

Pierre Hadot

Studi di patristica e di storia dei concetti

a cura di

Arnold I. Davidson

con una prefazione di

Arnold I. Davidson e Laura Cremonesi

traduzione di

Laura Cremonesi

anteprima

vai alla scheda del libro su www.edizioniets.com



Edizioni ETS



www.edizioniets.com



*Opera pubblicata con il sostegno del Centre national du livre
Ouvrage publié avec le soutien du Centre national du livre*

Titolo originale: *Études de patristique et d'histoire des concepts*

© Copyright 2010

Société d'édition Les Belles Lettres

95 bd Raspail, 75006 Paris

© Copyright 2018

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messagerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675268-0

Prefazione

La disciplina della lettura lenta

Di formazione filosofica, quando Pierre Hadot decide di studiare con Paul Henry le influenze neoplatoniche nell'opera di Mario Vittorino, deve per prima cosa dedicarsi a una dura acquisizione degli strumenti filologici adeguati: «l'unica conoscenza del greco e del latino che possedevo», racconta Hadot, «era quella che mi era stata data dai miei insegnanti del liceo»¹. Per giungere al suo primo, importante risultato nel campo della patristica latina – l'edizione delle opere apologetiche di Mario Vittorino² approntata con Henry – Hadot deve quindi cimentarsi con la critica testuale, la paleografia, la filologia: in breve deve, nel vero senso della parola, “imparare a leggere” i testi.

Eppure, anni dopo, in chiusura del celebre articolo *Esercizi spirituali*, farà sua questa frase di Goethe:

La gente non sa quanto tempo e quanto sforzo costi imparare a leggere. Mi ci sono occorsi ottant'anni, e non sono neanche in grado di dire se ci sia riuscito³.

Imparare a leggere è un vero e proprio esercizio spirituale. Non basta, soltanto, imparare a leggere materialmente il testo, essere in grado di decifrare un manoscritto, sapere scegliere tra più lezioni. Per imparare a leggere, dobbiamo «fermarci, liberarci dalle nostre

¹ P. Hadot, *Postscript. An Interview with Pierre Hadot*, in *Philosophy as a Way of Life*, a cura di A.I. Davidson, Blackwell, Malden 1995, p. 280.

² Marius Victorinus, *Traité théologique sur la Trinité*, a cura di P. Henry e P. Hadot, Éditions du Cerf, Paris 1960.

³ J.W. Goethe, *Conversazione con Eckermann, 25 gennaio 1830*, citato in P. Hadot, *Exercices spirituels*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, a cura di A.I. Davidson, Albin Michel, Paris 2002; p. 74; trad. it. *Esercizi spirituali*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi, Torino 2002, p. 68.

preoccupazioni, ritornare a noi stessi, lasciare da parte le nostre ricerche della sottigliezza e dell'originalità, meditare con calma, ruminare, lasciare che i testi ci parlino»⁴. Invece di imporre le nostre parole ai testi, occorre ascoltare i testi che stiamo leggendo.

Per imparare a leggere la patristica, dobbiamo innanzitutto spogliarci delle nostre abitudini di lettori moderni, per guardare al testo con uno sguardo nuovo. A noi lettori formati sui testi filosofici della nostra modernità, le opere della patristica latina appaiono oscure a tratti, cariche di contraddizioni, carenti in struttura e coerenza interna: tutti aspetti che ai nostri occhi le rendono "difettose", mancanti di quella capacità di elaborazione, argomentazione e strutturazione che animerà il discorso filosofico solo secoli dopo, inaugurandone la modernità.

La mancanza, però, ci fa notare Hadot, non è nelle opere, ma nel nostro modo di leggerle: siamo noi a non essere in grado di cogliere la coerenza. Ecco dunque che si rende necessario un esercizio su noi stessi che ci insegni a leggere, che ci permetta di interrogare l'incoerenza apparente per farci raggiungere il modo in cui l'opera era stata concepita dagli autori antichi, secondo una coerenza che a prima vista ci sfugge. Dobbiamo quindi allenare il nostro sguardo ad afferrare la figura nascosta che sostiene tutte le parti dell'opera, come se ci trovassimo di fronte a quei quadri che, come i ritratti dell'Arcimboldo, ci invitano a guardare più a fondo, per scorgere la figura umana che emerge dalle composizioni di frutta e verdura:

È un po' quel che accade con le «anamorfosi o prospettive curiose» studiate così bene da Baltrusaitis: si vede inizialmente un paesaggio che sembra composto normalmente. Si pensa che, se in un certo punto del quadro ci sono una casa o un albero, questo dipenda unicamente dalla fantasia dell'artista. Ma se si guarda tutto il quadro da una certa angolazione, il paesaggio si trasforma in una figura nascosta, un volto o un corpo umano, e si capisce allora che la casa o l'albero non si trovavano in quel punto per pura fantasia, ma erano necessari perché facevano parte della figura nascosta. Quando si scopre la struttura o la forma fondamentale di un testo,

⁴ P. Hadot, *Exercices spirituels*, cit., pp. 73-74; trad. it. cit., p. 68. Va comunque ricordato che, per Hadot, anche la più semplice operazione filologica richiede l'esercizio spirituale dell'obiettività: cfr. P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001, p. 113; trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008, p. 92.

si fa un'esperienza analoga: alcuni dettagli che sembravano trovarsi lì solo in maniera arbitraria divengono necessari, perché fanno parte integrante della figura tradizionale utilizzata. Così come è possibile opporre o comparare il significato del volto e il significato del paesaggio, allo stesso modo si può comparare il senso della forma o struttura tradizionali, considerate in se stesse, e quello del testo che le ha prese in prestito. Giungiamo qui a una delle caratteristiche del pensiero antico in generale, ma che si riconosce in special modo nell'ambito del latino cristiano. Quando leggiamo gli autori antichi, abbiamo spesso l'impressione che compongano male, che l'ordine delle idee manchi di coerenza e di legame; ma è proprio perché la vera figura ci sfugge, che non percepiamo la forma che rende necessari tutti i dettagli⁵.

Se, grazie agli strumenti filologici, riusciamo a ricostruire l'insieme delle fonti classiche citate, i modelli antichi imitati, i generi letterari di appartenenza, l'opera ci apparirà allora in tutta la sua coerenza. Questa non sarà la coerenza che ci aspettavamo, ma conferirà comunque all'opera un senso organico.

Staccarsi dal proprio sé, dalla propria identità, data per scontata, di lettore moderno, per calarsi nel testo antico e nel contesto storico e culturale in cui è stato composto: questa è la maniera di leggere che guida la ricerca di Hadot sulla patristica latina. Reperire le fonti, dunque, per far emergere la figura nascosta: fonti neoplatoniche, innanzitutto, per sviluppare l'ipotesi storiografica che Hadot presenta, ad esempio, negli articoli introduttivi alla patristica latina⁶ che aprono questa raccolta: l'originalità della letteratura latina cristiana nascerebbe proprio dal suo essere una fusione tra la cultura ellenistica e l'esegesi del testo biblico. Dall'incontro tra questi due elementi eterogenei sarebbero scaturiti esiti di grande valore letterario e filosofico. La ricchezza di immagini del testo biblico avrebbe infatti offerto una preziosa possibilità di rinnovamento stilistico, che troverà una delle sue vette nelle *Confessioni* di Agostino; al tempo stesso, l'opacità spesso insuperabile del linguaggio specifico della *Scrittura* avrebbe suscitato notevoli sforzi interpretativi, spesso "fallimentari" nell'ottica dell'obiettività esegetica, ma altamente creativi dal punto di vista dell'originalità concettuale: dei veri e propri

⁵ P. Hadot, *Patristica latina*, *infra*, pp. 46-47.

⁶ P. Hadot, *Articolo "Patristica"*, *infra*, pp. 17-39; *Patristica latina*, *infra*, pp. 40-50; *Letteratura latina cristiana*, *infra*, pp. 51-66.

“controsensi”⁷, che hanno però contribuito allo sviluppo del valore filosofico della patristica.

L’influenza della cultura pagana deve essere, però, dimostrata in modo obiettivo, attraverso il rinvenimento di citazioni letterali⁸. Questo è il principio metodologico che guida la ricerca di Hadot su Mario Vittorino⁹: il lessico delle sue opere apologetiche lasciava infatti intravedere un’influenza neoplatonica, che doveva però esser dimostrata con il riconoscimento delle citazioni plotiniane. Hadot ricorda più volte il modo in cui questa ricerca ebbe inizio, durante i suoi studi universitari¹⁰. Dopo aver esitato tra una tesi su Rilke e Heidegger con Jean Wahl e una con Paul Henry sulla mistica di Plotino¹¹, si decide infine a favore di quest’ultima. Da Henry riceve però il suggerimento di non lavorare direttamente su Plotino, ma sulle tracce della sua influenza su Mario Vittorino. La ricerca, però, non dà gli esiti sperati: come ricorda Hadot, in Vittorino non ebbe modo di trovare «né mistica, né Plotino»¹², l’unica citazione plotiniana risultò infatti essere quella individuata da Henry e che era servita a formulare l’ipotesi di partenza. Ciononostante, il lavoro conduce a esiti di grande rilievo. Pur in assenza di citazioni letterali plotiniane, Hadot individua delle strutture concettuali di chiara matrice neoplatonica: la triade Essere-Vita-Pensiero, che Vittorino impiega per definire le persone della Trinità, è rinvenibile infatti in un commento anonimo al *Parmenide*, che Hadot riesce ad attribuire

⁷ Cfr. P. Hadot, *Philosophie, exégèse et contresens*, in *Études de philosophie ancienne*, Les Belles Lettres, Paris 2010, pp. 3-11; trad. it. *Filologia, esegesi, controsenso*, in *Studi di filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, ETS, Pisa 2014, pp. 17-23.

⁸ Si veda, ad esempio, P. Henry, *Plotin et l’Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*, Spicilegium sacrum lovaniense, Louvain 1934; P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, E. De Boccard, Paris 1943 e *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, E. De Boccard, Paris 1950.

⁹ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, *Études Augustiniennes*, Paris 1968; trad. it. *Porfirio e Vittorino*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1993. Su Mario Vittorino si veda anche P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, *Études Augustiniennes*, Paris 1971.

¹⁰ Cfr. ad esempio P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, cit., p. 44; trad. it. cit. pp. 27-28.

¹¹ Plotino rimarrà sempre al centro dell’interesse di Hadot: cfr. P. Hadot, *Plotin et la simplicité du regard*, Plon, Paris 1963; *Études Augustiniennes*, Paris 1973; trad. it. *Plotino o la semplicità dello sguardo*, Einaudi, Torino 1999; P. Hadot, *Corsi all’École pratique des Hautes Études*, infra, pp. 78-181; P. Hadot, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 2010.

¹² P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, cit., p. 44; trad. it. cit., p. 28.

a Porfirio¹³. Un triplice risultato quindi: storico-filosofico, per la dimostrazione dell'influenza neoplatonica, filologico, per l'identificazione specifica della fonte impiegata, e metodologico, per la messa a punto del metodo delle strutture concettuali: anche in assenza di citazioni testuali, è possibile individuare una fonte se nei due testi ricorrono delle configurazioni di elementi comuni, che solo nei due autori in questione compaiono in quello specifico modo di combinarsi.

Dopo le sue ricerche su Mario Vittorino, Hadot lavorerà ancora a lungo sulla patristica latina, curando l'edizione dell'*Apologia di David* di Ambrogio¹⁴ e scrivendo ampiamente su Ambrogio e Agostino, come mostrano gli articoli qui riuniti. Tuttavia, dai primi anni Settanta, le sue ricerche inizieranno a orientarsi in una nuova direzione e ad assumere al loro centro la filosofia antica greca, ellenistica e romana, per tornare solo in rare occasioni agli autori del cristianesimo latino.

I riassunti dei Corsi tenuti all'École Pratique des Hautes Études dal 1964 al 1980, qui pubblicati, permettono di constatare molto bene il passaggio al nuovo ambito di interesse: la patristica latina sarà infatti oggetto dell'insegnamento di Hadot dal 1964 fino al 1970, anno in cui otterrà il permesso di modificare il titolo della cattedra in «Teologie e mistiche della Grecia ellenistica e della fine dell'antichità». Da quel momento, la lettura di Ambrogio e Agostino cederà il passo ai testi di Plotino, di Marco Aurelio, allo studio delle teorie della natura¹⁵ nella Grecia antica, alla logica stoica o alla divisione in parti della filosofia antica¹⁶. I riassunti rendono percepibile il momento in cui la filosofia antica conquista l'attenzione di Hadot, spostando gradualmente ai margini i temi precedenti, e portando con sé una dimensione, quella della filosofia come maniera di vivere

¹³ Questa attribuzione è stata messa in dubbio da M. Tardieu, con cui Hadot ha avuto modo di intavolare una discussione: cfr. M. Tardieu, *Recherches sur la formation de l'Apocalypse de Zostrien et les sources de Marius Victorinus* e P. Hadot, "Porphyre et Victorinus". *Questions et hypothèses*, in «Res Orientales», IX, 1996.

¹⁴ Saint'Ambroise, *Apologie de David*, a cura di P. Hadot, Sources Chrétiennes n. 239, Éditions du Cerf, Paris 1977.

¹⁵ Questo tema sarà ampiamente sviluppato anni dopo: P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, Paris 2004; trad. it. *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino 2006.

¹⁶ Cfr. P. Hadot, *Corsi dell'École Pratique des Hautes Études. Teologie e mistiche della Grecia ellenistica e della fine dell'Antichità*, *infra*, pp. 120-181.

e degli esercizi spirituali, che segnerà tutta la sua ricerca successiva.

Ma c'è qualcosa che Hadot porta con sé attraverso questo cambiamento cronologico e tematico delle sue ricerche: la maniera di leggere i testi, imparata nel lavoro sulla patristica. L'ossatura dell'importante lavoro sui *Pensieri* di Marco Aurelio, che ha inizio nel Corso all'École Pratique des Hautes Études del 1971-1972 e che culmina ne *La cittadella interiore*¹⁷, è strettamente collegata al metodo delle strutture concettuali e della figura nascosta. Quella che allo sguardo di un lettore moderno può sembrare infatti una raccolta disordinata di riflessioni interiori, venate da un cupo pessimismo, se letta secondo un'adeguata chiave interpretativa apparirà come un insieme di esercizi spirituali, destinati a mettere in pratica i tre *topoi* filosofici dello stoicismo di Epitteto¹⁸. Numerosi pensieri si riveleranno dunque essere organizzati secondo una struttura ternaria, che ricalca le tre parti della filosofia stoica (fisica, logica ed etica) e i temi ad esse associati (disciplina del desiderio, dell'assenso e delle tendenze) e che tenta di metterli in opera nella vita quotidiana.

La figura nascosta, quella degli esercizi spirituali che fanno della filosofia nel suo aspetto originario una maniera di vivere, diviene dunque ora un principio interpretativo di più ampio respiro. Non si tratta soltanto, ora, di cogliere un insieme di citazioni, ma di offrire una visione globale della filosofia.

Secondo Hadot, «lo scritto filosofico antico richiede, per essere compreso, non solo che se ne analizzi la struttura, ma che lo si situi nella *praxis* viva da cui emana e in cui si reinserisce. In altri termini, sullo sfondo dello scritto filosofico antico c'è la vita di una scuola, cioè della comunità di discepoli cui prioritariamente si rivolge il filosofo, e grazie alla quale sarà conservato il ricordo delle sue parole; c'è un filosofo che parla, non per erigere un edificio di concetti, ma per formare questo gruppo di discepoli, sia attraverso discussio-

¹⁷ P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, Paris 1992; trad. it. *La cittadella interiore. Introduzione ai Pensieri di Marco Aurelio*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

¹⁸ Oltre alla monografia citata nella nota precedente, cfr. P. Hadot, *Une clé des Pensées de Marc Aurèle: les trois topoi philosophiques selon Épictète*, in *Exercices spirituels et philosophie antique*, cit., pp. 165-192; trad. it. *Una chiave dell'εἰς ἑαυτὸν di Marco Aurelio. I tre τόποι filosofici secondo Epitteto*, in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 135-154. Questo tema era stato oggetto anche di uno dei Corsi all'École Pratique des Hautes Études: cfr. Anno 1976-1977, *Filosofia ed esercizio spirituale: i Pensieri di Marco Aurelio*, *infra*, pp. 151-158.

ni, sia grazie a un corso magistrale. Possiamo quindi dire che tutto quello che i moderni considerano, dal loro punto di vista, come difetti di composizione, come incoerenze, se non contraddizioni, deriva, in primo luogo, dai limiti specifici dell'insegnamento orale di cui, in un modo o nell'altro, si ritrova l'eco nello scritto filosofico»¹⁹.

Gli esercizi spirituali non sono, in primo luogo, una struttura concettuale, ma una pratica concreta. Allora, la figura nascosta trova la sua coerenza attraverso gli esercizi che mirano «a formare a un saper fare, a un saper discutere, a un saper parlare, che permetterà al discepolo di orientarsi nel pensiero, nella vita della *polis*, o nel mondo»²⁰.

Grazie all'idea di esercizi spirituali, non è solo la filosofia antica ad acquisire una nuova intelligibilità, ma è un significativo versante del pensiero filosofico che può essere ripercorso seguendo questo filo di lettura: da Marco Aurelio a Bergson, passando per il pensiero moderno²¹, la filosofia come maniera di vivere ha una lunga storia, che non si è ancora interrotta e che chiede di essere ancora messa in opera.

Imparare a leggere per cambiare e rinnovare la nostra visione di noi stessi e del mondo e, con essa, il nostro modo di praticare la filosofia: questo è il messaggio che ci consegna l'opera di Hadot. Dalla pratica filologica affinata sulla patristica a una maniera di leggere i testi filosofici antichi capace di trasformare anche la nostra concezione della filosofia, l'opera di Hadot può dunque essere considerata come un apprendistato alla lettura, una pratica lenta e paziente, alla quale ancora oggi dovremmo quotidianamente esercitarci.

Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson

¹⁹ P. Hadot, *La philosophie antique: une éthique ou une pratique?*, in *Études de philosophie ancienne*, cit., pp. 209-210; trad. it. *La filosofia antica: un'etica o una pratica?*, in *Studi di filosofia antica*, cit., p. 189.

²⁰ Ivi, p. 210; trad. it. cit., p. 190.

²¹ Per una recente lettura della filosofia moderna attraverso gli esercizi spirituali, cfr. S. D'Agostino, *Esercizi spirituali e filosofia moderna*, ETS, Pisa 2017.

I
Prospettive generali

I.1. *Articolo "Patristica"**

Il termine *patristica* può designare, in primo luogo, una parte della teologia cristiana che sistematizza gli insegnamenti di alcuni scrittori dell'antichità cristiana, considerati come Padri della Chiesa per una scelta della tradizione ecclesiastica e ritenuti per questo garanti autentici dell'ortodossia della fede. Esso può anche designare (insieme al termine "patrologia") lo studio letterario delle opere dei Padri della Chiesa e, per influenza delle esigenze della critica storica, anche lo studio letterario dell'insieme degli scrittori dell'antichità cristiana. Per questa stessa influenza, la teologia patristica ha fatto spazio alla storia dei dogmi, che ha per oggetto l'evoluzione delle credenze cristiane, per come la si è potuta ricostruire grazie alle testimonianze degli scrittori cristiani. L'aggettivo "patristico" può quindi avere un senso strettamente teologico e designare la dottrina dei Padri della Chiesa, considerata dal punto di vista della teologia, ma può anche avere un senso più ampio e designare l'insieme degli scrittori cristiani dell'antichità, o del periodo solitamente inteso come antichità cristiana (dal I al VII-VIII secolo). In questo articolo, il termine Padri della Chiesa sarà spesso utilizzato per designare alcuni scrittori cristiani che non figurano nella lista canonica dei Padri, accettata dai teologi.

Lo studio della *patristica* presenta numerosi aspetti interessanti. In primo luogo, esso permette di seguire l'evoluzione del cristianesimo dal suo stadio primitivo fino alla forma che ha assunto all'aurora del Medioevo. Quest'evoluzione è in parte dovuta all'azione di quelle personalità forti che furono alcuni Padri della Chiesa. In secondo luogo, esso fa intravedere la nascita di un nuovo universo spirituale, dal quale sono sbocciati non solo il pensiero e la letteratura del Medioevo, ma quelli del mondo moderno.

1. *Patristica e teologia*

I Padri della Chiesa

Il termine *patristica* compare, insieme all'espressione *patristica theologia*, solo nel XVII secolo, nell'ambito della teologia luterana,

* Già pubblicato in *Encyclopedia universalis*, vol. X, 1968, pp. 26c-31c.

per designare, in opposizione alla *theologia biblica*, o *symbolica*, o *speculativa*, quella parte dell'insegnamento teologico che sistematizza l'insegnamento dei Padri della Chiesa. È così che la definizione, ad esempio, F. Buddaeus nel suo *Isagoge historico-theologica ad theologiam universalem* (Leipzig 1730). Se però il termine compare piuttosto tardi, la nozione di una dottrina autentica professata da una serie di dottori che facevano autorità ed erano garanti della purezza dell'ortodossia è essenziale al cristianesimo (come, peraltro, ad ogni religione fondata sull'autorità di un libro e sulla tradizione). La denominazione di Padre per designare questi dottori risale all'antichità. Essa corrisponde in primo luogo alla relazione maestro-discepolo, nella catena della tradizione viva (e talvolta segreta) di cui i primi cristiani amano sottolineare l'unità e la continuità da Cristo agli Apostoli e fino a loro:

Questi maestri, che conservano la tradizione del santo insegnamento tratto direttamente dai Santi Apostoli Pietro, Giacomo, Giovanni e Paolo, per cui ogni figlio riceve l'insegnamento dal padre – e rari sono i figli che sono del tutto a immagine dei padri – si sono perpetuati fino alla nostra epoca, grazie a Dio, per deporre in noi questi bei semi dei loro antenati e degli Apostoli.¹

I maestri spirituali delle varie comunità cristiane, cioè i vescovi, ricevono quindi comunemente il titolo di Padre (ad esempio, *Martirio di Policarpo*, XII, II). Nel IV secolo, il termine, al plurale, designa l'insieme dei vescovi, sia considerati nella continuità della tradizione ecclesiastica, sia riuniti in concilio ecumenico. Tuttavia, a poco a poco, in particolare con Agostino, poi nelle controversie nestoriane e in Vincenzo di Lérins, si fa strada la nozione di Padri della Chiesa per designare i testimoni autentici della dottrina ortodossa.

L'argomento patristico

Nel suo *Commonitorium*, scritto nel 434, Vincenzo di Lérins ha formulato i criteri che permettono di utilizzare la testimonianza dei Padri per determinare la fede autentica della Chiesa e il modo ortodosso di interpretare la Scrittura. Da una parte, possono essere

¹ Clemente Alessandrino, *Stromata*, I, 1, 11, 5.

ritenuti Padri della Chiesa solo coloro che si sono distinti per la loro ortodossia e per la santità della loro vita; dall'altra, la testimonianza di questi Padri vale solo se è unanime:

Ciò che tutti, o la maggior parte di loro, hanno affermato chiaramente, in accordo, frequentemente, con insistenza, come un consenso di teologi unanimi, ciò che ci avranno trasmesso dopo averlo ricevuto dalla Tradizione, questo deve essere tenuto per indubitabile, certo e vero.

Questa definizione fa eco al celebre principio di Vincenzo di Lérins in materia di dogmi: considerare vero ciò che è stato creduto in ogni luogo, sempre e da tutti. L'unanimità dei Padri non è che l'espressione dell'unanimità della Chiesa, unanimità che è intimamente legata all'infallibilità della Chiesa e alla sua ispirazione da parte dello Spirito Santo. I criteri proposti da Vincenzo di Lérins saranno ripresi all'inizio del VI secolo dal *Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* e, soprattutto nel XVI secolo, nell'opera capitale di Melchior Cano, *De locis theologicis* (Salamanca, 1563) che enuncerà le seguenti tesi: nell'esegesi della Scrittura, l'interpretazione unanime di tutti i Padri antichi fornisce un argomento certissimo; il loro significato è quello dello Spirito Santo; i Padri, quando sono unanimi, non possono errare nei dogmi della fede.

Dal modo in cui i teologi fanno uso dell'argomento patristico a partire dal VI secolo, si constata che la lista degli scrittori ecclesiastici riconosciuti come Padri della Chiesa comprende, in generale, in Occidente: Cipriano, Ilario, Ambrogio, Agostino, Girolamo, Gregorio Magno, Leone Magno, Isidoro di Siviglia; in Oriente: Atanasio d'Alessandria, i Cappadoci – Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio Nazianzeno –, Cirillo di Gerusalemme, Cirillo d'Alessandria, Giovanni Crisostomo e infine Giovanni Damasceno. Questa scelta tende a essere giustificata da una vera e propria agiografia. La vita, come la dottrina dei Padri, è stata esemplare; la santità della loro condotta è esattamente uno dei criteri teologici richiesti da Vincenzo di Lérins. In un certo senso, si potrebbe riservare il nome di patrologia allo studio delle personalità dei Padri, delle loro vite e delle loro opere. Il termine compare per la prima volta nel titolo di un'opera di Johannes Gerhard, pubblicata nel 1653.

II

Corsi all'École Pratique des Hautes Études

(Patristica latina 1964/65 - 1969/70)

*(Teologie e mistiche della Grecia ellenistica
e della fine dell'antichità 1970/71 - 1979/80)*

II.1. Resoconti delle conferenze tenute all'École Pratique des Hautes Études dal 1964 al 1980*

1. Patristica latina

Anno 1964-1965

La prima ora è stata dedicata alla traduzione commentata del sermone *De Isaac vel anima* di Sant'Ambrogio. Questo lavoro ci ha permesso di cogliere il tema fondamentale di questo sermone e di fare l'inventario delle sue fonti.

Il tema fondamentale è un'esegesi dell'incontro d'Isacco e Rebecca (*Gen.*, 24, 63). Isacco è figura del Cristo (1, 1-2), Rebecca figura dell'anima (3, 8), ma Isacco è anche figura dell'uomo che conosce se stesso (1, 1): come Isacco esce dalla campagna all'arrivo di Rebecca, così il saggio esce dal corpo per conoscere se stesso (1, 1; 2, 3-6, 3, 8, 4, 15). Rebecca che va verso Isacco è la figura dell'anima desiderosa di unirsi al Verbo divino. Così è la sposa del *Cantico*: il sermone è dunque, per la maggior parte, un'esegesi del *Cantico dei Cantici*, pur rimanendo sempre legato alla figura di Rebecca (4, 18 e 6, 55). Nel sermone sono commentati quasi tutti i versetti del *Cantico*; essi sono applicati in modo costante alle nozze (6, 51) dell'anima e del Verbo divino. Tuttavia, nell'insieme, questo commento non propone una dottrina metodica delle tappe del cammino dell'anima verso l'unione mistica. Ogni versetto è commentato di per sé. La preoccupazione per un piano unitario compare molto raramente (ad esempio 6, 50). È possibile individuare solo alcune tendenze generali: l'insistenza sul distacco dalle passioni del corpo (3, 8; 4, 11-16; 4, 34; 5, 46; 6, 51-55), o le allusioni frequenti al tema della pasqua, della remissione dei peccati, che potrebbero lasciar supporre che il sermone sia stato pronunciato durante la Pasqua.

In questo sermone si trovano tracce di Filone, di Ippolito, di Origene e di Plotino. Filone, *De fuga* 188, 194, 197 permette di comprendere il passaggio di Ambrogio su Isacco fonte di sapienza, cui Rebecca si abbevera (1, 2). L'insieme del commento sul *Cantico* tra-

* Già pubblicato in *Annuaire des Cours et Conférences de l'École Pratique des Hautes Études (V Section)*, 1964-1980.

III
Rapporti tra Greci e Latini

III.1. *Il dialogo di Origene con Eraclide e il commento di Sant'Ambrogio sul Vangelo di San Luca**

La dottrina delle tre morti

Sappiamo che nell'agosto 1941, a Tura, vicino al Cairo, durante i lavori dell'esercito britannico, in alcune cave vennero scoperti molti papiri, tra cui si trovava il *Dialogo di Origene con Eraclide e i vescovi suoi colleghi, sul Padre, il Figlio e l'anima*, inedito di Origene che venne pubblicato al Cairo, nel 1949, da J. Scherer⁹⁵. Questo *Dialogo* è il resoconto di una conferenza contraddittoria che Origene aveva tenuto nella provincia d'Arabia, secondo Scherer⁹⁶ intorno al 245, contro il vescovo Eraclide, le cui tendenze monarchiane avevano dato scandalo. Questo *Dialogo* era un inedito nel senso più forte del termine: i cataloghi di opere d'Origene tramandatici dall'antichità cristiana non ne fanno menzione.

A dire il vero, dopo la pubblicazione di questo inedito, i primi confronti tra quest'opera e il resto della letteratura cristiana antica avevano già fatto sospettare che Sant'Ambrogio avesse conosciuto il *Dialogo con Eraclide*⁹⁷. Si trattava, in quel momento, solo di un'ipotesi, perché le analogie notate potevano essere spiegate anche con l'influenza di altre opere di Origene. Recentemente, K. Baus⁹⁸ ha

* Già pubblicato in «Vigiliae Christianae», 13, 1959, pp. 204-234.

⁹⁵ *Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le père, le fils, et l'âme*, pubblicato da J. Scherer, *Publications de la Société Fouad I de Papyrologie. Textes et Documents*, IX, Il Cairo 1949.

⁹⁶ Ivi, p. 56.

⁹⁷ Cfr. H.-Ch. Puech, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Dydimé découverts à Tura*, in «Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses», XXXI, 1951, p. 304, n. 22, che compara Ambrogio, *In Psalm.*, 1, 28, p. 23, 21 Petschenig, *In Psalm.*, XLIII 61, p. 304, 18-20, *De sacramentis*, III, 1, PL XVI, 431 A, *In Lucam*, VII, 86, p. 317, 22 Schenkl, con il *Dialogo* (p. 160, 19-162, 3 Scherer) per l'esegesi di *Eccl.*, 2, 14: «Il saggio ha gli occhi in capo», cioè nel Cristo, che è il capo dell'uomo (1 *Cor.* 11, 3). Del resto, P. Courcelle, nella sua recensione dell'edizione di Scherer («Revue des Études anciennes», 53, 1951, p. 173), scriveva già: «La dissertazione sui tre generi di morte si trova quasi testualmente in Ambrogio», e comparava Ambrogio, *De bono mortis*, II, 3 CSEL, t. XXXII, 1, p. 704, 10 e sg. con Origene, *Dialogo*, p. 168 e sg.

⁹⁸ K. Baus, *Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius*, in «Römische Quartalschrift», XLIX, 1954, pp. 21-55. Sull'influenza di Ori-

mostrato quanto la pietà di Ambrogio verso il Cristo sia debitrice di Origene, sia nello spirito, sia nelle formule; in un origeniano come Ambrogio, era quindi possibile esitare a interpretare come un prestito quelle che potevano essere delle semplici parentele dottrinarie.

Ora, però, abbiamo la prova dell'utilizzo del *Dialogo* di Origene da parte di Sant'Ambrogio. Nell'*In Lucam* del vescovo di Milano troviamo infatti la traduzione letterale di molte pagine dell'opera di Origene. Questa traduzione è talmente aderente che permette di completare due lacune del papiro in cui il *Dialogo* è stato conservato.

Sant'Ambrogio⁹⁹ commenta *Luca*, 9, 60: «*Sine, mortui se sepeliant mortuos suos; tu autem vade, annuntia regnum dei*», e comincia col dare il senso generale di questa parola:

Non è per far capire che l'umano viene dopo il divino? La cura è buona, ma il suo inconveniente è maggiore: dividere le proprie cure significa distrarre il proprio affetto; dividere le proprie preoccupazioni significa ritardare i propri progressi.¹⁰⁰

Ambrogio spiega poi la lettera della parola di Gesù:

In che modo i morti possono seppellire i morti? Non bisogna, qui, intendere una doppia morte, una di natura, l'altra del peccato?¹⁰¹

Ambrogio intende dire: sono i morti che sono morti per il peccato ad aver la cura esclusiva di seppellire i morti che sono morti naturalmente, senza preoccuparsi del regno di Dio¹⁰². Questa di-

gene su Ambrogio, cfr. note e *indices* dell'edizione di Ambrogio, in CSEL, in particolare t. XXXII 1, p. XIII, XXX-XXXI; t. XXXII 4, p. XIII e *index*; t. LXXIII, p. 419 (*index*); W. Wilbrand, *Ambrosius und Plato*, in «Römische Quartalschrift», XXV, 1911, pp. 42*-49*; J. Pitra, *Analecta Sacra*, III, Roma, 1883, pp. 246-257; W. Völker, *Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius*, in «Theologische Studien und Kritiken», CIII, 1931, pp. 199-207; H.-Ch. Puech, *Origène et l'exégèse du psaume 50, 12-14*, in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel 1950, pp. 180-194.

⁹⁹ *In Lucam*, VII 34, CSEL, t. XXXII 4, p. 297, 7-18.

¹⁰⁰ Ambrogio, *Traité sur l'Évangile de Saint Luc*, II, trad. fr. di G. Tissot, Sources Chrétiennes n. 52, Éditions du Cerf, Paris 1976, p. 20.

¹⁰¹ *In Lucam*, VII 35, p. 297, 18-23.

¹⁰² Stessa idea in Origene, *In Matthaeum*, frag.162, p. 80 Klostermann: «Se i morti hanno l'uso di seppellire i loro morti, l'anima che è nel male è morta. E se la morte sensibile viene dal peccato, è a giusto titolo che il peccato è chiamato morte e che colui che è in questa morte è un cadavere».

stinzione tra la morte di natura e la morte del peccato, che Ambrogio completa aggiungendo: «c'è anche una terza morte, per cui moriamo al peccato e viviamo per Dio»¹⁰³, ricorda nettamente la dottrina del *Dialogo di Origene con Eraclide* sulle tre morti: la morte *al* peccato, la morte *del* peccato e la morte naturale¹⁰⁴. Avremo modo di tornare su questo punto¹⁰⁵. Per il momento, dobbiamo limitarci a riconoscere che c'è una parentela dottrinale, ma in seguito mostreremo, grazie alla comparazione tra questo testo dell'*In Lucam* e altri testi di Ambrogio, che la teoria delle tre morti in Ambrogio è influenzata soprattutto dal *Dialogo con Eraclide*. Tutto si svolge come se Ambrogio, ricordandosi dell'esposizione sulle tre morti che aveva letto nell'opera di Origene, dopo una menzione brevissima dei diversi significati della parola *morte*, si riferisse al testo di Origene. Del resto, nel suo *Dialogo*, Origene fa dapprima una breve esposizione della sua dottrina sui tre generi di morte, poi tratta in successione di ognuno di questi¹⁰⁶, per rispondere all'osservazione del vescovo Demetrio: «l'anima è immortale»¹⁰⁷. Origene mostrerà che questa osservazione è vera solo per quel che riguarda la morte naturale, che è anche la morte corporea, mentre per la morte del peccato l'anima può essere detta mortale, e mortale di una cattiva morte; per la morte al peccato, invece, se l'anima è mortale, lo è di una buona morte.

Questo è lo sviluppo di Origene che Ambrogio utilizzerà in modo sempre più letterale, lasciandone però sfuggire, per così dire, lo spirito, dato che qui non si interessa alla questione dell'immortalità dell'anima. Il movimento generale del testo di Origene, che tende a mostrare che l'anima è davvero immortale solo quando è «consolidata nella beatitudine», cioè quando il Cristo le ha dato la vita eterna, non appare chiaramente nella traduzione di Ambrogio che, del resto, cambia l'ordine delle parti dell'esposizione di Origene.

Imitando il *Dialogo*, Ambrogio inizia alludendo alla morte naturale. Di letteralmente comune, qui c'è solo la citazione dell'*Apo-calisse* (9, 6). Ambrogio sviluppa abbondantemente il pensiero di

¹⁰³ *In Lucam*, VII 35, p. 297, 20-23.

¹⁰⁴ Scherer, p. 168, 1-12.

¹⁰⁵ Cfr. *infra*, pp. 195-197.

¹⁰⁶ Scherer, p. 168, 13-172, 4.

¹⁰⁷ Scherer, p. 166, 24.

Origene, *Dialogo con Eraclide*, edizione Scherer, p. 168, 15-170,7:

Κατὰ τὸν μέσον θάνατον πάντες ἄνθρωποι ἀποθνήσκουσιν· ὃν διάλυσιν νομίζομεν εἶναι...

διὰ τοῦτο ζητήσουσι[ν οἱ] ἄνθρωποι τὸν θάνατον καὶ οὐ μὴ εὕρησου-[σι] ν αὐτόν.

Origene:

Dopo la morte, separazione dell'anima e del corpo, ecco la buona morte, la morte al peccato. È con questa morte al peccato che bisogna intendere la profezia di Balaam (*Num.* 23, 10), che Ambrogio ricorda, seguendo Origene:

Origene, *Dialogo con Eraclide*, edizione Scherer, p. 170, 8-15:

... Κατὰ δὲ τὰ λοιπὰ τὰ σημαίνοντα, κατὰ μὲν τὸ ἕτερον θνητὴ ψυχὴ, καὶ μακάρια ἐὰν ἀποθάνῃ τῇ ἁμαρτίᾳ. Περὶ τούτου τοῦ θανάτου Βαλαάμ προφητεύων ἔλεγεν εὐχόμενος ἐν πνεύματι θεῷ: Ἀποθάνῃ ἡ ψυχὴ [μου] ἐν ψυχαῖς δικαίων. Περὶ τούτου τοῦ θανάτου ἐπροφήτευσεν ὁ Βαλαάμ, καὶ ἐαυτῷ ἐν λόγῳ θεοῦ τὰ κάλλιστα ἠύχετο: ἠύχετο γάρ | τῇ ἁμαρτίᾳ ἀποθανεῖν ἵνα ζήσῃ τῷ θεῷ: καὶ διὰ τοῦτο ἔλεγεν: Ἀποθάνοι ἡ ψυχὴ μου ἐν ψυχαῖς δικαίων καὶ γένοιτο τὸ σπέρμα μου ὡς τὸ σπέρμα τούτων.¹⁰⁸

Ambrogio, *In Lucam* VII 36, CSEL, t. XXXII 4, p. 298, 1-5:

36. Una est igitur mors, qua copula corporis et animae separatur, non formidabilis, non timenda, cum discessio quaedam nostri uideatur esse, non poena, non metuenda fortibus, desideranda sapientibus, miseris expetenda, de qua dictum est: «*Quaerent homines mortem et non inuenient eam*» (*Apoc.* 9, 6).

Ambrogio, *In Lucam* VII 37, p. 298, 5-12:

37. Est et alia quae saecularium adferat interitum uoluptatum in qua non natura, sed *delicta moriuntur*; hanc mortem subimus, «consepulti in baptismo et mortui cum Christo» (*Rom.* VI 4), ab elementis huius mundi cum actus patimur prioris obliuia. *Hanc mortem mori uoluit, cum prophetaret Balaam, ut deo uiueret et ideo dixit: «Moriatur anima mea in animis iustorum et fiat semen meum ut semen eorum»* (*Num.* 23, 10).

¹⁰⁸ Nel papiro di Tura c'è una doppia redazione di questo passaggio: cfr. J. Scherer, p. 47, che la spiega con la giustapposizione di note, dovuta a due stenografi diversi. Ambrogio sembra utilizzare solo la seconda redazione.

Infine, la terza morte, la morte del peccato che, per l'anima, è la sola vera morte. Per descriverla, Ambrogio segue in modo molto letterale Origene, invertendo l'ordine degli sviluppi nel *Dialogo* e utilizzando 172, 9-174, 5 prima di 170, 17-172, 9.

Origene, *Dialogo con Eraclide*, edizione Scherer, p. 172, 9-12

Ambrogio, *In Lucam*, VII 38, p. 298, 12-17

p. 170, 15: Ἄλλος δὲ θάνατον ἔστιν [...]

p. 172, 9: Α[ὐτῆ] [ῆ] ζωῆ Χριστὸς ἔστιν εἰπὼν· Ἐγὼ εἶ[μι ἢ ζω]ή, αὕτη ἡ ζωὴ ἣ νῦν μὲν [δικαίοις]* πάρεστιν ἐν σκιᾷ, τότε δὲ πρ[ό]σωπον πρὸς πρόσωπον.

Πνεῦμα γὰρ πρὸ προσώπου ἡμῶν Χριστὸς [Κύριος] οὗ εἶπωμεν· Ἐν τῇ σ[κ]ιᾷ αὐτοῦ ζ[η]σό[μεθα] ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

Est et tertia mors, quando *Christus*, qui est *uita nostra* (Col. 3,4), nescitur; scire autem *Christum* uita est sempiterna, quae nunc iustis praesto est in umbra, in futurum autem erit faciem ad faciem (1 Cor. 13, 12). *Spiritus enim ante faciem nostram Christus Dominus, de quo dixit: In umbra eius uiuemus in gentibus* (Lament. 4, 20). In umbra alarum eius (cfr. Ps. 56, 2) sperauit Dauid; in umbra eius concupiuit (*Cant.* 2, 5) et sedit ecclesia.

Qui la traduzione permette la restituzione di δικαίος, che abbiamo segnato con un asterisco e che, del resto, è conforme al vocabolario di Origene. Ad esempio: «*Et ideo iustus nunc magis, ut mihi videtur, in umbra virtutum quam in ipsis virtutibus vivit*»¹⁰⁹. Lo sviluppo di Origene, qui tradotto da Ambrogio, ha solo un rapporto lontano con la teoria delle tre morti; è la conclusione di tutto il *Dialogo*; un vibrante appello da parte di Origene a sbrigliarsi verso la via che il Cristo è. Per introdurlo come illustrazione della terza morte, la morte del peccato, la vera morte dell'anima, Ambrogio è costretto a inserire una transizione: la morte del peccato è ignoranza del Cristo, che è la vita. Bisogna ammettere che questo sviluppo di Origene è mal utilizzato da Ambrogio: queste esortazioni a impossessarsi della vita eterna sono superflue in una descrizione del peccato.

In ogni caso, nel paragrafo seguente, Ambrogio continua a ispirarsi alla conclusione del *Dialogo*.

¹⁰⁹ In Rom., VI, 3, PG XIV, 1062 A.

III.5. *L'immagine della Trinità nell'anima in Vittorino e in Sant'Agostino**

Il *De trinitate* di Sant'Agostino è un libro che ha orientato in modo nuovo e decisivo il pensiero teologico e filosofico dell'Occidente. Cercando l'immagine della Trinità nella struttura della potenza intellettuale dell'anima, Agostino non ha solo fondato la dottrina delle relazioni e la teologia del Verbo, non ha solo dato a tutta la mistica occidentale la psicologia che le avrebbe permesso di esprimere le proprie esperienze, ma ha anche rivelato, in qualche modo, a tutto il pensiero occidentale un'interiorità spirituale che un Cartesio o un Husserl proveranno a ritrovare pensando a Sant'Agostino.

Il *De trinitate* è quindi un momento decisivo della storia del pensiero. Tuttavia, questi momenti decisivi sono sempre preparati dai movimenti intellettuali, dai presentimenti, dalle ricerche di tutta un'epoca. A proposito di una dottrina precisa, vorrei contribuire a situare il *De trinitate* di Agostino in relazione alle correnti di pensiero in cui esso ha potuto nascere. Per far questo, procederò a una comparazione tra la dottrina agostiniana dell'immagine della Trinità nell'anima e una dottrina analoga che Mario Vittorino, sessant'anni prima di Agostino, aveva esposto nel suo *Adversus Arium*. Anche Vittorino aveva cercato nell'anima l'immagine della Trinità, cioè un tipo di struttura ternaria e di molteplicità consustanziale³⁹⁹. La struttura dell'anima gli era apparsa come un'immagine capace di consentirgli una migliore comprensione del mistero della consustanzialità e, a sua volta, il modello divino gli aveva permesso di comprendere meglio la struttura dell'anima. Le somiglianze e le differenze tra l'esposizione di Vittorino e quella di Agostino saranno facili da valorizzare. Sarà più difficile determinare il rapporto esatto che esiste tra loro. Vittorino è il modello di Agostino? Attingono entrambi a una fonte comune? Se non possiamo rispondere con certezza a queste domande, avremo almeno precisato, nella nostra ricerca, i tratti della dottrina filosofica che essi utilizzano.

* Già pubblicato in «Studia patristica», VI, in *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alt-christlichen Literatur*, vol. 81, Berlin 1962, pp. 409-442.

³⁹⁹ P. Henry, in *The Adversus Arium of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity*, in «Journal of Theological Studies», NS 1, 1950, pp. 42-55, ha già segnalato a p. 54 la possibilità di questa comparazione.

La dottrina di Vittorino

È il racconto biblico (*Gen.*, 1, 26) della creazione dell'uomo a invitare Vittorino a cercare nell'anima un'immagine della Trinità: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza». Ogni parola ha la sua importanza:

«Facciamo» presuppone che Dio si rivolga a un cooperatore, necessariamente al Cristo. E Dio dice: «a immagine». Quindi l'uomo non è l'immagine di Dio, ma a immagine, perché solo Gesù è immagine di Dio, mentre l'uomo è a immagine, cioè immagine di immagine. Ma è detto ancora: «A nostra immagine». Quindi Padre e Figlio sono una sola immagine. [...] Dato che è una questione molto ampia, quella di sapere a proposito di chi Dio ha detto: «Facciamo l'uomo a nostra immagine», dobbiamo per ora ammettere che si tratti dell'anima dell'uomo [...] solo l'anima è a immagine e secondo la somiglianza. Diciamo che il Cristo è l'immagine di Dio; ora, egli è il Logos. Diciamo dunque che l'anima è a immagine di Dio quando diciamo che essa è razionale, perché l'anima non è il Logos, ma è razionale. E dato che il Cristo è totalmente vita, e che l'anima vive perché essa ha la vita per sostanza, l'anima è dunque a immagine di Dio. Ma il Cristo è immagine di Dio.

Come interpretare, però, questo «secondo la somiglianza»? [...] Una cosa è essere «a immagine», perché l'immagine è sostanza, un'altra è essere «secondo la somiglianza», perché la somiglianza non è sostanza, ma un termine che denota propriamente la qualità nella sostanza. Ma noi concepiamo come una sostanza sia Dio, sia l'immagine, cioè il Cristo. Invece, intendiamo «perfezione» come un termine che ha significato solo nell'ordine del qualificato. E se «simile» designa qualcosa di qualificato, ne deriva necessariamente che, dato che diciamo che l'anima è razionale, e perfettamente razionale, sia «secondo la somiglianza» della perfezione che è in Dio che diciamo che l'anima è perfetta. Essa è dunque «a immagine», ora, in questo mondo, ma sarà poi «secondo la somiglianza», per la fede in Dio e in Gesù Cristo, quale sarebbe stata se Adamo non avesse peccato. Così, in quanto essa è razionale, essa è, rispetto alla ragione, «a immagine»; in quanto essa deve essere perfetta, essa è «secondo la somiglianza». Una cosa è quindi essere «immagine», un'altra lo è essere «a immagine» e, ancor di più, un'altra lo è essere «secondo la somiglianza».⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Mario Vittorino, *Adversus Arium*, I, 20, 3 (capitoli e righe dell'edizione Henry, traduzione Hadot, *Traité théologique sur la Trinité*, Sources Chrétiennes, n. 68-69, Éditions du Cerf, Paris 1960), PL 8, 1053 c: «Faciamus cooperatori dicit, necessario Christo. Et secundum imaginem dicit. Ergo homo non imago dei, sed secundum imaginem. Solus

Non è questo il luogo per mostrare quanto questa esegesi del racconto biblico debba alla ricca tradizione rappresentata da Filone, Clemente Alessandrino e Origene⁴⁰¹. Da bravo logico, Vittorino spiega chiaramente queste distinzioni. Le categorie di Aristotele⁴⁰² definiscono il simile come un proprio della qualità. Bisogna distinguere nell'anima un ordine della sostanza, che sarà l'ordine dell'«immagine», e un ordine della qualità, che sarà l'ambito proprio del «secondo la somiglianza». Secondo la sostanza e secondo l'immagine, l'anima è razionale, è vita, è movimento di per sé. In altri termini, è per la sua stessa definizione che essa è immagine del Logos, e questa immagine è inalienabile. Invece, secondo la qualità e secondo la somiglianza, l'anima è più o meno perfetta. L'ordine della somiglianza corrisponde all'ordine dell'attività: l'anima può peccare e perdere la somiglianza, può anche convertirsi, credere in Dio e in Gesù Cristo, e ritrovare allora la somiglianza. Immagine del Logos, l'anima sarà perfetta se essa agisce secondo la propria natura originale, cioè se essa riproduce l'attività perfetta del Logos. Del resto, per Vittorino, l'«uomo a immagine» di cui parla la *Genesi* non si riduce alla sola anima. Non è solo l'anima ad esser a immagine del

enim Iesus imago dei, homo autem secundum imaginem, hoc est imago imaginis. Sed dicit: secundum imaginem nostram. Ergo et pater et filius imago una [...]. Multa cum sit quaestio de quo dixerit: faciamus hominem iuxta imaginem nostram, concedendum nunc quod de anima hominis [...] ipsa enim sola est iuxta imaginem dei et iuxta similitudinem. Imaginem dicimus esse dei, Christum; ipsum autem, λόγον. Iuxta imaginem ergo dei, animam dicimus, rationalem dicentes; non enim λόγος anima, sed rationalis. Et quod totum vita Christus, anima autem vivit quod vitam substantiam habet, iuxta imaginem ergo dei anima, Christus autem imago dei. Quid autem intellegimus hoc: iuxta similitudinem? [...] Aliud igitur est iuxta imaginem esse, quod quidem substantia est, aliud autem iuxta similitudinem esse, quod non est substantia, sed in substantia nomen qualitatis declarativum. Sed sicuti deum, sic et imaginem, hoc est Christum, substantiam accepimus. Perfectionem autem iuxta quale significativum intellegimus. Et si simile quale significat, necessario, quoniam dicimus animam rationalem esse et perfecte rationalem, iuxta similitudinem perfectionis in deo perfectam esse dicimus animam. Iuxta imaginem ergo nunc et in mundo, iuxta similitudinem autem postea, fide in deum et in Iesum Christum, qualis esset futura si Adam non peccasset. In quo igitur rationalis est, ad rationem iuxta imaginem est; in quo futura perfecta est, secundum similitudinem. Aliud igitur imaginem esse et aliud iuxta imaginem et magis aliud iuxta similitudinem».

⁴⁰¹ Cfr. H. Merki, *ΩΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg 1952. Nota eccellente in Agostino, *La Trinité*, in *Œuvres*, a cura di M. Mellet e Th. Camelot, t. I, Desclée de Brouwer, Paris 1955, pp. 589-591.

⁴⁰² Aristotele, *Cat.*, VIII 11-15.

IV
Storia dei concetti

IV.1. Typus. Stoicismo e Monarchianismo nel IV secolo secondo Candido l'Ariano e Mario Vittorino*

I riassunti di Candido l'Ariano e di Mario Vittorino

Scambiata intorno all'anno 360, la corrispondenza tra il retore convertito Mario Vittorino e l'Ariano Candido è una fonte interessante per la storia delle controversie del IV secolo. In particolare, le allusioni che essa contiene alla dottrina di Marcello d'Ancira e di Fotino, per quanto enigmatiche possano essere, non sono per questo meno preziose e permettono di intravedere alcuni aspetti del monarchianismo meno sottolineati dalle altre fonti.

a) Nell'anatematismo di tutte le eresie con cui si conclude la prima parte del libro I *Adversus Arium*, Mario Vittorino cita Marcello d'Ancira e Fotino:

Discedant Marcelli et Photini discipuli: ipsum enim λόγον dicimus in carne fuisse, non aliud λόγον esse et aliud hominem in quo Christum dicunt esse, sed ipsum λόγον carnem induisse.

Illi enim dicunt: esse et deum et λόγον et spiritum, quartum autem filium, id est hominem qui ex Maria, quem adsumpsit λόγος et ut ministrum rexit cui homini dicunt et sedem paratam esse. Exciderunt ergo a trinitate.⁵⁷⁴

Peraltro, Vittorino stesso polemizza con Marcello e Fotino:

Quare enim se exinanivit, si ut dicis, o Marcelle aut Photine, adsumpsit hominem quasi quartum quod esset? Oportebat enim λόγον qui esset, manere, adsumere hominem et modo quodam inspirare spiritum ad actiones.⁵⁷⁵

b) Nella lettera intitolata *De generatione divina*, rivolta dall'Ariano Candido a Mario Vittorino, troviamo un elenco dei diversi modi possibili di generazione in Dio. La teoria di Marcello d'Ancira e di Fotino può essere riconosciuta facilmente nella descrizione dell'ultimo modo proposto:

Dicunt quidam generationem esse a deo iuxta nominatum typum. Deus enim spiritus est. Spiritus autem naturam suam nunc intendit, nunc in seme-

* Già pubblicato in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», 18, 1951, pp. 177-187.

⁵⁷⁴ Mario Vittorino, *Adv. Ar.*, I, 45; PL 8, 1075 b 8-15.

⁵⁷⁵ Ivi, I, 22; PL 8, 1056 a 8-12.

IV.4. *Da Tertulliano a Boezio. Lo sviluppo della nozione di persona nelle controversie teologiche**

Durante il periodo che mi propongo di studiare, cioè dalla fine del II secolo d.C. fino al VI secolo – da Tertulliano a Boezio – due fenomeni, relativamente indipendenti, hanno influenzato la formazione della funzione psicologica di persona: in primo luogo, l'evoluzione semantica delle parole *persona* e *prosopon*, causata dalle controversie della teologia cristiana; in secondo luogo, lo sviluppo della sensibilità personale, di cui le *Confessioni* di Sant'Agostino sono la manifestazione più importante.

L'evoluzione semantica⁶⁹⁴ di *persona* e *prosopon* è stata causata dall'introduzione di questi termini nelle controversie teologiche cristiane. All'inizio dell'era cristiana, le due parole hanno già una grande ricchezza di senso; fondamentalmente, esse designano la maschera drammatica, il ruolo (drammatico o sociale), ma anche un individuo particolare⁶⁹⁵. In che modo, con questo significato, queste parole fecero la loro comparsa nei teologi cristiani?

Le prime controversie teologiche sono nate dalla difficoltà di conciliare il monoteismo cristiano con l'adorazione del Cristo. Alcuni vollero identificare l'elemento divino, lo "spirito", che la fede cristia-

* Già pubblicato in I. Meyerson, *La personne*, Mouton & Co, Paris 1972, pp. 123-134.

⁶⁹⁴ Bibliografia:

S. Schlossmann, *Persona und Prosopon im Recht und im christlichen Dogma*, Kiel 1906.

A. Trendelenburg, *Zur Geschichte des Wortes Person*, in «Kantstudien», 13, 1908, pp. 1-17.

R. Hirzel, *Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum*, Verlag der bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1914.

H. Rheinfelder, *Das Wort Persona*, in «Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie», 77, Halle 1928.

J. de Ghellinck, *L'histoire de persona et d'hypostasis dans un écrit anonyme porrétaïn du XII siècle*, «Revue néoscholastique de philosophie», 36, 1934, pp. 111-127.

M. Nédoncelle, *Prosopon et persona dans l'Antiquité classique*, in «Revue des Sciences religieuses», 22, 1948, pp. 277-299.

H. Marshall, *Boethius' Definition of Persona and Mediaeval Understanding of the Roman Theater*, in «Speculum», 25, 1950, pp. 471-482.

M. Nédoncelle, *Les variations de Boèce sur la personne*, in «Revue des Sciences religieuses», 29, 1955, pp. 201-230.

⁶⁹⁵ Cfr. G.L. Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier, Paris 1955, pp. 142-143; M. Nédoncelle, *Prosopon et persona dans l'Antiquité classique*, cit.

Indice

Prefazione. La disciplina della lettura lenta <i>Laura Cremonesi, Arnold I. Davidson</i>	7
I Prospettive generali	15
I.1. Articolo "Patristica"	17
I.2. Patristica latina	40
I.3. Articolo "Letteratura latina cristiana"	51
I.4. <i>De lectis non lecta componere.</i> Ragionamento teologico e ragionamento giuridico	67
II Corsi all'École Pratique des Hautes Études	77
II.1. Resoconti delle conferenze tenute all'École Pratique des Hautes Études dal 1964 al 1980	79
III Rapporti tra Greci e Latini	183
III.1. Il dialogo di Origene con Eraclide e il commento di Sant'Ambrogio sul Vangelo di San Luca	185
III.2. Una fonte dell' <i>Apologia David</i> di Ambrogio: i commenti di Didimo e di Origene al <i>Salmo 50</i>	212
III.3. Citazioni di Porfirio in Agostino. (A proposito di un'opera recente)	237
III.4. La presentazione del platonismo da parte di Agostino	284
III.5. L'immagine della Trinità nell'anima in Vittorino e in Sant'Agostino	293
III.6. Alcuni temi fondamentali delle <i>Confessioni</i> di Sant'Agostino	328
III.7. Un frammento del commento perduto di Boezio alle <i>Categorie</i> di Aristotele nel <i>Codex Bernensis 363</i>	331
IV Storia dei concetti	351
IV.1. <i>Typus</i> . Stoicismo e Monarchianismo nel IV secolo secondo Candido l'Ariano e Mario Vittorino	353
IV.2. <i>Cancellatus respectus</i> . L'uso del chiasmo in logica	366
IV.3. La nozione di infinito in Sant'Agostino	372
IV.4. Da Tertulliano a Boezio. Lo sviluppo della nozione di persona nelle controversie teologiche	389
Indice degli autori antichi	401
Indice degli autori moderni	405

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di ottobre 2018