

Ramelli, Ilaria L. E.

Gregorio di Nissa, de hominis opificio 1-13: la natura magnifica della creatura umana, opera di Dio (traduzione e commento filologico)

Stylos N° 22, 2013

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Ramelli, Ilaria L. E. "Gregorio di Nissa, de hominis opificio 1-13 : la natura magnifica della creatura umana, opera di Dio: traduzione e commento filologico" [en línea]. *Stylos*, 22 (2013). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/gregorio-nissa-hominis-opificio.pdf> [Fecha de consulta:]

**GREGORIO DI NISSA, *DE HOMINIS OPIFICIO* 1-13:
LA NATURA MAGNIFICA DELLA CREATURA UMANA, OPERA
DI DIO
(TRADUZIONE E COMMENTO FILOLOGICO)¹**

ILARIA L.E. RAMELLI ²

RIASSUNTO: Il presente contributo consiste in una traduzione italiana inedita dei capitoli 1-13a del *De hominis opificio* del Padre Cappadoce s. Gregorio di Nissa, dedicati alla esaltazione stupita dell'essere umano quale meravigliosa creatura di Dio nel suo stato pre-lapsario. E' corredata da note, altrettanto inedite, di commento filologico, ma anche filosofico-teologico.

Parole chiave : S. Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, creazione, Dio Creatore, essere umano, condizione pre-lapsaria

ABSTRACT: The present contribution consists in a new Italian translation of chapters 1 through 13a of the Cappadocian Father Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*. These chapters are devoted to the contemplation of the awesome creature of God that is the human being, in particular as seen in its prelapsarian state. This translation is equipped with philological, philosophical, and theological notes.

Keywords : Gregory of Nyssa, *De hominis opificio*, creation, God the Creator, human being, prelapsarian state

¹ Mi baso sull'edizione di J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 44, Paris: Migne, 1857-1866, coll. 124-256, fondata su *S. P. N. Gregorii Nysseni Opera*, ed. Æ. Morellus, Paris 1638. L'edizione *S. P. N. Gregorii Nysseni quae supersunt omnia*, ed. G. H. Forbes, Burntisland 1855-1861, pp. 4-316, pur tra i limiti legati alla collazione di pochi codici, presenta il pregio di offrire un testo migliore di quello del Migne, che riprende l'edizione morelliana secentesca. Ho tenuto presente, dunque, anche l'edizione Forbes, fornendo quale risultato un'edizione nuova mia, che è stampata a fronte. Segnalo nelle note i punti in cui mi distacco dalla *Patrologia*. La ripartizione in capitoli segue quella originale del testo greco.

² Università Cattolica del S. Cuore - Durham University, UK.

DI GREGORIO DI NISSA, CHE È TRA I SANTI
SULLA CREAZIONE DELL'ESSERE UMANO

Al fratello Pietro, servo di Cristo, Gregorio vescovo di Nissa³

Se si dovesse ricompensare con gli onori delle ricchezze coloro che si distinguono per virtù, l'intero universo di ricchezze, come dice Salomone, sembrerebbe ancora troppo piccolo per poter essere all'altezza delle tue virtù, poiché ben più eccellente della misura dell'onore proveniente dalle ricchezze è la riconoscenza dovuta alla tua venerabilità. La santa Pasqua, tuttavia, richiede la consueta offerta di un dono d'amore, che⁴ noi presentiamo alla tua magnanimità, un dono, o uomo di Dio⁵, ben più modesto di quanto meriteresti che te ne fossero offerti, ma almeno, certamente non inferiore alle nostre capacità. Ora, questo dono è un trattato, come un misero vestito tessuto non senza fatica con le risorse della mia povera intelligenza⁶. L'argomento del trattato, invece, alla maggior parte delle persone sembrerà forse audace, senonché è stato ritenuto non inopportuno. Infatti, l'unico ad avere compreso la creazione di Dio è colui

³ Questo scritto, come pure il *De anima et resurrectione*, lega Gregorio ai suoi più cari affetti familiari: là il fratello Basilio, appena scomparso, e l'amatissima sorella Macrina; qui il fratello Pietro, e ancora la memoria maestosa del defunto Basilio, di cui Gregorio, come vedremo, intende difendere e proseguire l'opera. Cfr. il mio *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione*: quattro saggi critici, nuova edizione del *De anima* basata anche sull'antica versione copta, traduzioni e commenti del *De Anima* e dell'*In Illud: Tunc et Ipse Filius*, appendici, bibliografie, Milano: Bompiani - Università Cattolica, 2007, con le recensioni di Panayiotis Tzamalikos in «*Vigiliae Christianae*» 62 (2008), pp. 515-523; Mark J. Edwards in «*Journal of Ecclesiastical History*» 60,4 (2009), pp. 764-765 <journals.cambridge.org/abstract_S0022046909990686>; Francesco Tomatis in «*Avvenire*» 12 January 2008, p. 25; M. Herrero de Háuregui, in «*Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*» 13 (2008), pp. 334-336; Giulio Maspero in «*Zeitschrift für antikes Christentum*» 15 (2011), pp. 592-594; Francesco Corsaro in «*Augustinianum*» 51 (2011), pp. 556-559.

⁴ Correggo in ἡν la forma ἡν stampata nella *Patrologia*.

⁵ Scrivo ο ἄνθρωπε Θεοῦ in luogo di ὁ ἄνθρωπος Θεοῦ della *Patrologia*.

⁶ La profonda umiltà di Gregorio traspare qui come alla fine dell'*In illud: Tunc et ipse Filius*, e in tanti altri passi, e ci ricorda numerose dichiarazioni di Origene di simile tenore.

che veramente è stato creato a somiglianza di Dio, e ha l'anima conformata a immagine del Creatore, Basilio, il nostro padre e maestro comune⁷, che, grazie alla propria contemplazione, ha reso l'eccelso ordinamento dell'universo facile da cogliere alla maggioranza delle persone, e ha reso noto a quanti sono condotti alla contemplazione per opera della sua perspicacia il cosmo, costituito da Dio nella vera sapienza. Io sono ben lungi dall'essere in grado anche solo di ammirarlo degnamente; tuttavia, ho avuto l'idea di aggiungere ciò che mancava alle meditazioni di quel grande, non per adulterare la sua fatica con una falsificazione – poiché non sarebbe neppure lecito arrecare offesa a quella sua eccelsa bocca, che io considero la vera autrice dei miei discorsi⁸ –, ma in modo tale che la gloria del maestro non sembri manchevole nei suoi discepoli. Se infatti l'*Esamerone* di Basilio fosse difettoso per quanto concerne la speculazione relativa all'essere umano, e nessuno dei suoi antichi allievi si impegnasse a colmare questa lacuna, ragionevolmente il biasimo avrebbe un appiglio contro la sua grande gloria, come se Basilio non avesse voluto produrre nei suoi ascoltatori una disposizione intelligente e perspicace. Ora, invece, io ho l'ardire di accingermi, nei limiti delle mie capacità, alla spiegazione di ciò che manca, e se nei miei pensieri si trovasse qualcosa di tale da non essere indegno dell'insegnamento di lui, questo dovrà essere interamente ascritto a merito del maestro; se invece la mia trattazione non raggiungesse il livello di quella eccellente speculazione, Basilio sarà esente da un simile motivo di accusa, ossia di dare l'impressione di non voler infondere nei discepoli una qualche capacità, e sfuggirebbe quindi al biasimo, mentre io sembrerei a buon diritto passibile degli attacchi di quelli che scrutano sempre l'occasione propizia per criticare, come se, nella ristrettezza del mio cuore, non avessi lo spazio sufficiente e la capacità di accogliere la sapienza del nostro professore. Non è però affatto piccolo l'argomento che mi sono prefisso di trattare, e non è secondo a nessuna delle meraviglie del mondo, anzi, forse è addirittura

⁷ Basilio era fratello maggiore sia di Gregorio sia di Pietro, ma l'appellativo «padre» è qui onorifico. Quello di διδάσκαλος, «maestro/a», è impiegato più volte da Gregorio nel *De anima* in riferimento a Macrina.

⁸ Aggiungo nell'edizione i trattini a indicazione che si tratta di un'incidentale. Si noti come Gregorio consideri autore dei suoi discorsi Basilio, eccellente nella retorica e da lui chiamato suo maestro specialmente in quest'opera in cui egli intende proseguire il lavoro.

maggiore di tutte le altre che ci sono note, in quanto nessun altro fra gli esseri è stato assimilato a Dio, se non l'essere umano al momento della sua creazione, cosicché gli ascoltatori più benevoli mi concederanno facilmente indulgenza per i miei ragionamenti, anche se il discorso rimarrà ad un livello molto inferiore a quello che meriterebbe. Non si deve lasciare nulla di non indagato, io credo, tra tutto ciò che riguarda l'essere umano, sia ciò che si crede sia avvenuto in precedenza, sia ciò che ci si aspetta che accadrà alla fine. Sicuramente, infatti, la fatica sarebbe esposta alla confutazione di risultare inferiore a quanto annunciato, se, essendo l'essere umano l'oggetto che ci si è prefissi di considerare, si presentasse poi qualcosa di ciò che risulta in tensione rispetto a questo oggetto. Ma, in base sia all'indicazione offerta dalla Scrittura sia al concetto trovato tramite ragionamenti, occorre unire anche quelli che sembrano trovarsi in opposizione riguardo ad esso, in quanto non si identificano con quelli che sono nati dal principio, e ora risultano appartenere alla natura in questione grazie a una certa consequenzialità necessaria, perché l'intero oggetto possa risultare dalla concatenazione ordinata di quelli che sembrano trovarsi in opposizione, condotti tutti insieme ad un unico e medesimo fine, anche grazie alla potenza divina che trova una speranza anche per ciò che è al di là di ogni speranza, e una via d'uscita per ciò che sembra impossibile da risolvere. A scopo di chiarezza ho ritenuto opportuno presentarti la trattazione capitolo per capitolo, perché tu possa renderti conto della materia dell'intera discussione nel compendio degli argomenti di ciascun punto.

Capitolo I

Esposizione fisica parziale relativa al mondo e breve descrizione riguardo a ciò che accadde prima della genesi dell'essere umano

«Questo è il libro della genesi del cielo e della terra», dice la Scrittura. Quando fu compiuto tutto ciò che si vede e ciascuno degli esseri si fu separato e ritirato nella posizione sua propria, quando il corpo del cielo ebbe circondato ogni cosa, tutt'attorno, e i corpi pesanti che tendono verso il basso, ossia la terra e l'acqua, ebbero occupato la regione mediana dell'universo, sostenendosi l'una con l'altra, l'arte e la potenza della divinità, come un legame comune che rafforza le creature fu applicata alla natura

degli esseri, dirigendo l'universo con operazioni di due tipi. Con la quiete e con il movimento, infatti, escogitò di causare la genesi per le realtà che ancora non esistevano e la permanenza per gli esseri già esistenti, facendo girare in circolo, come una ruota, con movimento rapidissimo, il cielo, attorno alla natura pesante, stabile e immobile come attorno ad un perno ben saldo, e mantenendo per entrambi, l'uno grazie all'altro, l'indissolubilità sia della sostanza che gira circolarmente, stringendo tutt'attorno con il suo rapido movimento la solida terra, sia di quella compatta e consistente, che grazie alla sua stabile saldezza assicura costantemente il movimento rotatorio dei corpi che girano attorno ad essa. Ed è stata infusa una pari forza sia nell'uno sia nell'altro degli elementi che si differenziano per le operazioni ossia la natura stabile e quella che si muove in un'incessante rivoluzione. Infatti, né la terra si sposta dalla propria sede, né il cielo lascia mai la sua veemenza e rallenta il suo movimento. Queste furono le prime realtà ad essere stabilite prima degli altri esseri, secondo la sapienza del Creatore: credo che il grande Mosè, dicendo che in principio il cielo e la terra furono creati da Dio, dimostri che tutti gli esseri che compaiono nella creazione e che sono stati condotti all'esistenza in base al volere di Dio, sono frutto del movimento e della quiete. Poiché dunque il cielo e la terra si oppongono diametralmente l'uno all'altro per le loro operazioni, il resto della creazione, che si trova a metà strada tra i due opposti, partecipa parzialmente a quello che è ad essa contiguo, e funge così da medio⁹ tra i due estremi, in modo tale che può risultare ben evidente la connessione dei contrari l'uno con l'altro tramite gli elementi mediani. L'aria, infatti, in certo modo imita la sostanza perennemente in movimento, sottile ed ignea sia nella leggerezza della natura sia nella predisposizione al movimento. Tuttavia, non è tale da essere troppo lontana dall'affinità con le realtà solide, in quanto né rimane sempre immobile, né scorre e si diffonde continuamente, ma, grazie alla vicinanza all'uno o all'altro, si ha un qualcosa di intermedio tra l'opposizione delle operazioni, che al contempo mescola e separa in se stesso le qualità divergenti per natura. Allo stesso modo, anche la natura umida si adatta a ciascuno dei due contrari grazie a due qualità: in quanto è pesante e tendente

⁹ Dopo μετέχουσα non leggo punto, come fa la *Patrologia*, ma virgola: μετέχουσα, δι' ἐαυτῆς μεσιτεύει.

verso il basso, ha una forte affinità con l'elemento della terra; dall'altra parte, in quanto partecipa di una certa energia che la fa scorrere e viaggiare, non completamente estranea alla natura mobile, ma è, anche grazie a questo, una specie di mescolanza e di concorso tra i contrari, sia della pesantezza che viene fatta passare al movimento, sia del movimento che non viene impedito dalla pesantezza, cosicché, grazie alla mediazione degli elementi intermedi, quelli che per natura sarebbero opposti in massimo grado vengono uniti reciprocamente e si armonizzano l'un l'altro. O piuttosto, per la precisione, neppure la natura stessa degli opposti risulta completamente esente da una certa mescolanza rispetto all'altra, dell'altro opposto, per quanto riguarda le sue proprietà. Infatti, il movimento non è concepito soltanto secondo lo spostamento locale, ma si può osservare anche nel mutamento e nell'alterazione, e, al contrario, la natura immutabile non ammette il movimento secondo l'alterazione: pertanto, la natura di Dio, scambiando le proprietà, infuse l'immutabilità nell'elemento che è in movimento perpetuo, e il mutamento invece in quello immobile, disponendo tale scelta probabilmente secondo una precisa provvidenza, affinché la proprietà della natura, ossia l'immutabilità e l'immobilità, in una delle cose che si vedono nella creazione, non facesse ritenere che la creatura fosse Dio. Infatti, ciò che risulta essere soggetto a movimento o alterazione, non potrebbe più essere considerato una divinità. Perciò la terra è immobile, e tuttavia non immutabile; il cielo, invece, al contrario, non avendo la mutevolezza quale caratteristica, non ha neppure l'immobilità, affinché la potenza divina, unendo il mutamento alla natura immobile e il movimento a quella mutevole, potesse rendere entrambe affini l'una all'altra grazie allo scambio delle proprietà, e al contempo differenziarle dall'idea che si ha del divino. Così, infatti, nessuna di queste due caratteristiche, come si è detto, potrebbe essere considerata propria della natura più divina, né la perpetua mobilità né l'alterazione. Dunque, tutto ormai si affrettò verso il suo proprio fine. Furono compiuti infatti, come dice Mosè, sia il cielo sia la terra sia tutto ciò che vi sta in mezzo, e ogni singola cosa fu adornata con la bellezza dell'altra, e viceversa, il cielo con i raggi dei luminari, il mare e l'aria con gli animali che nuotano e che volano, la terra con le diverse varietà di piante e di bestiame, che essa produsse tutti insieme al contempo, quando ne ricevette la facoltà dal volere divino. E la terra era piena di tutti i prodotti di stagione,

poiché faceva spuntare i frutti insieme con i fiori, e i prati erano colmi di tutti¹⁰ i prodotti che vi crescono. E tutti i dorsi dei monti e le loro cime, ed ogni declivio e avvallamento, e tutti i luoghi posti in convalli e insenature, erano adorni di erba nuova e della variegata bellezza degli alberi, appena venuti su dalla terra, ma già pervenuti in fretta alla piena e perfetta bellezza. Tutte le creature esultavano, com'era naturale, e tutti gli animali portati alla vita dal comando di Dio saltellavano qui e là per la gioia, disposti¹¹ nelle boscaglie per greggi e stirpi. Tutti i luoghi fitti di fogliame e ombreggiati risuonavano tutt'attorno dei cinguettii armoniosi degli uccelli canori. E lo spettacolo in mare era, come è verisimile, non diverso da questo, sistematosi com'era da poco in quiete e bonaccia nelle raccolte d'acqua entro i bacini, e in questa calma i luoghi d'approdo e i porti, spontaneaente incavatisi nelle coste per volere divino, mitigavano il mare, assoggettandolo alla terraferma. E i movimenti calmi delle onde corrispondevano armoniosamente alla bellezza dei campi, increspandosi delicatamente sul pelo della superficie sotto l'effetto di brezze leggere e favorevoli. E tutte le ricchezze della creazione erano a portata di mano, per terra e per mare, ma non c'era chi potesse averne parte.

Capitolo II

Perché l'essere umano sia apparso per ultimo, dopo la creazione

Infatti, questa cosa grande e preziosa che è l'essere umano non dimorava ancora nel mondo degli esseri. È perché non sarebbe stato opportuno che quello che comanda comparisse prima dei comandati, ma solo una volta preparato il suo regno era logico, in base alla consequenzialità, che apparisse il sovrano, poiché in effetti il Creatore dell'universo aveva disposto come una specie di residenza regale a colui che era destinato a regnare. E questa residenza consisteva nella terra e nelle isole, nel mare, nel cielo che si incurva sopra a questi a guisa di tetto; per questi sovrani furono profuse

¹⁰ Leggo πλήρεις δὲ οἱ λειμῶνες πάντων ὅσα τοὺς λειμῶνας ἐπέρχεται in luogo di πλήρεις δὲ οἱ λειμῶνες τῶν, ὅσα τοὺς λειμῶνας ἐπέρχεται della Patrologia.

¹¹ Leggo ἐνδιαθέοντα in luogo di ἐνδιαθέοντα dell'edizione Migne.

ricchezze d'ogni genere. E chiamo ricchezza l'intera creazione, tutto quanto c'è tra le piante e la vegetazione, e tutti gli esseri che sono dotati di sensibilità, che respirano e che sono animati. Se poi si devono annoverare tra le ricchezze anche i materiali, tutti quelli che furono ritenuti preziosi per il loro bel colore, come l'oro e l'argento, e, tra le pietre, quelle che gli uomini amano, anche di tutti questi ha nascosto l'abbondanza nelle viscere della terra, come in una specie di tesori regali, e poi ha fatto apparire nel mondo l'essere umano, perché, delle ricchezze esistenti nel mondo, potesse essere spettatore di alcune e padrone di altre, cosicché, godendo delle une, potesse acquisire comprensione di colui che gliele aveva procurate, e contemplando la grandezza e la bellezza delle altre potesse trovare tracce della potenza del Creatore, ineffabile e superiore ad ogni parola e raziocinio. Per questo l'essere umano fu portato in scena per ultimo, dopo la creazione, non come se fosse stato rigettato agli estremi, come cosa spregevole, ma in quanto gli si addiceva divenire sovrano dei suoi sudditi subito alla nascita. E come il bravo ospite di banchetto non fa entrare in casa il convitato prima di aver fatto preparare le vivande, ma soltanto dopo aver fatto preparare tutto nel modo più acconcio, e dopo avere abbellito con gli ornamenti più appropriati la casa, i sedili, la tavola, solo allora fa accomodare in casa l'invitato, allo stesso modo il ricco e magnifico ospite della nostra natura, solo dopo avere agghindato la dimora di bellezze di ogni genere, e dopo avere apprestato questo banchetto grandioso, ricco d'ogni sorta di vivande, vi introduce l'essere umano, affidando ad esso come opera non il possesso dei beni assenti, bensì la fruizione di quelli presenti, e per questo fonda per esso doppie basi per la sua costituzione, mescolando il divino al terreno, perché, essendo familiare e affine con entrambi, possa avere la fruizione di Dio grazie alla natura divina, e quella dei beni terreni grazie alla sensazione, che è dello stesso genere di quelli.

Capitolo III

La natura umana è più preziosa di tutta la creazione visibile

Vale poi senz'altro la pena di non trascurare nemmeno lo studio del seguente aspetto: una volta fondato questo mondo, grande com'è, e tutte le sue parti,

nei loro elementi, per la costituzione del tutto, la creazione in qualche modo fu fatta all'istante, per così dire, dalla potenza divina, in quanto si costituì al momento dell'ordine stesso. La risoluzione di creare l'essere umano, invece, era venuta prima, e l'essere destinato a comparire fu delineato in anticipo dall'artista creatore attraverso il disegno del Logos, che prevedeva come dovesse essere, a quale modello dovesse somigliare, per che cosa dovesse venire all'essere, che cosa dovesse fare una volta nato, su chi dovesse comandare. Il Logos considerò in anticipo, uno per uno, tutti questi aspetti, in modo tale che l'essere umano ottenesse in sorte una dignità più antica della sua nascita, avendo ottenuto il comando sugli esseri prima di giungere all'essere. Dio, infatti, secondo la Scrittura, disse: «Facciamo l'essere umano a nostra immagine e somiglianza, e comandino sui pesci del mare, sugli animali selvatici della terraferma, sui volatili del cielo e sugli armenti». O quale meraviglia! Viene creato il sole, e nessun progetto, nessuna decisione viene prima, e lo stesso vale per il cielo, pari ai quali non c'è nulla fra tutti gli esseri del creato, e un tale spettacolo è costituito soltanto attraverso una parola, senza che il logos indichi inoltre da dove, come, o qualche altra precisazione del genere. E così anche per tutte le creature particolari, l'etere, gli astri, l'aria che si estende tra questi e la terra, il mare, la terraferma, gli animali, le piante, tutti sono condotti all'essere dal Logos. Soltanto alla costituzione dell'essere umano il creatore dell'universo si accostò con grande cura e circospezione, al punto da preparare in anticipo, per esso, anche la materia, prima della sua realizzazione, e assimilarne la forma ad una bellezza archetipica, e, una volta stabilito in precedenza il fine per il quale questo essere doveva venire al mondo, ne produsse la natura in conformità con questo, e appropriata alle sue attività, tale da essere adatta allo scopo prefisso.

Capitolo IV

La costituzione dell'essere umano indica, in tutti i suoi aspetti, la facoltà del comando

Come infatti, nella vita quotidiana, lo strumento viene formato dagli artigiani in modo conforme al suo uso, così l'ottimo Artista fece la nostra natura

Stylos. 2013; 22(22)

adatta all'attività regale, facendo sì che, grazie alle superiori facoltà della sua anima e alla conformazione stessa del suo corpo fosse tale da risultare appropriato alla sovranità. L'anima umana, infatti, dimostra il suo carattere regale ed eccelso, ben lontano dall'ordinaria miseria, da cui è totalmente separata, in quanto essa non ha padroni e può disporre di se stessa, governandosi in modo autonomo secondo la propria volontà. Ora, questo di chi altri è mai proprio, se non di un sovrano?¹² E ancora, inoltre, il fatto che sia nato a immagine della natura che governa su tutti gli esseri non significa null'altro se non che la sua natura è stata creata immediatamente come sovrana. Come, infatti, secondo l'usanza umana coloro che realizzano le effigi dei potenti modellano i tratti della forma, e rappresentano inoltre la dignità regale con la veste di porpora, e per abitudine anche l'immagine è chiamata "re", allo stesso modo anche la natura umana, una volta creata per governare sulle altre, grazie alla somiglianza con il sovrano dell'universo, fu eretta come una sorta di statua vivente, che con il suo modello condivide sia la dignità sia il nome: non che sia cinta di porpora, o che dimostri la propria dignità per mezzo di uno scettro e di un diadema, poiché il suo Archetipo non risiede certo in questo: ma in luogo della porpora è rivestita della virtù, che è senz'altro la più regale di tutte le vesti¹³; in luogo dello scettro, si appoggia sulla beatitudine dell'immortalità; in luogo del diadema regale è adornata dalla corona della giustizia, cosicché sotto tutti gli aspetti nella dignità della regalità si mostra precisamente simile alla bellezza archetipica.

Capitolo V

L'essere umano è somiglianza della sovranità divina

¹² Metto punto interrogativo alla fine di questa breve interrogativa retorica, a differenza della *Patrologia* che pone un semplice punto; inoltre, scrivo *Τίνας γὰρ ἄλλου* in luogo di *Τίνας γὰρ ἄλλου*.

¹³ La regalità dell'essere umano – si noti che Gregorio parla sempre di *ἄνθρωπος* e di *ἀνθρωπίνη φύσις*, al di sopra di ogni divisione di genere o di altro tipo – e il suo essere immagine di Dio risiede dunque per Gregorio nella virtù, come già per Origene, per cui l'essere umano è immagine di Dio nella sua anima razionale e nella libera scelta della virtù.

Ora, la bellezza divina non è resa splendida da una certa conformazione, dalla proporzione delle forme, da un bel colore della pelle, ma si contempla in un'indicibile beatitudine, secondo la virtù. Come dunque i pittori traspongono le forme umane sui quadri per mezzo di alcuni colori, stendendo¹⁴ i colori appropriati e adatti sul ritratto, affinché la bellezza del modello possa essere trasposta alla sua imitazione con grande precisione, così devi pensare che anche il nostro plasmatore grazie all'applicazione delle virtù come delle specie di colori, ha adornato e infiorato la sua immagine¹⁵ facendola assomigliare alla propria bellezza, e che in tal modo abbia dimostrato in noi il proprio potere. E i colori dell'immagine sono variegati, di tanti tipi, e grazie ad essi viene ritratta la forma vera, non il rossore e lo splendore, e la loro commistione reciproca, dotata di certe qualità, né la delineazione di un tratto nero che segna sopracciglia ed occhi, e, in base a una certa mescolanza, crea zone d'ombra nelle parti concave della figura, e tutto ciò che di simile le mani dei pittori hanno saputo fare con la loro arte, bensì, in luogo di tutto questo, purezza, impassibilità, beatitudine, allontanamento da ogni male e quant'altro del genere, attraverso cui negli esseri umani si forma la somiglianza rispetto a Dio¹⁶. Per mezzo di fiori di questo tipo il nostro fabbricatore ha istoriato la nostra natura con la propria immagine. Se poi andassi a indagare anche il resto, attraverso cui viene espressa la bellezza divina, troverai che anche rispetto a quelli si mantiene con precisione la somiglianza nell'immagine di Dio che è in noi. La divinità è Intelligenza e Logos, e infatti, «In principio era il Logos»¹⁷. E, secondo Paolo, i profeti hanno intelligenza di Cristo, che parla in loro. Da questi non è lontano nemmeno il genere umano. Vedi in te stesso sia la ragione [*logos*] sia l'intelligenza discorsiva, imitazione dell'Essere che veramente è

¹⁴ Leggo *επαλείφοντες* in luogo di *ἀπαλείφοντες* dell'ed. Migne, che significherebbe, al contrario, «togliendo, asciugando via».

¹⁵ Ossia l'essere umano, ovviamente. Tutto il passo è ispirato alla teologia dell'immagine, tanto cara al Nisseno.

¹⁶ Ecco i tratti in base ai quali l'essere umano è veramente immagine di Dio: le virtù, la sfera morale e spirituale, non l'aspetto fisico. In questo modo, qualsiasi essere umano, al di là di qualsivoglia differenziazione di ogni genere e tipo, è immagine di Dio al pari di qualsiasi altro.

¹⁷ È l'inizio del Prologo di Giovanni (Gv 1, 1).

Intelligenza e Logos. E, ancora, Dio è Amore, e fonte di amore. Questo dice, infatti, il grande Giovanni: «L'amore viene da Dio» e «Dio è amore». E di questo il Creatore della natura ha voluto fare anche il nostro carattere distintivo: dice infatti: «È grazie a questo che tutti riconosceranno che siete miei discepoli: se vi amerete gli uni gli altri». Dunque, se non c'è l'amore, l'intero carattere dell'immagine ne risulta stravolto. La divinità, dall'alto, vede e ode tutto, e tutto indaga. Anche tu hai la capacità di percepire gli esseri tramite la vista e l'udito, ed anche quella di ricercarli e di indagarli con la mente.

Capitolo VI

Esame dell'affinità dell'intelligenza rispetto alla natura, in cui viene anche confutata, en passant, la dottrina degli anomei

E nessuno creda che io intenda affermare che il divino comprenda gli esseri con diverse facoltà, a somiglianza dell'attività cognitiva umana. Infatti, nella semplicità della divinità non è possibile concepire il carattere vario e multiforme dell'attività apprensiva. Neppure noi, in effetti, abbiamo molteplici facoltà che ci permettono di apprendere le cose, anche se veniamo a conoscenza degli oggetti della vita quotidiana attraverso i sensi in vari modi; infatti, esiste un'unica facoltà, ossia l'intelligenza stessa che è in noi, che passa attraverso ciascuno degli organi di percezione¹⁸ e coglie le realtà esistenti. È questo che, attraverso gli occhi, contempla ciò che appare alla vista; è questo che, attraverso l'udito, comprende ciò che viene detto, e che ama ciò che allietta, e che ricusa ciò che non fa piacere, e usa la mano per fare quello che vuole, afferrando con essa, o respingendo, tutto ciò che ritenga utile, servendosi della collaborazione di tale strumento a questo scopo. Dunque, anche se si dà il caso che nell'essere umano gli organi apprestati dalla natura per la percezione sensibile siano diversi, la facoltà che attraverso tutti agisce e si muove e si serve di ciascuno di volta in volta allo scopo prefisso è una sola e medesima, e non muta di natura con il variare

¹⁸ Leggo *δι' ἐκάστου τῶν αἰσθητηρίων*, in luogo di *δι' ἐκάστον τῶν αἰσθητηρίων* della *Patrologia*.

delle sue attività: nel caso di Dio, come si potrebbe individuare, attraverso le sue svariate facoltà, una molteplicità nella sua essenza? Infatti, come dice il Profeta, Colui che ha plasmato l'occhio e ha piantato l'orecchio a somiglianza dei modelli che si trovano in Esso, nella natura umana ha dato espressione a queste operazioni come a dei caratteri finalizzati alla conoscenza. Dice infatti: «Facciamo l'essere umano a nostra immagine»¹⁹. Ma dove mi è andata a finire l'eresia degli anomei? Che cosa diranno mai di fronte a questa frase? In queste parole, come potranno salvare la vacuità della loro dottrina? Sosterranno forse che è possibile che una sola immagine possa essere simile a forme diverse? Se il Figlio per natura è diverso dal Padre, come può costruire una'unica immagine di nature diverse? Infatti, dicendo «Facciamo l'essere umano a nostra immagine», anche attraverso l'uso del plurale ha indicato la santa Trinità, mentre non avrebbe certamente parlato di immagine al singolare, se fosse vero che gli Archetipi fossero dissimili gli uni dagli altri²⁰. Non sarebbe stato possibile, infatti, mostrare qualcosa che fosse a somiglianza di realtà che non si lasciano ricondurre all'unità²¹ tra loro, ma, se le loro nature fossero state diverse, avrebbe senz'altro costituito diverse anche le loro immagini, fabbricandone una per ciascuna natura. E invece, poiché l'immagine è una sola, ma l'archetipo dell'immagine non sarebbe uno, chi è così fuori di testa da ignorare che le realtà alle quali una cosa sola è somigliante devono essere senz'altro simili in tutto anche tra loro? Per questo la Scrittura²², forse proprio per recidere alla radice questa cattiva interpretazione, in occasione della creazione della vita umana dice: «Facciamo l'essere umano, a nostra immagine, a nostra somiglianza».

¹⁹ Gn 1, 26: è la base di tutta la teologia dell'immagine di Gregorio. L'essere umano è creato da Dio a propria immagine, come εἰκὼν Θεοῦ.

²⁰ Gli archetipi sono evidentemente le tre Persone della Trinità, che gli anomei dicevano essere dissimili (ἀνόμοιοι) tra loro. Ma Gregorio ribatte che l'essere umano, che è uno, non avrebbe potuto essere a immagine di tre modelli diversi: il modello dev'essere uno, e quindi le tre Persone della Trinità non possono essere dissimili tra loro.

²¹ Leggo εἰς ἓν in luogo di εἰς ἕν della *Patrologia*.

²² Gr. ὁ λόγος, che indica anche il Logos che parla attraverso la Scrittura.

Capitolo VII

Perché l'essere umano è spoglio delle armi e delle protezioni fornite dalla natura?

Ma che cosa significa la posizione eretta? Perché le facoltà utili alla vita non sono connaturate al corpo umano? L'uomo è invece spoglio di qualsiasi protezione naturale, privo di armi, per così dire, e povero ed è condotto alla vita in una condizione bisognosa di tutto ciò che è utile: merita, all'apparenza, di essere compianto, più che di essere proclamato beato: non è armato di corna che sporgano in avanti a sua difesa; non ha artigli alle estremità, non ha zoccoli, né zanne, e nemmeno un pungiglione provvisto di veleno per sua natura, tutte cose di cui la maggior parte degli animali sono forniti in se stessi, per difendersi da tutto ciò che nuoce loro; non è ricoperto da un vello tutt'attorno al corpo. Eppure, forse, essendo stato preordinato a comandare sugli altri animali, sarebbe dovuto essere circondato e rifornito dalla natura di armi proprie, in modo tale che per la propria sicurezza non avesse bisogno di ricorrere all'aiuto di altri mezzi. Ora, invece, il leone, il cinghiale, la tigre, il leopardo, e altri animali del genere, hanno dalla natura risorse sufficienti per la loro salvezza. E il toro ha le corna, la lepre ha la velocità, la gazzella ha la capacità di spiccare salti straordinari, e una vista infallibile; un altro animale ha la grossezza, altri ancora hanno la proboscide; gli uccelli hanno le ali, l'ape ha il pungiglione: tutti, insomma, hanno immancabilmente connaturato un qualche strumento per la loro salvezza, donato loro dalla natura: soltanto l'essere umano, tra tutti, è più lento di quelli che corrono rapidamente, più piccolo di quelli che hanno una grande mole, più facile da catturare di quelli che sono provvisti di armi di difesa naturali. E come mai – dirà qualcuno – siffatta creatura ha ottenuto in sorte il comando su tutte le altre? Ma, io credo, non è per nulla difficile da dimostrare, in quanto ciò che nella nostra natura sembra essere manchevole e bisognoso è in realtà uno spunto per esercitare il dominio sulle creature a noi soggette. Se infatti l'essere umano fosse dotato di facoltà tali da superare un cavallo per velocità nella corsa, e da avere piedi infaticabili per robustezza, appoggiati su zoccoli o unghie fesse, e da recarsi addosso corna, pungiglioni e artigli, ebbene, innanzitutto sarebbe una creatura ferina che ispirerebbe ripugnanza, avendo connaturate caratteristiche fisiche del genere; inoltre,

disdegnerebbe il potere sugli altri, in quanto non avrebbe alcun bisogno della collaborazione delle creature ad esso soggette. Ora, invece, a questo scopo, nel caso di ciascuna delle creature a noi soggette, le cose utili alla vita sono state ripartite in modo tale da rendere necessario il nostro potere su di esse. La lentezza del nostro corpo, che ci rende poco agevole il movimento, ha fatto sì che ci fosse utile il cavallo e che lo addomesticassimo; la nudità della nostra carne ci ha reso necessaria la signoria sulle pecore, a compensare ciò che manca alla nostra natura con l'apporto annuale di lana. Il fatto che, poi, i mezzi per vivere ci vengano recati anche da altri animali ha sottomesso a simili servizi anche quelli da soma. Ma in verità, il fatto di non essere in grado di cibarci di sola erba, come fanno le greggi e gli armenti, ha assoggettato i bovini alle esigenze della nostra vita, a facilitarci l'esistenza con le loro proprie fatiche. Poiché, inoltre, ci sarebbe stato bisogno di zanne e morsi per combattere alcuni altri animali, per mezzo del danno inflitto con i denti, il cane ha offerto al nostro bisogno la propria mascella insieme con la velocità, rendendosi come una specie di pugnale vivente per l'uomo. Più robusto e tagliente di corna pronte all'attacco e di artigli appuntiti, è stato escogitato dagli umani il ferro, che non è connaturato a noi e presente quindi in permanenza come invece lo sono corna e artigli ai suddetti animali, bensì ci funge da valido alleato all'occasione, e per il resto se ne sta per conto suo. E, in luogo delle scaglie²³ del coccodrillo, anch'esso può procurarsi quell'arma, ponendosi attorno del cuoio, secondo l'occasione. Altrimenti, anche a questo scopo dall'arte viene conferita una forma al ferro, che all'occasione serve alla guerra, e in tempo di pace lascia di nuovo il fante libero dal suo peso. Servono alla nostra vita anche le ali degli uccelli, cosicché non manchiamo nemmeno della rapidità degli alati grazie all'inventiva. Alcuni di essi, infatti, finiscono per essere addomesticati e collaborano con i cacciatori; gli altri, per mezzo di questi, vengono sottomessi ai nostri bisogni grazie ai nostri ritrovati. Ma l'arte, sempre grazie alla nostra inventiva, ci ha reso alati anche i dardi, e così la velocità delle ali è offerta alle nostre esigenze per mezzo dell'arco. Il fatto che poi i nostri piedi siano vulnerabili e si logorino facilmente a camminare rende necessaria

²³ Leggo *φολίδος* in luogo di *φολιδος* della *Patrologia*, che indicherebbe piuttosto un tipo di pesce, dando scarso senso.

la cooperazione delle creature che ci sono sottomesse: di qui, infatti, deriva l'uso di indossare calzature ai piedi.

Capitolo VIII

Perché la figura umana sia eretta; le mani esistono a motivo del logos, della parola e della ragione; qui si ha anche una riflessione filosofica riguardo alla differenza tra le anime

L'essere umano ha una figura eretta, che tende verso il cielo e guarda in alto. Anche queste caratteristiche denotano il comando e indicano la dignità regale, in quanto il fatto che l'essere umano sia l'unico tra le creature ad essere così, mentre i corpi di tutti gli altri sono piegati verso il basso, mostra chiaramente quanto si distingua la sua dignità, grazie alla signoria sulle creature incurvate verso il basso, e il suo potere su di esse. Per tutti gli altri animali, infatti, le membra anteriori del corpo sono zampe, ossia piedi, dato che la posizione curva necessitava assolutamente di un appoggio, mentre nella costituzione dell'essere umano queste membra divennero mani. Infatti, alla posizione eretta era necessario e perfettamente sufficiente un'unica base, che consente di sostenersi stabilmente dritti su due piedi. D'altra parte, alla necessità della ragione collabora anche il servizio fornito dalle mani. E se si affermerà che il servizio fornito dalle mani è proprio della natura razionale, non si sbaglierà affatto, non solo perché con la mente si correrebbe alla nozione comune e ovvia che nella scrittura, grazie alla nobiltà delle mani, indichiamo ed esprimiamo la nostra razionalità – poiché non è privo del dono della razionalità nemmeno il fatto che noi ci esprimiamo attraverso la scrittura, e in certo qual modo dialoghiamo per mezzo della mano che scrive, trasmettendo fedelmente i suoni attraverso le lettere scritte –, ma è anche guardando ad altro che io affermo che le mani collaborano all'espressione vocale della ragione. Prima di indagare a questo riguardo, tuttavia, sarà meglio che consideriamo il ragionamento seguente. Per poco, infatti, non ci è sfuggito l'aspetto relativo all'ordine dei fatti: per quale ragione venga prima la produzione delle piante che crescono dalla terra, quindi, tra gli animali, quelli irrazionali, e infine l'essere umano soltanto dopo la costituzione di queste creature. Forse, infatti, per mezzo di questo non apprendiamo soltanto

ciò che si intuisce facilmente, ossia che l'erba apparve al Creatore utile per il bene degli animali, e il bestiame utile a motivo dell'uomo, e per questo, prima degli erbivori, fece apparire il loro cibo, e prima dell'essere umano ciò che sarebbe servito alla vita umana, ma mi sembra che con queste parole Mosè²⁴ riveli anche una qualche dottrina nascosta e trasmetta segretamente l'insegnamento filosofico relativo all'anima, quello che anche la cultura pagana²⁵ immaginò confusamente, ma non seppe assolutamente concepire in modo chiaro e limpido. Infatti, attraverso questa esposizione il Logos ci insegna che la potenza vitale e psichica si può osservare in tre diverse parti: l'una riguarda soltanto la crescita e la nutrizione, e arreca ciò che è dato ad aiutare gli esseri che si nutrono; questa facoltà è detta fisica o naturale, e la si osserva nelle piante e nei vegetali. Anche nelle piante, infatti, si può cogliere una certa facoltà vitale, sebbene priva di sensazione. C'è poi, oltre a questo, un altro tipo di vita, che ha questa facoltà, e inoltre ha assunto anche la capacità di gestirsi in base alla sensazione, il che è nella natura degli animali irrazionali. Infatti, essi non si limitano a nutrirsi e a crescere, ma sono anche dotati di attività e di apprensione sensibile. Ma la vita perfetta, per quanto possa aversi in un corpo, si può vedere nella natura razionale, intendo dire quella umana, la quale si nutre, ha sensazioni, e inoltre partecipa della ragione, e si governa con l'intelligenza. Potremmo istituire una simile suddivisione della ragione: tra gli esseri, una parte intelligibile, e un'altra è senz'altro corporea. Ma dell'intelligibile si tralasci ora la suddivisione sua propria, dato che il discorso non verte su questo; di ciò che è corporeo, invece, una parte è completamente priva di vita, mentre l'altra partecipa dell'attività vitale. E ancora, tra gli esseri che hanno un corpo dotato di vita, una parte vive con la sensazione, mentre l'altra ne è priva. Quindi, gli esseri dotati di sensazione si suddividono a loro volta in razionali e irrazionali. Per questo il legislatore²⁶ dice che per prima cosa dopo la natura inanimata fu costituita questa vita fisica che venne ad esistere prima delle altre e che

²⁴ Mosè è considerato tradizionalmente autore del Pentateuco, che si apre precisamente con il racconto genesiaco della creazione.

²⁵ Come nel *De anima*, così anche qui Gregorio designa i pagani con la connotazione di «esterni»; così la cultura pagana è quella «che viene dall'esterno», ἡ ἐξ ὀθεν παιδείυσις.

²⁶ Sempre Mosè in quanto autore del Pentateuco e datore della Legge per conto del Signore.

consiste nella produzione delle piante, come una sorta di sostegno per la specie degli esseri animati; quindi, dopo le piante, introduce la nascita degli esseri che si governano secondo la sensazione. E poiché, in base alla medesima consequenzialità, tra quanti hanno avuto in sorte la vita nella carne alcuni esseri sono dotati di sensazione e possono sussistere di per se stessi indipendentemente dalla natura intelligente, mentre ciò che è razionale non potrebbe sussistere altrimenti in un corpo se non si mescolasse al sensibile, per questo l'essere umano fu costituito per ultimo, dopo le piante e dopo gli animali, poiché la natura procede verso la perfezione in modo metodico e consequenziale. Infatti, questo animale razionale che è l'essere umano deriva da una mescolanza di ogni specie di anime: si nutre attraverso la specie di anima fisica e vegetativa; alla facoltà accrescitiva si è poi aggiunta quella sensitiva, che per sua propria natura sta a metà tra la sostanza intellettuale e quella materiale: è tanto più grossolana della prima quanto è più fine della seconda. Così avviene la familiarizzazione e la mescolanza della natura intellettuale con la parte sottile e luminosa di quella sensibile, cosicché l'essere umano consiste di queste tre parti, come abbiamo appreso, similmente, anche dall'Apostolo, laddove ha detto agli Efesini, richiedendo per loro nella preghiera di mantenere la perfetta e completa grazia del corpo, dell'anima e dello spirito²⁷, al momento del ritorno del Signore, dicendo «corpo» nel senso della parte nutritiva, indicando con «anima» quella sensitiva, e con «spitiro» quella intellettuale. Allo stesso modo il Signore nel Vangelo istruisce lo scriba ad anteporre ad ogni comandamento l'amore per Dio, esercitato con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente. Infatti, a me sembra che anche qui la Scrittura²⁸ lasci intendere la stessa differenziazione, in quanto ha chiamato «cuore» la costituzione più corporea, «anima» quella mediana, e «mente» la natura più nobile, la facoltà intellettuale e fattiva. Perciò l'Apostolo conosce anche tre differenziazioni nella volontà, denominando l'una «carnale», quella attiva nel

²⁷ Gregorio fa propria la tripartizione antropologica paolina di σῶμα, ψυχή, πνεῦμα. Cfr. I. Ramelli, s.v. *Tricotomia*, in *Enciclopedia Filosofica*, nuova ed., dir. V. Melchiorre, Milano 2006.

²⁸ In greco, ὁ λόγος, che al contempo può essere anche Cristo.

ventre e nelle mollezze ad esso relative; l'altra «psichica», quella che²⁹ si trova in una condizione mediana rispetto alla virtù e al vizio, in quanto superiore al vizio, ma incapace di partecipare della virtù in modo puro; la terza «spirituale», che contempla la perfezione della vita secondo Dio³⁰. Perciò ai Corinzi, biasimando la loro tendenza ai piaceri e alle passioni, egli dice: «Siete carnali e incapaci di accogliere le dottrine più perfette». Altrove, istituendo un confronto tra la facoltà mediana e quella perfetta, dice: «L'uomo psichico non è in grado di accogliere le cose dello spirito: per lui, infatti, sono follia; l'uomo spirituale, invece, sa discernere tutto con giudizio, senza essere giudicato da nessuno». Come dunque l'uomo psichico è superiore a quello carnale, analogamente anche quello spirituale supera lo psichico. Se dunque la Scrittura dice che l'essere umano è nato dopo tutti gli esseri animati o "psichici", il legislatore non fa altro che esporci un insegnamento filosofico relativo all'anima³¹, contemplando in ultima posizione ciò che è più perfetto³², in base a una certa consequenzialità d'ordine. Infatti, nella specie razionale sono sussunte anche le altre due, e in quella sensitiva è senz'altro racchiusa anche quella fisico-vegetativa. Quest'ultima, invece, si può osservare soltanto in ciò che è materiale. Logicamente, dunque, la natura procede come a gradi, quelli cioè delle proprietà della vita, e risale da quelle minori alla perfezione. Poiché dunque l'essere umano è un animale razionale, occorre che lo strumento del suo corpo fosse costituito conformemente ai bisogni della ragione. Come è possibile constatare nel caso dei musicisti, che traggono la musica dagli strumenti secondo la loro specie, e non suonano il barbiton come se fosse un flauto, né i flauti come se fossero cetre, allo stesso modo bisognava che la costituzione degli organi corporei fosse conforme alla ragione, perché

²⁹ Nella mia edizione scrivo η, richiesto dal verbo, in luogo di ἡ della *Patrologia*.

³⁰ Gregorio dice τῆς κατὰ Θεὸν πολιτείας, usando un'espressione cara a s. Paolo e derivata dal lessico stoico della «Città di Zeus». Paolo la usa in particolare in Fil 3, 20, dove è usato *πολίτευμα*, reso in latino con *conversatio*, con significato tra il politico e l'etico: cfr. il mio "Nostra autem conversatio in caelis est" (Phil. 3.20). *Note su conversatio nei classici latini, nelle antiche versioni bibliche e nella patristica*, «Sileno» 31 (2005).

³¹ Ecco dunque l'interpretazione spirituale del racconto genesiaco che Gregorio, fedele all'allegoria origeniana, propone qui.

³² Gregorio usa un gioco etimologico in sede allegorica, tra τέλειος e τελευταίος.

potesse produrre suoni in maniera appropriata all'esigenza delle parole, informato dagli organi vocali. Per questo al nostro corpo furono adattate le mani. Anche se infatti sono innumerevoli, a poter contarli, i bisogni della vita, per i quali questi strumenti idustriosi e preziosi in tanti modi che sono le mani si redono utili ad ogni arte ed ogni azione, e procedono agevolmente in guerra e in pace³³, tuttavia la natura le ha aggiunte al corpo prima di tutto, e in modo eminente, per la ragione. Se infatti l'essere umano fosse privo delle mani, tutte le parti del volto gli sarebbero state fatte a somiglianza dei quadrupedi, in conformità alla necessità del nutrimento, in maniera tale da avere una forma allungata, assottigliarsi in corrispondenza delle narici, e avere le labbra protruse, tumide e dure, spesse, adatte a brucare l'erba; sui suoi denti, inoltre, poggerrebbe una lingua diversa da quella che ha: una lingua del genere: molto carnosa, in grado di opporre una forte resistenza, e ruvida, capace di lavorare, insieme con i denti, il cibo che vi arriva sotto; oppure sarebbe umida e tendente ad uscire di traverso, come è quella dei cani e degli altri animali che si cibano di carne cruda, insinuandosi tra gli apzi dei denti aguzzi. Se dunque le braccia non fossero presenti nel corpo, come potrebbe essere stata impressa in esso una voce articolata? La costituzione delle parti della bocca, infatti, non potrebbe essere stata conformata alle necessità della fonazione articolata, in quanto l'uomo sarebbe senz'altro costretto o a belare, o a squittire, o ad abbaiare, o a nitrire, o a gridare come i bovini o come gli asini, o ad emettere un qualche verso animalesco. Ora, invece, poiché la mano è stata aggiunta al corpo, la bocca è libera di servire alla parola (*logos*). Dunque, le mani sono comparse come qualità peculiare della natura dotata di *logos*, in quanto il loro Creatore, così, attraverso di esse, ha escogitato un modo per agevolare il *logos*.

Capitolo IX

La figura umana è stata costituita come strumento per le necessità del logos

³³ Leggo κατὰ πόλεμόν τε καὶ εἰρήνην εὐαφῶς μετιόντα in luogo della lezione della *Patrologia*, τὸν κατὰ πόλεμόν τε καὶ εἰρήνην εὐαφῶς μετιόντα.

Poiché dunque il creatore ha donato al prodotto che siamo noi una certa grazia divina, in quanto ha posto nella sua immagine³⁴ le somiglianze dei propri beni, ha concesso per questo alla natura umana di ottenere anche i restanti beni grazie all'impegno. Ora, per quanto concerne l'intelletto e il senno, non si potrebbe propriamente dire che ce li abbia dati, bensì che ce ne ha reso partecipi, dato che ha conferito alla sua immagine l'ornamento proprio della sua stessa natura. Poiché dunque l'intelletto è una realtà intelligibile e incorporea, ne avrebbe posseduto il dono senza doverlo condividere con nessuno e senza alcuna mescolanza, senza che il suo movimento si manifesti attraverso un qualche concetto. Per questo l'intelletto aveva bisogno, in più, di questa struttura strumentale³⁵, per esprimere il movimento interiore attraverso la creazione di determinati suoni, come un plettro che tocca gli organi produttori di voce. E come un esperto di musica, se non potesse esprimere i suoi sentimenti con una melodia propria, e volendo però far conoscere la sua perizia, suonerebbe melodie altrui, rendendo evidente la sua arte con il flauto o la lira, così anche l'intelletto umano, inventore di tanti e svariati pensieri, poiché non può manifestare i movimenti della mente attraverso le sensazioni corporee per opera dell'anima che li conosce, come un abile governatore, applicandosi a questi strumenti animati, attraverso il suono che si produce in essi manifesta i pensieri nascosti. E la musica che si produce nello strumento umano è una mescolanza tra quella del flauto e quella della lira, come in un concerto di strumenti che suonano lo stesso motivo. Il respiro, infatti, sospinto attraverso la trachea a partire dagli incavi che lo accolgono, ogni volta in cui l'impeto del parlante pone in tensione la parte interessata per produrre la voce, urtando con collisioni interne che attraversano questo passaggio a forma di flauto, colpendolo circolarmente, imita in qualche modo il suono prodotto dal flauto, agitandosi tutt'attorno, in cerchio, su sporgenze simili a membrane. Il palato, con la sua concavità, accoglie il suono che proviene dal basso, grazie alle narici che sono come un doppio flauto, e, suddividendo la voce attraverso le cartilagini dell'osso etmoide, come sporgenze di scaglie, la

³⁴ È sempre la natura umana, che Gregorio designa qui tante volte, biblicamente come "immagine di Dio", secondo la "teologia dell'immagine" a lui tanto cara.

³⁵ Sc. il corpo.

fa risuonare in modo più compiuto. La guancia, la lingua e la conformazione della faringe, lungo la quale la gola si allenta incavandosi in un suono grave e si contrae se invece ne deve formare uno acuto, tutte queste parti mimano il movimento del plettro sulle corde, in modo variegato e molteplice, cambiando armonia all'occasione con molta velocità, secondo quanto richiedono i toni. L'atto di allargare o di serrare le labbra svolge la stessa funzione della compressione del soffio nel flauto per mezzo delle dita o del suo rilascio, e produce l'armonia del suono.

Capitolo X

L'intelletto opera attraverso i sensi

Poiché dunque l'intelletto, attraverso questa costituzione funzionale, produce in noi la parola o *logos* nel modo che si è detto, risultiamo essere creature razionali, dotate di *logos*, mentre, io credo, non avremmo la grazia del *logos* se avessimo addossato alle labbra il compito pesante e faticoso di servire al cibo per il bisogno del corpo. Ora, invece, le mani si sono accollate questa funzione, e così hanno lasciato la bocca libera di servire agevolmente alla parola. L'attività di quest'organo³⁶ è duplice: produrre il suono della voce e accogliere i pensieri provenienti dall'esterno, e una funzione non si mescola con l'altra, bensì permane ad attendere all'attività alla quale è stata ordinata dalla natura, senza procurare fastidi alla vicina, senza che l'udito pretenda di parlare, o la voce di ascoltare. La voce, infatti, in ogni caso emette sempre un qualche suono, mentre l'udito ne accoglie ininterrottamente, senza mai riempirsi, come dice Salomone da qualche parte: e a me sembra che questo, tra tutti gli organi e le facoltà che abbiamo in noi, sia degno di meraviglia: che cos'è l'ampiezza di quello spazio che c'è all'interno, in cui converge tutto ciò che si riversa dentro grazie all'udito? Chi sono gli scrivani che prendono appunti delle parole che vi vengono introdotte? Quali sono i depositi che accolgono i pensieri immessi dall'udito? E com'è che, pur essendo molti e disparati gli elementiche vi si gettano dentro, non si verificano confusioni ed

³⁶ Come si comprende subito dopo, non si tratta solo della bocca, ma della bocca congiunta alle orecchie.

errori nel processo di sistemazione reciproca dei contenuti? Ci si potrebbe meravigliare del pari anche riguardo all'attività degli occhi³⁷. Similmente, infatti, anche attraverso questi l'intelletto riesce a cogliere gli oggetti situati al di fuori del corpo, e trae a sé i simulacri degli oggetti che appaiono, delineando in sé le forme delle cose visibili. E, supponiamo che ci sia una città vasta che da diverse entrate accoglie coloro che vi giungono, non tutti affluiscono contemporaneamente nello stesso luogo della città, ma alcuni si recano al mercato, altri nelle varie case, o nelle chiese, o nelle piazze, o nelle viuzze, o nei teatri, ciascuno secondo la propria intenzione particolare: ebbene, simile in certo modo io vedo anche la città del nostro intelletto, insediata nella nostra interiorità³⁸, che le diverse vie d'accesso riempiono attraverso i sensi: l'intelletto discerne ed esamina ciascuno degli elementi che vi entrano, e lo colloca nei luoghi che si confanno alla conoscenza. E, come accade nell'esempio della città, spesso accade che alcuni, che pure sarebbero affini e imparentati, non entrino neppure dalla stessa porta, bensì l'uno da un ingresso e l'altro da un altro, come capita; tuttavia, una volta giunti all'interno delle mura di cinta, si trovano di nuovo gli uni con gli altri, in reciproca familiarità; ed è possibile riscontrare anche il contrario: infatti, persone estranee e sconosciute le une alle altre spesso usano un unico ingresso alla città, ma la comunanza di accesso non li lega gli uni agli altri: infatti, anche una volta entrati possono essere distinti rispetto all'affinità di stirpe; qualcosa di simile osservo anche nell'ampiezza dell'intelletto: spesso, infatti, in noi si costituisce un'unica conoscenza anche a partire da diversi organi di sensazione, in quanto la stessa cosa viene suddivisa in molte parti in rapporto alle varie sensazioni. E ancora, all'opposto, è possibile apprendere molte e svariate cose, che non si armonizzano reciprocamente per natura, anche da una sola tra le sensazioni. Faccio un esempio, poiché è meglio chiarire il ragionamento tramite esempi: ci si proponga di ricercare qualcosa riguardo alla proprietà dei sapori: che cosa sia dolce alla sensazione, che cosa invece vada evitato da parte di chi stia gustando

³⁷ Leggo τῶν ὀφθαλμῶν in luogo di τῶν ὀφθαλμῶν della *Patrologia*.

³⁸ La «cittadella interiore» costituita dall'intelletto, dal *νοῦς*, è immagine notoriamente già cara a Marco Aurelio.

qualcosa: dunque, alla prova dei fatti, si riscontra sia l'amarezza della bile³⁹, sia la gradevole dolcezza della qualità del miele. Pur essendo queste qualità diverse, la stessa cosa, suddivisa in più aspetti mentre viene introdotta nella mente, ossia nel gusto, o nell'olfatto, o nell'udito, e spesso anche con il tatto, e con la vista, vi arreca un'unica conoscenza. E infatti uno, se vede il miele, e ne ode il nome, e lo sperimenta con il gusto, e ne riconosce il profumo tramite l'olfatto, e ne fa prova con il tatto, ha preso conoscenza della stessa cosa attraverso ciascuno degli organi di senso. Per converso, veniamo anche ad apprendere aspetti svariati e difformi per mezzo di un'unica sensazione, in quanto l'udito accoglie suoni di ogni tipo, e la percezione che si ha attraverso gli occhi ha un' unica attività indistinta nella contemplazione di cose di vario genere; infatti, si applica allo stesso modo al bianco e al nero, e a tutti gli oggetti che per colore sono contrari gli uni agli altri. Così il gusto, così l'olfatto, così la cognizione che ci deriva attraverso il tatto: ciascuna sensazione ci apporta la conoscenza di svariate cose per mezzo di ciò che apprende.

Capitolo XI

*La natura umana è incomprendibile*⁴⁰

Che cos'è, dunque, secondo la natura sua propria, l'intelletto, che si ripartisce nelle facoltà percettive dei sensi, e attraverso ciascuna di esse, conformemente, assume la conoscenza degli esseri? Che infatti sia qualcosa di diverso rispetto ai sensi, non credo che nessuno che sia dotato di senno possa metterlo in dubbio: se si identificasse con la sensazione⁴¹, sarebbe del

³⁹ Leggo ἡ τε τῆς χολῆς πικρότη", in luogo di ἡ τε τῆς χολῆς πικρότης della *Patrologia*.

⁴⁰ Gregorio intende dire che la vera natura dell'essere umano, la sua essenza, che si identifica con il suo νοῦς o l'anima intellettuale, è incomprendibile: l'intelletto umano è incomprendibile nella sua essenza, in quanto è immagine di Dio, che pure è incomprendibile nella sua essenza, come insegna la teologia apofatica che Gregorio conosceva bene.

⁴¹ Questa discussione dello statuto dell'intelletto o dell'anima intellettuale come completamente differente rispetto alla sfera sensibile è analoga a quella che troviamo nel *De anima*.

tutto affine ad una⁴² delle attività della sensazione, in quanto esso è semplice, e in ciò che è semplice non si può osservare nulla di variegato. Ora, invece, sebbene tutte queste attività percettive si combinino insieme, una cosa è il tatto, un'altra l'olfatto, e anche tutte le altre sensazioni sono distinte tra loro, senza comunanza e mescolanza: siccome l'intelletto è presente a ciascuna nella stessa misura e conformemente alle esigenze di ognuna, si dovrà necessariamente supporre che esso sia qualcosa di completamente diverso rispetto alla natura sensibile, perché nessuna varietà venga ad essere commista all'intelligibile. «Chi conosce l'intelletto del Signore?», dice l'Apostolo. Ed io aggiungo: e chi ha compreso il proprio intelletto? Coloro che pretendono di ridurre la natura di Dio entro la misura della propria comprensione, dicano un po' se hanno compreso almeno se stessi, se sono giunti a conoscere la natura del proprio intelletto! «È composto da molte parti, in certo modo». E come può l'intelligibile sussistere nella composizione? O quale sarebbe la modalità della mescolanza di nature eterogenee? Piuttosto, è semplice e non composto. E come mai allora la facoltà percettiva è disseminata nella molteplicità? Come può ciò che è variegato essere nella singolarità? Come può l'unità essere nella varietà? Ma ho saputo risolvere ciò che sembrava impossibile da risolvere ricorrendo alla voce stessa di Dio: dice infatti, «Facciamo l'essere umano a nostra immagine e somiglianza». L'immagine, infatti, fin tanto che non risulta inferiore al modello in nessuna delle caratteristiche che si concepiscono presenti nel modello stesso, è immagine in senso proprio, ma nella misura in cui dovesse decedere dalla somiglianza rispetto al suo prototipo, ebbene, sotto quell'aspetto, non è più immagine. Dunque, poiché una⁴³ delle caratteristiche che si contemplano nella natura divina è l'incomprensibilità della sua essenza, è assolutamente necessario che anche sotto questo aspetto l'immagine imiti il suo archetipo. Se infatti la natura dell'immagine si potesse comprendere, mentre il suo prototipo fosse al di sopra di ogni comprensione, l'opposizione delle caratteristiche osservate denuncerebbe che l'immagine è sbagliata. Poiché invece la natura del nostro intelletto, che è a immagine del Creatore, sfugge alla conoscenza, ha una somiglianza precisa con il suo

⁴² Leggo $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ in luogo di $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ della *Patrologia*.

⁴³ Leggo $\acute{\epsilon}\nu$ in luogo di $\acute{\epsilon}\nu$ della *Patrologia*.

modello superiore, riproducendo la natura incomprensibile con la sua propria inconoscibilità.

Capitolo XII

È indagato in che cosa si debba ritenere che consista l'egemonico; c'è qui anche una trattazione fisica relativa alle lacrime e al riso, ed è pure esposta una teoria metafisica riguardo alla comunanza secondo la materia, la natura e l'intelletto

Taccia dunque ogni discorso vano, basato su congetture, di coloro che pretendono di rinchiudere l'attività intellettuale in determinate parti del corpo⁴⁴, dei quali alcuni stabiliscono che l'egemonico si trovi nel cuore, altri affermano che l'intelletto risieda nel cervello⁴⁵, detenendo simili convinzioni con argomenti superficiali dall'apparenza verisimile. Infatti, chi pone la sede dell'egemonico nel cuore, adduce la posizione locale del cuore stesso quale prova del suo ragionamento, in quanto esso sembra occupare, in qualche modo, la sede mediana dell'intero corpo, come se il movimento della decisione dal centro si distribuisse agevolmente a tutte le varie parti del corpo, per giungere così all'azione. Quale attestazione di questo ragionamento si adduce anche la disposizione dell'essere umano all'afflizione e all'ira, in quanto sembra che, in certo modo, simili passioni influenzino questa parte del corpo per affezione corrispondente. Coloro che invece consacrano alla facoltà razionale il cervello, affermano che il capo sia stato edificato dalla natura come una specie di acropoli dell'intero corpo: in esso abiterebbe l'intelletto come una sorta di re, circondato dagli organi di senso come da guardie del corpo, che fungono da messaggeri e da scudieri. Anche costoro adducono, come segno di questa concezione, il fatto che coloro i quali hanno avuto le meningi danneggiate subiscono un'alterazione della loro

⁴⁴ Sensibile e intelligibile sono due ordini di realtà completamente diversi, come Macrina spiega a lungo nel *De anima*; non è possibile far risiedere l'intelletto in una parte del corpo: ciò che è intellettuale non è soggetto alle dimensioni spazio-temporali e le trascende.

⁴⁵ Era questione dibattuta tra le scuole filosofiche, e in seno allo Stoicismo stesso, la supposta sede dell'egemonico, e i due candidati erano il cervello e il cuore; il più famoso sostenitore della sede cardiaca dell'egemonico, ossia dell'anima intellettuale o razionale, fu Crisippo.

condizione normale e che quanti hanno la testa appesantita dall'ubriachezza non hanno più idea delle convenienze. Sia chi sostiene la prima tesi, sia chi sostiene la seconda aggiungono inoltre alcune cause, di natura più strettamente fisica, di tale concezione riguardo all'egemonico. L'uno, infatti, dice che il movimento proveniente dalla mente è connaturato all'elemento igneo, per la ragione che sia il fuoco sia la mente sono perennemente in movimento; e poiché si riconosce unanimemente che il calore ha la sua fonte nella zona del cuore, per questo, dice, il movimento dell'intelletto si mescola alla facilità di movimento del calore, e quindi afferma che il cuore, in cui è racchiuso il calore, sia la sede che accoglie la natura intelligibile. L'altro, invece, afferma che sia la meninge – così denominano la membrana che circonda il cervello – ad essere, per così dire, il fondamento e la radice degli organi di senso, e cercano di rendere credibile il loro ragionamento, argomentando che l'attività intellettuale non può avere sede in alcun altro luogo se non in quella parte cui si adatta anche l'orecchio, che subisce l'impatto dei suoni che lo raggiungono. Anche la vista, che per natura si fonda sulla sede degli occhi, grazie ai simulacri che raggiungono le pupille produce la raffigurazione all'interno del capo. E le qualità delle esalazioni, attraverso l'inspirazione, vengono distinte in quel luogo, e la sensazione gustativa viene valutata dalla capacità di discernimento della meninge, che unisce alcune ramificazioni nervose dotate di potere percettivo che fuoriescono da essa e passano attraverso le vertebre del collo fino al passaggio costituito dall'osso etmoide, con i relativi muscoli situati in quel punto.

Io, per quanto mi riguarda, ammetto che sia vero che la facoltà del pensiero nell'anima viene spesso turbata quando prevalgono le affezioni e sofferenze, e che l'attività naturale del raziocinio venga menomata per effetto di una qualche particolare condizione fisica, e ammetto che il cuore sia una specie di fonte dell'elemento igneo nel nostro corpo, che viene mossa e suscitata secondo gli impulsi dell'ira. E inoltre, riguardo al fatto che la meninge sia posta al di sotto degli organi di percezione, secondo la teoria di quanti studiano questi argomenti pertinenti alla filosofia della natura, e racchiuda in sé il cervello, e sia coperta dalle esalazioni che ne derivano, ebbene, quando sento dire simili cose da quanti si occupano dello studio dell'anatomia, non ricuso ciò che viene detto. Ma a mio avviso questo non dimostra certamente

che la sostanza incorporea sia compresa in determinati confini locali. Infatti, abbiamo appreso che gli episodi di alienazione mentale non sono provocati soltanto dall'appesantimento della testa, ma anche quando si trovano in un stato di alterazione le membrane che cingono i polmoni dal di sotto, ugualmente gli esperti di medicina definiscono che la facoltà mentale è malata, denominando questa malattia "diaframmite", poiché le suddette membrane si chiamano "diaframma". Ed è senza fondamento che si suppone che nel cuore si crei la sensazione derivata dal dolore; mentre, infatti, non è il cuore, bensì la bocca dello stomaco ad essere irritata, essi riferiscono al cuore questa sofferenza per ignoranza. Qualcosa del genere affermano coloro che hanno osservato attentamente le affezioni: quando, in condizioni di sofferenza, si verifica naturalmente in tutto il corpo una contrazione e restrizione dei pori, tutto ciò cui viene impedita la traspirazione si spinge verso le cavità situate in profondità; perciò, quando gli organi interni adatti al respiro vengono fatti restringere da ciò che li circonda, l'atto dell'inspirazione è reso più forzato dalla natura, che amplia ciò che è ristretto in proporzione della dilatazione dei cibi digeriti. E noi consideriamo questa respirazione affannosa come un sintomo di dolore, chiamandolo "sospiro" e "lamento". Ma anche quello che sembra affliggere la zona attorno al cuore non è un malessere del cuore, bensì della bocca dello stomaco, dovuta alla medesima causa, intendo dire la restrizione dei pori, quando il contenitore della bile, per mancanza di spazio, riversa quell'umore aspro e mordace sulla bocca dello stomaco. Dimostrazione ne è che il colorito di coloro che soffrono di questo fenomeno diviene pallido e itterico, poiché a causa dell'eccessiva contrazione la bile riversa il proprio umore nelle vene. Ma anche l'affezione che deriva dalla condizione opposta, intendo dire quella dell'allegria e del riso, provano ancor meglio il mio ragionamento. Infatti, i pori del corpo si rilassano e si lasciano andare, in certo modo, per il piacere, in coloro che si rilassano quando odono un qualcosa di piacevole. Infatti, nell'esempio precedente, le traspirazioni dei pori, sottili e invisibili, si chiudono, e soffocano tutto il sistema degli organi interni, e fanno passare faticosamente al capo e nelle meningi il vapore umido, attraverso una forte pressione, cosicché questo, racchiuso in grande quantità nelle cavità dell'encefalo, durante il suo passaggio attraverso i pori viene spinto fuori verso gli occhi, in quanto la conformazione delle ciglia attira l'umidità in

forma di gocce, e la goccia è chiamata lacrima. Ora, allo stesso modo, considera che, quando i pori si dilatano più del solito per effetto della disposizione contraria, una certa quantità di soffio viene attirato attraverso di essi nel profondo, e di lì viene nuovamente spinto fuori attraverso il passaggio della bocca, in quanto tutti gli organi interni, e soprattutto il fegato, concorrono a spingere fuori tale soffio per mezzo di un'agitazione e una specie di movimento che scuote. Perciò la natura, escogitando una maniera facile per il passaggio del soffio, amplia la via della bocca, dilatando le guance, da una parte e dall'altra, attorno al respiro. Questo fenomeno si chiama «riso». Dunque, non per questo l'egemonico va assegnato al fegato! Né, perché il sangue ribolle intorno al cuore quando si è adirati, si deve ritenere che nel cuore sia la sede dell'intelletto, bensì occorre riportare questi fenomeni alle determinate costituzioni del corpo, e pensare che l'intelletto pertenga a pari merito a ciascuna delle parti del corpo, secondo il misterioso criterio della mescolanza. E anche nel caso in cui alcuni dovessero addurci la Scrittura contro questa tesi, dicendo che essa testimonia che l'egemonico si trova nel cuore, non accetteremo questo ragionamento senza averlo messo alla prova. Infatti, colui che cita il cuore ha menzionato anche i reni, dicendo: «Dio che esamina il cuore e i reni». Cosicché, costoro si trovano a dover rinchiudere la facoltà intellettuale o in entrambi questi organi, o in nessuno dei due. Poiché ho insegnato che le attività intellettuali risultano indebolite, o addirittura incapaci di operare, in una determinata condizione fisica, non ritengo che questo costituisca una prova valida del fatto che l'attività dell'intelletto sia confinata in un certo luogo, cosicché, con il sopraggiungere di infiammazioni nelle membra del corpo, lo spazio ad esso riservato dovesse restringersi. Una supposizione del genere, infatti, che cioè quando un contenitore viene occupato da qualcosa che vi è immesso, non possa trovarvi posto più nient'altro, è caratteristica di una mentalità troppo materiale. Infatti, la natura intellettuale né usa infilarci nelle cavità vuote dei corpi, né viene espulsa per l'eccesso di carne. Le cose, piuttosto, stanno come segue. L'intero nostro corpo risulta lavorato come uno strumento musicale, come accade spesso nel caso di coloro che sanno cantare, ma non possono mostrare la loro capacità scadente degli strumenti non riesce ad accogliere l'arte – uno, infatti, può essere rovinato dal tempo, o spezzato da una caduta, o reso inutile da una qualche ruggine o muffa, non

emette più voce e non fa più nulla, anche se gli viene soffiato dentro da chi ha fama di eccellere nell'arte del suono del flauto. Ora, allo stesso modo anche l'intelletto, passando attraverso l'intero organo, e applicandosi a ciascuna delle varie membra secondo le attività intellettuali, in conformità con la sua natura, svolge la propria azione nel caso di coloro che si trovano in una condizione secondo natura, ossia stanno bene, mentre nel caso di coloro che sono troppo deboli per accogliere il suo movimento creativo rimane inerte e inattivo. In certo modo, infatti, l'intelletto, ha affinità con quello che si trova secondo natura, mentre è estraneo da quello che è lontano dalla natura. E a me sembra che sia particolarmente naturale una certa concezione riguardo a questa facoltà, attraverso la quale è possibile apprendere una delle dottrine migliori: poiché il bene più bello⁴⁶ di tutti e più eccellente è la Divinità stessa, verso cui si trova inclinato tutto ciò che tende al Bene e lo desidera, per questo diciamo che anche *l'intelletto, in quanto è a immagine del Bello per eccellenza*, nella misura in cui partecipa della somiglianza all'archetipo, per quanto gli è possibile, permane anch'esso nel Bello, e se per caso venisse a trovarsi al di fuori di questo, rimarrebbe spogliato della bellezza nella quale era. Ora, come abbiamo detto che l'intelletto è adorno a somiglianza della bellezza prototipica, come uno specchio che rende la forma della figura che vi compare, diciamo che nello

⁴⁶ È tipico di Gregorio chiamare il Bene stesso *καλόν*, e identificare il bello morale con il bene. Si tratta del resto di un uso che la versione biblica greca dei LXX incoraggiava: già nel racconto della creazione, nella ricorrente frase «e Dio vide che era cosa buona», l'espressione «cosa buona» è in greco *καλόν*. E qui chiaramente il racconto della creazione è ben presente, non solo in quest'opera in generale, ma anche in questo passo particolare, dove Gregorio parla della creazione dell'intelletto umano a immagine (*εἰκόν*, come nella *Genesi*) di Dio: la Bibbia dice che l'essere umano è immagine di Dio, ma, come sosteneva già Platone e come Gregorio stesso spiega nel *De anima*, il vero essere umano è la sua anima, e precisamente l'anima intellettuale. A immagine di Dio, che è incorporeo, non può essere il nostro corpo, che pure è buono in quanto creato da Dio, ma l'anima, e in particolare la parte più nobile dell'anima, cui si "attaccano", come accessorie, le parti inferiori. Nel passo presente, differenza di altri di Gregorio, come pure di Origene, l'autore non istituisce una differenza tra "immagine" e "somiglianza", *εἰκόν* e *ὁμοίωσις*.

stesso rapporto sta all'intelletto anche la natura da esso governata⁴⁷, e anch'essa è adornata dalla bellezza dell'intelletto che le è presente, e si fa, per così dire, specchio di uno specchio. La parte materiale della sostanza è compresa e tenuta insieme da questa, nella quale si contempla la natura. Finché, dunque, ciascuna delle due aderisce all'altra, la comunanza della vera bellezza si diffonde per analogia in ogni parte, abbellendo ciò che le è soggetto grazie a ciò che le è superiore⁴⁸; qualora, invece, si verifici una separazione di questa buona comunanza, allora diventa evidente la bruttezza della materia stessa, se privata della natura (dell'anima)⁴⁹; infatti, la materia è di per se stessa priva di forma e rozza, e la bellezza della natura viene rovinata insieme con questa informità. Se invece, al contrario, l'elemento superiore accompagna quello inferiore⁵⁰, allora la materia è abbellita dall'intelletto. E così, attraverso la natura (dell'anima), avviene la trasmissione della bruttura connessa alla materia fino all'intelletto stesso, cosicché l'immagine di Dio non si può più scorgere nella figura della creatura⁵¹. L'intelletto, che, come una specie di specchio, rifletteva sulla sua superficie l'immagine dei beni, reinvia con il riflesso, allontanandoli da sé, i simulacri del bene, mentre lascia imprimere su se stesso l'informità della materia: e in questo modo avviene la genesi del male, sopravvenuta a causa dell'eliminazione del bello⁵². Ora, tutto ciò che risulta affine al primo Bene è

⁴⁷ Ossia, anima : intelletto = intelletto : Dio. L'anima è qui principio mediatore tra intelletto (collegato con Dio) e corpo, secondo una visione che richiama quella plotiniana. Abbiamo dunque qui una scala: Dio – intelletto – anima – corpo.

⁴⁸ L'anima, nella sua funzione di mediazione, trasmette la bellezza di Dio e dell'intelletto anche alla materia.

⁴⁹ Dopo *ἀσχημον* pongo un punto in alto, necessario all'andamento del pensiero. Per «natura» Gregorio intende qui la natura umana, in ciò che la caratterizza per eccellenza, ossia l'anima e in particolare l'anima intellettuale.

⁵⁰ In italiano muto l'ordine delle frasi, scindendo in protasi + apodosi e protasi + apodosi quello che in greco è protasi + protasi e apodosi + apodosi disgiuntive.

⁵¹ Questa è la descrizione metafisica della caduta, del peccato originale: nella creatura umana si offusca l'immagine di Dio, e prevale il disordine (= il brutto) della materia sul bello (= il buono) dello spirito o *νοῦς* che è riflesso della bellezza e bontà di Dio, cosicché nella creatura non rifugge più la bellissima immagine di Dio, che è la vera natura umana.

⁵² Si noti la definizione sempre ontologicamente negativa del male, che è mera mancanza di bene. Perfino la causa del male non ha una sussistenza positiva, ma consiste in una «eliminazione». Come vediamo nel saggio introduttivo, questa concezione del male, vicina

bello⁵³, mentre tutto ciò che si trova al di fuori della relazione e della somiglianza con il Bene è completamente privo del bello. Se dunque ciò che è buono nella sua essenza, secondo il ragionamento che abbiamo svolto, è uno, e l'intelletto è stato creato a immagine del bello, anch'esso ha la facoltà di essere bello; invece, la natura tenuta insieme dall'intelletto è una specie di immagine dell'immagine⁵⁴: grazie a questi elementi si dimostra che la nostra parte materiale sussiste ed è mantenuta nel caso in cui sia governata dalla natura (dell'anima), mentre, al contrario, si dissolve e decade nuovamente qualora venga divisa da ciò che la mantiene e la fa sussistere, e venga strappata via dalla comunione con il Bene. Ora, una cosa simile non accade in altro modo se non nel caso in cui la natura non si volga al contrario. Con il desiderio non rivolto verso il Bene, bensì verso quello che è utile a ciò che viene abbellito. È infatti assolutamente necessario che quello che si assimila alla materia, la quale manca di una propria forma, si conformi secondo la privazione di struttura e di bellezza.

Ma⁵⁵ queste cose sono state da noi indagate in base ad un determinato ordine consequenziale⁵⁶, in quanto introdotte successivamente per la speculazione ai fini dell'oggetto che ci eravamo proposti. L'oggetto della nostra ricerca, infatti, era se la facoltà intellettuale abbia una sede in una qualche parte del nostro corpo, oppure se essa si diffonda in uguale misura attraverso tutte. Alcuni, infatti, rinchiodano l'intelletto in determinati luoghi, e a conferma di questa loro supposizione adducono il fatto che la mente non funzioni bene in coloro che hanno le meningi alterate, contro lo stato naturale. Il ragionamento ha mostrato che in ogni parte del composto umano nella quale ciascuno per natura opera, la facoltà dell'anima rimane inattiva, se

anche al Neoplatonismo, e comune già a Origene, e poi ad Evagrio Pontico, è uno dei presupposti della teoria dell'apocatastasi. Su di essa si veda ora il mio *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment From the New Testament to Eriugena*, Leiden: Brill, 2013.

⁵³ Questo è uno dei punti in cui è più evidente l'assimilazione del bello (καλόν) al Bene (ἀγαθόν).

⁵⁴ Si tratta dell'anima, immagine dell'intelletto, che a sua volta è immagine di Dio.

⁵⁵ Scrivo punto dopo ὁμοιούμενον, poiché la frase seguente è una considerazione di Gregorio sul suo ragionamento.

⁵⁶ Il richiamo alla ἀκολουθία nel ragionamento è ripetuto tante volte anche nel *De anima*. Qui, infatti, Gregorio "riprende il filo" della sua trattazione.

quella parte non permane nella condizione naturale. E per questo, in via consequenziale, è sopraggiunto nel ragionamento il teorema che abbiamo visto prima, grazie al quale apprendiamo che nel composto umano l'intelletto è governato da Dio, mentre la nostra vita materiale è governata da esso nel caso in cui permanga nella natura; se invece si rivolge altrove, allontanandosi dalla natura, si rende estranea anche all'attività intellettuale.

Ma ritorniamo di nuovo da dove eravamo partiti per intraprendere la nostra digressione: nel caso di coloro che non sono sconvolti da una qualche affezione della costituzione naturale, l'intelletto è attivo secondo la sua facoltà, ed è in forze nel caso di coloro che sono ben piantati, mentre è debole nel caso di coloro che non riescono ad accogliere e a sostenere la sua attività. Ed è possibile confermare questa teoria anche con altri argomenti. E, se non è troppo pesante da ascoltare per coloro che sono già stanchi del ragionamento, trattiamo brevemente anche di questo, per quanto ne siamo capaci.

Capitolo XIII

Sul sonno, gli sbadigli, i sogni, e le loro cause

Questa vita materiale e caduca dei corpi, che avanza sempre attraverso il movimento, ha la possibilità di esistere in quanto non cessa mai il suo movimento. Come un fiume che scorre secondo l'impeto della sua corrente, mostra pieno il letto nel quale si trova a scorrere, tuttavia non lo si vede composto dalla stessa acqua sempre nello stesso luogo, bensì una parte dell'acqua corre verso quel punto, mentre l'altra scorre via, allo stesso modo anche l'elemento materiale della vita in questo mondo conosce un costante ricambio attraverso l'alternanza di opposti, in un certo movimento e scorrimento, cosicché non può mai desistere dal mutamento, bensì ha incessante il movimento attraverso il ricambio dei simili, e può così rimanere in uno stato stazionario. Se invece, a un certo momento, smettesse di muoversi, cesserà senz'altro anche di esistere. Per esempio, il vuoto viene dopo il pieno, e di nuovo la pienezza si sostituisce alla vuotezza; oppure, il sonno allenta la tensione dello stato di veglia, poi la veglia conferisce di nuovo tensione a ciò che era rilassato. E nessuno di questi due stati rimane

costantemente, ma subentrano sempre l'uno all'altro. Così, la natura si rinnova sempre tramite questi scambi, cosicché, assegnando all'uno la parte dell'altro e viceversa, senza soluzione di continuità, dall'uno passa all'altro. Infatti, la costante tensione cui l'essere vivente è sottoposto dalle attività determina una rottura e una lacerazione delle parti sottoposte ad eccessiva tensione; e il rilassamento continuo del corpo provoca una specie di decadenza e di scioglimento dell'aggregato. Invece, avere nel momento opportuno sia l'una sia l'altro, tensione e rilassamento, in giusta misura è una risorsa per la sopravvivenza della natura, che, a motivo del continuo mutamento in un opposto e nell'altro, si riposa nell'uno e nell'altro dopo esservi passata a partire dal suo contrario. Così, ad esempio, dopo aver preso il corpo posto in tensione dalla sveglia, impone un rilassamento a tale tensione con il sonno, concedendo una pausa alle facoltà sensoriali dalle loro attività al momento opportuno, come siogliendo i cavalli dai carri dopo le gare. Infatti, alla costituzione del corpo è necessario un rilassamento al momento opportuno, affinché il cibo possa riversarsi senza impedimento in tutto il corpo attraverso i meati che ci sono in esso, senza che alcuna tensione ostacoli il passaggio. Come infatti, dalla terra inumidita, quando il sole risplende con raggi più caldi, dal profondo vengono attratti verso l'alto dei vapori nebbiosi, qualcosa di simile avviene anche nella nostra "terra", quando il cibo ribolle all'interno per effetto del calore naturale, ora, poiché i vapori per loro natura sono portati a spostarsi verso l'alto, e sono simili all'aria, e procedono, esalando, verso gli strati superiori, si formano nelle zone del capo, come una specie di fumo che passa attraverso un muro, ai fini dell'armonia, quindi, esalando da là, si separano e si spostano verso i passaggi degli organi percettivi, attraverso i quali necessariamente la sensazione rimane inattiva, scemando a poco a poco con l'arrivo di quei vapori. Infatti, gli occhi sono racchiusi dalle palpebre, come se una specie di strumento di piombo, intendo dire di simile peso, facesse scendere le palpebre sugli occhi. L'udito, ispessito da queste stesse esalazioni, come una specie di porta posta sulle parti preposte all'ascolto, rimane in quiete senza svolgere la sua attività secondo natura, e tale affezione è il sonno, quando nel corpo la sensazione resta inattiva e assolutamente a riposo dal suo movimento naturale, in modo che i derivati del nutrimento possano avere via libera, passando attraverso ciascuno dei meati insieme con le esalazioni. E

per questo, nel caso in cui, per opera del movimento di vapori all' interno, la disposizione relativa agli organi percettivi subisca restrizioni, il sonno ne viene impedito, in base a una certa necessità : l'elemento nervoso, divenuto pieno di esalazioni, si tende da sé, per natura, cosicché a causa della tensione verso l'esterno la parte ispessitasi per opera delle esalazioni si assottiglia: qualcosa di simile operano coloro che strizzano fuori l'acqua dalle vesti attorcigliandole vigorosamente. E poiché le parti che circondano la faringe sono arrotondate, e in esse prevale il tessuto nervoso, nel momento in cui bisogna che anche da queste siano spinte fuori le esalazioni dense, poiché è impossibile che una parte circolare si tenda in linea retta, a meno di non essere esteso in figura arrotondata, per questo, poiché il soffio è imprigionato nella profondità, quando la gola si incava sulla parte inferiore, sotto l'ugola, e tutte le parti situate all'interno si estendono in forma circolare, lo spessore fuliginoso che è incluso in quelle parti viene soffiato attraverso di esse insieme con l'uscita del soffio per quella via. Spesso, poi, so⁵⁷ che una cosa simile accade anche dopo il sonno, qualora una di queste esalazioni venga racchiusa in quei luoghi senza essere lasciata andare e poter evaporare.

In base a queste considerazioni, dunque, l'intelletto umano dimostra chiaramente che si attiene alla natura: quando essa è consistente e ben sveglia, anch'esso è collaborativo e in movimento, mentre, quando essa è in preda al sonno, esso rimane immobile, a meno che qualcuno non consideri le rappresentazioni immaginative dei sogni come un movimento dell'intelletto che si esplica durante il sonno. Noi, invece, sosteniamo che si debba ricondurre all'intelletto soltanto l'attività consapevole e coerente della mente⁵⁸, mentre le rappresentazioni fantastiche senza senso che si hanno durante il sonno crediamo che siano apparenze inconsistenti, per così dire, dell'attività intellettuale, formate a caso dalla facoltà più irrazionale dell'anima. Accade infatti necessariamente che l'anima, libera dalle percezioni sensoriali durante il sonno, sia anche estranea alle attività dell'intelletto. Per questo, infatti, avviene l'unione dell'intelletto alla persona

⁵⁷ Leggo *οἰδῶ* in luogo di *οἰδέ* della *Patrologia*.

⁵⁸ Gregorio, come sempre in generale, tende a differenziare l'intelletto dalle funzioni inferiori dell'anima.

umana: dunque, una volta venute a cessare le percezioni sensoriali, è inevitabile che rimanga inattiva anche la mente. Prova ne è che i prodotti dell'immaginazione sembrano spesso essere caratterizzati sia da stranezze sia da cose impossibili: ora, questo non avverrebbe se l'anima fosse governata anche allora dal raziocinio e dalla facoltà intellettuale discorsiva. Ma a me sembra che, quando l'anima rimane priva delle sue facoltà più eccellenti – intendo dire le attività dell'intelletto e della sensazione –⁵⁹, durante il sonno, rimanga attiva solamente la sua parte nutritiva, e che in questa condizione si presentino alcune parvenze di cose che si verificano durante la veglia, echi, per così dire, di cose sia percepite con i sensi, sia elaborate con la mente, che sono state impresse su questa parte per mezzo della funzione mnemonica dell'anima: esse vengono dipinte come cåpita, in quanto rimane in questa parte dell'anima una specie di eco mnemonica. Dunque, è così che l'uomo ha rappresentazioni immaginative, non perché sia condotto da una qualche concatenazione causale⁶⁰ all'insieme delle cose che appaiono, ma fatto errare da inganni ammucchiati a caso e senza un nesso di consequenzialità. Come dunque, nel caso delle attività fisiche, quando una delle parti del corpo agisce per contro proprio⁶¹, secondo la facoltà che per natura è ad essa insita, anche la parte che è a riposo acquisisce a sua volta una simile disposizione al movimento, similmente anche nel caso dell'anima, anche se cåpita che una parte di essa sia attiva e l'altra invece in movimento, tuttavia l'intero acquisisce una disposizione simile a quella della parte. Non è possibile, infatti, che l'unità naturale dell'anima venga completamente scissa quando

⁵⁹ Considero come un'incidentale la frase φημι δὲ ταῖς κατὰ τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν ἐνεργείαις, ponendola tra parentesi.

⁶⁰ Εἰρημός è termine tecnico da intendersi qui come catena di causa-effetto: questa pertiene all'ambito razionale e intellettuale, non a quello dei sogni e delle rappresentazioni fantastiche, che non hanno questi nessi logici e che Gregorio intente mantenere distinti dalla razionalità. Infatti i prodotti dell'immaginazione sono da lui detti ἀνακολούθοι ἀπάται, inganni dunque non dotati di ἀκολουθία, un termine-chiave che nel *De anima* ricorre spesso ed indica la consequenzialità del ragionamento. Vedremo però che nella frase successiva Gregorio, pur mantenendo del tutto distinta la facoltà razionale dell'anima da quelle inferiori, insiste anche sull'unità dell'anima, per cui tra le sue varie parti c'è una certa "simpatia" ed esse non possono essere disposte in maniera completamente contraria.

⁶¹ Leggo τῶν μερῶν ἰδιαζόντως τινὸς ... ἐνεργούντος in luogo di τῶν μερῶν ἰδιαζόντως τι ... ἐνεργούντος, intendendo la proposizione come un genitivo assoluto.

una delle sue facoltà prevale parzialmente nella sua attività, ma⁶², come nelle persone sveglie e attive prevale l'intelletto, la sensazione svolge una funzione ancillare, ma non viene meno nei due la funzione di governare il corpo – l'intelletto infatti procura il cibo quando ce n'è bisogno, la sensazione riceve quello che è procurato e la facoltà nutritiva del corpo assimila quello che le viene fornito –⁶³, così durante il sonno la prevalenza di queste facoltà in noi, in certo modo, si inverte, e, prevalendo la parte più irrazionale, l'attività delle altre si ferma, ma non si estingue completamente. Quando la facoltà nutritiva lavora intensamente alla digestione in quel periodo, durante il sonno, e l'intera natura dell'essere umano si occupa di se stessa, la facoltà sensoriale non si stacca completamente da essa – poiché non è possibile che venga diviso ciò che ha avuto origine tutto insieme per natura –, ma al contempo la sua attività non può neppure essere al massimo, in quanto è impedita dall'inattività degli organi di senso durante il sonno. Allo stesso modo, poiché anche l'intelletto è intimamente unito alla parte sensoriale dell'anima, potremmo dire, di conseguenza, che, quando questa è attiva, anch'essa si muove di conseguenza, mentre, quando è inattiva, anch'esso si riposa insieme a quella. Come ad esempio avviene, per natura, nel caso del fuoco, quando viene nascosto dalla paglia da ogni parte, senza che ci sia alcun soffio a ravvivare la fiamma, il fuoco né divora quello che è lì accanto, né si spegne completamente, ma, anziché una fiamma, emette nell'aria una specie di vapore attraverso la paglia, mentre, se riceve un soffio, trasforma il fumo in fiamma, allo stesso modo anche l'intelletto, durante il sonno, si trova in stato latente per comunanza con l'inattività dei sensi, non è in grado di brillare per attività tra l'inerzia delle sensazioni, ma non si estingue certo del tutto, bensì funziona in maniera confusa, potremmo dire "fumosa", compiendo sì qualcosa, ma non riuscendo a fare il resto. E come un musicista che avvicina il plettro alle corde della lira allentate non può proseguire la melodia secondo il giusto ritmo, in quanto ciò che non è teso come si deve non potrebbe riecheggiare, bensì la mano si muove ripetutamente secondo l'arte, portando il plettro nella giusta posizione delle note, ma il suono non può essere prodotto, se non nella misura di una specie

⁶² Metto virgola anziché punto prima di *ἀλλά*.

⁶³ Considero come parentetica la frase *ὁ μὲν γὰρ νοῦς ... τὸ δοθὲν προσοκείωσεν*.

di rumore smorzato senza senso e senz'ordine, che riecheggia quando si muovono le corde, così, quando, durante il sonno, la costituzione strumentale degli organi percettivi è allentata, l'artista o rimane completamente inattivo, qualora l'organo sensoriale subisca un totale rilassamento, in conseguenza di una certa pleora, di un peso, oppure funzionerà in modo ottuso e nebuloso, in quanto l'organo sensoriale non riesce a ricevere l'arte con precisione. Per questo, sia la memoria è confusa, sia la capacità di previsione sonnecchia, a causa di una specie di velo che le copre entrambe, e così, in parvenze, hanno rappresentazioni delle cose fatte veramente in stato di veglia, e spesso indicano qualche avvenimento reale. Infatti, grazie alla finezza della natura, ha qualcosa di più rispetto alla pesantezza materiale del corpo, ai fini di riuscire a vedere qualcuno degli esseri. Non è certo direttamente che si riesce a chiarire ciò che stiamo dicendo, cosicché la spiegazione delle cose che stanno di fronte all'interprete sia lampante ed evidente, a portata di mano, ma la rivelazione del futuro è obliqua e ambigua: è ciò che chiamano «enigma» coloro che interpretano simili cose. Così, infatti, è stato rappresentato in sogno il coppiere che sprema il grappolo nel calice del Faraone⁶⁴ e il panettiere che porta il canestro, in quanto in stato di veglia ciascuno dei due aveva questa funzione, ed è stato quindi immaginato intento a svolgerla anche in sogno. I simulacri relativi alle loro attività consuete, infatti, impressi nella parte dell'anima preposta alle previsioni, hanno dato modo di esprimere una previsione tramite tale facoltà profetica dell'anima, in occasione degli avvenimenti. E se Daniele e Giuseppe⁶⁵ e quelli come loro, per facoltà divina, senza che si offuscasse loro alcuna sensazione, venivano istruiti in anticipo con la conoscenza del futuro, questo non influisce in nulla sul ragionamento che ci siamo prefissi.

⁶⁴ Leggo ἐκθλίβειν in luogo di ἐκθλίβει della *Patrologia*: intendo infatti che entrambi gli infiniti, questo e κληροδοῦν, dipendano da ἐφ'αντάσθη. Gregorio sta parlando dei sogni, riferendosi a titolo di esempio a quelli del Faraone, risolti da Giuseppe.

⁶⁵ Il profeta Daniele e Giuseppe figlio di Giacobbe sono due tra le figure "divinatorie" più importanti dell'Antico Testamento.