

Angela Longo/Tiziano F. Ottobri (eds.): L'esegesi aristotelica alla prova dell'esegesi biblica. Il *De opificio mundi* di Giovanni Filopono. Roma: Edizioni di Storia e letteratura 2023 (Studi di Storia della filosofia antica 15). XXI, 262 p. € 36.00. ISBN: 978-88-9359-729-6.

L'interesse che gli studiosi continuano a riservare all'esegeta alessandrino Giovanni Filopono (o il Grammatico, ca. 490–570) appare principalmente basato sul riconoscimento della particolarità di questo autore nella storia del pensiero. Filopono, infatti, formatosi alla scuola neoplatonica di Alessandria sotto la guida di Ammonio, figlio di Ermia, non ne seguì i precetti nel proprio orientamento filosofico. Accanto alla sua instancabile attività di commentatore delle opere di Aristotele, che caratterizza una prima fase della produzione letteraria filoponiana, si pone, a partire dal 530 ca., la sua opera di autore di scritti teologici. Il volume, che raccoglie gli atti del primo convegno svoltosi sul *De opificio mundi* di Giovanni Filopono, ha il merito di mettere al centro un trattato poco studiato ma che si mostra ricco di spunti sia per i temi affrontati sia per il ruolo da esso ricoperto nella storia della tradizione commentaristica. Il principio che accomuna i contributi è il riconoscimento della centralità e della particolarità della figura di Filopono che, col *De opificio mundi*, si trasforma da commentatore di Aristotele a esegeta del racconto mosaico della creazione dell'universo e dell'uomo, contenuto nel libro biblico del *Genesi*. Il *De opificio mundi* appare in tal modo porsi come momento di sintesi tra filosofia e scienze greche da una parte, e tradizione giudaica e fede dall'altra.

Il volume si divide in quattro sezioni. La prima, intitolata "Dai commentari aristotelici al commentario biblico", mostra la continuità fra le due fasi della produzione commentaristica di Filopono. Il riconoscimento dell'assenza di una contrapposizione fra l'attività di Filopono come commentatore di Aristotele e il suo successivo lavoro di esegesi della pagina biblica permette un cambio di prospettiva nonché l'accoglimento anche di precedenti patristici, come le *Omellerie sull'Esamerone* di Basilio di Cesarea.

Il primo contributo di Marc-Antoine Gavray ("Du commentaire au commentaire. Sur la méthode exégétique de Jean Philopon dans le *De opificio mundi*", pp. 3–19), dedicato al metodo esegetico di Filopono nel *De opificio mundi*, prende avvio dalla difesa della tesi sostenuta da Étienne Évrard, che riconosce una continuità dottrinale fra i commentari e le opere teologiche filoponiane. Giacché il *De opificio mundi* si presenta come un commentario dei

primi versetti del *Genesi*, Gavray si propone di verificare se il trattato segua le regole in vigore nelle altre opere esegetiche. La tesi che egli sostiene individua fra i due periodi della produzione filoponiana una stretta continuità non soltanto dal punto di vista dottrinale, ma anche relativamente alla metodologia.

Nel fatto che il trattato cominci col determinare il suo obiettivo (*σκοπός*), uno dei sette punti denominati *κεφάλαια* e che caratterizzano la metodologia della tradizione commentaristica tardo-antica, Gavray rinviene un elemento di continuità col metodo esegetico della scuola di Alessandria risalente ad Ammonio, del quale Filopono trascrive le lezioni all'inizio della sua attività. Nondimeno, lo studioso evidenzia che, per esempio, nel *De aeternitate mundi contra Proclum* e nel *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, nei quali l'intento è confutatorio più che puramente esegetico, l'utilizzo dello *σκοπός* implica un distacco dagli autori di riferimento: la riconosciuta assegnazione ad un autore di un obiettivo che determina l'orientamento delle sue argomentazioni, fornirebbe a Filopono un criterio per opporsi all'interpretazione di un passo o del significato di un termine.

L'impiego che dello *σκοπός* viene fatto nel *De opificio mundi* è invece del tutto diverso. Se qui l'esegeta alessandrino conserva l'uso dello *σκοπός* già messo in atto nei suoi commentari, ovvero quello di servirsi di esso al fine di elaborare un'interpretazione, nondimeno, diversamente da quanto aveva fatto nella propria produzione commentaristica, nel *Contra Proclum* e nel *Contra Aristotelem*, nei quali non veniva taciuto il suo disaccordo rispetto agli autori come Proclo o Aristotele, nel *De opificio mundi* viene difesa l'autorevolezza di Mosè e mostrata la coerenza di quanto egli sostiene coi fenomeni e con quanto attestato dalla scienza. Gavray mostra come Filopono traferisca a un'opera teologica, di natura esegetica, il metodo che egli ha utilizzato per la costruzione dei suoi commentari su Aristotele: si ipotizza che, proprio nel momento in cui l'Alessandrino si allontana dal *background* neoplatonico, egli ne faccia rivivere i metodi e i precetti, giungendo infine ad utilizzare tali strumenti ermeneutici per l'interpretazione dell'unico testo che permettesse realmente la loro applicazione, in quanto fondato su una rivelazione e contenente la verità perfetta. La proposta di Gavray aderisce pertanto a quella linea interpretativa che, non riconoscendo in Filopono due periodi nettamente contrapposti, rinviene una continuità di metodo e contenuto che restituisce uniformità e coerenza all'intero pensiero filoponiano.

Elementi di continuità fra il *De opificio mundi* e la precedente produzione filoponiana sono rintracciati anche nel saggio di Giovanna R. Giardina (“Il principio della creazione nel *De opificio mundi* di Giovanni Filopono”, pp. 21–40). L’Autrice si concentra principalmente sul capitolo 3 del libro 1 dell’opera e rinviene nell’analisi della nozione di ἀρχή la possibilità di porre l’accento su una fase della vita di Filopono nella quale egli commenta il testo biblico del *Genesi* con strumenti e conoscenze acquisite nella sua attività di filosofo neoplatonico e di esegeta di Aristotele e, insieme, avvalendosi della competenza filosofica della tradizione cristiana nella quale egli opera.

Giardina individua acutamente nel passo contenuto nel *Proemio* del *De opificio mundi*, nel quale Filopono sottolinea di essersi occupato a lungo del problema dell’origine del mondo in più scritti, non soltanto un richiamo implicito al *De aeternitate mundi contra Proclum* e il *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, ma altresì l’intento da parte di Filopono di evidenziare la sua profonda conoscenza della materia. L’Autrice mostra come l’operazione che l’esegeta si appresta a compiere si ponga come nuova e diversa rispetto alla trattazione prettamente filosofica che della questione l’Alessandrino ha compiuto in passato.

Il modello seguito da Filopono relativamente all’interpretazione dell’ἀρχή viene individuato nella prima delle *Omellerie sull’Esamerone* di Basilio di Cesarea (quarto secolo d. C.), evidenziando le importanti differenze fra l’esegesi filoponiana e quella basiliana: esse vengono spiegate sulla base del peso esercitato in questa fase della produzione filoponiana dall’esperienza del Filopono filosofo.

Nel capitolo 3 del libro 1 del *De opificio mundi* Filopono distingue quattro significati del termine ἀρχή – che aveva in precedenza esposto nel suo *Commentario* alla *Fisica* di Aristotele –¹, richiamando esplicitamente i molteplici significati distinti in Basilio, *Omellia* 1,5–6. Il primo significato è quello di ἀρχή come principio del tempo; il secondo considera l’ἀρχή come fondamento delle cose; il terzo indica il termine come una causa efficiente; infine, il quarto significato è quello di ἀρχή come fine. Nonostante tale classificazione sia stata inizialmente formulata sulla scorta di Aristotele, Giardina mostra in maniera convincente che il modello seguito da Filopono è piuttosto la prima delle

1 Cfr. Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria. Ed. H. Vitelli. Berlino 1887 (Commentaria in Aristotelem Graeca 16), pp. 399,3–400,31, a commento di Aristot. phys. 3,4,203b4.

Omeli di Basilio. Benché siano presenti richiami alle filosofie elleniche, come al libro 8 della *Fisica* di Aristotele, l'Autrice evidenzia come il peso assegnato ad essi dall'Alessandrino sia flebile: Filopono resisterebbe alla tentazione di servirsi in maniera più cospicua delle proprie conoscenze maturate nella sua attività di commentatore della *Fisica* aristotelica, ampiamente utilizzate nei trattati contro Aristotele e contro Proclo. Giardina conclude pertanto che Filopono intenderebbe schierarsi dalla parte dei Padri cristiani piuttosto che da quella dei filosofi ellenici.

Questa tesi può costituire un interessante spunto di riflessione sull'utilizzo di Aristotele come fonte da parte di Filopono nel contesto del suo commento alla Scrittura, là dove l'impiego del metodo dell'indagine aristotelica – in questo caso principalmente attraverso la ripresa della distinzione dei quattro significati di ἀρχή – viene visto come non implicare un riflesso anche sul piano del contenuto.

Conclude la prima parte del volume il contributo di Tiziano F. Ottobri (‘‘Lo sfruttamento di Aristotele in Filopono, *De op.* I 3. Tra l’*authoritas* di Basilio Magno e una forma di manifesto esegetico-speculativo’’, pp. 41–62), anch’esso dedicato all’analisi del capitolo 3 del libro 1 del *De Opificio mundi* filoponiano, sezione nella quale viene individuato ‘‘l’inizio effettivo della pratica esegetica di Filopono sul *Genesi*’’, in quanto da qui prenderebbe avvio ‘‘l’esplicazione della lettera rivelata’’ (p. 42). Ottobri individua in questo testo una profonda influenza della filosofia aristotelica che si svilupperebbe su due livelli: attraverso il filtro di Basilio di Cesarea, nel quale si indica colui che, seppure in misura minore, aveva dato inizio al recupero aristotelico nel commento del *Genesi*, e mediante citazioni dirette di Aristotele. Ottobri intende mostrare quale sia l’influenza esercitata da Aristotele in opif. 1,3 ‘‘sulla filigrana dell’omelia esamenorale’’ (p. 42), concentrando l’analisi su due concetti di importanza fondamentale quali quelli di ‘‘principio’’ (ἀρχή) e di ‘‘istante’’ (νῦν), presenti nell’esegesi filoponiana al primo versetto del *Genesi* (‘‘In principio Dio fece il cielo e la terra’’).

L’utilizzo diretto della filosofia aristotelica emergere innanzitutto nella distinzione, da parte di Filopono, dei molteplici significati del termine ἀρχή – temporale, materiale, efficiente e finale –, i quali vengono ripresi da Basilio²

2 Cfr. *Homiliae in Hexameron* 1,5, pp. 108–110 (cfr. Basile de Césarée: *Homélies sur l’Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction de S. Giet. Paris 1950 [Sources chrétiennes 26]).

conservando lo stesso ordine di esposizione e con la conferma della preferenza per l'accezione temporale, in relazione alla quale, nondimeno, l'Alessandrino radicalizza la posizione del Cappadoce.

A partire dall'analisi dei tre significati principali di istante – a) l'istante che è illustrato mediante l'analogia col punto; b) l'istante che è senza parti; c) e l'istante relativo al tempo ma non nel tempo – Ottobrini mostra come il superamento di Basilio nella delineazione del significato temporale del principio avviene attraverso “lo sfruttamento esegetico della nozione aristotelica di istante” (p. 54).

Lo studio della trattazione filoponiana dell'istante condotta attraverso il commento di Aristotele permette di rintracciare altresì le differenze fra l'esegeta alessandrino e il Padre Cappadoce. Ottobrini mostra come l'intento basiliano nell'*Esamerone* sia essenzialmente retorico e catechetico, privo quindi di un autentico fondamento ontologico, laddove l'analisi filoponiana è piuttosto “in prevalenza di marca ontologica” e non “di mera persuasione retorica” (p. 61). L'intento del *De opificio mundi* sarebbe quello di mostrare l'accordo fra la rivelazione e i fenomeni naturali. Inoltre, mentre Basilio attinge probabilmente ad una conoscenza mediata e compendiarica di Aristotele, in Filopono emergono fin dall'inizio del trattato “venature anche robuste da cui traspirino il diverso tono e la diversa concettualizzazione complessiva” (ibid.) che potevano derivare unicamente dalle sue profonde e dirette conoscenze dei testi aristotelici.

Ad aprire la seconda parte del volume, intitolata “Il racconto biblico. Il *Timeo* e il *De opificio mundi*”, è il contributo di Ludovica De Luca, che mette a confronto la demiurgia divina nel *De opificio mundi* col *Timeo* platonico e i commentari ad Aristotele (“Il linguaggio creazionistico dell'aristotelismo cristiano. La demiurgia divina nel *De opificio mundi* di Giovanni Filopono a confronto con il *Timeo* e i commentari ad Aristotele”, pp. 65–93). L'Autrice si muove sullo sfondo di un principio metodologico fondamentale, che riconosce la difficoltà insita nella distinzione fra un ‘primo’ e un ‘secondo’ Filopono, là dove l'elemento forte di differenziazione sarebbe costituito dall'influenza del cristianesimo che avrebbe caratterizzato unicamente la seconda parte della produzione filoponiana. In realtà, come mostra bene De Luca attraverso l'analisi dell'uso che Filopono fa del linguaggio demiurgico-creazionistico, si deve ammettere che “l'adesione alla tradizione cristiana sia stata determinante anche quando, presso la scuola di Ammonio, egli si dedicò al commento delle opere di Aristotele, di cui fin da subito rifiuta l'eternalismo

e critica la mancanza nella sua cosmologia di un Dio demiurgo creatore del cosmo” (p. 65).

Alla tradizione platonica, e in particolare al *Timeo*, si ricorre al fine di trovare un linguaggio filosofico che renda possibile una reinterpretazione del pensiero aristotelico in chiave teologica. Nondimeno, mentre il piano teologico risulta meno rilevante nei commentari ad Aristotele, del tutto diverso risulta il suo peso nel *De opificio mundi*, opera nella quale Filopono appare scoprire un nuovo modo di convivenza per la filosofia aristotelica, il *Timeo* e il *Genesi*. Il ricorso al *Timeo* si configura pertanto come supporto filosofico della critica alla dottrina aristotelica dell’eternità del mondo, correlata al momento positivo di proposta di un modello cosmologico di tipo creazionistico.

De Luca mostra di seguito lo stretto legame fra il *De opificio mundi* e il *De aeternitate mundi contra Proclum*, individuando in quest’ultima un’opera prope-deutica rispetto alla prima. Il *De opificio mundi* rappresenta “un’alta sintesi teologico-filosofica del pensiero di Filopono, che, seppure rifiutando con fermezza l’eternalismo di Aristotele, commenterà il *Genesi* attraverso la fisica aristotelica, mantenendo, però, la cornice cosmologica del *Timeo*” (p. 66).

L’Autrice compie un ulteriore passo in avanti individuando nell’utilizzo del lessico demiurgico ciò che permette di rilevare una coerenza interna al pensiero filosofico filoponiano: esso sarebbe infatti il mezzo con cui Filopono “reinterpreta l’eternalismo aristotelico e lo riadatta all’impianto cosmologico del *Timeo* e al creazionismo cristiano” (p. 93). Il ricorso al lessico demiurgico sarebbe infatti già presente nei commentari alle opere di Aristotele, il quale, col ricorso al *Timeo*, viene interpretato in senso anti-eternalistico.

La posizione filoponiana, così come viene descritta da De Luca, è di particolare interesse, in quanto offre un ulteriore elemento che consente di evidenziare l’originalità di Filopono: se, da una parte, l’esegeta alessandrino appare applicare fin dalla sua produzione commentaristica alle opere aristoteliche strumenti atti a preservare la dottrina della creazione, dall’altra parte, l’analisi del superamento di Aristotele relativamente all’eternità del mondo si pone come ulteriore importante spunto di riflessione all’interno del dibattito sull’aristotelismo di Filopono. In particolare, andrebbe in tale direzione uno sviluppo della precisa analisi condotta dall’Autrice sui passaggi tratti dal commentario di Filopono alla *Fisica* aristotelica, dai quali sembra emergere che, pur andando oltre Aristotele, l’esegeta ne segue in diversi casi i presupposti

(per esempio relativamente al concetto filoponiano di “demiurgia della natura”), conservando pertanto un forte legame col pensiero aristotelico.

Chiude la seconda parte del volume l'interessante e acuto contributo di Christian Wildberg, incentrato sulla considerazione da un punto di vista storico dello stretto rapporto rilevato da Filopono nel *De opificio mundi* fra la creazione biblica esposta nel *Genesi* e il *Timeo* platonico (“‘And Plato Imitates Moses also in this Regard’: Philoponus on *Genesis* and the *Timaean*”, pp. 95–111). Wildberg intende mostrare due tesi distinte, ma strettamente correlate fra loro. La prima è che, nel suo commentario al *Genesi*, non soltanto Filopono avrebbe con ragione individuato una stretta connessione fra il racconto biblico della creazione e il *Timeo* di Platone (che diviene comunque un luogo comune nell'interpretazione cristiana del testo platonico), ma avrebbe altresì provato a fornire, perlomeno in maniera basilare, una giustificazione storica di tale affinità. La seconda tesi rinviene tale ragione storica nel fatto che il *Genesi* e il *Timeo* platonico apparirebbero derivare dal più antico pensiero cosmologico egiziano. Ciò implicherebbe il sorgere di un'importante questione, ovvero se ed eventualmente in che misura il *Timeo* e la Bibbia, che costituiscono due dei rari documenti di teologia e metafisica occidentali, siano radicati nel razionalismo greco o se sia possibile stabilire una qualche dipendenza con quella che si dovrebbe definire come “filosofia africana”.

Nella prima parte del suo contributo Wildberg mostra, attraverso una lucida analisi di passi tratti dal *De opificio mundi*, che lo stretto legame fra il *Genesi* e il *Timeo* manca di una spiegazione storica plausibile. Wildberg lamenta inoltre il fatto che gli studiosi moderni del *Genesi* e del *Timeo* abbiano passato sotto silenzio il profondo legame ravvisato da Filopono fra la genesi mosaica e l'opera platonica, e il motivo della scelta viene rinvenuto nella conseguenza che sarebbe derivata da un approfondimento di tale tematica. Lo studioso porta infatti l'attenzione su un'altra serie di testi riguardanti il creazionismo enoteista: il *Corpus Hermeticum*, una collezione di diciassette trattati greci e di uno latino che dovette cominciare a circolare ampiamente nel secondo secolo d. C. e che si proclama di antica origine egiziana. In antitesi al punto di vista comune che considera questi testi come completamente dipendenti dall'antico pensiero greco, Wildberg sostiene che essi si porrebbero piuttosto in conflitto con la tradizione greca. Da ciò deriverebbe la tesi, tanto audace quanto interessante e meritevole di essere sviluppata in tutta la sua portata, secondo la quale, se Filopono aveva individuato un legame di dipendenza di Platone da Mosè, tale legame sarebbe stato soltanto apparente. In realtà,

Mosè e Platone dipenderebbero dai miti monoteistici egizi della creazione, i quali ebbero origine nel periodo amarniano in Egitto e influenzarono la cosmologia del *Corpus Hermeticum* in misura così ampia, tanto da essere recepiti da Mosè e Platone.

La terza parte del volume, intitolata “La formazione dei cieli e dell’embrione”, affronta due temi trattati da Filopono nel *De opificio mundi*: la creazione dei cieli nella cosmogonia mosaica e la formazione dell’embrione, in particolare di quello umano.

Il contributo di Pascal Mueller-Jourdan è dedicato alla questione della sostanza del cielo (“De la substance du ciel. Apories et hypothèses dans le *De opificio mundi* de Jean Philopon”, pp. 115–134). Filopono, nel primo capitolo del terzo libro del *De opificio mundi*, distingue tre significati di cielo, servendosi di uno degli strumenti della logica aristotelica, l’omonimia. Filopono si impegna a mostrare che il termine “cielo” è assegnato nel racconto biblico a diverse realtà: a) il primo cielo è quello creato da Dio nel primo giorno e costituisce il limite estremo di tutte le cose; b) il secondo cielo, creato nel secondo giorno, è il “firmamento”, ed è posto al di sotto del primo in modo da separare le acque che stanno in alto da altre collocate in basso; c) il terzo cielo, infine, creato anch’esso nel secondo giorno, comprende lo spazio fra la terra e il secondo cielo. Mueller-Jourdan rileva che è inoltre possibile individuare un quarto significato di “cielo” che indicherebbe il luogo in cui dimorano le entità angeliche ipercosmiche.

Lo studioso sottolinea che la cosmogonia mosaica è un trattato teologico e non di fisica o di astronomia. Nondimeno, giacché Filopono intende mostrare l’accordo della cosmogonia mosaica con i fenomeni sensibili, si rende comunque necessario affrontare la questione della diversa natura dei cieli. Mueller-Jourdan rileva tuttavia che Filopono non sviluppa il problema in maniera esaustiva, limitandosi soltanto a semplici osservazioni. Contro Aristotele, Filopono nega che il cielo sia composto di etere; concorda col *Timeo* platonico nel sostenere che esso sarebbe costituito dai quattro elementi (acqua, aria, terra, fuoco), ma da Platone si discosta nel ritenere che a prevalere non sia il fuoco, bensì le acque e l’aria, seguendo su questo punto il dettato mosaico e l’esegesi di Basilio di Cesarea. Lo studioso mette in evidenza che, nonostante nel *De aeternitate mundi contra Proclum* e nel *De aeternitate mundi contra Aristotelem* Filopono avesse sostenuto che il cielo assimilabile al “firmamento” era essenzialmente costituito dal fuoco, ora l’esegeta alessandrino viene costretto dal racconto biblico e da Basilio di Cesarea a presentare il

cielo – dal quarto giorno della creazione, quando saranno prodotti gli astri – come costituito prevalentemente da acque.

La sezione conclusiva del saggio evidenzia come diversi e importanti problemi lasciati insoluti da Filopono, per esempio quello relativo alla sostanza del primo cielo, mantengano aperta la questione se sia pertinente o no ricercare in un testo teologico questioni non direttamente attinenti al suo ambito. Si ripropone così il tema della possibilità o meno di rintracciare un'unità nell'intera produzione filoponiana. Il tentativo di trovare una risposta positiva non appare inficiato dal riconoscimento delle differenze, nel contenuto e nel metodo, che differenti tematiche e differenti discipline impongono.

L'ampio saggio di Emanuele Maffi, che completa questa terza sezione del volume, è dedicato al tema dell'embriogenesi ("Filopono e il problema dell'animazione dell'embrione. Un tentativo di ricostruzione del percorso filoponiano alla luce del *De opificio mundi*", pp. 135–188). L'Autore mette innanzitutto l'accento sul fatto che, se in Filopono non è possibile rintracciare una dottrina codificata riguardante gli sviluppi psicofisici dell'embrione, nondimeno il *De opificio mundi* contiene una serie di considerazioni sullo sviluppo organico e psichico dell'embrione nel ventre materno, assieme a riferimenti espliciti ad altre opere nelle quali Filopono si è occupato dell'argomento. Sulla scorta degli studi di Clemens Scholten, che ha indicato come opere di riferimento il commento al *De anima* e il *De aeternitate mundi contra Proclum*,³ Maffi esamina i passaggi che restituirebbero il retroterra filosofico alla base del tema dell'embriogenesi sviluppato nel *De opificio mundi*.

Secondo Maffi, Filopono avrebbe trovato nella sua esegesi al testo sacro elementi importanti per completare e modificare tesi già sostenute in precedenza e per abbandonarne altre, fermo restando che l'intento dell'Alessandrino nel *De opificio mundi* non è quello di offrire una rigorosa dottrina biologica sullo sviluppo dell'embrione, bensì quello di fornire una ricostruzione dei momenti dell'animazione dell'embrione. In linea con i neoplatonici, nei quali l'interesse verso l'embriologia era indirizzato al piano metafisico, psicologico e cosmologico, Filopono si volge all'indagine sull'embrione spinto non da preoccupazioni di natura medica o strettamente biologica, ma da istanze di tipo metafisico e cosmogonico, come, per esempio, quella di mo-

3 Cfr. Johannes Philoponos: *De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt. Übersetzt und eingeleitet von C. Scholten. Vol. 3. Freiburg et al. 1997 (Fontes Christiani 23), p. 462 n. 11.*

strare un'uniformità fra l'ordine divino della generazione del macrocosmo e quello del microcosmo.

L'analisi condotta da Maffi si sviluppa in tre fasi: nella prima parte del saggio, si considerano passaggi del capitolo primo del quinto libro del *De opificio mundi*, nella seconda l'Autore procede ad un confronto fra il *De opificio mundi* e il commento filoponiano al *De anima*, e infine si torna al *De opificio mundi* (libro 6).

Questo percorso porta a riconoscere che nel *De opificio mundi* Filopono oscilla fra la teoria seminale incrementale, che prevede che l'anima razionale e i suoi poteri si sviluppino nell'embrione da principi formali già contenuti nel seme e che appare ascrivibile ad Aristotele, e la teoria dell'animazione esterna dell'embrione mediante il corpo pneumatico di ascendenza neoplatonica, che appare a Filopono "l'opzione filosofica necessaria per spiegare sia l'origine metafisica e non sensibile delle facoltà psichiche superiori sia, di conseguenza, la loro superiorità sostanziale e la loro indipendenza rispetto al corpo organico" (p. 153). Per Filopono, infatti, la separabilità dell'anima razionale è la condizione che libera l'azione dell'uomo dagli impulsi sensibili.

La prima soluzione, tuttavia, implicherebbe il modello ilemorfico aristotelico dell'unione inscindibile dell'anima col corpo e dell'animazione graduale del feto comprendente anche l'anima non razionale, la quale verrebbe a compimento nel ventre materno in virtù del patrimonio genetico presente nello sperma paterno. In una simile prospettiva, tuttavia, non trova alcuna collocazione l'anima razionale e ciò per ragioni più metafisiche che biologiche. Essa, infatti, dev'essere separabile dal corpo, immortale e indipendente da qualsiasi legame corporeo nelle sue decisioni etiche.

La soluzione finale adottata da Filopono appare quella delineata nel *De opificio mundi*, libro 6. Nel racconto del *Genesi* è Dio che insuffla l'anima nel corpo, senza bisogno di un corpo pneumatico intermedio: poiché l'anima viene infusa nel corpo una volta che questo è completamente formato, è una sostanza del tutto distinta dal corpo, in quanto creata separatamente da esso.

Sulla base di un passo dell'*Esodo*⁴, Maffi avanza un'ulteriore interessante tesi, che ha il pregio di evidenziare l'aderenza di Filopono al modello aristotelico.

4 Cfr. *Exodus* 21,22 LXX.

Filopono, significativamente, commenta il passo dell'*Esodo* in opif. 6,25⁵ e, secondo l'Autore, mostra che l'anima razionale, per quanto creata separatamente, verrebbe introdotta quando ancora il feto si trova nel ventre materno. In tal modo Filopono amplierebbe il più possibile la teoria seminale dell'animazione interna, superando le difficoltà insite nel modello neoplatonico dell'animazione esterna e consentendo di preservare la separabilità dell'anima razionale, la sua immortalità e la sua libertà nelle scelte etiche.

La Scrittura suggerisce così a Filopono l'adesione al modello aristotelico, che preserva l'animazione interna dell'embrione, piuttosto che a quello neoplatonico, che implicherebbe la negazione della dottrina ilemorfica e l'ammissione dell'animazione esterna a partire dall'anima non razionale. Il testo sacro rinviene pertanto nelle dottrine aristoteliche lo strumento utile a "dimostrare che non c'è contraddizione tra dettato biblico e il dispiegarsi del mondo naturale" (p. 187).

La quarta ed ultima sezione del volume, intitolata "Tra filosofia e teologia", è dedicata in particolare all'angelologia nel *De opificio mundi* filoponiano e si apre con un secondo contributo di Tiziano F. Ottobri (Un'angelologia cristiana contemporanea a Dionigi ps.-Areopagita. Questioni sugli angeli nel *De opificio mundi* di Giovanni Filopono", pp. 191–222). Il saggio ha come scopo quello di contestualizzare il tema dell'angelologia così come è affrontato dall'esegeta alessandrino, nell'ambito della trattazione che ne fa Basilio di Cesarea in polemica con Teodoro di Mopsuestia (quarto–quinto secolo d. C.) e in relazione alla precedente e coeva teologica greca, copta e siriana. La riflessione sugli angeli di Filopono viene successivamente messa a confronto con quella di Dionigi pseudo-Areopagita (sesto secolo d. C.), rispetto alla quale la trattazione filoponiana non si pone semplicemente come punto di vista coevo, ma anche come una prospettiva autonoma e per molti versi antagonista.

Filopono non dedica al tema degli angeli una trattazione a sé stante, ma ne discute all'interno di un commento esameronale qual è il *De opificio mundi*. Riguardo al tema della genesi degli angeli, non trovandosi nella Scrittura alcuna indicazione su quando furono creati, la risposta fornita da Filopono mostra di fondarsi sulle posizioni assunte da Basilio di Cesarea – ovvero che

5 Cfr. *De opificio mundi*, p. 588,17–24 (cfr. Johannes Philoponos: *De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt. Übersetzt und eingeleitet von C. Scholten*. Vol. 3. Freiburg et al. 1997 [Fontes Christiani 23]).

gli angeli vennero creati prima della creazione del mondo – e di Teodoro di Mopsuestia – ovvero che gli angeli furono creati nel primo giorno della cosmogenesi, assieme col cielo e con la terra.

Ottobriani mostra come Filopono abbracci la posizione basiliana e giustifica il silenzio della Scrittura ammettendo che Mosè non accenni alla creazione degli angeli, in quanto il suo intento sarebbe stato quello di parlare agli uomini soltanto di questo mondo sensibile, cosicché essi fossero in grado di risalire dal mondo creato al Dio creatore. Filopono crede, con Basilio, che gli angeli siano puri spiriti, e per giungere alla tesi della loro superiorità rispetto al cosmo, l'esegeta alessandrino si serve di precisi riferimenti aristotelici, ovvero della dottrina dell'impenetrabilità dei corpi e dei concetti metafisici dell'atto e della potenza. I riferimenti alle dottrine aristoteliche vengono precisandosi là dove Filopono torna ad occuparsi della questione della materia degli angeli rinvenendo in essa il motivo della loro creazione precosmica. L'esegeta fonda l'alterità sostanziale degli angeli escludendo che la loro materia abbia estensione e che possa essere circoscritta: ciò implica che gli angeli non possano occupare un luogo, giacché può stare in un luogo soltanto un ente che possiede le tre dimensioni della lunghezza, larghezza e profondità.

Se il ricorso ai presupposti aristotelici consente a Filopono di confutare Teodoro e di pervenire alla negazione della dimensione corporea degli angeli e della loro localizzazione in senso proprio, permane il problema di dove collocare le entità angeliche. Ad offrire a Filopono una direzione è Paolo, che, avendo visto gli angeli presso la loro sede, ascriveva loro il terzo cielo, collocato al di là del cielo a noi visibile e del firmamento, la cui natura non viene tuttavia chiarita nel *De opificio mundi*.

Ottobriani individua la peculiarità della posizione filoponiana in contrapposizione al modello coevo che veniva codificato da Dionigi pseudo-Areopagita. Quest'ultimo non era interessato tanto al tema della sostanza degli angeli, condotto attraverso l'esame etimologico dei nomi delle singole sfere angeliche, quanto piuttosto all'aspetto gerarchico, che invece in Filopono non assume un ruolo preponderante. Inoltre, la successione degli angeli che si trova in due luoghi del *De opificio mundi* presenta un ordinamento inverso rispetto a quello dionisiano: mentre infatti il Grammatico parte dal basso, procedendo anagogicamente dalle schiere di ordine subordinato sino a ciò che è massimamente distante da noi, Dionigi muove neoplatonicamente da Dio come "principio che regge l'intera compagine ontologica dell'essere"

(p. 218) e dalla corte angelica divisa in nove sfere, a partire dai Serafini fino agli angeli.

Infine, sempre in un passaggio del libro 6 del *De opificio mundi*, Filopono prende posizione nel dibattito relativo alla superiorità dell'uomo o degli angeli. Se, da una parte, l'esegeta alessandrino afferma la superiorità dell'angelo oltre che per il fatto che è puro spirito e contempla il volto di Dio, anche in quanto partecipa alla creazione dell'uomo, dall'altra parte, ammette che è l'uomo ad essere superiore perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio ed è chiamato a dominare al di fuori di sé, sul mondo.

Completa il volume il saggio di Uwe M. Lang, che sposta l'analisi sulle opere teologiche filoponiane ("Il contributo di Giovanni Filopono alle controversie cristologiche e trinitarie del periodo giustiniano", pp. 223–235). Benché in tutta la sua produzione letteraria Filopono abbia perseguito un duplice interesse per la filosofia e la teologia, si individua il periodo intorno al 550 d. C. come il momento in cui egli passa gradualmente dagli scritti filosofici a quelli teologici, nei quali nondimeno si fa uso di termini filosofici, in particolare di derivazione aristotelica.

Lang distingue la produzione teologica filoponiana nelle opere riguardanti la cristologia e negli scritti sulla trinità. La prima esposizione scritta sulla teologia appare rappresentata dalla *Lettera a Giustiniano* (551/552), mentre l'opera principale, redatta nel 552 o all'inizio del 553, è l'*Arbitro*, titolo che denota la posizione di arbitro imparziale assunta da Filopono nell'ambito della controversia fra i sostenitori della dottrina miafisita moderata e i calcedoniani. Mentre i primi seguivano Severo di Antiochia nel sostenere che in Cristo sussistesse un'unica natura composita, ovvero un composto della natura divina e umana, i calcedoniani affermavano la sussistenza in Cristo di due nature.

Filopono sostiene che la cristologia monofisita, pur nella forma moderata di Severo di Antiochia, rappresenti "l'unica esposizione coerente di ciò che è implicito nel mistero dell'incarnazione" (p. 225). La chiave dell'argomentazione filoponiana è costituita dalla sua analisi dei termini alla base del dibattito dottrinale (natura, ipostasi e persona), conservando il riferimento ad Aristotele, in particolare alla terminologia e alle dottrine sviluppate nelle *Categorie* e nella *Metafisica*.

Le opere teologiche di Filopono dedicate al tema della trinità sono: *Sulla Trinità*, *Sulla Teologia* e *Contro Temistio*. Benché l'originale greco delle tre opere

sia andato perduto e siano a noi pervenuti soltanto dei frammenti in traduzione siriana, è possibile ricavare dal materiale in nostro possesso che Filopono difese sistematicamente il triteismo avvalendosi di rigorosi argomenti filosofici, il che costituisce la caratteristica distintiva degli scritti cristologici e trinitari del Grammatico. Tra questi strumenti filosofici, Filopono si serve della distinzione fra i tre tipi di universali che nel medioevo saranno denominati *ante rem*, *in re* e *post rem*, e della distinzione presente nelle *Categorie* di Aristotele fra sostanza prima (gli individui) e sostanze seconde (i generi e le specie). Applicando tali strumenti filosofici alla Trinità, Filopono evince che la sostanza divina non ha un'esistenza propria, ma esiste soltanto per mezzo delle tre ipostasi divine che la costituiscono: Padre, Figlio e Spirito Santo. Inoltre, poiché le tre ipostasi sono necessariamente sostanze, la Trinità ha in sé tre sostanze consustanziali, "non nella loro totalità ma nella misura in cui condividono la comune divinità che è numericamente diversa in ciascuna" (p. 234).

Lang mette infine in evidenza come negli ultimi decenni l'attenzione degli studiosi nell'ambito degli studi cristologici si sia focalizzata in particolare sul tema dell'esistenza individuale, che ha determinato un vero e proprio progresso rispetto alla tradizione filosofica classica.

Spostando l'analisi sulle opere teologiche di Filopono, il contributo di Lang porta a termine una ricerca condotta con successo nell'intero volume. Le varie tappe del percorso filosofico qui intrapreso restituiscono in maniera ampia e articolata l'incrocio, nella produzione filoponiana, fra *logos* filosofico e *logos* rivelato. La centralità della figura di Filopono, che appare essere con chiarezza individuata nella peculiarità del suo ruolo di esegeta di Aristotele e di redattore di opere di carattere teologico, è altresì sottolineata dal riconoscimento di un'unità di contenuto, di metodo e di intenti delle varie fasi dell'attività letteraria filoponiana. In tal senso – e non solo – il tentativo di mettere in risalto l'eccezionalità del filosofo aristotelico cristiano che si è liberato dei precetti derivanti dalla sua formazione neoplatonica è pienamente riuscito.

Rita Salis, Università degli Studi di Padova
Storia della filosofia antica
Professore associato
rita.salis@unipd.it

www.plekos.de

Empfohlene Zitierweise

Rita Salis: Rezension zu: Angela Longo/Tiziano F. Ottobriani (eds.): L'esegesi aristotelica alla prova dell'esegesi biblica. Il *De opificio mundi* di Giovanni Filopono. Roma: Edizioni di Storia e letteratura 2023 (Studi di Storia della filosofia antica 15). In: Plekos 26, 2024, S. 87–101 (URL: https://www.plekos.uni-muenchen.de/2024/r-longo_ottobriani.pdf).

Lizenz: Creative Commons BY-NC-ND
