

2 ANNO X – LUGLIO / DICEMBRE 2024

APULIA
THEOLOGICA
RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

Le molte vie per Nicea

a cura di Emmanuel Albano
e Vito Limone



SOMMARIO

EMMANUEL ALBANO

Editoriale. Le molte vie per Nicea » 261

FOCUS

NICEA E LA FILOSOFIA

MARK EDWARDS

The Concept of God at Nicaea..... » 265

CHIARA OMBRETTA TOMMASI

Mario Vittorino, un filosofo al servizio dell'ortodossia nicena..... » 289

RITA LIZZI TESTA

In viaggio verso Nicea: Costantino tra pagani, donatisti e ariani..... » 303

CLAUDIO MORESCHINI

Ilario di Poitiers e il concilio di Nicea..... » 331

GIULIO MASPERO

Chrêseis tra ortoprassi ed ortodossia al concilio di Nicea » 345

NICEA TRA PASSATO E PRESENTE

VITO LIMONE

I filosofi e l'homoousios, prima e dopo Nicea..... » 361

MIKLÓS GYURKOVICS

*L'uomo e Dio. Riflessioni antropologiche
sul primo concilio ecumenico di Nicea*..... » 373

NICEA TRA ORIENTE E OCCIDENTE

HENRYK PIETRAS SJ

*Genesi e trasformazione del dibattito teologico
nel concilio di Nicea* » 389

SAMUEL FERNÁNDEZ

Nicea, oriente contro occidente?

Le prime recezioni di Nicea fino al 341 » 411

EMANUELA PRINZIVALLI

Nicea tra politica imperiale e legislazione canonica ecclesiale » 433

CHIARA CURZEL

Nicea andata e ritorno. Traiettorie di un concilio » 449

JEAN PAUL LIEGGI

Ilario di Poitiers: l'hermeneusis del simbolo niceno

tra oriente e occidente » 461

PREMIO APULIA THEOLOGICA 2024

LUIGI D'AMATO

Quale sensus fidei nella chiesa sinodale?

Dalle prospettive conciliari

all'interpretazione di un controverso genitivo » 479

RECENSIONI » 497

VITO LIMONE*

I filosofi e l'*homoousios*, prima e dopo Nicea

Come è stato già rilevato nella premessa di questo fascicolo, il convegno sul tema *Le molte vie per Nicea: il primo concilio di Nicea (325) e la filosofia*, promosso dal Centro di Studi Patristici «Genesis» presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, nei giorni 27 e 28 novembre 2023, rientra all'interno di un più ampio progetto di collaborazione scientifica con la Facoltà Teologica Pugliese, l'Istituto Teologico Greco Cattolico «Sant'Atanasio» di Nyíregyháza e la Facoltà Teologica del Triveneto, dedicato proprio al primo concilio di Nicea del 325, che si è, per altro, concretizzato anche attraverso la realizzazione di altre iniziative comuni¹. In questo mio contributo vorrei richiamare l'attenzione su una possibile traiettoria di ricerca che è stata avanzata proprio al convegno di Milano.

In particolare, mi sembra che, se da un lato la ricezione della filosofia del periodo imperiale da parte della speculazione teologica che accompagna la elaborazione del simbolo niceno è stata già oggetto di

* Docente di Storia del cristianesimo e delle chiese presso l'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano (limone.vito@univr.it).

¹ In particolare, l'Istituto Teologico Greco Cattolico «Sant'Atanasio» di Nyíregyháza ha organizzato nei giorni 13-15 settembre 2022 un *International Workshop on the Background of the First Council of Nicaea: Open Questions*, i cui atti sono pubblicati in *Eastern Theological Journal*, nello specifico nei numeri 7(2021)2, 8(2022)1, 8(2022)2 e 9(2023)2, e per i cui contenuti si rimanda al contributo di M. Gyurkovics in questo fascicolo; la Facoltà Teologica del Triveneto ha organizzato a Treviso il 14 ottobre 2023 un convegno sul tema *Nicaea, andata e ritorno. Traiettorie di un concilio*, i cui atti sono pubblicati da *Studia Patavina* nel numero 2(2024) e per i cui contenuti si rimanda al contributo di C. Curzel in questo fascicolo; infine, la Facoltà Teologica Pugliese ha organizzato a Bari l'11 aprile 2024 un convegno sul tema *Le molte vie per Nicea: Nicea tra oriente e occidente*. Come già detto nella premessa di questo fascicolo, gli atti del convegno di Milano e di quello di Bari sono raccolti nel presente fascicolo, tranne il contributo di E. Albano al convegno di Milano, per il quale si rimanda a E. ALBANO, «Archetipiche incomprensioni. Note sui frammentari indizi sulle origini della controversia ariana», in *Apulia Theologica* 10(2024)1, pp. 131-154.

indagine², dall'altro lato sia tuttora auspicabile uno studio circa l'eventuale impatto esercitato dal simbolo niceno sulle discussioni filosofiche della tarda antichità. A questo proposito vorrei menzionare solo un caso che mi pare esemplificativo, cioè la circolazione della formula *ὁμοούσιον* nell'ambiente filosofico prima e dopo il concilio di Nicea del 325, di cui vorrei citare solo alcune testimonianze³.

² A titolo esemplificativo richiamo l'attenzione sull'ampia discussione relativa alle fonti filosofiche di Ario e all'influenza della filosofia sulla definizione della dottrina ariana: cf. T.E. POLLARD, «The Origins of Arianism», in *Journal of Theological Studies* 9(1958)1, pp. 103-111; C. STEAD, «The Platonism of Arius», in *Journal of Theological Studies* 15(1964)1, pp. 16-31; L.W. BARNARD, «What was Arius' Philosophy?», in *Theologische Zeitschrift* 28(1972), pp. 110-117; R. WILLIAMS, «The Logic of Arianism», in *Journal of Theological Studies* 34(1983)1, pp. 56-81; ID., *Arius: Heresy and Tradition*, Darton, Longman and Todd, London 1987 (nuova edizione rivista: Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge 2001); C. STEAD, «Was Arius a Neoplatonist?», in *Studia Patristica*, vol. 32, a cura di E.A. LIVINGSTONE, Peeters, Leuven 1997, pp. 39-51 (rist. in ID., *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*, Ashgate, Aldershot 2000, parte V); V. LATINOVIC, «Arius Conservativus? The Question of Arius' Theological Belonging», in *Studia Patristica*, vol. 95, a cura di M. VINZENT, Peeters, Leuven 2017, pp. 27-41; D. KRAUSMÜLLER, «Scripture and Philosophy in the Writings of Arius of Alexandria: A Brief Note», in *Scrinium* 18(2022), pp. 434-439; cf. anche R. LORENZ, *Arius Judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Per uno sguardo più generale sulla filosofia e il simbolo di Nicea cf. M. EDWARDS, «The First Council of Nicaea», in M.M. MITCHELL – F.M. YOUNG (a cura di), *The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 552-567; ID., «The Creed», in Y.R. KIM (a cura di), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, pp. 135-157. Infine, segnalo che M. PERKAMS, nella sua *Philosophie in der Antike: Von den Vorsokratikern bis zur Schule von Nisibis*, Meiner, Hamburg 2023, p. 737, considera la discussione attorno al concilio di Nicea come un momento della storia della filosofia tardoantica, in continuità con un recente orientamento storiografico che attribuisce agli antichi cristiani la elaborazione di una vera e propria «filosofia cristiana» o «filosofia patristica»: cf., ad es., C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004; ID., *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Bompiani, Milano 2023; G. KARAMANOLIS, *The Philosophy of Early Christianity*, Acumen, Durham 2013; J. ZACHHUBER, *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*, Oxford University Press, Oxford 2020; cf. anche M. EDWARDS (a cura di), *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, Routledge, New York-London 2021. In merito a ciò ricordo anche la collana «Platonismo e filosofia patristica», fondata da G. Reale nel 1992 presso l'editore Vita e Pensiero dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

³ Cf. C. STEAD, «The Significance of *Homoousios*», in *Studia Patristica*, vol. 3.1, a cura di F.L. CROSS, Akademie Verlag, Berlin 1961, pp. 397-412 (ristampato in ID., *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, Variorum, London 1985, parte I); ID., «The Word *Homoousios*», in ID., *Divine Substance*, Clarendon Press, Oxford 1977, pp. 190-222 (Stead ritiene che l'origine della formula sia gnostica); P.F. BEATRICE, «The Word *Homoousios* from Hellenism to Christianity», in *Church History* 71(2002)2, pp. 243-272, in partic. p. 257, dove c'è un riferimento alle fonti filosofiche.

Innanzitutto, come è noto, l'espressione *ὁμοούσιος* è adoperata dai valentiniani, i quali si servono di essa allo scopo di esprimere l'appartenenza degli esseri psichici, illici e pneumatici alle loro rispettive nature, come è documentato sia dalle stesse fonti gnostiche, ad esempio la lettera di Tolomeo a Flora⁴ o gli estratti di Teodoto trasmessi da Clemente⁵, sia dalle notizie degli scrittori cristiani che polemizzano con i valentiniani, ad esempio Ireneo nella cosiddetta *Grande Notizia*⁶ o Origene nel libro XIII del *Commento a Giovanni*, in cui egli parafrasa con *ὁμοούσιοι* la formula *τῆς αὐτῆς φύσεως* che Eracleone applica alla partecipazione degli esseri pneumatici al Pleroma⁷. È interessante che questo termine ricorra anche nel contesto filosofico dell'epoca pre-nicena, in particolare in Plotino e in Porfirio. Nel trattato 28, dedicato al rapporto fra l'anima del mondo e le anime individuali, che corrisponde all'*Enneade* IV, 4, risalente agli anni 264-268 secondo la datazione di Porfirio nella *Vita di Plotino*⁸, Plotino, partendo dalla tripartizione platonica delle facoltà dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile, e postulando che le anime individuali partecipano dell'anima del mondo, esamina l'origine di ciascuna facoltà, che rintraccia nell'anima del mondo. Nello specifico, in merito alla facoltà irascibile, egli sostiene che esistano due forme dell'ira, una che segue la facoltà razionale ed un'altra che, al contrario, è irrazionale, e rileva che ciascuna di esse è «consustanziale» (*ὁμοούσιον*) a quella traccia dell'anima del mondo che è presente nell'anima individuale⁹. Ancora, nel trattato 2, che riguarda l'immorta-

⁴ PTOLEMAEUS, *Epistula ad Floram* 7,8 (Sch 24, p. 68) ap. EPIPHANIUS, *Panarion* 33,7,8 (GCS N.F. 10/1, p. 457,12-13). Tolomeo si serve dei termini *ἀνομοούσιοι* e *ὁμοούσια* per riferirsi rispettivamente agli esseri, psichici ed illici, che non partecipano della natura del Pleroma, e agli esseri pneumatici, che al contrario partecipano di essa.

⁵ CLEMENS, *Excerpta ex Theodoto* 42,3; 50,1; 50,2; 58,1 (Sch 23, pp. 150; 162-164; 176).

⁶ IRENAEUS, *Adversus haereses* 1,5,1; 1,5,6 (Sch 264, pp. 76; 88).

⁷ ORIGENES, *Commentarius in Iohannem* 13,25,147-149 (Sch 222, pp. 110-112). Sulla discussa attribuzione di *ὁμοούσιος* ad Origene nella *Apologia* di Panfilo, nella versione latina di Rufino, in particolare in PAMPHILUS, *Apologia pro Origene* 100 (Sch 464, pp. 166-168), cf. R.P.C. HANSON, «Did Origen apply the Word "Homooousios" to the Son?», in J. FONTAINE – C. KANNENGISSER (a cura di), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, pp. 293-303; M. SIMONETTI, «Ancora su *Homooousios* a proposito di due studi recenti», in *Vetera Christianorum* 17(1980), pp. 85-98; M. EDWARDS, «Did Origen apply the Word "Homooousios" to the Son?», in *Journal of Theological Studies* N.S. 49(1998)2, pp. 658-670; V. LIMONE, *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi, lessico*, Morcelliana, Brescia 2018, pp. 281-286. Sulla formula *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* riferita da Origene al Figlio cf. R.P.C. HANSON, «Did Origen teach that the Son is *ek tēs ousias* of the Father?», in L. LIES (a cura di), *Origeniana Quarta*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987, pp. 201-202.

⁸ PORPHYRIUS, *Vita Plotini* 5 (vol. 1, a cura di P. HENRY – H.-R. SCHWYZER, Desclée, Paris 1951, p. 8).

⁹ PLOTINUS, *Enneades* IV, 4,28 (vol. 2, a cura di P. HENRY – H.-R. SCHWYZER, Desclée, Paris 1959, p. 114): «La prova che questi due tipi d'ira sono accomunati (τοῦ

lità dell'anima, e che corrisponde all'*Enneade* IV, 7¹⁰, risalente al decennio 254-263, sempre secondo la cronologia di Porfirio, Plotino riflette sul fatto che le anime individuali sono l'esito della degradazione dell'anima del mondo – benché una parte di esse permanga non discesa¹¹ –, pur continuando ad avere una relazione di partecipazione con essa, e ritiene che la saggezza e la virtù, esercitate dalle anime più pure, siano «consustanziali» (ὁμοούσιον) al divino. Insomma, sembra che le due occorrenze del termine in Plotino esprimano il rapporto partecipativo fra l'anima del mondo e le anime individuali¹².

Anche Porfirio utilizza la parola ὁμοούσιος nelle *Sentenze sugli intellegibili*, uno scritto composto di quarantaquattro sentenze, in origine più ampio, che egli redige verso la fine del 300, quasi in contemporanea alla sistemazione delle *Enneadi*, allo scopo di delineare un quadro sintetico e didascalico della dottrina di Plotino. In particolare, nella sentenza n. 33¹³ Porfirio menziona la tripartizione stoica della mescolanza in giustappo-

ὁμοούσιον εἶναι) dalla traccia dell'anima che posseggono sta nel fatto che coloro che meno subiscono il fascino dei piaceri fisici e in genere danno scarsa importanza al corpo sono meno proclivi alla collera» (trad. it. di R. Radice, Mondadori, Milano 2002, p. 985).

¹⁰ PLOTINUS, *Enneades* IV, 7,10 (vol. 2, p. 214): «La saggezza e la vera virtù, essendo realtà divine, non potrebbero trovare posto in qualcosa di nessun valore e corruttibile, ma, per forza di cose, ciò in cui sono deve essere divino per via di partecipazione e di affinità sostanziale (διὰ συγγένειαν καὶ τὸ ὁμοούσιον)» (trad. it. di R. Radice, p. 1111).

¹¹ Sulla dottrina plotiniana dell'anima non discesa cf. C. D'ANCONA, *Plotino. La discesa dell'anima nei corpi* (Enn. 4 8 [6]). *Plotiniana Arabica* (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; «Detti del sapiente greco»), Il Poligrafo, Padova 2003; R. CHIARADONNA, «La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intellegibili», in E. CANONE (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, vol. 1, Olschki, Firenze 2005, pp. 27-49; A. LONGO, «Note sulla tesi di Plotino dell'anima non discesa: l'approccio dialettico e l'apporto della Repubblica di Platone», in M. BONELLI – A. LONGO (a cura di), «*Quid est veritas?*». *Homage à Jonathan Barnes*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 219-231.

¹² Cf. D. CALUORI, «Plotinus and the World Soul», in C. HELMIG (a cura di), *World Soul – Anima mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 245-267.

¹³ PORPHYRIUS, *Sententiae ad intellegibilia* 33 (a cura di E. LAMBERZ, Teubner, Leipzig 1975, pp. 35.4-38.5, in partic. pp. 33.60 e 33.63): «E se ci ricordiamo delle proprietà di entrambi, non bisogna meravigliarsi della differenza nel composto, se bisogna dire in ogni cosa composto: non stiamo considerando infatti un composto di corpi, ma di realtà completamente diverse l'una dall'altra per le proprietà sostanziali. Ne consegue che questo composto è diverso da quelli di realtà della stessa sostanza (τῶν ὁμοουσίων) che siamo soliti osservare. Non si tratta né di fusione, né di mescolanza, né di composto, né di giustapposizione, ma di qualcos'altro, che si manifesta in vicendevoli partecipazioni di sostanze connaturali (τῶν ὁμοουσίων), per quel che è possibile, e che va al di là di tutto ciò che ricade sotto la sensazione» (trad. it. di G. Girgenti, Rusconi, Milano 1996, p. 135). Per una panoramica su quest'opera si rimanda allo studio di H.-R. SCHWYZER, «Plotinisches und Unplotinisches in den Ἀπορρητά des Porphyrios», in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 221-252, e alla

sizione, nella quale i componenti sono semplicemente messi uno accanto all'altro senza perdere le proprie identità individuali, in fusione, nella quale i componenti sono uniti senza più distinguersi l'uno dall'altro e, dunque, perdendo le proprie identità individuali, e in mescolanza totale, nella quale i componenti sono uniti in modo tale da generare un nuovo composto e al contempo, però, conservare le proprie identità individuali, e commenta che queste forme di mescolanza possono applicarsi solo a composti che includano ingredienti fra di loro «consustanziali» (ὁμοουσίων)¹⁴. Al contrario, secondo Porfirio, il composto di anima e corpo dimostra che esiste un'altra forma di mescolanza, che è quella fra l'intelligibile e il sensibile, e che è diversa da tutte le altre, perché coinvolge realtà che non sono fra di loro «consustanziali»¹⁵. Un'ulteriore occorrenza di questo termine da parte di Porfirio si attesta nel trattato *Sulla astinenza dagli animali* (1,19,1), risalente a poco dopo

introduzione di G. Girgenti nella trad. it. *Porfirio. Sentenze sugli intellegibili*, pp. 11-54 (in questa edizione il testo 33, corredato della traduzione italiana, si trova a pp. 132-135).

¹⁴ Porfirio riprende questa tripartizione del concetto di «mescolanza» dagli stoici, come è confermato da diverse fonti antiche, le quali si riferiscono alla teoria stoica, e da alcuni frammenti attribuiti a Crisippo; questi testi sono stati raccolti in *Stoicorum Veterum Fragmenta* (SVF) II.463-481 (vol. 2, a cura di H. VON ARNIM, Teubner, Stuttgart 1964, pp. 151.8-158.13). Su questo tema cf. R.B. TODD, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the «De mixtione» with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*, Brill, Leiden 1976, pp. 1-107; R. SORABJI, *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*, Duckworth, London 1988, pp. 79-105; D. SEDLEY, «Hellenistic Physics and Metaphysics», in K. ALGRA – J. BARNES – J. MANSFELD – M. SCHOFIELD (a cura di), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 355-411; M.J. WHITE, «Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)», in B. INWOOD (a cura di), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 124-152, in partic. pp. 146-151; I. KUPREEVA, «Alexander of Aphrodisias on Mixture and Growth», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27(2004), pp. 297-334. I frammenti di Crisippo relativi a questa teoria sono: CHRYSIPPUS ap. DIOGENES LAËRTIUS, *Vitae philosophorum* 7,151 (a cura di M. MARCOVICH, De Gruyter, Berlin 2008, p. 534.5-8) = SVF II.479 (vol. 2, p. 157.36-39) e Id. ap. PLUTARCHUS, *De communibus notitiis adversus Stoicos* 37 = *Moralia*, 1078E (a cura di M. CASEVITZ – D. BABUT, Les Belles Lettres, Paris 2002, p. 102) = SVF II.480 (vol. 2, pp. 157.40-158.2).

¹⁵ Questa tesi porfiriana si rintraccia anche nei suoi *Symmikta Zetemata*, che sono raccolti da A. SMITH in *Porphyrii Philosophi Fragmenta*, Teubner, Stuttgart 1993, pp. 278-292 (testi nn. 256-263); cf. anche H. DÖRRIE, *Porphyrios' «Symmikta Zetemata»*, Beck, München 1959; e J. RIST, «Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity», in *The American Journal of Philology* 109(1988), pp. 402-415. Secondo L. Abramowski, questa tesi porfiriana della mescolanza completa fra sostanze diverse sarebbe stata ripresa nella elaborazione della dottrina cristologica della unione inconfusa fra la natura umana e quella divina in Gesù, cf. L. ABRAMOWSKI (a cura di), «*Synapheia und asynkytos henosis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit*», in EAD., *Drei christologische Untersuchungen*, a cura di E. LOHSE, De Gruyter, Berlin 1981, pp. 63-109.

la morte di Plotino ed il trasferimento di Porfirio in Sicilia, attorno al 270¹⁶. In particolare, Porfirio si serve di questa parola per argomentare che una tesi possibile in favore della astinenza dagli animali sia il fatto che le anime degli animali sono «consustanziali» (ὁμοούσιοι) con quelle degli esseri umani. Infine, anche nello scritto *A Gauro: Sul modo in cui avviene l'animazione dell'embrione*¹⁷, attribuito a Galeno dalla tradizione manoscritta, ma già dal suo primo editore moderno, Karl Kalbfleisch, nel 1895, ricondotto a Porfirio, l'autore sostiene che nel processo di formazione dell'embrione l'anima della madre sia la causa del corpo del figlio, appellandosi al *Filebo* (27a,5-6) di Platone e al principio secondo cui ciò che è generato sarebbe inferiore a ciò che lo genera, ed escludendo dunque qualsiasi «consustanzialità» (ὁμοουσία) fra di essi. Diversamente dal suo maestro che utilizza ὁμοούσιος nel senso specifico della «consustanzialità» fra l'anima del mondo e le anime individuali, Porfirio dimostra di applicare questo termine in un significato più generico, cioè di appartenenza alla medesima realtà o grado d'essere¹⁸.

Personalmente non escludo che Plotino e Porfirio possano aver mutuato la parola ὁμοούσιος proprio dai valentiniani, a proposito dei quali le fonti rilevano un utilizzo quantitativamente più significativo. Infatti,

¹⁶ PORPHYRIUS, *De abstinence ab usu animalium* 1,19,1 (vol. 1, a cura di J. BOUFARTIGUE, Les Belles Lettres, Paris 1977, p. 56): «Ma si dirà che non bisogna uccidere chi è della stessa specie, se almeno le anime degli animali sono della stessa sostanza (ὁμοούσιοι) delle nostre. Ma se si concede che le anime volontariamente entrino nel corpo, si potrebbe dire che essi vi entrano vivamente desiderando la giovinezza: ché in questa consiste il diletto di ogni cosa. Per quale ragione, dunque, non trasmigrerebbero di nuovo nel corpo di un uomo?» (trad. it. di A.R. Sodano, Bompiani, Milano 2005, p. 79).

¹⁷ PORPHYRIUS, *Ad Gaurum* 6,2 (a cura di K. KALBFLEISCH, Akademie Verlag, Berlin 1895 [rist. De Gruyter, Berlin 2012], p. 42.20). Cf. anche J. WILBERDING (a cura di), *Porphyry. To Gaurus on How Embryos are Ensouled and on What is in Our Power*, Bloomsbury, London-New York 2011, in partic. pp. 39 (testo) e 63 (note di commento). Secondo J. Wilberding, per altro, questo scritto proporrebbe una revisione del tradizionale modello embriologico, al punto tale che egli parla di una vera e propria «rivoluzione neoplatonica», cf. Id., «Neoplatonists on the Causes of Vegetative Life», in A. MARMODORO – B. PRINCE (a cura di), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, pp. 171-185; Id., «Porphyry and Plotinus on the Seed», in *Phronesis* 53(2008)4-5, pp. 406-432; Id., «The Revolutionary Embriology of the Neoplatonists», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49(2015), pp. 321-361; Id., *Forms, Souls, and Embryos: Neoplatonists on Human Reproduction*, Routledge, Abingdon-New York 2017.

¹⁸ Cf. anche PORPHYRIUS, *De regressu animae* fr. 10 (a cura di J. BIDEZ, Olms, Hildesheim 1964, p. 37.21-27) = AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 10,29,43-46 (CChSL 47, p. 305): «Senza dubbio attribuite all'anima intellettuale, che è comunque un'anima umana, così tanta importanza che dite che essa può essere consustanziale (*cunsubstantialem*) alla mente del Padre, che noi riteniamo essere il Figlio di Dio» (trad. it. di G. Muscolino, Bompiani, Milano 2011, p. 69).

nella *Vita di Plotino*¹⁹ Porfirio riferisce che la scuola romana di Plotino era frequentata da valentiniani, e che non solo lo stesso Plotino avrebbe scritto un intero trattato *Contro gli gnostici*, cioè il n. 33, corrispondente alla *Enneade* II, 9, ma egli stesso, Porfirio, avrebbe criticato uno dei loro testi sacri, l'*Apocalisse di Zoroastro*, dimostrando che fosse un falso, ed un altro allievo di Plotino, Amelio, avrebbe scritto ben quaranta confutazioni di un'altra loro opera sacra, l'*Apocalisse di Zostriano*²⁰. Come è stato già dimostrato, questa massiccia polemica di Plotino e dei suoi allievi contro i valentiniani rilevarebbe non solo una approfondita conoscenza da parte dei platonici della dottrina e del vocabolario gnostici, ma anche l'intenzione di reagire all'interpretazione valentiniana di Platone²¹. Ad esempio, Plotino sembrerebbe adoperare il termine *homooúsios* con riferimento al rapporto fra l'anima del mondo e le anime individuali in modo analogo all'uso dei valentiniani, che lo applicano a proposito della partecipazione degli esseri alle nature, ma in una prospettiva concettuale del tutto diversa.

A margine di questi usi pre-niceni di *homooúsios* nel contesto filosofico vorrei anche menzionare un'ulteriore occorrenza del termine, che

¹⁹ PORPHYRIUS, *Vita Plotini* 16 (vol. 1, pp. 21-22): «C'erano anche molti cristiani di diverso orientamento, alcuni eretici provenienti dalla filosofia antica come gli adepti di Adelfi e di Aquilino, che possedevano parecchi trattati di Alessandro di Libia, di Filocomo, di Demostrato e di Lido, e che mostravano sempre le rivelazioni di Zoroastro, di Zostriano, di Nicoteo, di Allogene, di Messo e di altri analoghi, inducendo in errore se medesimi e molti altri, nella convinzione che Platone non avesse esaminato a fondo l'essenza intellegibile. Pertanto, egli, dopo aver fatto molte confutazioni nelle lezioni orali e dopo aver scritto un trattato che io ho intitolato *Contro gli gnostici*, lasciò a noi il compito di giudicare gli altri scritti restanti. Amelio, quindi, scrisse ben quaranta libri contro l'opera di Zostriano. Invece io, Porfirio, redassi parecchie confutazioni del libro di Zoroastro, dimostrando con certezza che si trattava di un'opera spuria e recente, prodotta dai fondatori della setta per far credere che le dottrine che loro professavano fossero quelle dell'antico Zoroastro» (trad. it. di G. Girgenti, pp. 29-31). Per il trattato di Plotino contro gli gnostici cf. *Plotinus*, *Ennead II 9 [33] «Against the Gnostics»*, a cura di N. SPANU, Peeters, Leuven 2012.

²⁰ La circolazione delle apocalissi gnostiche menzionate nella *Vita di Plotino* (16) è stata confermata anche dai ritrovamenti di Nag Hammadi, cf. T. ORLANDI, «Plotino e l'ambiente dei trattati di Nag Hammadi», in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 34(1979), pp. 15-25; cf. anche G. RINALDI, «La ricerca di Dio nella scuola di Plotino», in I. BAGLIONI (a cura di), *Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico*, vol. 2, Quasar, Roma 2015, pp. 219-233.

²¹ Cf. G. LETTIERI, «Della patologia del pensiero: note su Plotino e gli gnostici», in P. VITELLARO ZUCCARELLO (a cura di), *Gnosi. Nostalgia della luce*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 31-51; ID., «Più a fondo. L'ontologia apocalittica valentiniana e le origini della teologia mistica cristiana», in I. ADINOLFI – G. GAETA – A. LAVAGETTO (a cura di), *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Il Melangolo, Genova 2017, pp. 71-116, in partic. pp. 71-72; cf. anche M. TARDIEU, «Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*. Analyse du chapitre 16^e», in *Porphyre. La vie de Plotin*, vol. 2, Vrin, Paris 1992, pp. 503-563.

si trova nello scritto sui *Procedimenti anatomici* di Galeno, composto nel corso del suo primo soggiorno a Roma negli anni 161-165, successivamente rivisto negli anni 169-195 alla luce delle molte dissezioni da lui compiute²². Nello specifico, là dove Galeno descrive il modo in cui è possibile operare la dissezione del cranio, precisa che la membrana che riveste il cervello, e che è innervata di sangue, è «della stessa sostanza» (*ὁμοίας οὐσίας*) delle vene²³. Il ricorso di Galeno al concetto di «consustanzialità» è troppo esiguo perché possa essere considerato sistematico, o possano identificarsene le fonti; pertanto, ipotizzo o che Galeno abbia utilizzato in senso generale questa espressione senza derivarla da un precedente, o che anch'egli l'abbia derivata dai cristiani, di cui egli viene a conoscenza proprio nel corso dei suoi soggiorni a Roma, e ai quali per altro si riferisce nei suoi scritti²⁴.

Per quanto riguarda la circolazione del simbolo nell'ambiente filosofico post-niceno, vorrei menzionare due casi rappresentativi, cioè Giuliano e Proclo. Quanto a Giuliano, sulla base della cosiddetta lettera agli alessandrini, risalente al 362, in cui dichiara di aver abbandonato la religione cristiana da dodici anni, gli studiosi tendono a collocare l'apostasia del principe dal cristianesimo a circa il 350-351, all'età di venti anni²⁵. Ciononostante, Giuliano dispone della conoscenza della dottrina cristiana, in particolare della versione ariana, come si ricava dal fatto che

²² Su quest'opera cf. V. BOUDON-MILLOT, *Galeno di Pergamo. Un medico greco a Roma*, Carocci, Roma 2016, in partic. pp. 135-140.

²³ GALENUS, *De anatomicis administrationibus* 9,1 (vol. 2, a cura di K.G. KÜHN, Olms, Hildesheim 1997, p. 713): «Questo sottile processo della membrana superficiale spunta in quel punto in cui la sutura lambdoide s'incontra con gli ossi squamosi. Taglia dunque queste vene superficiali fino alla "tinozza" superficiale. Mentre tagli, in primo luogo elimina l'eventuale grumo che si è formato in esse, poi osserva la superficie interna della membrana e vedi come questa è assai simile nell'aspetto della sua sostanza alle vene, se non per sottigliezza. Non è per nulla strano che la natura non abbia avuto bisogno di sottendere alle cavità della membrana spessa la tunica della vena che porta su il sangue, essendo i due corpi di sostanza simile (*ὁμοίας οὐσίας*)» (trad. it. di I. Garofalo – M. Vegetti, Utet, Torino 1978, pp. 280-281). Al contrario, l'influenza esercitata da Galeno sui primi cristiani è stata già oggetto di indagine, ad es., di J. BARNES, «Galen, Christians, logic», in T.P. WISEMAN (a cura di), *Classics in Progress: Essays on Ancient Greece and Rome*, Oxford University Press, Oxford 2003, pp. 399-417; e J. SECORD, «Galen and the Theodotians: Embryology and Adoptionism in the Christian Schools of Rome», in *Studia Patristica*, vol. 81, a cura di J. SECORD – H. MARX-WOLF – C. MARKSCHIES, Peeters, Leuven 2017, pp. 51-63.

²⁴ Come è stato dimostrato, ad es., da R. FLEMMING, «Galen and the Christians», in J. CARLETON PAGET – J. LIEU (a cura di), *Christianity in the Second Century: Themes and Developments*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 171-187.

²⁵ IULIANUS, *Epistula* 111, 434d-435a (vol. 1/2, a cura di J. BIDEZ, Les Belles Lettres, Paris 1972, pp. 190-192). Su ciò cf. I. TANASEANU-DÖBLER, *Konversion zur Philosophie in der Spätantike: Kaiser Julian und Synesios von Kyrene*, Steiner, Stuttgart 2008, pp. 85-87; e

per un certo periodo di tempo vive a Nicomedia sotto la supervisione del vescovo Eusebio²⁶, o dal fatto che subito dopo il massacro del ramo cadetto dei Costantinidi, nella primavera del 337, Giuliano e il fratello Gallo sono confinati a Macellum, sotto il controllo del vescovo Giorgio di Cappadocia²⁷, che mette loro a disposizione un'ampia biblioteca di testi pagani e cristiani. Per altro, la madre stessa di Giuliano, Basilina, che però muore poco dopo la sua nascita, è di professione ariana. Il progetto di restaurazione della cultura pagana di Giuliano si accompagna con una violenta polemica contro i cristiani, come si evince, ad esempio, specialmente dal trattato *Contro i galilei*, scritto nell'inverno del 362-363 ad Antiochia, sopravvissuto solo in parte nella confutazione fattane da Cirillo circa settant'anni dopo la morte di Giuliano. Occorre rilevare che, in generale, la conoscenza che Giuliano ha del simbolo niceno è condizionata dalle diverse interpretazioni dello stesso che si originano e si contrastano proprio nella metà del secolo IV²⁸, come è attestato, ad esempio, dal fr. 62 del *Contro i galilei*, in cui Giuliano, respingendo l'argomento dei cristiani secondo i quali la venuta di Cristo sarebbe stata profeticamente annunciata già da Mosè, precisa che Mosè non ha mai riconosciuto altro dio al di fuori dell'unico dio di Israele, senza ammettere l'esistenza di alcun dio né «simile» (ὁμοιον) né «dissimile» (ἀνόμοιον), e rievoca così il dibattito fra omei, omeusiani ed anomei²⁹. Eppure, c'è almeno un testo, in particolare il fr. 65 del *Contro*

soprattutto M.C. DE VITA, «Flavio Claudio Giuliano: l'autore, l'opera», in Id. (a cura di), *Giuliano imperatore. Lettere e discorsi*, Bompiani, Milano 2022, pp. xxxiii-xl.

²⁶ Sul rapporto fra Giuliano ed Eusebio cf. AMMIANUS MARCELLINUS, *Res gestae* 22,9,4 (vol. 2, a cura di J.C. ROLFE, Harvard University Press, Cambridge [MA] 1940, p. 244).

²⁷ Sulla figura di Giorgio di Cappadocia cf. IULIANUS, *Epistula* 58,426c (vol. 1/2, p. 67); 60 (vol. 1/2, pp. 69-72). In proposito cf. M. CALTABIANO, «L'assassinio di Giorgio di Cappadocia (Alessandria, 361 d.C.)», in *Quaderni Catanesi di Studi Classici e Medievali* 7(1985), pp. 17-59; e H.C. TEITLER, *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 38-40. Sull'esilio di Giuliano e Gallo a Macellum si rimanda a quanto scrive S. ANGIOLANI (a cura di), *Giuliano l'Apostata. Elogio dell'imperatrice Eusebia*, D'Auria, Napoli 2008, p. 69, nota 2.

²⁸ Su questo tema rimando a M.C. DE VITA, «Callidior ceteris persecutor (Rufin. hist. 10,33). Giuliano e la questione ariana», in G. HUBER-REBENICH – S. REBENICH (a cura di), *Interreligiöse Konflikte im 4. und 5. Jahrhundert: Julian «Contra Galilaeos» – Kyrill «Contra Iulianum»*, De Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 39-63.

²⁹ IULIANUS, *Contra Galilaeos* fr. 62,5-16 (a cura di E. MASARACCHIA, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1990, pp. 156-157): «Poiché essi [i cristiani] dicono di distinguersi dai Giudei di adesso e di essere dei perfetti Israeliti secondo le indicazioni dei loro profeti, e affermano di obbedire soprattutto a Mosè e ai profeti che sono venuti dopo di lui in Giudea, vediamo in che cosa sono veramente d'accordo. Dobbiamo cominciare da Mosè, che avrebbe anch'egli preannunziato, secondo loro, la futura nascita di Gesù. Mosè, dunque, non una, due o tre volte, ma spessissimo afferma di onorare un solo

i galilei, in cui Giuliano allude esplicitamente al contenuto del simbolo del primo concilio di Nicea³⁰: nello specifico, egli mette in relazione la definizione di Maria come «madre di Dio» (θεότοκος) con la credenza dei cristiani che il *Logos* sia «Dio da Dio» (θεός ἐκ θεοῦ) e «nato dalla sostanza del Padre» (τῆς οὐσίας ἐξέφυ τοῦ πατρός), e rifiuta la tesi secondo cui un essere umano, Maria, possa generare Dio, sottintendendo il suo apprezzamento, al contrario, per la teologia di Fotino di Sirmio, che attribuisce a Gesù la sola umanità, e al quale lo stesso Giuliano indirizza una lettera, la n. 90, risalente al febbraio 363 e trasmessa solo in una traduzione latina del secolo VI, nella quale egli elogia Fotino per «non aver introdotto nell'utero materno un Dio» e condivide con lui alcune critiche verso Diodoro di Tarso³¹. Dunque, Giuliano si riferisce al simbolo niceno, servendosi di argomenti elaborati all'interno delle controversie della chiesa post-nicena.

Per quanto riguarda Proclo, diadoco della scuola neoplatonica di Atene, egli vive in un contesto che è attraversato da un'accesa tensione fra pagani e cristiani, che culmina con la chiusura delle scuole filosofiche pagane, inclusa proprio quella di Atene, attraverso l'editto di Giustiniano del 529. Un episodio, forse fittizio, raccontato da Marino, allievo di Proclo, nella *Vita di Proclo*³², rappresenta in modo efficace la figura di Proclo come l'ultimo esponente del neoplatonismo ateniese, in ragione della ormai incontrastata primazia intellettuale e politica dei cristiani: Marino narra che Proclo sale fino all'Acropoli, antico centro culturale dell'Atene pagana, allo scopo di rendere omaggio agli dèi, e lì incontra il custode dell'Acropoli sul punto di chiuderla a chiave, il quale gli risponde che, se non fosse venuto lui, Proclo, egli avrebbe

dio, che egli chiama supremo, ma un altro dio mai. Fa riferimento ad angeli, signori e indubbiamente anche a più dèi, ma considera più grande il primo, non un secondo, né simile (ὅμοιον) né dissimile (ἀνόμοιον), come avete fatto voi» (trad. it. di E. Masaracchia, pp. 271-272).

³⁰ IULIANUS, *Contra Galilaeos* fr. 65,1-6 (p. 161): «Ma se secondo voi il Verbo è "dio da dio" (θεός ἐκ θεοῦ) ed "è nato dalla sostanza del padre" (τῆς οὐσίας ἐξέφυ τοῦ πατρός), perché dite che la vergine è madre di dio (θεότοκον)? Come potrebbe quella che è un essere umano come noi generare un dio? Ed ancora, mentre dio dice chiaramente: "io sono e non c'è salvatore all'infuori di me", voi osate chiamare salvatore il figlio di lei?» (trad. it. di E. Masaracchia, p. 273).

³¹ IULIANUS, *Epistula* 90 (*ad Photinum*) (vol. 1/2, p. 174): «Tu, Fotino, sembri credibile e vicino alla salvezza, poiché fai bene a non introdurre assolutamente in un utero materno colui che tu hai creduto fosse un dio. Diodoro, invece, quel mago del Nazareno, affinando l'irragionevolezza con i suoi variopinti artifici, si rivelò intelligente sofista di una religione rozza» (trad. it. di M. Caltabiano, D'Auria, Napoli 1991, p. 198).

³² MARINUS, *Vita Procli* 10 (a cura di C. LUNA, Les Belles Lettres, Paris 2001, p. 13). Cf. M. EDWARDS (a cura di), *Neoplatonic Saints: The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool University Press, Liverpool 2000, p. 72.

chiuso, e Marino interpreta questo episodio come rivelatore del fatto che il suo maestro rappresenterebbe l'epilogo della cultura filosofica pagana ad Atene. In una ben conosciuta ricerca del 1975, Henri Dominique Saffrey ha dimostrato che l'opera di Proclo include diciannove allusioni polemiche nei confronti dei cristiani, nessuna delle quali, però, si riferisce direttamente al credo niceno³³. Tuttavia, è interessante che la formula *ὁμοούσιος* ricorra nove volte nel *corpus* di Proclo, in particolare nel commento al *Timeo*, nel commento al *Parmenide* e nel commento alla *Repubblica*³⁴, con un significato generico ed un significato specifico: per quanto riguarda il significato generico, egli sembrerebbe intendere «sostanza» nel senso di genere, sicché «consustanziale» denoterebbe l'appartenenza di diversi individui o parti ad uno stesso genere, là dove ad esempio sostiene che l'anima individuale sarebbe composta da parti tutte appartenenti al medesimo genere dell'anima razionale; per quanto riguarda il significato specifico, sembra che Proclo ricorra al significato di «sostanza» come individuo, sicché «consustanziale» vorrebbe dire la identità individuale, o di un individuo con se stesso, là dove ad esempio sostiene che l'anima individuale non possa essere considerata «consustanziale» con quella degli dèi, essendo l'anima individuale e gli dèi entità differenti. Pertanto, questa ambiguità semantica del termine *ὁμοούσιος* nel vocabolario filosofico di Proclo dipende dalla ambiguità semantica del termine *οὐσία*, che oscilla fra il significato di «genere» e quello di «individuo», come già si attesta nel libro Δ della *Metafisica* di Aristotele³⁵. È difficile dire se questa applicazione procliana di *ὁμοούσιος* veicoli un riferimento polemico al credo niceno, però almeno due elementi possono segnalarsi: in primo luogo, l'ambiguità semantica di «consustanziale» è un aspetto che si documenta sia nel simbolo di Nicea sia nelle poche occorrenze dello stesso in Proclo; in secondo luogo, sembra che Proclo si sia appropriato di un termine molto connotato dalla riflessione dei cristiani, da lui osteggiati, e lo abbia depauperato della sua originaria significazione teologica, usandolo secondo una prospettiva esclusivamente filosofica.

³³ H.D. SAFFREY, «Allusions antichrétiennes chez Proclus, le diadoque platonicien», in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 59(1975)4, pp. 553-563.

³⁴ PROCLUS, *In Platonis Rem publicam* 358 (vol. 1, a cura di W. KROLL, Teubner, Leipzig 1899, p. 35.18-19); *In Platonis Rem publicam* 413 (vol. 1, p. 225.5); *In Platonis Timaeum* 156e (*in Tim.* 32c) (vol. 2, a cura di E. DIEHL, Teubner, Leipzig 1904, p. 57.3); *In Platonis Timaeum* 209d (*in Tim.* 35b-c) (vol. 2, p. 225.32); *In Platonis Timaeum* 310a (*in Tim.* 41c) (vol. 3, a cura di E. DIEHL, Teubner, Leipzig 1906, p. 231.7); *In Platonis Timaeum* 314c (*in Tim.* 41d) (vol. 3, p. 245.21); *In Platonis Timaeum* 314e (*in Tim.* 41d) (vol. 3, pp. 246.15 e 246.24); *In Platonis Parmenidem* 948 (*in Parm.* 134a.9-b.2) (vol. 4, a cura di C. LUNA – A.-P. SEGONDS, Les Belles Lettres, Paris 2013, p. 173.23).

³⁵ ARISTOTELES, *Metaphysica* Δ, 8,1017b,10-26.

Questo sguardo, nient'affatto esaustivo, su alcuni casi rappresentativi del ricorso a *ἁμοούσιος* nell'ambiente filosofico sia del periodo precedente sia di quello successivo al primo concilio di Nicea ha condotto a due risultati che mi sembrano interessanti: innanzitutto, la parola *ἁμοούσιος* è adoperata già nel contesto filosofico pre-niceno, ad esempio Galeno, Plotino e Porfirio, e la controversia fra i platonici e gli gnostici valentiniani lascia sospettare che questa parola sia stata ereditata da parte del lessico filosofico dai valentiniani; inoltre, *ἁμοούσιος* si rintraccia anche nel contesto post-niceno, ad esempio Giuliano e Proclo, i quali hanno un orientamento apertamente anti-cristiano, da cui non può non sospettarsi che, ancora una volta, il termine sia stato uno strumento di riferimento polemico ai cristiani, da loro avversati.



L'obiettivo di questo contributo è di offrire una panoramica sull'uso del termine ἁμοούσιος nel contesto filosofico della prima età imperiale. A questo proposito, la ricerca si concentrerà su quattro casi rappresentativi, in particolare due casi precedenti rispetto al concilio di Nicea del 325, cioè Plotino e Porfirio, e due casi successivi, cioè Giuliano e Proclo. Due sono i principali risultati che saranno messi in evidenza da questa indagine: da un lato, il vocabolario filosofico prima del concilio di Nicea, forse in dialogo con lo gnosticismo valentiniano, utilizza ἁμοούσιος sia nel senso generico di partecipazione alla medesima natura, sia nel senso specifico di individuo; dall'altro lato, questo termine continua ad essere adoperato nel lessico filosofico dopo il concilio di Nicea, con un implicito riferimento all'uso da parte dei cristiani di questa parola.



The objective of this paper is to offer an overview of the employment of the word ἁμοούσιος in the philosophical context of the early imperial period. In this respect, this research will focus on four representative cases, in particular two cases before the Council of Nicaea of 325, namely, Plotinus and Porphyry, and two cases after the council, namely, Julian and Proclus. Two are the outcomes which will be evidenced by this survey: on the one side, the philosophical vocabulary before the Council of Nicaea, maybe in dialogue with the Valentinian gnosticism, uses ἁμοούσιος both in the generic meaning of participation in the same nature, and in the specific sense of individual; on the other side, this word is used also in the philosophical lexicon after the Council of Nicaea, with an implicit reference to the use of this word by the Christians.

HOMOOUSIOS – FILOSOFIA – NICEA – NEOPLATONISMO –
GNOSTICISMO