico e come abbia rielaborato il pensiero di Plotino, Porfirio, Ambrogio e Vittorino, concentrandosi specialmente sull'interpretazione ontoteologica di Es 3, 14, la concezione trinitaria, la creazione *ex nihilo*, l'ordine dell'universo, la realtà intelligibile presente nel Figlio e la Bellezza, le varie triadi presenti nell'universo, l'interpretazione del male quale

²² G. HEIDL, *Origen's Influence on the Young Augustine. A Chapter of the History of Origenism*, Louaize, Lebanon - Piscataway, NJ, 2003 (Eastern Christian Studies, 3), il quale analizza il racconto della conversione di Agostino sia nel *Contra Academicos*, II 2, 5, sia nel *De beata vita*, I 4, e anche i capitoli delle *Confessiones* consacrati alla narrazione del processo di conversione al cattolicesimo.

defectus boni come in Origene e nel Nisseno, la mancanza dell'apofatismo, la memoria, il tempo e l'eternità. Un'ultima pagina è dedicata all'"altro Agostino"²³, il teologo, il *doctor Gratiae*, che non sarebbe potuto darsi, come a buon diritto afferma Moreschini, senza il "primo Agostino", il filosofo.

Di Claudiano Mamerto sono ricordati gli elementi platonici, assorbiti attraverso la lettura di Agostino e di Vittorino, e la conoscenza di Porfirio, forse attraverso alcune traduzioni dello stesso Vittorino. Conclude il capitolo Boezio, la presentazione del cui pensiero filosofico alle pp. 464-475 è dovuta alla collaborazione di Silvia Pieri. Ne è illustrato il grandioso progetto culturale che comprendeva non soltanto l'esposizione di tutte le arti liberali, intese come propedeutiche alla filosofia e comprese le arti del quadrivio, ma anche la traduzione e il commento di Platone e di Aristotele – di cui incominciò a lavorare alle opere logiche, così che il primo Medioevo conobbe l'Aristotele logico attraverso Boezio – e la dimostrazione del loro reciproco accordo. È quindi studiata la teologia di Boezio, il primo teologo laico insieme con Vittorino, al quale egli era debitore; la sua cristologia, il suo concetto di partecipazione (μέθεξις), che molto deve alla tradizione platonica e che si trova già in Agostino. Sono affrontati poi alcuni temi lessicali, con il riscontro di una chiara distinzione tra la lingua tecnica dei trattati e quella letteraria del *De consolatione philosophiae*, opera che viene analizzata minutamente, nel suo genere letterario, nelle sue fonti, nella struttura generale e nei passi salienti, specialmente quelli che trattano di temi filosofici importanti, dalla non-esistenza del male alla questione del libero arbitrio. È giustamente sottolineata, infine, l'enorme importanza di Boezio per l'influsso che ebbe sulla cultura medievale.

Il cap. VII, *Platonismo greco nel IV e V secolo* (pp. 507-624), tratta in primo luogo dei pensatori ariani, quali Ario stesso (l'esposizione del cui pensiero è qui dovuta a Pietro Podolak), influenzato da Origene e dai medioplatonici; Aezio, un neoariano, primo rappresentante dell'anomeismo, ed Eunomio, un altro anomeo, in cui è molto forte l'istanza della dimostrazione razionale dei dogmi cristiani: di Eunomio è ricordata la confutazione da parte di Basilio e di Gregorio di Nissa, attivi nella definizione della Trinità come μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις. Una disamina accurata è naturalmente tributata ai Cappadoci, il più filosofo dei quali fu il Nisseno, ma che condividono una *humus* filosofica comune, costituita anzitutto dal platonismo, ma anche da dottrine stoiche, specialmente in campo etico, e da alcuni elementi aristotelici. Di Basilio è ricordata la formazione filosofica ad Atene insieme con

²³ Secondo la definizione di G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della Grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina Christiana*, Brescia 2001.

Gregorio di Nazianzo, la concezione della filosofia come propedeutica alla fede, la dottrina della οὐσία di Dio, che non è conoscibile, a differenza di ciò che è “intorno” (περὶ) o riguardo ad esso. Importante è il rilievo che il termine ὑπόστασις, nella già ricordata definizione trinitaria cappadoce, derivi da Origene nel significato di “entità individuale”; anche la concezione del Figlio-Logos è debitrice dell’Alessandrino, come pure l’idea che l’uomo sia εἰκὼν di Dio non nel corpo, bensì nel νοῦς. Del resto, Basilio, insieme con il Nazianzeno, raccolse molti preziosi scritti di Origene nella *Philocalia*, preservandoli così dalla distruzione dovuta alle accuse montate contro l’Alessandrino. In Gregorio di Nazianzo vengono rintracciati elementi platonici, stoici e anche cinici e viene rilevata la forte componente ascetica della sua personalità intellettuale, nutrita dalle concezioni platoniche del corpo come carcere dell’anima e di una forte dicotomia tra mondo intelligibile e mondo sensibile; ci si concentra soprattutto sul tema della ὁμοίωσις θεῶ, sulla teologia della luce, sull’inconoscibilità di Dio; è studiato poi in particolare il rapporto del Nazianzeno con Plotino, la cui presenza nel pensiero cristiano diviene essenziale con i Cappadoci. Un’appendice dimostra in modo convincente la conoscenza diretta del medioplatonico Plutarco da parte del Nazianzeno, anche se non ci è noto quanto sia stata estesa. Gregorio di Nissa è trattato in modo approfondito ed eccellente, con la messa in evidenza del forte suo debito verso Platone, esteso non soltanto a livello filosofico e teologico, ma anche letterario: basti pensare al *De anima et resurrectione*, che è una cosciente – e splendida – rielaborazione cristiana del *Fedone*, in cui della resurrezione, non accettata dal pensiero platonico, Gregorio offre una dimostrazione razionale per bocca dell’amatissima interlocutrice, la sorella Macrina. Moreschini affronta fra l’altro la visione gregoriana dei due piani del reale, sensibile e intelligibile; il suo apofatismo e l’idea che la natura di Dio sia inconoscibile, mentre si manifesta la sua attività; la sua teologia trinitaria, ove le tre Persone sono unificate dal volere; la sua antropologia dell’uomo come εἰκὼν θεοῦ che deve guadagnarne la ὁμοίωσις tramite la libera adesione al Bene; la sua concezione delle passioni, indagata con l’aiuto del *De anima* e del *De hominis opificio*; la sua teoria del linguaggio – con la relativa polemica contro Eunomio – e la sua dottrina del male come non dotato di consistenza ontologica e pertanto destinato a scomparire alla fine dei tempi, in quella restaurazione universale ο ἀποκατάστασις che è uno dei debiti più vistosi contratti da Gregorio nei riguardi di Origene. È senz’altro condivisibile l’affermazione, da parte dell’Autore, della chiara presenza della dottrina dell’apocatastasi e della salvezza universale in Gregorio, talora negata²⁴, ma

²⁴ Cfr. G. MASPERO, *La Trinità e l’uomo: l’“Ad Ablabium” di Gregorio di Nissa*, Roma 2004, pp. 176-200.

ben evidente da molti punti di varie sue opere, come diversi studiosi hanno rilevato più o meno recentemente²⁵. Conclude il capitolo Sinesio di Cirene, retore, vescovo e intellettuale imbevuto di dottrina neoplatonica, soprattutto porfiriana, il che spiega notevoli corrispondenze tra i suoi *Inni* e alcuni testi di Vittorino; sono illustrate anche alcune convergenze con gli *Oracoli Caldaici*, con il *Corpus Hermeticum* e con la gnosi, in una puntuale illustrazione dei principali temi della sua teologia e della sua cosmologia.

Nel cap. VIII, *La cultura filosofica del cristianesimo greco nel IV e V secolo* (pp. 625-686), è illustrato il pensiero di alcuni autori più carenti di spessore filosofico, almeno se paragonati ai Cappadoci. Di Atanasio d'Alessandria, deciso difensore della dottrina della consustanzialità di Nicea, sono illustrate le principali opere ed è mostrata la presenza di temi filosofici, per lo più vulgati, nelle sue dottrine teologiche e antropologiche. Didimo di Alessandria fu prevalentemente esegeta, ispiratosi fortemente ad Origene; anche nelle sue opere sono rintracciati e posti in luce dall'Autore alcuni elementi filosofici vulgati, spesso attinti dallo stesso Origene e per lo più di tradizione platonica e neoplatonica, ad es. l'identificazione dell'anima del mondo di Porfirio con lo Spirito Santo. È analizzato anche il *De hominis natura* di Nemesio di Emesa, influenzato dal Nisseno: si tratta di un manuale filosofico che espone sistematicamente le opinioni dei pensatori in merito, a partire da Aristotele, Platone e Plotino. Due temi in particolare sono messi a fuoco da Moreschini: quello dell'unione tra anima e corpo, questione molto sentita anche dal Nisseno, e quello della provvidenza e del libero arbitrio, nella cui impostazione nemesiana l'Autore a buon diritto ravvisa un orientamento pelagiano. Teodoreto di Ciro è analizzato per la sua dottrina della Trinità, nella quale egli identifica le tre Persone con le tre ipostasi plotiniane, come Eusebio e Cirillo, e lo Spirito Santo con l'Anima del mondo; vari motivi filosofici sono rintracciati nella *Curatio*, che si spiega con la presenza cospicua di molti pagani negli ambienti orientali del V secolo. Moreschini ritiene anche plausibile l'attribuzione a Teodoreto, oggi diffusa, delle *Quaestiones Christianae ad*

²⁵ M. LUDLOW, *Universal Salvation. Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford 2000; EAD., *Universalism in the History of Christian Theology*, in T. TALBOTT - I.H. MARSHALL et al., *Universal Salvation? The Current Debate*, a c. di R. PARRY - C. PARTRIDGE, Carlisle 2003, pp. 191-218; J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nyse*, Leiden 1970, pp. 221-226, secondo cui "le thème de l'ἀποκατάστασις rassemble en une synthèse finale les théories majeures de l'anthropologie de Grégoire"; C.N. TSIRPANLIS, *The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa*, «Studia Patristica», 17 (1982), 3, pp. 1139-1144; H.M. MEISSNER, *Rhetorik und Theologie: der Dialog Gregors von Nyssa "De anima et resurrectione"*, Frankfurt a.M. 1991, pp. 82; 356-361 (per l'intera sesta parte del dialogo cfr. pp. 343-370, un capitolo intitolato significativamente *Die Grenzen des λόγος: das μυστήριον der Auferstehung*).

gentiles, attribuite a Giustino con ogni probabilità falsamente; anche qui sono riscontrati temi filosofici e origeniani, e notevoli convergenze con Plotino. Ampio spazio è dedicato a Cirillo, per la sua vasta cultura e le sue competenze filosofiche, anche dossografiche, dispiegate nella sua opera polemica contro Giuliano l'Apostata, in cui sono ravvisati notevoli influssi di Clemente Alessandrino; tra le particolarità più degne di nota è osservato che varie citazioni attribuite da Cirillo a Platone appartengono invece a medioplatonici come Numenio; appare inoltre ben noto a Cirillo Alessandro di Afrodisia. Moreschini si sofferma quindi sull'etica di Cirillo e sul suo merito di aver conservato il trattato *A Nemerzio* di Porfirio, di cui egli conosceva anche il *De abstinentia* e la *Storia della filosofia*; sue sono anche molte citazioni di testi ermetici²⁶. Infine, non manca un cenno alla Scuola di Gaza, con i suoi rappresentanti Enea, allievo del neoplatonico Ierocle e autore del dialogo *Teofrasto* sullo stesso tema del *De anima et resurrectione* del Nisseno – che credo conoscesse, al pari del *De opificio mundi* citato dall'Autore, anche se Enea, a differenza di Gregorio, sostiene la dottrina della metempsicosi – e Zaccaria, altro retore, autore dell'*Ammonio*, dialogo platonico sull'immortalità del mondo che prende nome dal neoplatonico figlio di Ermia, allievo di Proclo, e che dimostra la conoscenza dei Cappadoci, di Nemesio e di Teodoreto, e di vari dialoghi platonici, tra cui il *Timeo* e il *Fedone*.

Il cap. IX, *La filosofia cristiana nel VI e VII secolo greco* (pp. 687-738), verte dapprima sul *corpus* dello Ps. Dionigi Areopagita²⁷, affrontando la *quaestio Dionysiana* e situandolo nel tardo neoplatonismo siriano-occidentale (antiocheno e grecofono) della fine del V secolo: la prima menzione dell'opera dionisiana risale al 532 in una disputa tra i monofisiti, che citarono l'Areopagita a sostegno delle proprie tesi, e Ipazio di Efeso, che mise in dubbio l'autenticità dei suoi scritti. Varie convergenze con Proclo – in particolare tra il suo *De malorum subsistentia* e il dionisiano *De divinis nominibus*, 4, i cui contenuti, tuttavia, risultano già presenti almeno in Origene e in Gregorio di Nissa, per altro fonti certe dello Ps. Dionigi – hanno fatto pensare ad una dipendenza del *corpus* da questo tardo neoplatonico, e questa è oggi la tesi vulgata, pur potendosi ipotizzare forse anche una fonte comune. Il maestro Ieroteo di cui Dionigi parla, attribuendogli le *Istituzioni teologiche* e un rapimento tale, nel canto degli inni, da staccarsi dal corpo, sarebbe ancora Proclo, anche se questi inni dovrebbero essere cristiani, mentre Proclo è un pagano;

²⁶ Raccolte nell'ed. Nock-Festugière, di cui fornisco testo a fronte, traduzione e aggiornamenti, oltre a un ampio saggio, in *Corpus Hermeticum*, a c. di I. RAMELLI, Milano 2005 (Il Pensiero Occidentale).

²⁷ Questa sezione, come segnala l'Autore stesso, rielabora la ricostruzione della figura dello Ps. Dionigi dovuta a S. LILLA, *Dionigi l'Areopagita e il Platonismo cristiano*, Brescia 2004.

in generale, Ieroteo è per Dionigi un maestro molto venerato, e fa specie che l'autore cristiano, in opere cristianissime, abbia tanto apertamente elogiato un pagano quale artefice della sua formazione teologica. L'ipotesi della provenienza siriana occidentale è fondata su alcune coincidenze di particolari liturgici della *Ecclesiastica Hierarchia* con la liturgia antiochena; quello che è certo è senz'altro la fortuna del *corpus* in ambito siriano. L'Autore riassume le opere del *corpus* e segue con grande chiarezza gli snodi fondamentali della teologia dionisiana, con i movimenti di manenza, processione e ritorno che erano già presenti anche nel primo neoplatonismo, e i suoi molti aspetti che rivelano un influsso di Origene, dei Cappadoci, e del neoplatonismo di Plotino e di Porfirio; convergenze sono segnalate anche con i platonici successivi. Particolare attenzione è posta alla simbologia e alla terminologia misterica, anch'essa presente non soltanto in Proclo, ma, molto più addietro, pure in Clemente alessandrino, e poi nel Nisseno, fonti di Dionigi.

È quindi indagato il pensiero di Giovanni Filopono, convertito in età matura, e autore, prima della conversione, di un commento alle *Categorie* di Aristotele, e, dopo, di un'opera *Contro l'eternità del mondo*. L'ultima, ampia sezione è dedicata a Massimo il Confessore, in cui sono riscontrabili elementi tratti da Origene, dai Cappadoci e dallo Ps. Areopagita: ad es. Dio come vero essere e come al di là dell'essere, infinito come nel Nisseno; la cosmologia tratta dalla Bibbia e dal platonismo, la dottrina del Logos, sede delle Idee e creatore; la concezione dinamica dell'essere; l'insussistenza del male, dottrina di Origene, del Nisseno e dello Ps. Dionigi; la creazione simultanea di anima e corpo, secondo l'insegnamento di Gregorio di Nissa, e l'individuazione dell'εἰκὼν di Dio nell'uomo nel νοῦς, considerato come ἡγεμονικόν. Moerschini sottolinea anche alcuni aspetti tratti dalla tradizione aristotelica, e infine discute con serenità e ocularità la presenza o meno della dottrina dell'apocatastasi nel Confessore, questione dibattuta, che ha visto alcuni critici schierati a favore – come Michaud, Grumel, von Balthasar – e altri contro questa presenza: certamente Origene, Gregorio di Nissa ed Evagrio, ben noti al Confessore e molto ripresi per tanti aspetti, professarono l'apocatastasi e la salvezza universale. Massimo, tuttavia, che scriveva dopo le condanne di Origene, appare più cauto e, sebbene presenti varie espressioni ambigue, come l'unione finale di Dio con tutti gli uomini, sia degni sia indegni, o la manifestazione dell'unica potenza di Dio in tutti gli esseri dopo la resurrezione, tuttavia in alcuni passi, come osserva l'Autore, parla di punizione eterna e di dannazione eterna. Anche se la terminologia dell'"eterno" deve sempre essere vagliata attentamente²⁸, credo che Massimo

²⁸ Talora, infatti, tendiamo a tradurre con "eterno" termini come αἰώνιος, che possono significare anche "durevole" o "relativo al mondo a venire" o "antico" o "mondano" o altro

avesse fortemente sfumato non solo la posizione di Origene, ma anche quella di Gregorio di Nissa, indubbiamente in seguito alle condanne della dottrina dell'apocatastasi origeniana da parte della Chiesa.

Chiudono il volume un indice degli autori antichi e delle opere anonime e il sommario.

Il libro, pur essendo privo di note per ragioni di spazio e di continuità espositiva, è tuttavia corredato, alla fine di ogni autore o argomento trattato, di valide e preziose indicazioni bibliografiche vertenti principalmente sugli studi critici (per le edizioni e traduzioni, l'Autore rinvia alla sua citata *Storia della letteratura cristiana antica*). Si tratta di un'opera di grande valore sia per la sua stessa impostazione e novità²⁹, sia per il rigore e la chiarezza, la competenza e l'aggiornamento con cui è condotta, sia infine per i risultati raggiunti. Ed è anche, nonostante l'ampiezza e la natura ovviamente impegnativa dell'argomento, un lavoro di piacevole lettura e curato dal punto di vista sia stilistico sia redazionale (pochi gli errori di stampa, in genere concentrati nelle sezioni bibliografiche³⁰), il che pure contribuisce a renderlo senz'altro raccomandabile a tutti gli studiosi di filosofia antica, di cristianesimo antico e, in generale, a quanti sono interessati alla cultura tardo-antica, ma anche alla cultura cristiana in sé.

ancora, secondo i contesti. Cfr. il mio saggio integrativo in *Gregorio di Nissa*, dove dedico una lunga sezione a questa analisi terminologica.

²⁹ In questo senso abbiamo soltanto alcuni precedenti molto parziali: cfr. H.A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978.

³⁰ Ad esempio a p. 87 *bei dem Apologeten* per *den*, a p. 89 *apologetic* per *apologetics* e *d' Athènes* per *d' Athènes*, a p. 615 *Révue* per *Revue*, *Parmenide* per *Parménide*, *Afstieg* per *Aufstieg*, *θεογία* per *θεωγία*, o a p. 616 *Stranara* per *Stramara*. Ma si tratta sempre di semplici errori di battitura.