

5551
SYCHRA, J.
1979

SYCHRA J. & ŠPIDLÍK T., *Nascita e superamento dell'intellettualismo greco* : Augustinianum XIX 1979 135-150. | L'intellectualisme, qui tend à réduire toute réalité à l'objet tel qu'il est donné à l'intellect et en tant qu'il est donné à l'intellect, prend naissance, non chez les Ioniens, mais dans le Pythagorisme et chez Parménide. Il fut dépassé par les chrétiens et, de manière définitive, là où son influence semblait prédominante, dans l'idéal de la *θεωρία*, la contemplation. [11805]

Nascita e superamento dell'intellettualismo greco

A. LA NASCITA

La nostra indagine intende limitarsi strettamente alla *nascita* dell'intellettualismo greco tralasciando i suoi sviluppi. Siccome poi l'intellettualismo, a mio avviso, compare con la stessa filosofia greca, anche se solo gradualmente, ci occuperemo solo col primo periodo presocratico, di cui prenderemo in esame solo pochi rappresentanti.

Non pretendiamo di dare adesso una definizione dell'*intellettualismo*. Ci basti di indicarne alcune caratteristiche. Esso è — come lo sono molto spesso gli «ismi» — una degenerazione, una radicalizzazione. L'intelletto è la facoltà che coglie il reale nella sua struttura intima, identica con se stessa, immutabile e quindi in se stessa sottratta al divenire, atemporale. Essa è vista dall'intelletto come fondata in se stessa, nella propria immutata identità. In se stessa essa prescinde da influenze e condizionamenti e racchiude, nei limiti della propria struttura, tutta la sua verità.

Caratteristiche dell'intellettualismo

Si può dire che la radicalizzazione operata dall'atteggiamento intellettualista consiste fondamentalmente nella riduzione della verità di ogni cosa a questa verità della sua intima struttura; vista, ed assolutamente vista, dall'intelletto. L'intellettualismo tende a ridurre ogni realtà all'oggetto — *id quod obicitur* — quale è dato all'intelletto e in quanto è dato all'intelletto. Tutto ciò che non è oggettivo in questo senso, e che pure viene mediato nel soggetto conoscente da altri canali di contatto con il reale, viene considerato come non oggettivo, non autenticamente reale. Una specie di realtà di qualità scadevole, se non addirittura inesistente.

Riducendo il reale al suo nucleo atemporale, l'intellettualismo

si preclude la possibilità di contatto con il reale nella vera storica concretezza e complessità. Si muove in mezzo ad «oggetti», nel senso sopra indicato, oggettivizza e disdegna il contatto con le cose e fatti nel senso comune della parola. In ultima analisi, dato che la realtà è anche storica, l'intellettualismo perde la capacità di percepire la completa verità delle cose che è anche storica¹.

Un'ultima osservazione: siccome l'intellettualismo tende a considerare come verità e vera realtà solo ciò che è adeguatamente accessibile — nella sua precisa delimitazione — all'intelletto umano, qualora venisse a contatto con una realtà sopraumana, tenderebbe a riportarla in qualche modo al proprio livello. In altre parole, l'atteggiamento intellettualista è particolarmente refrattario alle esigenze della vera analogia dell'essere².

Atteggiamento filosofico e mentalità mitica

Gli inizi del pensiero filosofico greco — intendiamo qui i pensatori ioni — sono segnati solo leggermente dall'atteggiamento intellettualistico. E ciò per due ragioni: l'intellettualismo non è un atteggiamento spontaneo, come lo è invece quello filosofico; in secondo luogo, il pensiero di questi filosofi sta ancora sotto l'influsso della mentalità mitica. E questa certamente non è intellettualista; anzi, non è nemmeno filosofica.

La mentalità mitica pur percependo — come è naturale — le cose molteplici e diverse, e quindi in un certo grado le loro strutture caratteristiche, non solo non le chiude in se stesse separandole nettamente le une dalle altre, ma all'opposto, le integra in una totalità unica di cui fa parte integrante e preponderante anche un'altra zona, il Divino.

Tale mentalità non è filosofica: «L'esigenza filosofica è un'esigenza di intelligibilità. Di fronte al disordine apparente delle cose, lo spirito filosofico cerca di intravedere un ordine, di stabilire delle consequenzialità, di scoprire la concatenazione delle cause. Al di sopra delle realtà concrete, lo spirito filosofico cerca di sviscerare la struttura stessa dell'essere, di

¹ Cfr. C. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei Greci*, in *Grande antologia filosofica* II, Milano 1954, pp. 251-261.

² Ci scusiamo della lunghezza di questa sezione; essa si giustifica in quanto può servire da premessa anche per la relazione seguente.

cui vuole afferrare il principio primo, ciò che è insieme la causa, l'esemplare, il fine di ogni cosa»³. Ora, tali preoccupazioni mancano nella mentalità mitica. Non è però assente un orientamento analogo. C'è un'intuizione di rapporti tra le cose e il Divino, o, piuttosto, tra il Divino e le cose; però «non si tratta di spiegazioni causali... ma secondo la prassi mitica, si tratta di una corrispondenza tra un mondo preesistente, la cui origine e natura non si discutono, ed il nostro mondo attuale»⁴.

Nei primi filosofi greci è presente, naturalmente, l'atteggiamento filosofico e l'influsso della mentalità mitica.

Filosofia e mito in Anassimandro

Riportiamo qui due testi fondamentali. Il primo è una testimonianza di Aristotele. «In realtà ogni cosa o è principio o deriva da un principio, ma dell'infinito non c'è principio, che sarebbe il suo limite. Inoltre è ingenerato e incorruttibile, in quanto è un principio, perchè di necessità ogni cosa generata deve avere un fine e c'è un termine di ogni distruzione. Perciò, come diciamo, esso non ha principio ma sembra essere esso principio di tutte le altre cose e tutte abbracciarle e tutte governarle, come dicono quanti non ammettono altre cause oltre l'infinito [...]. Inoltre esso è divino perchè è immortale e indistruttibile, come vuole Anassimandro e la maggior parte dei fisiologi»⁵. Il secondo testo è un frammento riportato da Simplicio: «Anassimandro... ha detto... che principio degli esseri è infinito... da dove infatti gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poichè essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo»⁶.

Come si vede gli elementi filosofici e mitici s'intrecciano. Il Principio dà una fortissima unità al cosmo, ma perde la tipica trascendenza del Divino. Conserva la sua divina infinità, ma questa viene postulata da motivi filosofici, perchè, come indeterminato possa essere principio di ogni determinazione.

³ J. Daniélou, *Dio e noi*, tr. it., Alba 1957, pp. 63-64.

⁴ J. Daniélou, *Dio e noi*, p. 29.

⁵ Arist. *Phys.* I^o 4, 203 b 6s. (Diels - Kranz, 12 A 15), trad. R. Laurenti, *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* I, Bari s.d., pp. 100-101.

⁶ Simplic. *In Arist. Phys.* 24,13 (Diels - Kranz, 12 B 1), trad. R. Laurenti, *I Presocratici*, pp. 106-107.

Come divino abbraccia tutto, ma come causa tutto governa. Le cose si presentano come distinte, individuali o individuate, eppure la loro consistenza nell'essere è solo una passeggera emanazione dell'infinito — analogia della mitica proiezione della fera divina in quella mondana che unicamente le dà consistenza e realtà.

Elementi suscettibili di sviluppo in senso intellettualistico

Come abbiamo già accennato, la tendenza intellettualistica qui si trova appena abbozzata. Forse si potrebbe anche dire che si tratta piuttosto dell'autoaffermazione dello spirito filosofico, contro l'apparentemente rarefatta atmosfera del mito. Il Divino, pur essendo infinito, viene riportato ad un'infinità particolare, all'indeterminatezza del sostrato del cosmo. E' infinito nel senso, che non ha confini, non avendo nulla fuori di sé con cui confinare. Il Divino è quindi portato al livello dell'intelletto umano.

C'è anche, in abbozzo, la concezione degli esseri chiusi in sé; infatti, pur essendo solo configurazioni dell'infinito, sono capaci delle vicendevoli ingiustizie contro la legge che tutto governa. Oltre la causalità ciclica del Divino si afferma la causalità lineare dei singoli esseri. Questi appaiono — almeno momentaneamente — come sottratti alla generale causalità dell'infinito ed agiscono come aventi la propria, determinata natura, in cui si trova la giustificazione del loro agire⁷. C'è quindi una causalità globale dell'infinito, in cui gli esseri non hanno vera consistenza e vera attività, e quella che hanno trova il suo senso nella globalità del tutto. E c'è una certa consistenza ed attività dei singoli esseri, che ha solo in essi la sua radice, ma il cui senso finale non appare. C'è la verità delle cose fondata nel tutto e da esso risultante e c'è la verità delle cose fondata in sé stessa.

Il Pitagorismo

Se a proposito di Anassimandro e degli ionici in genere non si può parlare che di prodromi intellettualistici — in genere spiegabili dalle esigenze dello spirito filosofico — a proposito dei Pitagorici si può parlare di un passo piuttosto de-

⁷ Cfr. C. Diano, *Il concetto della storia*, pp. 248-249.

ciso verso questo atteggiamento dello spirito. Il problema del pitagorismo è certamente molto complesso ed è difficile l'attribuzione delle sue dottrine a diversi periodi storici⁸. Non possiamo occuparcene qui. Accettiamo perciò ciò che viene abbastanza comunemente considerato come pertinente al periodo che qui c'interessa. E cioè la dottrina sui numeri come elementi costitutivi delle cose e sulla composizione di esse del limite o limitante e dell'illimitato⁹.

L'*apeiron*, la vera realtà per Anassimandro, pur essendo presente nella concezione pitagorica della realtà, appare decisamente depotenziato: è passivo ed inerte. Decisamente potenziata appare invece l'esistenza delle cose-essenze-numeri. Anche se non si può affermare che l'unica realtà sono le essenze-numeri-cose, si è però andati avanti parecchio su questa strada. La chiusura delle cose in se stesse, che le rende così chiare all'intelletto, anche se non è totale, rende impossibile il divenire. E per non doverlo negare si deve ricorrere all'*apeiron* e — data la sua passività — all'anima. « Se stiamo a quanto Aristotele riferisce di loro e di Alcmeone (*De an.* I,2), si dovrebbe concludere che, l'anima essendo da essi concepita come principio del movimento, tutto il cosmo dovesse essere per loro animato, e che pertanto, dal punto di vista cosmologico, l'anima s'aggiungesse come terzo elemento alle figure e allo spazio, di per se stessi immobili »¹⁰.

Ma c'è un'altra importantissima conseguenza di tale modo di vedere la realtà, conseguenza che può acquistare sapore spiccatamente intellettualistico. Scrive a questo proposito C. Diano nella sua lunga e densissima monografia già citata: « Il numero è visto come figura, non diversamente da quello che esso è nella mentalità primitiva, ma, mentre per il primitivo quella figura è simbolo e rinvia ad « altro » che non è figura e che la trascende, per Pitagora è forma ed è per sé. Come tale è « cosa », e tutto ciò che appare come « cosa » è numero: essa stessa la « cosa » nel « limite » che la definisce e nel « rapporto » (*harmonia*) delle sue parti. Ed è qui che per la prima volta nella storia dell'uomo appare l'essenza, e con essa la dimostrazione e con la dimostrazione una verità che non è

⁸ Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica. I. Dalle origini a Socrate*, Milano 1976, pp. 85-89.

⁹ Cfr. G. Reale, *Storia della filosofia antica*, pp. 90-98.

¹⁰ C. Diano, *Il concetto della storia*, p. 263.

più legata al tempo e allo spazio nell'evento, ed ha la sua ragione in se stessa»¹¹.

Verità che ha la sua ragione in se stessa, fondata in se stessa. Ecco il grande principio dell'intellettualismo. Bisogna però notare, che nel pitagorismo alla costituzione della realtà partecipano pure l'*apeiron* e l'anima.

Parmenide

Questo pensatore elimina decisamente l'*apeiron* e riduce l'essere all'in sè determinato. Per l'anima, come un distinta componente della realtà non c'è più posto.

Il grande principio che — secondo Parmenide — ispira chi percorre la via che conduce al « della verità ben rotonda il solido cuore »¹² e al « sentiero della persuasione — perchè tiene dietro a verità »¹³ è così formulato: « E' necessario dire e pensare che l'essere sia: infatti l'essere è, il nulla non è »¹⁴.

Le proprietà di questo essere vengano diffusamente illustrate da diversi versi del frammento 8¹⁵: « ..è ingenerato ed anche imperituro, infatti è un tutto, immobile e senza fine. ... è tutto insieme, ora, un continuo ... E identico nell'identico restando, in sè medesimo giace e così, fisso, rimane ... E non è divisibile, giacchè esso è tutto uguale ... tutto è pieno di essere, perciò è tutto continuo: infatti l'essere si stringe con l'essere ». Quindi la vera realtà è l'essere, realtà esistente ed inviolabilmente chiusa nei propri limiti. « La Necessità inflessibile lo tiene nelle catene del limite che lo rinserra all'intorno, poichè è Destino che l'essere non sia illimitato »¹⁶.

Questo essere che — stando ai frammenti di Parmenide — non è necessariamente numericamente unico¹⁷, è talmente l'unica vera realtà che fuori di esso c'è solo il nulla¹⁸.

La vera realtà è quindi strettamente determinata, delimitata, in se consistente e talmente piena di realtà che fuori di

¹¹ C. Diano, *Il concetto della storia*, p. 262.

¹² Diels - Kranz, 28 B 1, v. 29, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, p. 120.

¹³ Diels - Kranz, 28 B 2, v. 4, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, p. 121.

¹⁴ Diels - Kranz, 28 B 2, vv. 1-2, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, p. 121.

¹⁵ Diels - Kranz, 28 B 8, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, pp. 123-124.

¹⁶ Diels - Kranz, 28 B 8, vv. 30-32, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, p. 124.

¹⁷ Cfr. C. Diano, *Il concetto della storia*, pp. 171-172.

¹⁸ Cfr. Diels - Kranz, 28 B 8, vv. 36-37.

sè lascia solo il nulla. O meglio, se si vuol tener conto dell'esperienza che pure è innegabile, fuori di sè lascia solo la realtà per modo di dire, la realtà diminuita, l'oggetto della *doxa*.

Ma da dove viene questa necessità intrinseca dell'essere e la irrealtà — nell'ordine della verità — dell'altro dall'essere? Risponde Parmenide: « ... lo stesso è pensare ed essere »¹⁹, ed ancora: « Lo stesso è il pensare e ciò in funzione del quale è il pensiero, perchè senza l'essere, nel quale è espresso, non troverai il pensare: infatti è e sarà nient'altro all'infuori dell'essere, perchè la Moira lo forza ad essere tutto intiero ed immobile »²⁰.

Quindi, senza l'essere immobile, strettamente delimitato, totalmente identico con sè, pieno di realtà, in se consistente, non si ha il pensiero, che equivale alla visione intellettuale. Solo tale essere è pensabile. Il che è come dire, che il criterio per distinguere la vera realtà è la pensabilità. E ciò che è impensabile è non essere. Almeno non è nell'ambito della verità, della chiara disvelatezza — *alétheia* — della chiara visione. Può appartenere solo alla sfera della *doxa*.

Dopo questa rapidissima rassegna delle diverse e progressive manifestazioni dell'atteggiamento intellettualista, presentiamo alcune considerazioni complementari che non possiamo sviluppare in questa breve relazione e che, pur nella loro forma di semplice abbozzo, possono portare qualche luce alla relazione seguente.

Nel pensiero di Parmenide il soggetto pensante ci appare come attualizzato, si potrebbe dire realizzato in quanto soggetto pensante, dall'oggetto. E come tale indirizzato solo verso il « vero » essere. Ma questo modo di considerare la realtà deriva forse dall'esperienza? Questa non ci mette in contatto coll'oggetto di tipo parmenideo. Questo corrisponde, sì, alla esigenza dell'intelletto, della pensabilità, ma da questo passare alla svalutazione pressochè totale del non chiaramente veduto, ha tutta l'aria di un'opzione.

Nel mondo parmenideo pare che non ci sia posto per Dio. Ed anche se ci fosse, sarebbe Dio-oggetto. Tanto meno c'è posto per un Dio che parli al concreto soggetto-individuo attra-

¹⁹ Diels - Kranz, 28 B 3, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, p. 122.

²⁰ Diels - Kranz, 28 B 8, vv. 34-38, trad. G. Reale, *Stor. della filos. ant.*, p. 122.

verso la verità storica degli avvenimenti, avvertiti come destinati al soggetto.

Non pare, che si possa coerentemente parlare di una morale; ma se ci fosse, sarebbe quella di un soggetto-oggetto che si commisura alla norma oggetto. Una morale della libera parola-invito, rivolta all'uomo, soggetto rispondente, appare impossibile.

JAROSLAV SYCHRA

Via Concordia, 1
00183 Roma

B. SUO SUPERAMENTO

« La Parola divina ci esorta a utilizzare la dialettica, scrive Origene ma egli non si nasconde anche l'opinione contraria; scrive perciò: « E' un bastoncino d'oro. Prendilo nella tua tenda, introduci nel tuo cuore ciò che dicono (le parole dei filosofi e dei retori) e contaminerai tutta la Chiesa del Signore »¹.

Secondo l'immagine tradizionale, la filosofia greca era il bottino d'Egitto di cui approfittò il popolo di Dio entrando nella Terra promessa. Ma la storia di Israele conobbe diversi gradi di sincretismo con i popoli estranei assieme ad una lotta accanita per la propria indipendenza e purezza.

Continuando il discorso della comunicazione precedente, mi contento di segnalare alcune note generali, che possono offrire uno sguardo panoramico sul problema di tale sincretismo ed opposizione, quando il cristianesimo si insediò nell'alveo della cultura greco-romana.

L'oggettivazione della fede

Il termine ebraico per verità *emet* vuol dire etimologicamente Parola veritiera² ciò che suppone la fiducia, una relazione personale con chi parla. Nel vangelo di Giovanni la Verità è la stessa persona di Cristo³.

¹ C. Cels. VI,7 (GCS II,77.9); Hom. Jos. VII,7 (GCS VII,334.25).

² Cfr. per un'informazione all'interno del pensiero patristico, T. Špidlík, *Grégoire de Nazianze*, OCA 189, Roma 1971, p. 1s.

³ I. de la Potterie, *La vérité dans saint Jean* (AnBib 73-74), Roma 1977.

Come differente è l'*aletheia* greca! Significa ciò che si è scoperto, che è venuto alla luce, ciò che è emerso dal *lethos*, *lathos*, dalle tenebre della dimenticanza. La verità è perciò ciò che è chiaro ed è quindi logico che essa si possa esprimere con concetti precisi, definibili nei sinodi e nei Concili.

Non fa meraviglia perciò, che in tale ambiente, la religione diventi sempre più l'*orthodoxia*, la professione delle verità definite.

Nasce il quesito se tale professione della vera fede, sia ancora la fede del Vangelo. Cirillo di Gerusalemme sentiva il bisogno di distinguere una duplice fede: una che rimane fiducia e l'altra che professa le verità definite⁴. Una distinzione che si trova persino nell'ambiente siriano in Martyrius Sahdōna⁵.

Il pensiero greco cristiano ebbe la sua grande fioritura nel periodo dei sette Concili ecumenici, dopo i quali venne introdotta nel rito bizantino la « festa dell'ortodossia ». Ma allo stesso tempo i Padri cominciarono a rendersi conto che le definizioni di fede, pur di per sé eccellenti, costituivano, per così dire, solo una cornice dentro la quale deve svolgersi la profondità della vita spirituale. Forse per tale motivo parecchi amavano cominciare le loro riflessioni con una esplicita professione di fede all'inizio delle loro opere, da Origene⁶ fino ai monaci che scrivevano il loro « testamento spirituale »⁷.

Esiste nella tradizione una bellissima espressione: recitare il « Simbolo di fede ». La liturgia, introducendo nella messa bizantina il Simbolo di fede, lo fa precedere da una esortazione che pone in rilievo il *Sitz im Leben* del Credo cristiano: « Amiamoci gli uni gli altri per poter dire: Credo in solo Dio Padre ».

L'oggettivizzazione dell'ispirazione cristiana

La cultura oggettivizza i suoi valori creando opere e documenti. Questo processo tende a trasformare Platone nei suoi *Dialoghi*; Aristotele poi sparisce definitivamente sotto la

⁴ *De fide et symbolo* 10,11 (PG 33,517s.).

⁵ *Livre de la perfection* II,1 (4) (CSCO 215, syri 91,9).

⁶ *De principis*.

⁷ V. gr. Nil Sorskij, in T. Špidlík, *I grandi mistici russi*, Roma 1977, p. 130.

sua *Metafisica*. Non vi è forse pericolo che la stessa grande stima di S. Basilio per le Sacre Scritture⁸ metta in seconda linea quelli che la vivono? Del resto anche quelli che conservarono la grande stima per i padri spirituali del deserto, non tardarono anch'essi ad immortalare i loro detti nelle collezioni degli *Apostegmi*.

Se Origene insegnò con tanto ardore l'origine divina dei testi sacri, per le persone umane degli agiografi ispirati ebbe ben poca attenzione. La vita dello Spirito si tramutava in documenti scritti. A noi interessa vedere se i Padri si rendessero conto di tale pericolo. Non vi è dubbio che la differenza fra l'ortodossia e l'eterodossia di un autore si manifesti particolarmente nella sua sensibilità per questo problema. La grande lotta per la vera fede coincide con la ricerca del senso spirituale delle Scritture, cioè con lo sforzo di superare il senso letterale, il significato concettuale per penetrare e sentire una persona viva: Dio che parla di nascosto, nel mistero, rivolgendosi ad una persona viva. Tutte le cose splendide che Origene dice sul senso spirituale delle Scritture sono uno sforzo continuo di penetrare aldilà della lettera morta per ristabilire un contatto vivo con Dio che parla.

Dio parla! Ma nella cultura intellettualistica viene oggettivato anche Dio.

L'oggettivizzazione di Dio

Non essendo materiale Dio viene oggettivato come una idea o piuttosto come la somma delle idee. Un tale « Dio » incanta con la sua nobiltà ed elevatezza sopra le primitive rappresentazioni antropomorfe. Non è soggetto alle passioni né ai cambiamenti. Anche i Padri sentivano quindi bisogno di scrivere *De ira Dei*⁹ per spiegare che le espressioni della Scrittura non si debbano intendere se non come una immagine. Contro le concezioni antropomorfe dei semplici monaci egiziani combattevano, con una forza forse inutile, i monaci « origenisti »¹⁰.

⁸ J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand*, VS.Sp 6 (1952) 192-215.

⁹ M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum*, Göttingen 1909.

¹⁰ Cf. I. Hausherr, « Ignorance infinie », OCP 2 (1936) 351-362 (= IOCA 1761, Roma 1966, pp. 38-49).

Eppure nella tendenza di trasferire Dio nel mondo delle idee non vi è solo il desiderio di renderlo più sublime, più elevato; vi è nascosta un'empietà assai bassa: la voglia di soggiogare Dio al livello della propria intelligenza, perchè le idee anche se sotto certe condizioni, sono intelligibili e comprensibili. Di conseguenza la teologia, scienza di Dio, diventa una « tecnologia »¹¹ per gli Ariani. Per gli ortodossi, al contrario, la teologia è la « contemplazione della SS. Trinità »¹², cioè la professione del carattere « dialogale », quindi incomprensibile di Dio, la professione del mistero. L'intellettualismo mette i cristiani nel pericolo di rendere vuoto proprio questo grande mistero di fede.

Per il pensiero primitivo ogni persona è diversa. La cultura intellettuale ci insegna a guardare ciò che è comune, scopre quindi negli uomini la « natura umana » e dichiara come ideale la vita secondo questa natura. Nella religione, poi, gli interventi personali di una divinità vengono sempre più rimessi in secondo piano e tutti gli elogi si concentrano a celebrare la « Natura divina ».

Nella natura umana si distinguono numerose persone umane, ma questo fatto si spiega facilmente come una imperfezione, dato che nessun uomo individuale realizza pienamente la natura umana. Ma perchè si dovrebbero distinguere nella natura divina le tre Persone? Le prime eresie trinitarie riflettono, in un certo senso, questo dubbio. E anche se si accetta docilmente la rivelazione, quali conseguenze apre alla vita questo principale dogma cristiano? Sarebbero pochissime, se non si capovolgesse prima tutta la problematica, così come fecero i Padri greci. Le loro considerazioni iniziano dalle persone del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. L'unità della natura divina appare poi come risultato di una attività misteriosa e personale, come una « super-unità » (ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἐνότης), espressione dello Pseudo-Dionigi¹³. Allora la questione trinitaria diventa veramente una questione vitale ed un programma sublime per le persone umane, per le loro relazioni nella Chiesa, la quale non è unità di « natura », ma di amore.

¹¹ Greg. Naz. Or. 27,2 (PG 36,13B).

¹² Evagr. Pont., *Traité pratique*, prol. (Sch 171, 501); 84 (674).

¹³ *De div. nom.* II,4 (PG 3,641A); II,1 (637).

L'oggettivizzazione della perfezione cristiana

« Vivere secondo la natura »¹⁴ fu il primo principio di moralità sia per i filosofi dell'Ellade che per i cristiani. Dato che per gli stoici, la natura dell'uomo è il *logos*, non vi è nessun ostacolo, perchè questa natura non possa essere espressa per mezzo di principi universalmente validi. Dalla loro osservanza dipende la felicità dell'uomo.

In tale ambiente non fu certamente difficile presentare la *Vita di S. Antonio*, primo monaco, come un ritorno consapevole alla vera natura ed esprimere l'esigenza di questo ritorno per mezzo di principi ascetici, universalmente validi¹⁵. I principi astratti diventano valori morali a sé stanti, le virtù.

La famosa massima degli stoici: *Virtus sibi ipsi praemium* si prestava facilmente a tale interpretazione. La virtù non è più proprietà di un *vir*, dell'uomo, ma l'uomo, *vir*, si mette al servizio di una virtù astratta. Quanti belli esempi si leggevano nelle scuole antiche di un sacrificio personale per tale o tal'altra virtù.

Fu seducente interpretare la morte dei martiri cristiani come un omaggio supremo reso alle virtù cristiane e comporre panegirici in tale stile. Ma la morte e la dura vita ascetica non è un panegirico. Sul terreno della riflessione teologica Origene superò in maniera brillante l'astrattismo morale quando riconobbe nelle virtù le *epinoiai* di Cristo¹⁶, i suoi attributi personali. Uno che coltiva la virtù coltiva il Cristo e una tale virtù, evidentemente, può essere *sibi ipsi praemium*, perchè non diminuisce il valore dell'uomo né in se stesso né nelle sue relazioni.

L'oggettivizzazione della morale e del peccato

La morale intellettualistica è formale. Distingue gli atti morali secondo i loro oggetti. Può quindi *a priori* giudicare gli atti come buoni o malvagi. I cataloghi delle virtù e dei vizi furono, nelle scuole dell'antichità, pressochè completi. Perchè non approfittare di essi, aggiungendovi solo quello che appariva tipicamente cristiano? I Padri spirituali del deserto distin-

¹⁴ Cfr. Zenon, SVF III,1-9.

¹⁵ M. Marx, *Incessant Prayer in the Vita Antonii*, in *Antonius Magnus Eremita* (StudAnselm 38), Roma 1956, pp. 108-135.

¹⁶ H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956, p. 239s.

guevano i pensieri buoni dai contrari illuminati dallo Spirito Santo. Il catalogo di « otto vizi fondamentali » di Evagrio già non esigeva più tanta illuminazione, come non la presuppongono neanche i libri morali che seguivano tale direzione. Di conseguenza la morale si presentava come una teoria ben definita, alla quale segue o non segue la *praxis*. Se non segue, siamo di fronte al peccato, « una consapevole e libera trasgressione della legge di Dio ».

Non è qui il posto per discutere le basi di questa morale. Neanche credo che nessuno dei Padri desiderasse mai scuotere i suoi pilastri e mettere in dubbio la validità dei principi morali. Eppure assistiamo, presso gli asceti, ad una strana antinomia. Da una parte trascrivono fedelmente le definizioni delle virtù e dei vizi e costruiscono artificiosamente i loro cataloghi; dall'altra dichiarano con tutta disinvoltura, come primo principio del cristiano autentico *πρῶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις*¹⁷, la conoscenza del vero bene e la vera libertà non precede, ma segue la pratica del bene; il peccato perciò è una vera « ignoranza »¹⁸.

Le due posizioni trovarono tuttavia una loro composizione. Nella *Vita di S. Antonio*, ad es., che può essere considerata il primo trattato ascetico, la vita spirituale è espressa per mezzo di principi universalmente validi ma, allo stesso tempo, il vero ideale dell'uomo di Dio rimane la persona stessa del primo monaco. Più tardi i *tipici* dei monasteri e le regole s'irrigidiscono e perdono il senso di adattamento alla *politeia* (la pratica individuale dei singoli monaci). Ma nonostante tanti eccellenti *tipici* di vita comune, vi furono sempre monaci che preferirono l'*idiorrhymia*, la loro strada propria, che non raramente appariva come una vera contestazione contro l'ascesi normalizzata. Tale « contestazione » viene elogiata nelle *Vite*, la lettura obbligatoria secondo i *tipici* monastici.

L'oggettivazione del cosmo

Che cosa può essere più « oggettivo » del cosmo? Questa mentalità è così bene penetrata nelle nostre ossa e nel nostro sangue che ci sembrano strane le considerazioni « sofologiche » o « sofianiche » dei teologi ortodossi moderni. Ma il cosmo è

¹⁷ Orig., *Hom. Lc. 1* (GCS IX,9-10); T. Špidlík, *Grégoire de Naz.*, p. 117s.

¹⁸ Špidlík, *ibid.*, p. 77s.

veramente una realtà soltanto oggettiva? Non è l'intelletto che scopre le leggi del mondo, la loro stupenda armonia? Già per i primi apologeti cristiani le meraviglie del mondo costituivano un argomento valido per l'esistenza di Dio¹⁹.

Ma chi pensa logicamente, vede presto che tale armonia cosmica è un *fatum* (*heimarmene*) inesorabile, che distrugge radicalmente il dogma più caro alla via spirituale: la fede nella Provvidenza individuale²⁰.

Gli autori dei trattati *Sulla provvidenza*²¹ dovevano, dal punto di vista speculativo, faticare non poco per conciliare le due posizioni antinomiche: l'ordine eterno e la libertà di Dio e dell'uomo. E' difficile dire se essi siano arrivati a conclusioni soddisfacenti del problema. E' certo però che essi compresero subito come nell'ordine intellettuale questa soluzione non si troverà mai e che nessuna legge logica sarà capace di unificare gli esseri liberi. Per ricondurre l'intero cosmo all'unità si esige la « ricapitolazione di tutte le cose » nella persona viva di Cristo²².

Dalla theoria alla mistica

L'intellettualismo greco fu superato dai cristiani e, in modo definitivo, proprio là dove il suo influsso sembrò predominante: nell'ideale della *theoria*, la contemplazione. E' stato giustamente espresso il dubbio se l'entusiasmo dei Padri per la contemplazione non sia più che una richiesta cristiana, un'eredità della cultura pagana²³.

La vera conoscenza è infatti riservata a coloro che sanno *intus legere*, cioè penetrare la realtà al di là delle apparenze dei sensi. Anche la vita cristiana è una « vita interiore ». *L'uomo interiore* (*ho entos anthrōpos*) è una espressione che si trova in Platone, nel rabbiniismo, in S. Paolo, negli scritti cristiani²⁴. Può essere considerato il punto di contatto che concilia, in qualche modo, l'antropologia greca con quella semitica. Ma bi-

¹⁹ V. gr. Basil. *Hom. Hex.* I,11 (Sch 26,135s; PG 29,28AB).

²⁰ D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Bruxelles 1945.

²¹ V. gr. Ioh. Chrys., *Sulla provvidenza di Dio* (PG 52,479-528; Sch 79).

²² L. Regnault, *Irenée de Lyon*, DSp VII, 1949 s.

²³ P. van der Aalst, *Contemplation et Hellénisme*, Proche-Orient Chrétien 14 (1964) 151-168.

²⁴ S. Solignac, *Homme intérieur*, DSp VII, 650-658.

sognava determinare l'attività di quell'*uomo interiore*. La risposta per i greci non fu difficile. Essi dichiararono, per bocca di Anassagora, che il fine della vita è la *theoria*, la conoscenza, l'attività dell'anima intellettuale. Per mezzo del suo occhio interiore, il *nous*, l'uomo vede l'essenza interiore, il *logos*, substrato razionale di tutto ciò che esiste. L'opposizione fra la realtà esteriore ed interiore è il fondamento per una dicotomia tipicamente greca, sia antropologica (l'opposizione fra il corpo e l'anima) che cosmologica (la superficie e il *logos* delle cose)²⁵.

Nella lotta contro lo gnosticismo i cristiani ortodossi dichiararono espressamente che la struttura dell'uomo e del mondo è tricotomica. Secondo la famosa definizione di Ireneo, l'uomo è composto da tre elementi: dal corpo, dall'anima e dallo Spirito Santo²⁶. Di conseguenza anche nel mondo creato s'incontrano tre gradi di realtà: sensibile, intelligibile e spirituale o mistica (il *logos*, non quello aristotelico ma *theoteles*, riflesso della Sapienza divina)²⁷.

La *theoria* cristiana è quindi un *intus legere*, più profondo, essenzialmente diverso dalla *theoria* dei filosofi. L'uomo spirituale tende a sviluppare l'attività dello Spirito per scoprire dentro le cose la realtà mistica del mondo.

A questo punto si pone il grande problema circa l'attività intellettuale, se essa costituisce un aiuto o meno allo sforzo degli spirituali. Assistiamo al ripetersi della storia, anche se in modo analogico. Quando il platonismo cominciò a difendere la realtà dicotomica del mondo, lo splendore del *cosmos noetos* illuminò tanto i suoi sostenitori che il *cosmos aithetos* fu giudicato di nessun valore. Le « ombre », infatti, non servono alla luce, solo l'ostacolano. Soltanto più tardi si cominciò ad apprezzare che esse, come riflesso delle idee, possono guidare l'anima nella sua ricerca dell'essenziale²⁸.

In modo simile anche i cristiani, illuminati dalla verità divina giudicarono la sapienza umana come un'ombra dannosa che soffoca la vera luce. Le invettive contro i « dotti », contro gli *scrutatores* aumentano e si trovano anche là dove non ce le si aspetta. La professione di essere un *idotes kai amatheutos*

²⁵ Plat. *Fedone* 65d; A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 28.

²⁶ *Adv. haer.* V,9,12 (PG 7,1144-45; ed. Harvey, II, 342-343).

²⁷ Max. Conf. *Ad Thal.* q. 32 (PG 90,372BC); J. Lemaitre, DSp II, 1818s.

²⁸ Cfr. Plot. *Enn.* I,4,16.

diventa quasi obbligatoria per un autore spirituale che vuol guadagnarsi qualche autorità fra i monaci²⁹. Nasce la domanda del perchè si debba giungere di essere un rustico e un incolto. Spesso ciò fu necessario per allontanare da sé il sospetto di appartenere a coloro che identificavano la filosofia, e la cultura in genere, con la conoscenza religiosa, spirituale, mistica.

I grandi Padri però, che misero solide basi alla mistica (Origene, i Cappadoci, Massimo Confessore ...), non ebbero più ragione di temere la cultura intellettuale e poterono servirsene abbondantemente. Si chiarirono che si trattava di due livelli differenti quali, come il corpo e l'anima, devono collaborare per la gloria di Dio. E così la mistica salvò la scolastica in Chiesa.

T. ŠPIDLÍK

Via Concordia, 1
Roma

²⁹ V. gr. Max. Conf. (PG 91,593D; 133B; 229B).