

PARADOSIS

Studi di letteratura e teologia antica

XI

LUIGI I. SCIPIONI O. P.

RICERCHE SULLA CRISTOLOGIA DEL
« LIBRO DI ERACLIDE » DI NESTORIO

LA FORMULAZIONE TEOLOGICA
E IL SUO CONTESTO FILOSOFICO

EDIZIONI UNIVERSITARIE FRIBURGO SVIZZERA
1956

La collezione PARADOSIS raccoglie studi riguardanti i documenti e il pensiero della Chiesa dei primi secoli. Il titolo, tratto dalla terminologia cristiana della primissima ora, serve a raccogliere sotto una denominazione comune pubblicazioni in differenti lingue. Esso rivela inoltre tutta una concezione e sta ad indicare un programma. La teologia cristiana affonda le sue radici nel passato e progredisce organicamente traendo la sua linfa da esso. Ogni pur modesta chiarificazione, atta a far nuova luce *sulla tradizione e sulle sue fonti*, sarà anche un contributo alla teologia dei giorni nostri.

Friburgo in Svizzera.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Studi di letteratura e teologia antica

XI

.

LUIGI I. SCIPIONI O. P.

RICERCHE SULLA CRISTOLOGIA DEL
« LIBRO DI ERACLIDE » DI NESTORIO

LA FORMULAZIONE TEOLOGICA
E IL SUO CONTESTO FILOSOFICO

EDIZIONI UNIVERSITARIE FRIBURGO SVIZZERA

1956

TIPOGRAFIA SAN PAOLO FRIBURGO SVIZZERA

PREFAZIONE

Presentando i risultati di questo nostro Studio, abbiamo piena coscienza del debito di gratitudine che ci lega a quanti questo lavoro ci hanno reso possibile.

Al M. R. P. Provinciale, P. Dr. Domenico Acerbi, la cui paterna sollecitudine ci è stata costante appoggio e sprone.

Al P. Lett. Dott. Marco Giraudo, professore di Patrologia e Storia dei Dogmi nello Studium Generale Domenicano di Bologna, a cui dobbiamo i nostri primi contatti con gli scritti e il pensiero dei primi secoli cristiani, l'amore per la ricerca scientifica, l'aiuto paternamente affettuoso e intelligente.

Al Rev.mo Prof. Mons. Othmar Perler, professore Ordinario all'Università di Friburgo. Egli ha diretto questo studio con amabilità, sollecitudine e competenza, seguendo con vivo interessamento e chiare direttive la nostra ricerca. A lui dobbiamo il completamento della nostra formazione metodologica e patristica.

Ai professori dell'Università di Friburgo, dalle osservazioni dei quali abbiamo tratto sicuro profitto.

A tutti coloro, infine, che ci hanno aiutati a portare a buon termine il nostro lavoro con i loro consigli e suggerimenti, con la loro simpatia e la loro fiducia.

Nè possiamo dimenticare l'assistenza prestataci gentilmente dalla Biblioteca Cantonale Universitaria di Friburgo, dal Centro Nazionale di Informazioni Bibliografiche della Biblioteca Nazionale di Roma, dalla Biblioteca Casanatense e dalla Biblioteca Universitaria di Bologna.

Il Consiglio dell'Università di Friburgo si è assunta a suo carico buona parte delle spese di stampa di questo Studio: noi ringraziamo con profonda riconoscenza.

Bologna, Convento S. Domenico.

1 aprile 1956.

SOMMARIO

Bibliografia	IX
Introduzione.	1

PARTE I

L'unione dell'anima con il corpo, nell'uomo

CAPITOLO I. Il Neoplatonismo e l'esempio di Nemesio	15
I. La dottrina di Nemesio.	15
II. La dottrina di Plotino e Porfirio.	16
III. Nemesio, Plotino e Porfirio	20
IV. L'applicazione della dottrina dell'anima all'Incarnazione .	23
CAPITOLO II. Esposizione della dottrina del <i>Libro di Eraclide</i> . . .	25
I. L'unione dell'anima con il corpo, nell'uomo.	25
II. L'esempio dell'unione anima-corpo nella dottrina dell'incarnazione	29
CAPITOLO III. La posizione filosofica del <i>Libro di Eraclide</i>	31
I. Nestorio e il neoplatonismo di Nemesio.	31
II. L'unione anima-corpo nello stoicismo.	33
III. L'unione anima-corpo secondo Babai il Grande	35
IV. La posizione filosofica di Nestorio	41

PARTE II

L'unione della divinità e dell'umanità nell'incarnazione

CAPITOLO I. I termini di natura, essenza, ipostasi.	45
I. Natura.	45
II. Essenza	51
III. Ipostasi	53
CAPITOLO II. Il <i>prosopon</i>	56
I. I termini: Verbo, Figlio, Cristo, Signore	57
II. Il <i>prosopon</i> unico.	59
III. <i>Prosopon</i> naturale.	65

CAPITOLO III. L'unione.	68
I. L'unione naturale.	68
II. Unione <i>delle</i> nature, unione <i>nelle</i> nature, unione <i>per la</i> natura	72
III. Unione ipostatica.	74
IV. Unione in <i>prosopon</i>	77
V. Unione volontaria e unione involontaria	88
VI. Unione per l'onore, per la dignità, per il nome	93

PARTE III

Relazione con la posizione stoica

CAPITOLO I. Natura, ipostasi, <i>prosopon</i> in relazione allo stoicismo .	98
I. <i>Ousia</i> e <i>poion</i> nello stoicismo	98
II. Natura, ipostasi, <i>prosopon</i> in Nestorio, in relazione allo stoicismo	101
CAPITOLO II. La dottrina della conoscenza	106

PARTE IV

Il « Libro di Eraclide » di Nestorio e il « Liber de Unione » di Babai il Grande

CAPITOLO I. Esposizione della dottrina del <i>Liber de Unione</i>	110
CAPITOLO II. Esame della dottrina del <i>Liber de Unione</i>	130
CAPITOLO III. Il <i>Libro di Eraclide</i> e il <i>Liber de Unione</i>	148
I. Il pensiero teologico	148
II. Il sostrato filosofico.	153

PARTE V

L'espressione dottrinale negli Orientali favorevoli a Nestorio

I. Terminologia teologica.	159
II. Distinzione delle nature e unità del <i>prosopon</i> nel Cristo. .	159
III. Ipostasi e <i>prosopon</i>	160
IV. Natura completa	161
V. Unione ipostatica e naturale.	162
VI. <i>Prosopon</i>	164
VII. Nome	165
VIII. Filiazione, appellazione, adorazione.	167

CONCLUSIONE

La Cristologia del « Libro di Eraclide »	169
Indice delle citazioni scritturistiche	178
Indice dei Filosofi citati	178
Indice dei nomi propri	179
Indice analitico.	180

Sigle : ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum.
L. H. = Libro di Eraclide.
L. U. = Liber de Unione.
SVF = Stoicorum Veterum Fragmenta.
P. G. = Patrologia Graeca, Migne.

BIBLIOGRAFIA

I. Fonti

- ACTA Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berolini et Lipsiae 1927 ss.
- ALESSANDRO di Afrodisia, De mixtione, ed. Bruns, Berolini 1892.
- BABAI il Grande, Liber de Unione, ed. A. Vaschalde, Parisiis 1915.
- DIOGENE LAERZIO, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus, libri decem, ed. Didot, Parisiis 1850.
- LOOFS F., Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben, Halle 1905.
- NEMESIO di Emesa, De natura hominis, P. G. XL, 504-817.
- NESTORIO, Le Livre d'Héraclide de Damas, par Paul Bedjan, Paris et Leipzig 1910.
- — Le Livre d'Héraclide de Damas, traduit en français par F. Nau, ed. Letouzey et Ané, Paris 1910.
- — The Bazaar of Heracleides, newly translated from the Syriac. G. R. Driver-L. Hodgson, Oxford 1925.
- PLOTINO, Enneades. E. Bréhier, Paris 1923-1938 *.
- PLUTARCO, Moralia, rec. G. N. Bernardakis, Lipsiae 1888-1896.
- PORFIRIO, Sententiae ad intelligibilia ducentes, ed. E. Mommert, Lipsiae 1907.
- SIMPLICIO, In Aristotelis categorias Commentarium, ed. Kalbfleisch, Berolini 1907.
- STOBEO, Eclogae, ed. E. Wachsmuth-O. Hense, Berolini 1884-1923.
- STOICORUM veterum fragmenta, coll. Jo. von Arnim, Lipsiae 1903-1905.
- TEODORETO, Eranistes, P. G. LXXXIII, 27-336.
- — De incarnatione Domini, P. G. LXXV, 1419-1478.
- TEODORO di Mopsuestia, De incarnatione, P. G. LXVI.

II. Studi

- AMANN E., Nestorius, Dictionnaire de Théologie catholique, 11, coll. 76/157.
- ARNOU R., Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « Intelligibiles ». Gregorianum, XVII (1936), pp. 116-131.
- BAKE J., Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Lugduni Batavorum, 1810.
- BAUMSTARK A., Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922.
- BETHUNE-BAKER J. F., Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the evidence. With special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heracleides), Cambridge 1908.
- BRÉHIER E., La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme, Paris 1908.

* Cf. la recentissima edizione (incompleta) di Henry-Schwyzler.

- CAMELOT TH., De Nestorius à Euthychès. L'opposition de deux Christologies.
= Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, v. Grillmeier-H. Bacht, Würzburg 1951, vol. I, p. 213-242.
- CHADWICK H., Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy. The Journal of Theological Studies, London 1951, n. s. II, pp. 145-164.
- D'ALÈS A., Le dogme d'Ephèse, Paris 1931.
- DA MAZZARINO C., La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo, Roma 1941.
- DU MANOIR d. J., Argumentation patristique dans la controverse nestorienne. Recherches de science religieuse, Paris 1935, pp. 441 ss. et 531 ss.
- FERON F., Nestorius. Studia Catholica, Warmond 1931, VII, pp. 399-419.
- GALTIER P., L'unité du Christ : Etre – Personne – Conscience, Paris 1939.
- GRUMEL V., Babai le Grand (VI et VII). Echos d'Orient, 22 (1923), 23 (1924).
- HODGSON L., The Metaphysic of Nestorius. The Journal of Theological Studies, London 1918 (t. XIX), pp. 46-55.
- JUGIE M., Nestorius et la controverse nestorienne, Paris 1912.
- JUNGLAS J. P., Die Irrlehre des Nestorius, Trier 1912.
- JUESSEN J., Die Christologie des Theodoret von Cyrus nach seinem neu-veröffentlichten Isaiaskommentar. Theologie und Glaube, 1935, XXVII, pp. 438-452.
- LABOURT J., Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide, Paris 1904.
- LOHN CH., Doctrina Nestorii circa Incarnationis mysterium, Leopoli 1932.
- LOOFS G., Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine, Cambridge 1914.
- MONTALVERNE J., Theodoretii Cyrensis doctrina antiquior de Verbo inhumato, Romae 1948.
- MUELLER F. S., Fuitne Nestorius revera nestorianus ? Gregorianum, I (1921), pp. 266 ss.
- NAU F., Saint Cyrille et Nestorius ; contribution à l'histoire des schismes monophysite et nestorien. Revue de l'Orient chrétien, XV (1910), pp. 365-391 ; XVI (1911), pp. 1-51.
— — Nestorius d'après des sources orientales, Paris 1911.
- PARENTE P., L'io di Cristo, Brescia 1951.
- PESCH CH., Nestorius als Irrlehrer, 1921.
- POHLENZ M., Die Stoa, Göttingen 1948.
- PRESTIGE L. G., Fathers and Heretics, London 1940.
- OGERAU V., Essai sur le système philosophique des Stoïciens, 1885.
- RUCKER J., Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius. Studien zum Concil. Ephesin., vol. IV, Oxenbronn 1934.
- SELLERS R. V., Two Ancient Christologies, 1940.
- STEIN L., Die Erkenntnistheorie der Stoa, 1888.
- VAN UNNIK W. C., Nestorian Question on the Administration of the Eucharist, Haarlem 1938.
- VINE A. R., An Approach to Christology, London 1948.
- WEIGOLDT P., Die philosophie der Stoa, Leipzig 1883.

INTRODUZIONE

Prima di affrontare direttamente l'oggetto proprio del nostro studio, riteniamo utile premettere una breve introduzione : I. Sul testo di cui intendiamo occuparci in questo nostro lavoro. II. Sui principali autori che prima di noi hanno affrontato il problema di una sua completa o parziale interpretazione. III. Sul criterio, infine, sul quale intendiamo fondare il nostro lavoro.

I. Il Libro di Eraclide

Composto primitivamente in greco e terminato non più tardi del 451, fu tradotto in siriano con ogni probabilità tra il 525 e il 540. Esso ci è conservato attualmente da un manoscritto dell'XI o del XII secolo, che si trova presso il Patriarca dei Nestoriani, a Kotchanès, nel Kurdistan turco.

Di tale manoscritto fu presa una prima copia — in tutta fretta e di nascosto — nel 1889, e da questa furono eseguite in seguito altre tre copie delle quali una servì per una prima parziale traduzione in inglese usata dal Bethune-Baker, nell'opera : « Nestorius and his Teaching. »

Il testo integrale, vocalizzato, fu pubblicato nell'originale siriano dal Lazzarista P. Paul Bedjan (Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas — tegourtâ dheracl'idos* —, Paris-Leipzig 1910).

Contemporaneamente a tale pubblicazione, usciva a Parigi una prima traduzione francese a cura di F. Nau (Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas, traduit en français par F. Nau*, Paris 1910), alla quale faceva seguito più tardi una traduzione inglese curata da G. R. Driver e L. Hodgson (*The Bazaar of Heraclides newly translated from the Syriac*, Oxford 1925).

Il Libro di Eraclide ha suscitato, fin dal suo primo presentarsi all'interesse degli studiosi, tutto un vasto complesso di problemi (titolo originale, autore, datazione, dottrina, ecc.).

L'interesse del nostro studio si porta esclusivamente sulla dottrina

contenuta nell'opera, e più precisamente sulla dottrina cristologica da essa presentata. Per una visione degli altri aspetti del problema costituito dal Libro di Eraclide, rimandiamo all'introduzione dell'edizione del Bedjan, alle introduzioni delle traduzioni suddette e alle opere da esse citate, non entrando tali problemi nell'oggetto preciso del nostro studio.

In ordine al nostro lavoro ci limitiamo a richiamare qui alcuni risultati di tali investigazioni.

Innanzitutto per quanto riguarda l'autore del Libro di Eraclide: la sua attribuzione a Nestorio si fonda su serie basi critiche; quantunque la questione sia ancora in parte controversa, purtuttavia tale attribuzione è accettata dai principali e più autorevoli studiosi di Nestorio.

L'opera — abbiamo detto — è da collocarsi tra il 449 e il 451. Quindi è la più tardiva delle opere di Nestorio da noi conosciute: posteriore di ben vent'anni al Concilio di Efeso.

Inoltre — e questo va ben tenuto presente — essa ha un chiaro intento apologetico: è precisamente una autodifesa.

Di più il testo attuale riposa sull'unico manoscritto di Kotchanès, il quale riporta una traduzione siriana dall'originale greco. Quantunque i frammenti greci conservatici e raccolti dal Loofs testimonino una buona fedeltà del traduttore siriano, il testo sul quale il nostro studio si basa rimane pur sempre una traduzione e non la versione originale, con tutte le considerazioni che tale fatto trae seco.

Per il nostro lavoro ci serviremo innanzitutto dell'edizione del Bedjan, pur avvalendoci efficacemente delle traduzioni francese e inglese sopra accennate. Per maggior criterio di praticità, nelle nostre citazioni, accanto all'edizione del testo siriano, porremo sempre il riferimento alla traduzione francese del Nau.

II. Studi sulla dottrina cristologica del Libro di Eraclide

1° J. F. BETHUNE-BAKER, professore di teologia a Cambridge, è stato il primo ad affrontare uno studio sistematico del contenuto dottrinale del Libro di Eraclide, nell'opera: « Nestorius and his Teaching — a fresh examination of the evidence — with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius » (The Bazaar of Heraclides), Cambridge 1908.

Egli dispone di una traduzione inglese eseguita su una copia che riporta molto imperfettamente il testo originale del manoscritto, pubblicato solo più tardi dal Bedjan.

La tesi del Bethune-Baker è evidente fin dalla prima pagina, dalla stessa dedica del libro a Nestorio. « Nestorio illi veritatis divinae indagatori sive victori seu parum felici viro propositi prae ceteros tenaci monacho episcopo exuli ... studia haec qualiacumque utinam sanae doctrinae et ipsa adfutura notis ignotus dedico. »

Nestorio è, per l'autore, perfettamente ortodosso ; comunque non meno ortodosso di Cirillo, Leone Magno, Flaviano, ecc.

Quanto all'accusa principale contro Nestorio, Bethune-Baker nota : « Nestorio non accettò mai la credenza comunemente attribuitagli, cioè che in Gesù Cristo le due persone, la persona di un Dio e la persona di un uomo, fossero unite insieme meccanicamente, sì che fossero l'uno Figlio per natura e l'altro Figlio per associazione, in modo da essere in realtà due Figli e due Cristi. Su questo punto egli è esplicito nel modo più assoluto ; egli sa che tali idee sono state affermate da altri, ma le considera da parte sua come assurde e del tutto incompatibili con la Scrittura » (o. c. p. 82). E a questo proposito, Béthune-Baker riporta l'esplicita condanna di Paolo di Samosata e seguaci, contenuta nel Libro di Eraclide, facendo inoltre riferimento all'opposta impostazione della cristologia da parte di Nestorio, ispirata appunto al Prologo di Giovanni (Gio. I, 1-13).

« Nestorio rifiuta così decisamente l'idea che vi siano due persone (*persons*) nell'unico Cristo, che è unico Figlio e Parola di Dio, benchè egli mantenga persistentemente due sostanze (*substances*). Egli prova inoltre ampiamente che la stessa accusa potrebbe ugualmente e giustamente essere fatta a tutti coloro che credono che Cristo sia due nature (*natures*) » (o. c. pp. 83-84).

Parlando del carattere intrinseco dell'unione delle nature nel Cristo, Bethune-Baker ammette facilmente che Nestorio usa spesso frasi sospette o sconcertanti. Tuttavia nota : « Alcune delle ambiguità delle sue espressioni sono dovute al linguaggio usato da Nestorio nel parlare e nello scrivere. L'uso comune in greco permetteva di usare il concreto per l'astratto (dio per divinità, uomo per umanità). L'uso del concreto può forse dare una sfumatura di significato più personale che l'uso dell'astratto : ma io non riesco a trovare niente su questo punto in Nestorio, che non possa trovarsi ugualmente presso altri teologi di fama intemerata. Dall'idea che una natura è la sfera di un complesso di esperienze, si passa insensibilmente all'idea che la stessa natura in qualche modo è il soggetto particolare di esse o almeno la loro causa agente » (o. c. p. 88).

A proposito del termine *συνάφεια*, Bethune-Baker afferma che Nestorio « nega categoricamente di voler con esso indicare un mettere uno accanto all'altro (*any placing side by side*) di dignità e onore » (o. c. p. 91).

« Lo stesso si deve dire — continua — per l'uso delle espressioni *adorare insieme, glorificare insieme (worship-together, glorify-together)* » (o. c. p. 91). Per gli oppositori di Nestorio, tali espressioni potevano implicare l'idea di due persone unite insieme da una relazione puramente estrinseca. Ma Nestorio non ha mai creduto seriamente alla buona fede dei suoi obicienti, che tali espressioni usavano pure correntemente nei loro scritti e sermoni.

L'espressione : inabitazione nel Cristo per beneplacito (*good-pleasure*) — nota inoltre Bethune-Baker — è resa indubbiamente sospetta dall'uso che prima di Nestorio ne hanno fatto alcuni eretici, ariani in particolare. Nestorio la usa con un altro significato. Oggetto di tale compiacenza è il Logos stesso. « Il suo pensiero non è che Dio effonda se stesso o il suo favore su un uomo o che Egli sia presente in un uomo per una specie di mera benevolenza o simpatia, ma il termine è usato per salvaguardare la volontarietà della condiscendenza per la quale Egli che era Dio si fece uomo. Dio, che era Logos, per suo beneplacito si è incarnato e così l'idea che il suo essere o natura fosse cambiato nell'essere o natura di un uomo viene esclusa. L'incarnazione è il risultato e la libera espressione dell'amore di Dio per l'uomo. Rimanendo quello che Egli è nell'essere e nella natura, Egli attrae a sè nella persona del Logos l'essere e la natura dell'uomo » (o. c. p. 94).

L'affermazione frequente in Nestorio, di una persona della divinità e di una persona dell'umanità, trova anch'essa la sua spiegazione precisa. « Per capire queste affermazioni, dobbiamo tenere presente che l'argomento principale di Nestorio per giudicare qualsiasi teoria sull'incarnazione è che se non si ammette il conservarsi dell'*ousia* dell'umana natura non si ha una vera incarnazione. Se la natura umana fosse assorbita dalla natura divina come da un fuoco e così trasmutata nella natura divina stessa in modo che nessuna addizione fosse fatta alla Trinità, allora non ci sarebbe incarnazione, ma pura abolizione dell'incarnazione. 'Perchè ciò che ha come risultato l'abolizione della natura umana e non la sua conservazione, non può avere come effetto una incarnazione.' La teoria che cambia l'*ousia* dell'uomo nella natura di Dio non è migliore di quella che cambia Dio nella natura dell'uomo. In quest'ultimo caso la divina natura decade, nel primo la natura umana

viene assorbita. Dalle due teorie si hanno risultati impossibili e impensabili. Nestorio sottopone le due teorie ad una elaborata critica dialettica per dimostrare quanto afferma e per provare inoltre che l'unione deve essere trovata altrove che nella *ousia* o natura o di Dio o dell'uomo ; egli la trova nella persona. Ma cosa intende lui per persona ? L'uso di questa parola in questi passaggi è certamente sconcertante : la frase (*Egli prese la natura dell'uomo*), se isolata dal contesto, potrebbe far pensare all'idea che l'incarnazione sia una congiunzione di due persone. Possiamo su questo punto comprendere coloro che pensarono che questo fosse in realtà il suo pensiero, nonostante tutte le sue affermazioni in contrario. Ma il resto del passaggio del brano mostra senza possibilità di errore che, qualsiasi cosa egli intendesse, non intendeva certamente ciò. Nè possiamo noi dare alla parola persona il senso di ruolo (*rôle*) o di funzione o di sostenere una parte (*part played*) : questo senso è ugualmente escluso dal contesto : 'l'umanità è la persona della divinità e la divinità è la persona dell'umanità'. Queste parole sono impossibili con l'idea di una coesistenza lato a lato (*side by side*) di due persone separate e distinte ; piuttosto queste parole si avvicinerebbero ad eliminare la personalità come noi la intendiamo o in ogni caso esse suggeriscono l'idea di un immergersi di una personalità nell'altra, ciascuna nell'altra (*each in each*). E questo in realtà sembra essere di fatto il senso di Nestorio. Egli va in cerca del centro reale dell'unione e lo trova qui. Egli usa il termine persona per esprimere ciò nel quale la divinità e l'umanità di Nostro Signore erano uno (*one*) pur rimanendo distinte una dall'altra, ciascuna mantenendo le proprie caratteristiche. La divinità diventa il soggetto di esperienze umane, traendo a sè ciò che è centro delle esperienze umane e l'umanità a sua volta diventa il soggetto delle esperienze divine essendo innalzata al centro dell'esperienza divina : ma il soggetto rimane ciononostante uno » (o. c. pp. 96-97). Tutta l'esposizione di Nestorio, del resto — secondo Béthune-Baker — è volta all'esclusione categorica del nascere, del generarsi di una persona umana, come nuova persona distinta da quella del Verbo (o. c. p. 97).

Da ultimo il senso esatto di unione ipostatica in Nestorio è — afferma Bethune-Baker — quello di « unione di due distinte ipostasi e nature in una sola persona » (o. c. p. 171). « Nestorio, come abbiamo visto, usa sempre il termine ipostasi in connessione con la dottrina di Nostro Signore. Il termine ipostasi ha per lui in questo contesto il senso di sostanza (*substance*) ed egli ritiene che le due sostanze — divinità e

umanità — benchè unite in una sola persona, conservano le loro rispettive differenti caratteristiche (*characteristics*) che vengono espresse sotto il termine di nature (*natures*) » (o. c. p. 172).

Ciò è reso ancor più chiaro — secondo il Bethune-Baker — dall'interpretazione che Nestorio dà all'unione ipostatica proposta da Cirillo. Questi potrebbe intenderla come unione di due ipostasi a formare una sola ipostasi: nel qual caso cadrebbe nell'eresia più assurda di una mutazione nelle ipostasi e quindi di una distruzione del concetto stesso di incarnazione. Potrebbe intenderla pure nel senso che due ipostasi o persone (termine ipostasi usato come equivalente di persona) divengano una sola persona: nel qual caso Cirillo cadrebbe nell'errore enorme di ammettere due persone preesistenti, mentre l'unione è nella persona, ma non è unione di persone, bensì di sostanze. L'unica soluzione possibile, per restare sul piano dell'ortodossia, è, per Nestorio, che l'unione ipostatica venga intesa come unione di due distinte ipostasi e nature in una sola persona (o. c. p. 173).

2° L. FENDT (*Die Christologie des Nestorius*, Strassburg 1910) non ha sotto gli occhi il testo siriano del Libro di Eraclide e la sua opera è piuttosto una messa a punto della questione sui dati proposti dal Bethune-Baker, con diretto riferimento alla posizione di questi.

3° L'intervento di J. P. JUNGLAS (*Die Irrlehre des Nestorius*, Trier 1912) si pone in gran parte sullo stesso piano; il problema cioè dell'eresia od ortodossia di Nestorio che egli pensa di risolvere affermando in sostanza che, quantunque la dottrina sia indubbiamente ereticale, la buona fede del Patriarca di Costantinopoli sembra non dover essere posta in dubbio.

La questione centrale del concetto di *prosopon* in Nestorio occupa una buona parte, nell'esposizione dello Junglas, nel tentativo di una analisi filosofica del suo contenuto. Il suo pensiero in proposito, conseguente ad una breve indagine preliminare di carattere filosofico, ci sembra espresso chiaramente in questi termini: « Da tutte queste imperfette constatazioni filosofiche risulta che il *prosopon* per Nestorio non corrisponde in nessun caso alla nostra attuale ipostasi razionale, dove si pensa l'ipostasi corrispondente a sostanza prima ed integra, completa in sè. Anche in astratto il *prosopon* secondo Nestorio non designa l'essere in sè, l'essere per sè esistente, l'autonomia della natura razionale. E perciò quando egli parla di due *prosopa* non ne segue affatto la dottrina delle due ipostasi e persone nel senso attuale, cioè una divisione nell'unione ipostatica. Per Nestorio il *prosopon* è l'appar-

renza (*figura*) della natura, ciò che S. Paolo chiama forma servi, forma Dei. Ogni natura ha per lui il suo *prosopon*, l'Uomo-Dio ha il suo *prosopon* umano-divino, cioè si presenta come Uomo-Dio. La base per questo *unico prosopon* è il fatto che le due nature si abbracciano, si compenetrano ed abitano l'una nell'altra, cioè ciò che nell'attuale dogmatica si chiama *perichoresis*; e osserviamo nel Cristo uno scambio reciproco degli attributi divini e umani, ciò che oggi noi chiamiamo comunicazione degli idiomi. Questa comunicazione degli idiomi e *perichoresis* in realtà comincia dopo la resurrezione, mentre prima è solamente nominale, come vedemmo sopra. I nomi di questo *prosopon* sono: Gesù Cristo, Figlio, Unigenito, Signore, Emmanuele. Dio, Verbo, Uomo, assumente, assunto, ecc., sono al contrario non nomi ipostatici (di persona), ma nomi dell'essenza. Mentre tutti i predicati, i sublimi e gli umili, possono congiungersi con la prima serie dei nomi; i predicati della natura umana e della natura divina debbono attribuirsi solo rispettivamente alla natura umana e alla natura divina. Non si può dire che questa concezione del *prosopon* sia eterodossa: essa è solo precalcedonense. Secondo la nostra moderna terminologia teologica, come sappiamo, la natura esprime l'astratto mentre l'ipostasi il concreto. Da cui, in opposizione a Nestorio, noi oggi dobbiamo esprimere tutti quei termini concreti della natura divina: cioè Dio, Verbo; come quelli della natura umana: cioè bambino divino, uomo del dolore, crocifisso, risorto, con nomi ipostatici. Ma in nessun caso la dottrina di Nestorio sul *prosopon* può divenire distintivo della sua ortodossia o della sua eresia. Non si deve interpretare tutta la posizione di Nestorio come ereticale dicendo che Nestorio per *prosopon* intende una natura per sè, non in alio. Egli per *prosopon* intende l'apparenza, l'aspetto (*figura*) » (o. c. pp. 24-25).

4° M. JUGIE (Nestorius et la controverse nestorienne, Paris 1912) entra in polemica, allo scopo di confutare la posizione di Bethune-Baker e direttamente qualsiasi tentativo volto ad una *riabilitazione* di Nestorio. Tesi del Jugie è: la scoperta del Libro di Eraclide non fa che confermare il giudizio già portato da Cirillo sulla dottrina del Patriarca di Costantinopoli.

Il suo procedimento è più una parafrasi che una analisi del testo. Il punto di partenza per uno studio della cristologia del Libro di Eraclide è, secondo il Jugie, la determinazione esatta del significato e valore dei termini *natura*, *ipostasi* e *prosopon* usati dall'eresiarca (o. c. p. 14). E un tentativo di determinazione di tali termini è condotto

dal Jugie senza notevoli sforzi di approfondimento e soprattutto senza una adeguata analisi comparativa del testo.

La tesi fondamentale di tutto lo studio del Jugie è racchiusa in uno sguardo d'insieme generale nel cap. III (o. c. pp. 91-93). « 1° Poichè non esiste una natura completa senza personalità — Nestorio dice : senza *prosopon* naturale — e poichè Dio Verbo si è unito a una natura umana completa, ne segue che in Gesù Cristo la natura umana è una vera persona, un soggetto di attribuzione di operazioni che le sono proprie e che non possono essere rapportate a Dio Verbo. Questa natura sussiste in sè stessa e non si appoggia fisicamente a Dio Verbo per conservarsi nell'essere. In altri termini : vi è in Cristo un uomo, un *io* umano. 2° L'unione della persona del Verbo e della persona umana è volontaria, cioè si effettua per la volontà, per compenetrazione di amore tra due, in modo tale che non vi è più che una sola volontà morale. Vi è dunque un dono mutuo di ciascuna persona, l'una all'altra, e come un prestito e uno scambio delle personalità (*personnalités*) (*prosôpons*). Questo scambio permette di affermare che le due personalità naturali si terminano ad una personalità morale unica, che Nestorio chiama il *prosopon* di unione : 'la divinità (o il Verbo) si serve del *prosopon* dell'umanità e l'umanità (o l'uomo) di quello della divinità ; in questo modo diciamo noi un solo *prosopon* per i due'. 3° Questa personalità artificiale e puramente denominativa, questo *prosopon economico*, questa maschera unica gettata sul viso di Dio Verbo e dell'uomo Gesù è designata con i termini di Figlio, Cristo, Signore. È per questo che Nestorio afferma spesso che non c'è che un solo Cristo, un solo Figlio, un solo Signore ; ma ognuno di questi termini evoca nel pensiero nestoriano l'idea di due persone, quella divina e quella umana, che rimangono distinte e senza confusione. 4° Dal momento che la persona del Verbo da un lato e la persona dell'uomo dall'altro restano perfettamente distinte e continuano a sussistere ciascuna in sè stessa ; che la loro unione non è che morale e non fisica e sostanziale ; dal momento che si hanno due soggetti di attribuzione, due *io*, ne segue che non si possono attribuire a Dio Verbo le proprietà e le azioni della persona umana e viceversa. Non si potrà dire di Dio Verbo che Egli è nato dalla Vergine Maria, che Egli ha sofferto, che Egli è morto. Non si potrà chiamare Maria *Theotokos*, nel senso proprio del termine e senza porre delle riserve. In una parola ciò che i teologi chiamano la *comunicazione degli idiomi* non è permesso in rapporto a Dio Verbo, nè in rapporto all'uomo presi come tali. 5° Questa comunicazione delle proprietà può tuttavia farsi

in rapporto ai termini che designano il *prosopon* dell'unione, vale a dire in rapporto ai termini Cristo, Figlio, Signore. Allora si potrà dire giustamente che Maria è Madre di Cristo, *Christotokos*, poichè questo nome di Cristo fa pensare insieme alle due persone che sono unite, alla persona divina e alla persona umana e, naturalmente, la mente attribuirà, in questo caso, la nascita alla persona umana. Verrà affermato allora che la Vergine ha generato il Figlio, il Signore ; che Cristo, il Signore è Dio e che è anche uomo, perchè ciascuno di questi termini designa insieme le due nature complete, le due persone che si fanno mutuo dono di certi titoli, denominandole ambedue, a causa della loro unione intima. 6° Non avendo Nestorio la nozione di una natura astratta, ma intendendo sempre con tale termine una natura individuale concreta e dotata di personalità, si comprende perchè egli mescoli costantemente nel suo linguaggio i termini concreti e i termini astratti, che sono per lui equivalenti : ciò che talvolta lo conduce ad esprimersi in maniera ortodossa ; ma bisogna non lasciarsi prendere nel tranello : è una ortodossia puramente verbale. Per la stessa ragione egli non fa alcuna differenza fra il maschile e il neutro : *alius* e *aliud* sono per lui sinonimi. »

5° Un nuovo tentativo di una messa a punto tendente a superare la posizione oltranzista, della quale il Jugie è un esponente, è costituito dall'articolo di E. AMANN (Nestorius, in DThC, 1931, vol. 11, col. 76-157).

Per l'Amann, l'atteggiamento di Nestorio è guidato fondamentalmente da una particolare concezione filosofica : l'aristotelismo. È in base a questa posizione che Nestorio combatterà una incarnazione intesa come unione ipostatica, unione cioè di « due nature imperfette che si completano l'una all'altra per l'esistenza e l'azione ». L'unione dell'incarnazione sarà al contrario unione volontaria, unione κατ' εὐδοσίαν (o. c. 150).

Nella concezione di tale unione, Nestorio « si mette esclusivamente dal punto di vista della psicologia. Considerando un determinato atto dell'umanità di Cristo, egli lo vede accordarsi, sotto l'influsso della grazia di unione (la parola non è sua ma corrisponde al suo pensiero), con la volontà divina. La sua speculazione non va oltre ; egli non si domanda se questo atto, la cui fonte prossima è l'umanità, non abbia una fonte più lontana nella persona divina nella quale quella sussiste » (o. c. 151).

Quanto all'unico *prosopon* affermato da Nestorio nel Cristo, « la parola *prosopon* avrebbe sensibilmente, per Nestorio, il senso del nostro termine francese *personnalité*, mettendo l'accento sul senso psicologico

del termine e lasciando piuttosto nell'ombra il senso metafisico. Noi diciamo di un uomo che egli è una *forte personalità*; e se analizziamo ciò per cui egli lo è, noi dettagliamo i diversi elementi che costituiscono il suo *io*: il contenuto della sua coscienza psicologica col suo sostrato fisiologico, ecc. Il *prosopon* non sarebbe dunque solo l'apparenza esteriore; è questa, ma con ciò che giustifica interiormente tale apparenza. Sempre dal punto di vista della psicologia, il termine potrebbe venir tradotto con *individuo (individu)*; noi parliamo di una *potente personalità*, pressappoco nello stesso senso che di una forte personalità. Questo dato psicologico ne suppone, come è giusto, un altro di ordine ontologico, vale a dire che la personalità, l'individualità è costituita da un centro al quale si rapportano tutte le proprietà naturali, sia generali che particolari. In altri termini, e per restare di più sul medesimo terreno di Nestorio, diciamo che il *prosopon* designa l'insieme delle qualità individuali » (o. c. 152).

Ora « se si considera ciascuna natura come un *gruppo di proprietà individuali*, è necessario dire che ogni natura conserva il suo *prosopon* » (o. c. 152). Il *prosopon* unico del Cristo sarà dunque per l'Amann il risultato « della giustapposizione dei due *prosopa* dell'umanità e della divinità » (o. c. 154): unione atta a creare di per sé una reale unità di persona che, se non è propriamente accettabile come perfettamente ortodossa, giustifica tuttavia l'affermazione che Nestorio « non ha voluto » insegnare l'eresia dei « due Figli », « delle due persone o delle due ipostasi » (o. c. 154-155).

6° J. RUCKER (Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius, Oxenbronn 1934) proietta tutto il problema sul piano della dottrina trinitaria. In tale dottrina Nestorio è soprattutto un reazionario, attaccato al nicenismo rigido di Atanasio, allo *Altnicaenismus*, allo *Strengnicaenismus*. Il Logos è per lui un *Naturprosopon*, una personificazione della natura divina, distinto dal Padre: ma Nestorio non afferra la possibilità di una distinzione della natura comune al Padre e al Figlio dalle proprietà personali proprie. Per conseguenza, attribuire al Logos gli atti dell'umanità, significa necessariamente attribuirli direttamente alla natura divina. Da qui l'elaborazione del concetto di *Naturprosopon*: due persone fisiche realmente distinte — due *Naturprosopa* — l'unione delle quali non può effettuarsi che in un terzo *prosopon*, un *prosopon* morale. « Die Subjektseinheit der Hypostase und des Prosopons hat unzweifelhaft einen Vorsprung hinein in die unergründlichen Tiefen des Geheimnisses. Die beiden Naturen oder

Prosopa gehen als Ganz- und Teilsubjekte in ihrer Verbindung oder Zusammenheftung (συνάφεια) wohl die denkbar innigste Gemeinschaft (κοινωνία) ein zwischen Gott und Mensch, aber sie gehen nicht in einer Einheit auf, die zu Unrecht aus Jo. I, 14 gefolgert würde, je mehr Phil. II, 7 dagegen spricht. In dieser Gemeinschaft steigt der Mensch empor zu göttlicher Hoheit, göttlicher Herrschaft, göttlicher Anbetungswürdigkeit, zur moralischen Höhe der Ehrentitel, aber nicht zu physischen Vergottung und Gottwerdung. Durch Selbstbewährung in Leiden, Mühen und Versuchungen, durch vollkommene Unterwerfung seines Willens unter den göttlichen Willen verdient sich der Mensch nach und nach göttliche Attribute und Ehren. Diese Gemeinschaft ist schon der Natur der Sache nach nur eine moralische, niemals aber eine physische, essentielle oder substantielle Einheit » (o. c. p. 211).

Il Rucker si spinge volentieri nel campo dell'ampia erudizione ; e a maggior completezza introduce un lungo excursus sul concetto di *pro-sopon* nella filosofia greca, specie in Platone, Filone e Aristotele. Secondo l'autore « Nestorius folgte der aristotelischen Tradition der Antiochenischen Schule » (o. c. p. 4).

7° Un tentativo di affrontare direttamente il problema del contesto filosofico della posizione di Nestorio è costituito dall'articolo di R. ARNOU (Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « Intelligibles » ; in Gregorianum, 1936, pp. 116-131).

L'Arnou parte dalla constatazione : presso Apollinare vediamo volentieri paragonata l'unità delle nature nel Cristo, all'unione dell'anima e del corpo nell'uomo : e la cosa non meraviglia attesa la dottrina dell'eresiarca. Meraviglia invece molto trovare lo stesso paragone fra coloro che combatterono l'apollinarismo e l'unione *κατὰ φύσιν*, esagerando la distinzione delle nature nel Cristo : tali ad esempio i precursori di Nestorio, come Teodoro di Mopsuestia, e Nestorio stesso. Se questi ultimi accettavano e facevano proprio tale esempio, ciò dipende dal fatto che essi si muovevano non su un contesto filosofico aristotelico, bensì su quello neoplatonico della teoria dell'unione degli Intelligibili.

Allo scopo di provare tale tesi fondamentale, l'Arnou introduce una lunga analisi dell'opera di Nemesio (De natura hominis) con un riferimento diretto alla teoria degli Intelligibili, così come viene presentata da Plotino e Porfirio.

Da tale analisi l'autore dell'articolo passa all'esame di passi paralleli ricercati nelle opere di Teodoro di Mopsuestia e nel Libro di Eraclide. E sostanzialmente neoplatonico è il concetto di unione volontaria presso

Nestorio: unione che consiste in una messa in comune dell'attività divina e di quella umana: la *συνέργεια* equivalente al *συμπράττων* di Nemesio. Il *prosopon* stesso ha — secondo l'Arnou — il valore di *relazione mutua*: *τὴν τινων σχέσιν πρὸς ἀλλήλους*.

III. Il presente Studio

1° « ... On ne peut porter un jugement sur son (di Nestorio) système en prenant çà et là quelques fragments isolés qui paraissent donner le son de l'orthodoxie. Il faut avec une vigilante attention lire l'ensemble de ses œuvres... Les apologistes de Nestorius ne paraissent pas s'être livrés à ce labeur » — nota il Jugie (o. c. p. 14). E noi facciamo nostra tale osservazione estendendola, per motivi di giusta obiettività, anche agli studi di coloro che l'eresia di Nestorio hanno sempre vigorosamente affermato.

In realtà infatti ci sembra di poter notare come negli studi sopra citati, e in genere in tutti gli studi sul Libro di Eraclide, gli autori abbiano preferito soffermarsi su particolari espressioni, senza intraprendere un esame analitico di tutta l'opera di Nestorio. Espressioni e termini particolari a Nestorio vanno considerati nel loro contesto più ampio. Non possono essere riportati a priori a questo o quel contesto filosofico, a questa o quella particolare corrente o scuola teologica. E apriorismi di questo genere sono facilmente riscontrabili negli studi suddetti. Così per molti sarà cosa pacifica il fatto che, appartenendo Nestorio alla scuola antiochena, ed essendo questa di tendenza aristotelica, il contesto filosofico della dottrina di Nestorio sia ovviamente aristotelico: affermazione che nessuno degli autori suddetti prova il bisogno di giustificare criticamente sul testo stesso di Nestorio. Così pure, sul piano teologico, l'affermazione di una sola persona nel Cristo, come persona morale o legale, è basata troppo evidentemente su una interpretazione neoplatonica e non su una precisa visione del testo, che tale affermazione esplicitamente condanna ed esclude.

In ultima analisi — per restare sul nostro terreno — ci sembra che non ci si sia sufficientemente preoccupati di spiegare il testo di Nestorio con il testo stesso di Nestorio, il Libro di Eraclide con il Libro di Eraclide, nel suo contenuto più ampio, nell'avvicinamento analitico dei differenti concetti, nella visione più ampia del suo completo valore espressivo.

2° A ciò ha contribuito moltissimo l'impostazione volutamente pole-

mica data ai diversi tentativi di offrire una soluzione al problema rappresentato dal Libro di Eraclide. Problema impostato nei termini di Ortodossia o Eresia.

Noi non neghiamo che tale questione scaturisca ovviamente dal problema stesso nè neghiamo la sua legittimità. Sosteniamo tuttavia la necessità di studiare il Libro di Eraclide in sè stesso e per sè stesso, allo scopo di ottenere innanzitutto una esatta visione critica del suo contenuto. Ciò senza voler pregiudicare in alcun modo qualsiasi posizione che sul piano dogmatico possa essere autorevolmente e legittimamente definita.

3º Uno studio sul Libro di Eraclide, inteso nel senso da noi detto ci ispira una estrema cautela per quanto riguarda i suoi possibili risultati. E ciò innanzitutto per la questione dogmatica ad esso connessa e per il giudizio autorevole già dato dalla Chiesa sul pensiero di Nestorio: giudizio che noi accettiamo pienamente senza alcuna riserva, riconoscendo alla Chiesa il carattere assoluto di guida infallibile. Sul piano storico critico tale estrema cautela ci deve essere imposta dal carattere stesso del Libro di Eraclide. Opera tardiva, di molto posteriore alle decisioni del Concilio di Efeso; per di più avente come scopo dichiarato la riabilitazione dell'autore. Ripensamento e riflessione dottrinale susseguenti ai gravi avvenimenti determinati dalla controversia nestoriana. Opera, in tutti i casi, che conosce — se non utilizza — il contenuto della lettera dogmatica di Leone Magno: il Tomo a Flaviano.

Le conclusioni del nostro studio quindi non possono logicamente estendersi a tutta la dottrina di Nestorio, nel suo sviluppo storico: esse riguarderanno esclusivamente il Libro di Eraclide, opera che noi insistiamo a sottolineare come di molto posteriore agli scritti di Nestorio presentati al momento decisivo della controversia nestoriana e sulle quali si portò il giudizio autorevole del Concilio di Efeso.

4º Abbiamo limitato il nostro studio all'esame del Libro di Eraclide, perchè nostro intento è soprattutto una ricerca del contesto filosofico del pensiero di Nestorio, della filosofia sottogiacente al suo pensiero cristologico.

Il Libro di Eraclide è appunto l'unica trattazione sistematica, in cui Nestorio abbia tentato una esposizione organica del suo pensiero; l'unica opera quindi che possa offrirci elementi sufficienti. Gli scritti di Nestorio editi dal Loofs e dallo Schwartz, non ci sono di alcuna utilità, a questo fine; essendo scritti di portata troppo circoscritta e che non offrono elementi sufficientemente chiari e probativi sul piano critico.

5° Il nostro studio ha essenzialmente il carattere di una *ricerca*. Allo stato attuale del testo a nostra disposizione sarebbe troppo sperare di giungere a dei risultati definitivi. Il nostro è dunque un tentativo di contribuire alla chiarificazione della posizione di Nestorio nel Libro di Eraclide : ricerca che porta seco tutte le riserve rappresentate dalla precarietà dei mezzi a nostra disposizione.

6° La nostra ricerca si articolerà secondo il seguente ordine logico.

Partendo dall'esame analitico del problema dell'unione dell'anima con il corpo nell'uomo, esamineremo le possibili spiegazioni, sulla base del contenuto stesso del Libro di Eraclide (Parte I). Perchè una esatta visione di tale problema è atta ad illuminare in modo efficace il problema dell'unione dell'umanità e della divinità nel Cristo.

L'esposizione della dottrina dell'unione nel Cristo (Parte II) ci permetterà una esatta valutazione della terminologia impiegata e del contesto filosofico che la ispira e la legittima.

Ciò ci porterà alla considerazione di una particolare corrente filosofica (stoicismo), che si presenterà come la più vicina al pensiero filosofico espresso nel Libro (Parte III).

Potremo allora confrontare i risultati ottenuti con la posizione espressa in un'opera teologica che al Libro di Eraclide fa chiaro riferimento (il 'De Unione' di Babai il Grande), per un controllo indiretto del loro valore (Parte IV).

Confronto che completeremo con una breve indagine sui teologi che nella controversia si schierarono a favore di Nestorio (Parte V).

Sarà legittimo allora passare ad una esposizione sintetica dei risultati ottenuti e alle possibili conclusioni alle quali il nostro studio ci avrà condotti.

PARTE I

L'unione dell'anima con il corpo, nell'uomo

Giustamente l'Arnou, nell'articolo da noi esaminato nell'introduzione, sottolinea la grande importanza che l'esempio dell'unione tra l'anima e il corpo nell'uomo occupa fra i Padri, nella chiarificazione del dogma cristologico. Anche Nestorio, nel Libro di Eraclide, se ne occupa moltissimo e le sue precisazioni possono costituire per noi la prima base per una chiarificazione della sua posizione.

Poichè l'Arnou ci presenta già una sua interpretazione particolare della posizione di Nestorio a questo soggetto, avvicinandola a quella di Nemesio, incominceremo con lo stabilire un confronto fra la posizione di Nestorio e quella di Nemesio.

CAPITOLO I

Il Neoplatonismo e l'esempio di Nemesio

I. La dottrina di Nemesio ¹

1° L'uomo è composto di anima intelligente e di corpo (o. c. I, col. 504). L'anima intellettuale è una sostanza (*ousia*) (o. c. II, 551-553), incorporea (ib. 537-552), non un miscuglio ² degli elementi del corpo (ib. 556-560) nè l'entelecheia aristotelica, che sarebbe solo una qualità del corpo (ib. 560-569), nè il numero dei pitagorici (ib. 569-572). È immortale (ib. 589), ma non unica come posero Platone, Crono e Porfirio, bensì individuale (ib. 584-588).

Essa è della natura dell'intelligibile, perciò assolutamente immutabile e inconfondibile ³; una mutazione o confusione sarebbe la distruzione della sua stessa natura (ib. 593-604). Il corpo al contrario è il

¹ NEMESIO di Emesa, De natura hominis, in P. G. XL, 504 ss.

² κρᾶσις.

³ οὐ γὰρ πέφυκε τὸ νοητὸν κατ' οὐσίαν ἀλλοιοῦσθαι · ἀλλ' ἢ ἐξίσταται, ἢ εἰς τὸ μὴ ὄν φθείρεται, μεταβολὴν δὲ οὐκ ἐπιδέχεται.

dominio della mutazione, confusione, mescolanza, divisione, giustapposizione (ib.).

2° Ciò posto, come può l'anima unirsi al corpo? Come può cioè varcare questa enorme, infinita distanza che la separa dal corpo, rimanendo essa stessa, conservando la sua natura senza mutazione, pure raggiungendo una *vera* unione con il corpo? « Non avendo un corpo, essa penetra e permea qualsivoglia corpo, alla stessa maniera quelli che sono corrotti, e salvaguarda la sua unità, e in qualsiasi corpo essa sia, li trae alla sua vita e non, al contrario, è trascinata da essi alla loro vita. » Il che Nemesio spiega con il classico esempio plotiniano del sole: « Come infatti il sole, con la sua presenza, illuminando l'aria la trasforma in luce e la luce si unisce all'aria e si fonde con essa pur non confondendosi con essa, così l'anima unendosi al corpo rimane assolutamente inconfusa. »

3° Resta dunque a vedere più profondamente il *modo* di questa unione. « Essendo incorporea, non è circoscritta da un luogo: essa permea il tutto con la sua totalità, e la propria luce e il corpo; e non c'è nessuna parte da essa illuminata, nella quale essa non sia nella sua totalità ⁴. » E più precisamente essa è nel corpo non localmente, ma per un *modo di essere* ⁵, per una *propensione* ⁶, per una *disposizione* ⁷, che l'esempio dell'amore può bene illustrare: « Come diciamo che colui che ama è legato a colei che egli ama non per il corpo, o per il luogo, ma per un modo di essere nei suoi confronti ⁸. »

4° Da questa posizione risulta pienamente necessaria l'insistenza di Nemesio e la sua preoccupazione di salvaguardare sempre l'immutabilità nell'unione dell'intelligibile che è l'anima. Da qui la continua ripetizione che l'anima è nel corpo ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος — ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάφθορος — ἀσύγχυτος μένει — μένουσα κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν — τρέπουσα δὲ ἐκεῖνα, αὐτὴ μὲν μὴ τρεπομένη.

II. La dottrina di Plotino e Porfirio

1° La posizione di Plotino e Porfirio riguardo ai rapporti tra l'anima e il corpo, muove da premesse metafisiche che noi ci limitiamo brevemente a richiamare per quanto è richiesto dalla nostra esposizione.

⁴ ἀσώματος οὕσα, καὶ μὴ περιγραφομένη τόπῳ, ὅλη δι' ὅλου χωρεῖ, καὶ τοῦ φωτὸς ἑαυτῆς, καὶ τοῦ σώματος, καὶ οὐκ ἔστι μέρος φωτιζόμενον ὑπ' αὐτῆς, ἐν ᾧ μὴ ὅλη πάρεστιν.

⁵ ἐν σχέσει.

⁶ ῥοπῇ.

⁷ διαθέσει.

⁸ οὐ σωματικῶς, οὐδὲ τοπικῶς, ἀλλὰ κατὰ σχέσιν.

Il principio fondamentale è l'emanazionismo dall'Uno. Prima ancora che alla dottrina degli Intelligibili, dobbiamo, per una giusta comprensione, richiamarci a tale principio, perchè è proprio esso che regge e spiega i rapporti tra l'anima e i corpi. Dall'Uno l'Intelletto, dall'Intelletto l'Anima universale, di cui le anime particolari non sono che parti divise e indivise. Il mondo corporeo non è che il limite oscuro dell'Anima, da essa generato e da essa procedente, ombra provenuta dall'Anima (Ennead. IV, III, 9) ⁹. Questo fondo tenebroso è ordinato dall'Anima secondo la ragione. L'Anima, per la potenza del suo essere, è padrone dei corpi ; essa li fa nascere e li conduce allo stato che vuole : essa dà al corpo una ragione, che è un'immagine di quella ch'essa possiede (ib. 10).

2° È in questa considerazione dell'Anima nei corpi, che dobbiamo richiamare la dottrina degli Intelligibili.

« Ci sono delle cose che sono primitivamente divise e particolarizzate per natura : e sono quelle di cui nessuna parte è identica ad un'altra delle sue parti nè all'insieme delle parti ; ogni parte vi è necessariamente minore del tutto. Tali sono le grandezze sensibili e le masse materiali, delle quali ciascuna occupa un luogo proprio e che sono tali che la stessa non può essere allo stesso tempo in più luoghi. A queste si oppone un'altra essenza che non ammette alcuna divisione, indivisa e indivisibile, che non comporta dimensioni nemmeno per il pensiero ; essa non ha bisogno di luogo e non si trova in alcun essere particolare, nè con una parte, nè nella sua totalità. Essa ha come veicolo tutti gli esseri nello stesso tempo ; non che vi cerchi un sostegno, ma perchè le altre cose non possono nè vogliono rimanere senza di essa. Sempre identica a sè stessa, essa è come un punto comune a tutte le cose che vengono dopo di essa. Essa è come il centro in un cerchio : tutti i raggi tirati dal centro alla circonferenza lasciano sempre il centro immobile, quantunque nascano da lui e da lui abbiano il loro essere ; essi partecipano del centro, e questo punto indivisibile è la loro origine ; ma essi non si avanzano fuori di esso, quantunque vi restino attaccati. Dunque vi è un indivisibile primo, che domina negli indivisibili e nelle realtà vere ; e vi è un'altra essenza delle cose sensibili, che è completamente divisa » (Ennead. IV, II, 1). Dottrina che Porfirio riprende completamente e chiarifica (Sententiae, XLI, XLII, XLIII, XLIV) ¹⁰.

⁹ PLOTINO, *Enneades*, nella « Collection des Universités de France », ed. Bréhier E., Paris 1923-1938, voll. 6.

¹⁰ PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. Mommert, Lipsiae 1907.

3° La posizione dell'anima umana in questo quadro così si determina. « Vicino a questa essenza assolutamente indivisibile, c'è una essenza che deriva da essa. Dell'essenza indivisibile essa ha l'indivisibilità ; ma poichè procedendo essa tende verso l'essenza divisibile, essa è intermedia tra l'essenza indivisibile prima e l'essenza che si divide nei corpi, ed è in essi. Questa natura, che noi diciamo, è vicina all'essenza indivisibile ed è essa stessa una essenza (*ousia*). Essa viene nel corpo e per accidens si divide nel corpo ; ma la divisione non è affatto una proprietà che essa aveva prima di donarsi ai corpi. Così, venendo in un corpo, fosse anche il più grande e quello che si estende a tutto, essa si dona a questo corpo tutta intera, senza cessare di essere una. Non certo nel senso in cui un corpo è uno : l'unità di un corpo viene dalla continuità delle sue parti, ma ogni parte è differente e in un punto differente. Al contrario la natura divisibile e indivisibile nello stesso tempo che noi chiamiamo anima, non ha l'unità del continuo, le cui parti sono differenti ; essa è divisibile perchè è in ogni parte del corpo nel quale essa è, ed è indivisibile perchè essa è tutta intera in tutte le parti ed in ognuna delle parti del corpo. Chi vede ciò conoscerà la grandezza e la potenza dell'anima ; egli saprà che cosa divina e meravigliosa essa è e che essa è una di quelle nature che sono al di sopra delle cose. Senza grandezza essa stessa, essa è in ogni grandezza : essa è qui, ma anche là, e non per nulla differente, ma sempre la stessa ; divisa, essa non è pertanto divisa, o piuttosto essa stessa non è divisa e non ammette alcuna divisione perchè resta tutta intera con sè stessa. Ma si divide nei corpi perchè questi, a causa della divisione che loro è propria, non la possono ricevere indivisibilmente ; la sua divisione è dunque una affezione del corpo e non dell'anima stessa » (Ennead. IV, II, 1 ; cf. IV, I, 4). « L'indivisibile e il divisibile (nell'anima) sono ciascuno uno. La loro unione non è tale da formare un solo essere, ma al contrario essi formano un tutto fatto di due parti distinte delle quali ciascuna resta pura e separata dall'altra nella sua operazione. Tuttavia se la parte che diviene divisibile nei corpi riceve dalla potenza superiore un carattere di indivisibilità, è lo stesso essere che può essere nello stesso tempo indivisibile e divisibile, come se si fosse verificata una mescolanza tra lui e la potenza venuta fino a lui dall'alto » (Ennead. IV, III, 19).

4° Si tratta ora di vedere il *modo* di questa unione dell'anima al corpo. Innanzitutto la discesa dell'anima nel corpo non concerne che la parte inferiore o media dell'anima, non la parte superiore che resta volta verso l'intelligibile e non riceve alcuna affezione dall'unione con il corpo

(Ennead. IV, III, 12). Inoltre la discesa delle anime non dipende per nulla da una sorta di decisione dell'anima, bensì da leggi universali, cosmiche che si riflettono in essa (ib.). La venuta delle anime non è volontaria ed esse non sono state inviate, o almeno la volontà loro non è una volontà di scelta, ma una inclinazione naturale istintiva ; volontaria insomma e necessaria allo stesso tempo. Volontaria perchè modellata sulla volontà e sulle intime disposizioni dell'anima ; necessaria perchè tale volontà e tali disposizioni sono effetto di una attrazione irresistibile universale, cosmica (Ennead. IV, III, 13).

L'anima non è nel corpo come in un luogo per le ragioni già dette ; nè vi è come in un soggetto, perchè ciò che è in un soggetto è una affezione di esso ; e nemmeno come una forza nella materia, perchè non ne potrebbe essere separata (Ennead. ib. 20). Al contrario « dobbiamo dire che l'anima è presente nel corpo come il fuoco è presente nell'aria ? Il fuoco, quantunque sia presente nell'aria, non vi è tuttavia presente ; pur penetrandola completamente, non vi è mescolato. Il fuoco resta immobile mentre l'aria passa. Quando l'aria esce dalla regione rischiarata dalla luce, se ne va senza nulla conservarne ; al contrario mentre è sotto i suoi raggi, rimane rischiarata : tanto che è più esatto dire che l'aria è nella luce piuttosto che dire che la luce è nell'aria. Per questo ha ragione Platone, trattando dell'universo, di porre non l'anima nel corpo, ma il corpo nell'anima... » (ib. 22).

Sarà quindi il composto formato dal corpo e da una emanazione dell'anima, che prova le sensazioni e le passioni ; non l'anima ma il composto, questo termine nuovo che è la natura dell'animale (Ennead. I, I, 5, 6, 7). Su questo si basa appunto la teoria plotiniana dell'assoluta impeccabilità dell'anima (Ennead. I, I, 9, 12).

È Porfirio che illustra più ampiamente e più esplicitamente la presenza dell'anima nel corpo. Essa è presente al corpo per la sua volontà ¹¹, per una inclinazione istintiva ¹², per un modo di essere ¹³, per una disposizione ¹⁴ e non in essenza o in sostanza ¹⁵ (o. c. III, IV, VII, XXVIII).

5° Dopo ciò è naturale chiederci una definizione dell'uomo, da questa dottrina. E la risposta di Plotino è : « L'uomo non è senza dubbio un essere semplice, ma vi è in lui un'anima ed ha anche un corpo, sia questo uno strumento per l'anima, oppure abbia ad essa una relazione diversa... Ma la cosa principale dell'uomo e l'uomo stesso è come una forma per

¹¹ ὅταν βούληται.

¹⁴ ποιᾷ διαθέσει.

¹² ἐκ τῆς ῥοπῆς.

¹⁵ ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οὐ πάρεσθιν.

¹³ τῇ σχέσει.

rapporto a una materia ¹⁶ o come l'essere che si serve di uno strumento per rapporto allo strumento ¹⁷. In tutti e due i casi, l'uomo non è che l'anima ¹⁸ » (Ennead. IV, VII, 1).

III. Nemesio, Plotino e Porfirio

1° È evidente innanzitutto che Nemesio respinge completamente la base emanazionista su cui il neoplatonismo si muove, come non conforme alla dottrina cristiana: su questa linea la sua critica ad Origene (o. c. 608).

Ma questo dà al neoplatonismo di Nemesio un nuovo indirizzo: la teoria stessa degli intelligibili, il *deus ex machina* che domina completamente la psicologia di Nemesio, fuori dal quadro emanazionista, viene completamente trasformata. La teoria dell'intelligibile è essenzialmente la teoria dell'uno da cui tutto procede come sua parte e a cui tutto si riduce come unica realtà e da cui tutto tiene la sua realtà: il corporeo stesso ha la sua realtà come parte, confinante, dell'Intelligibile Primo, e fuori di esso non è una realtà, non è nulla. A maggior ragione la posizione stessa del composto che è l'animale, trova la sua unica giustificazione nell'attività, nella potenza dell'Anima, nella sua natura intelligibile: esso è il prodotto-limite dell'Anima, è la sua estensione al corpo.

2° Ora la funzione del composto è fondamentale in questa dottrina. È il composto quell'uno che fonda l'unione tra anima e corpo: è la natura del composto che spiega l'inconfusione dei due componenti. È il composto, l'unico agente dopo l'unione.

Ora l'azione del composto, per Plotino e Porfirio, non impegna la natura intima dell'anima, non impegna la sua responsabilità, anche sul piano morale. Il composto si pone tra i due componenti, come tenente dell'uno e dell'altro, e come non essendo nè l'uno nè l'altro. È il terzo tra i due, nel quale questi si conciliano. Ora in Plotino e Porfirio la possibilità di questo composto è la stessa estensione dell'Anima al corpo, o meglio il suo allontanarsi dall'Anima universale e il suo portarsi verso l'estremità, verso il suo limite. Il composto si forma su un modo di essere dell'anima particolare al limite dell'Anima universale. Ma tolta questa relazione ad un'Anima universale, l'anima particolare,

¹⁶ κατὰ τὸ εἶδος ὡς πρὸς ὕλην.

¹⁷ κατὰ τὸ χρώμενον ὡς πρὸς ὄργανον.

¹⁸ ἐκατέρως δὲ ἡ ψυχὴ αὐτός.

l'anima umana, finisce con l'avere *in sè stessa*, nella *sua natura*, quella ragione di divisione e di distinzione, che nel neoplatonismo le viene unicamente dall'esterno, cioè dal corpo al quale essa si estende. L'anima umana finisce con avere la ragione della divisione per sè stessa, per la sua natura. Da qui l'affermazione dell'anima come intelligibile imperfetto, inquanto « subisce » il corpo (o. c. 601), in cui Nemesio sembra dimenticare che questo « subire » il corpo non è il dato finale della sua ricerca, ma è proprio il movente e il problema da risolvere e da spiegare : il problema centrale, in altre parole, che egli si dimentica di spiegare e che finisce per prendere come principio di spiegazione della sua dottrina dell'anima. È già questo un considerevole allontanamento dalla posizione neoplatonica iniziale, che aveva posto a base della sua spiegazione dell'anima.

Procedendo su questa linea, Nemesio spiega che le « affezioni », queste affezioni, sono proprie del composto e non dell'anima. Tale è la posizione neoplatonica : ma in Nemesio porta l'enorme differenza che, non il composto ma l'anima è il principio responsabile delle azioni : il che significa in ultima analisi attribuire all'anima stessa le affezioni del composto, e con ciò rinnegare quella natura dell'anima come intelligibile immutabile, impassibile e che respinge in modo assoluto qualsiasi « affezione ».

3^o La natura dell'unione, nel neoplatonismo, è data dall'estendersi dell'Anima verso i suoi limiti estremi : è questo che significa il suo inclinarsi verso il corpo. Nemesio accetta al completo tale definizione della natura dell'unione tra anima e corpo. E procede su due principi : salvare il principio dell'assoluta inconfusione tra anima e corpo ; accordare questo principio con il principio dell'unità reale del composto. Questa unione, si chiede, sarà una unione *εἰς μιᾶς οὐσίας ὑπόστασιν* ? No, risponde, perchè quelle cose che si uniscono alla costituzione di una unica natura, si uniscono in modo assoluto e completo ¹⁹ ; ma tutte le cose che così si uniscono, subiscono una mutazione nella loro natura ²⁰, come sperimentiamo nell'unione degli elementi : questi, una volta uniti, formano un'altra natura diversa (o. c. III, 592). L'unione dell'anima con il corpo sarà allora una unione per giustapposizione, come di pietre tra loro ? No, perchè tale unione non costituisce una vera unità. Sarà allora una unione per mescolanza ²¹ come tra acqua

¹⁹ συνιόντα εἰς μιᾶς οὐσίας ὑπόστασιν πάντως ἐνοῦται.

²⁰ πάντα δὲ τὰ ἐνούμενα ἀλλοιοῦται καὶ οὐ μένει, ἃ πρότερον ἦν.

²¹ κεκρασθῆαι.

e vino ? No, perchè essa implica quella corruzione dei componenti che ripugna alla natura dell'anima (o. c. ib. 593). Anche la soluzione di Platone, che rappresenta l'unione facendo del corpo come un vestito di cui l'anima si serve, è rigettata, perchè non fonda una reale unione.

La natura della vera unione sarà espressa, al contrario, dall'esempio plotiniano del sole che illumina. E se vogliamo definire più intimamente la natura dell'unione tra l'anima e il corpo, diciamo che essa è un *modo di essere*, una *propensione*, una *disposizione* dell'anima verso il corpo : e a chiarimento diamo l'esempio dei due che si amano (o. c. ib. 596).

4° Ma come può essere tale unione una *vera, reale* unione ? Nemesio respinge l'impostazione emanazionista, ma ne accetta le conclusioni : due ordini di realtà, il sensibile e l'intelligibile, per definizione inconciliabili. Mediante l'emanazionismo, Plotino e Porfirio stabilivano il loro procedere dall'Uno e il loro toccarsi nell'Unità assoluta : anzi fondavano la realtà del sensibile proprio nell'intelligibile e dall'intelligibile. Nemesio con la sua nuova posizione, non può più vedere il loro toccarsi e la loro conciliazione nell'unità, stante l'inconciliabilità loro per definizione. Cosicchè, mentre i neoplatonici, sui loro principi, stabilivano una *vera* unità nell'unione tra anima e corpo, in Nemesio non si può più vedere come questa realtà estranea e opposta all'anima — il corpo — potrà unirsi secondo una *reale* unione. L'esempio e la spiegazione della luce che permea l'aria ha valore per i neoplatonici, per i quali l'aria fuori della luce è un non-ente, un nulla, perchè l'aria ha il suo essere per la luce che la permea, allo stesso modo che il corpo fuori del raggio dell'anima è un non-essere, un nulla, ed ha la sua realtà dal raggio dell'anima che si estende ad esso : esso non è che l'estensione stessa del raggio dell'anima.

Ma tale esempio che valore può avere, stabilito che il corpo è una realtà fuori dell'anima, indipendente da essa e opposta ad essa ? L'unione dell'anima e del corpo non è, dice Nemesio, unione in una sola natura, non è unione fisica, perchè questa importerebbe la mutazione e corruzione reciproca che i componenti per definizione respingono. È unione secondo una *inclinazione, disposizione naturale*, ecc. : ma tale unione non varcherà mai l'esempio dell'unione che esiste tra chi ama e colui che è amato. Praticamente, nell'unione, anima e corpo resteranno sempre tra loro due nature distinte e inconfondibili e la relazione che li lega sarà una relazione esteriore, sia pure intima, una unione estrinseca alle nature componenti.

IV. L'applicazione della dottrina dell'anima all'Incarnazione

1° Gli stessi principi che hanno guidato alla soluzione del problema dell'unione tra anima e corpo possono, secondo Nemessio, applicarsi al problema dell'Incarnazione, permettendoci di concepire come il Verbo, Intelligibile per eccellenza, possa unirsi alla natura umana senza per questo confondersi o mescolarsi con essa (o. c. 506, 597, 601).

E molto più agevolmente. Infatti se diciamo che l'anima, appunto per la sua incorporeità, non può mescolarsi con il corpo, pur unendosi ad esso — eppure l'anima in qualche maniera sembra soffrire con il corpo e a volte dominarlo e a volte esserne dominata — quanto a maggior ragione dobbiamo dirlo del Verbo ? Il Verbo dunque, appunto perchè perfettamente semplice, è capace di una unione più perfetta, senza alcuna confusione o mescolanza (o. c. 601). La sua sarà unione non di *con-passione*, ma solo di *co-azione*.

2° Gli Eunomiani sostengono che il Verbo è unito al corpo non καθ' οὐσίαν, ma per le potenze dei componenti ²². Cioè l'unione tra il Verbo e il corpo si avrebbe non per una unione o mescolanza delle due sostanze (*ousie*), ma per una mescolanza delle potenze del corpo e della divinità (o. c. 605).

Nemessio risponde ad essi notando come le potenze del corpo non sono che i sensi: ora i sensi sono del composto formato dall'anima e dal corpo. Di più i sensi agiscono per degli strumenti, e questi appartengono al corpo.

3° Una unione di sostanze incorporee deve avvenire, proprio in forza della loro natura, senza confusione ²³ e in modo tale che non solo la più divina non deve ricevere alcun pregiudizio dalla più imperfetta, ma la più imperfetta deve ricevere un giovamento dalla più divina. Perchè la natura assolutamente pura da ogni corpo può penetrare liberamente ogni cosa e non può essere penetrata da nulla. In quanto penetra si unisce ²⁴, in quanto non può essere penetrata da nulla, rimane pura da ogni mescolanza e confusione ²⁵.

4° Questa unione consiste non in un beneplacito, ma nella natura ²⁶. Difatti è per suo beneplacito che Dio ha rivestito un corpo; ma il fatto che nell'unione non c'è confusione, ciò è dovuto alla natura divina stessa e non ad un beneplacito di Dio (o. c. 605-608).

²² κατὰ τὰς ἐκατέρου δυνάμεις. ²³ ἀσυγχύτως.

²⁴ ὥστε τῷ μὲν χωρεῖν αὐτὴν διὰ πάντων, ἡνῶσθαι.

²⁵ τῷ δὲ μηδὲν δι' αὐτῆς, μένειν ἀμικτον καὶ ἀσύγχυτον.

²⁶ οὐκ εὐδοκία τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἐνώσεως, ἀλλ' ἡ φύσις αἰτία.

Questa apertura sul problema dell'Incarnazione è estremamente interessante e preziosa per una più completa comprensione della dottrina dell'anima presso Nemesio.

1° L'anima non è un intelligibile puro : essa ha nella sua stessa natura una certa ragione di mutabilità, una certa capacità di passione, una certa possibilità di divisione. Ciò risulta chiaro dalla dottrina dell'unione della divinità con l'umanità. Tale unione non implica nessuna « affezione » della natura divina, precisamente perchè questa è un intelligibile assolutamente puro da qualsiasi corporeità. È questa sua purezza che permette alla natura divina di unirsi un corpo senza per questo perdere qualcosa della sua perfezione : di agire con un corpo, senza per questo *patire* con esso. Se l'unione con il corpo trasferisce all'anima una passibilità, ciò si deve precisamente al fatto che l'anima non è assolutamente pura da ogni corporeità : è la conclusione che dobbiamo trarre appunto, per ragionamento inverso, da quanto Nemesio dice dell'assoluta inconfusione della natura divina, inconfusione spiegata con l'assoluta incorporeità di tale natura.

L'anima dunque ha in sè stessa, secondo Nemesio, una certa ragione di composizione e quindi una certa suscettibilità di mutazione e di confusione. Tale sarà appunto la base di una sua *con-passione* con il corpo, della sua partecipazione cioè alle affezioni del corpo.

2° L'unione della divinità con l'umanità è *κατὰ φύσιν*. Tale espressione non sta ad indicare una composizione fisica di elementi che, attraverso una alterazione, formano una nuova natura. Vuole dire al contrario che l'unione avviene nella natura divina che trae a sè, eleva penetrandola tutta, la natura corporea. La volontà divina è in questo quadro il movente dell'unione : movente assolutamente libero, non per nulla richiesto dalla natura delle cose. Da qui, sempre per ragionamento inverso, possiamo stabilire che al contrario l'unione dell'anima non è volontaria, come presso i neoplatonici. Con questo non possiamo parlare di una necessità che costringe l'anima all'unione ; o almeno Nemesio non si esprime mai in termini così espliciti. Abbiamo però una determinazione precisa su quella che Nemesio chiama *inclinazione naturale, disposizione* dell'anima verso il corpo : l'unione con il corpo, evidentemente, considerata come *fatto attuale* non è da una scelta volontaria dell'anima, ma da una certa necessità naturale.

Esposizione della dottrina del Libro di Eraclide

I. L'unione dell'anima con il corpo nell'uomo

Al contrario del « De natura hominis » di Nemesio, il Libro di Eraclide non contiene un trattato sistematico sull'unione dell'anima con il corpo. La trattazione di tale questione viene introdotta solo su un motivo polemico : la lotta contro l'apollinarismo. Il motivo che porta Nestorio a parlare dell'unione tra l'anima e il corpo, nell'uomo, è appunto la posizione apollinarista che stabilisce una sola natura nel Cristo e che, a sostegno e spiegazione di tale affermazione, cita volentieri l'esempio dell'unione tra l'anima e il corpo nell'uomo, come il più adatto a bene esporre l'unione tra le due nature del Cristo.

È dunque sotto questo preciso angolo di visuale che va considerato l'interesse che Nestorio porta alla questione ²⁷.

1° L'affermazione base di Nestorio è che corpo e anima nell'uomo sono uniti in una sola natura, formano una sola natura. I testi più espliciti in proposito, come abbiamo già detto, si ricavano dalla polemica contro gli ariani e gli apollinaristi. Essi infatti dicono « che l'unione (del Verbo) con la carne si è terminata ad una sola natura, e non secondo il (nostro) senso dell'uso del *prosopon* dell'Economia a nostro riguardo, ma come l'anima con il corpo sono legati in una sola natura, ed essa soffre sensibilmente, volente o no, le passioni del corpo, quantunque per sua natura essa non abbia a sottostarvi, poichè essa non ha corpo per cui soffrire ; alla stessa maniera essi dicono che Dio non formava che una sola natura con il corpo e soffriva di necessità, volente o no, le passioni di questa natura che egli era divenuto » (L. H. 12-13 [7]).

Altri eretici a loro volta seguono gli ariani « perchè essi dicono che l'unione (nel Cristo) è avvenuta per formare una sola natura, non per un cambiamento di essenza, ma per un avvicinamento e una composizione naturale, alla stessa maniera che l'anima e il corpo sono riuniti in una sola natura e che, per una necessità di natura, l'anima sopporta naturalmente le passioni del corpo e il corpo quelle dell'anima » (L. H. 49-50 [30-31]).

²⁷ Cf. L. H. 12-13 (6-7) ; 49-60 (30-38) ; 226-228 (136-137) ; 235-245 (141-148) ; 415 (266) ; 418 (268) ; 431 (276).

E del resto è questa, abbiamo detto, una posizione base alla quale Nestorio continuamente si richiama e alla quale è completamente ispirato tutto il Libro di Eraclide ²⁸.

2° L'unione dell'anima con il corpo in una sola natura avviene mediante una *mescolanza* ²⁹; è una « composizione che implica mescolanza »: mescolanza naturale e combinazione. Essa dà luogo ad un « composto naturale », « attraverso un miscuglio naturale » (L. H. 50 [31]). Avviene « attraverso un miscuglio naturale e una combinazione, per comporre la natura (dell'uomo) » (L. H. 54 [34]). E gli ariani, dice Nestorio, sostenendo per le due nature del Cristo una unione simile all'unione che esiste tra l'anima e il corpo nell'uomo, « mescolano le sue proprietà divine alle proprietà umane » (L. H. 12 [6]).

Avremo modo di sviluppare più ampiamente questa documentazione trattando dell'unione naturale. Il valore da dare a questa « mescolanza » e la sua precisa portata occuperà più tardi la nostra considerazione: procedendo per ordine, qui ci limitiamo a segnalare il fatto della sua posizione, in ordine agli sviluppi che esso può avere per una chiarificazione della dottrina di Nestorio.

3° L'unione si realizza sul fatto di una natura passibile, in una unione di azioni e passioni.

Sul fatto di una natura passibile: « Le cose che sono unite di una unione naturale, sono unite con la passività naturale dell'altro e non soffrono volontariamente le passioni reciproche » (L. H. 236 [142]). Coloro che considerano l'Incarnazione sullo schema dell'unione tra l'anima e il corpo nell'uomo « pongono l'unione non nella volontà e in un uso, ma in una necessità naturale, in una natura passibile » (L. H. 50 [31]).

E su questo fatto di una passività naturale ha luogo l'unione per azioni e passioni che si esprime anche: unioni di passioni e azioni per un'unica sensibilità. Infatti Nestorio esprime così la posizione degli avversari, ricalcata sull'esempio dell'unione anima-corpo: « Ciò che ognuna delle nature non può ricevere per sua natura (il Verbo) l'ha ricevuto nel composto naturale, per una mescolanza naturale, alla stessa maniera che le passioni e le operazioni per un'unica sensibilità. Essi pongono l'unione non nella volontà e nell'uso, ma in una necessità naturale, in una natura passibile e dicono che è in questo che l'unione

²⁸ Cf. L. H. 52 (32); 54 (34); 56-57 (35); 236 (142) ecc.

²⁹ Per evitare difficoltà di ordine pratico, poniamo il corrispondente termine siriano in una tavola separata, alla quale rinviamo per tutti quei termini il cui corrispondente siriano non richiameremo direttamente in nota o nel testo.

ha luogo : nel fatto che essi (Verbo e corpo) si uniscono per le loro azioni e per le loro passioni naturalmente » (L. H. 50 [31]). « Tutto quello che si trova unito per costituire la natura (umana) partecipa alle stesse proprietà e ad un'unica natura. Perchè appunto partecipa alla passione e all'azione » (L. H. 52 [32]). Corpo e anima « ricevono e danno mutualmente, in maniera sensibile, con una composizione e combinazione naturale, per formare la natura (dell'uomo) » (L. H. 54 [34]). « Le cose che sono unite di una unione naturale, sono unite con la passività naturale dell'altro, e non patiscono volontariamente le passioni reciproche ; come l'anima e il corpo, che non ricevono nella loro propria natura le proprietà mutue, ma per l'unione partecipano l'una all'altro, e danno e ricevono le passioni dell'una e dell'altro per necessità naturale e nel composto naturale al punto che quello che per se non avrebbe sofferto, soffrirà. Poichè nell'unione non è l'anima in particolare che soffre la fame e la sete o che si duole di un taglio, di una bruciatura o di un colpo. Allo stesso modo che il corpo da solo non sentirebbe queste cose. Ma per l'unione naturale delle nature diverse, esse soffrono passivamente le sofferenze le une delle altre e vi partecipano per la necessità importata dall'unione » (L. H. 236-237 [142-143]).

4° L'unione dell'anima con il corpo è unione di nature incomplete rispetto all'unica natura che ne risulta. « Infatti ogni unione che si termina a completare una natura per una composizione di nature, avviene da nature incomplete » (L. H. 431 [276]). « Una natura completa non ha bisogno di un'altra natura per essere o per vivere, poichè essa possiede in sè ed ha ricevuto tutto quanto occorre per essere. Al contrario in un composto naturale vediamo che nessuna delle nature che contribuiscono a formarlo è completa, ma esse hanno bisogno l'una dell'altra per vivere e per sussistere. È così che il corpo ha bisogno dell'anima per vivere, poichè non vive separatamente da essa ; e l'anima ha bisogno del corpo per sentire. . . » (L. H. 418 [268]).

5° La natura unica che risulta dall'unione è una nuova natura, diversa dalle nature che l'hanno composta : è la natura umana, l'uomo. Nella composizione, le due nature componenti perdono le loro proprietà naturali per le proprietà di questa nuova natura. « Per uomo noi intendiamo e designiamo colui che, per il corpo e l'anima razionale e intelligente, è divenuto la natura dell'uomo, attraverso la composizione naturale. . . È così che il corpo e l'anima, uniti in una sola natura umana, non sono concepiti fuori della loro natura (nuova), ma il corpo nell'anima e l'anima nel corpo con le loro passioni e operazioni » (L. H. 53-54 [33-34]).

La natura umana risultante dalla composizione naturale dell'anima con il corpo non ammette le distinzioni e le definizioni delle nature componenti. « L'anima (appartiene) al corpo umano, non senza una limitazione della propria natura, quantunque essa sia in ognuno (degli uomini) in modo illimitato ; essa viene limitata dalla natura di ciascuno di essi e non si può concepire che possa esistere fuori di essa » (L. H. 62 [39]). E l'uomo deve il fatto di essere uomo a questa sua natura umana, quale risulta da tale composizione naturale, e a nient'altro che a questa sua costituzione naturale, allo stesso modo che « essere un solo animale non deriva dal corpo nè dall'anima, nè da ambedue, ma dalla costituzione naturale ». E le nature che sono unite in una sola natura « sono limitate da (tale) natura, poichè essa le limita nel loro esistere ed esse non possono esistere separatamente : come appunto l'anima e il corpo che sono legati nel loro esistere e non esistono separatamente » (L. H. 238-239 [144]).

6° Tutto questo Nestorio specifica meglio dicendo che nel composto formato dall'anima e dal corpo si ha « un solo *prosopon* naturale », quello cioè del composto formato dall'unione. « Il *prosopon* che si trova in una unione naturale è detto delle due nature unite, appunto come l'uomo non è nè il corpo, nè l'anima (presi separatamente). Queste cose (corpo e anima) si uniscono in una sola natura e in un solo *prosopon* naturale » (L. H. 240 [145]).

7° L'unione dell'anima con il corpo per formare l'uomo è opera di una seconda creazione. Le nature che « sono unite in una sola natura, non sono unite volontariamente, ma per la potenza del Creatore che le riunisce e le porta a questa combinazione : di modo che ciò che non appartiene di per sè a nessuna di esse, ciascuna lo riceve in virtù dell'unione naturale e non volontaria, per la quale esse sono state unite in una sola natura. Ma da chi queste nature sono state unite in una sola natura ? È evidente che ciò è stato fatto dal Creatore della natura. E se qualcuno dicesse che qualche cosa si è unita da sè, io non lo credo esatto ; poichè (se) delle nature sono unite nelle essenze in una sola natura, ciò implica una certa mutazione d'essenza, ed è necessario che questa natura che è stata unita, sia legata per una uguaglianza di natura e non per volontà ». Ora l'unione anima-corpo è appunto su questo piano : « Allo stesso modo colui che ha creato e fatto l'anima e il corpo, li ha ugualmente uniti egli stesso, poichè la stessa opera della creazione richiede che egli unisca l'anima e il corpo in una sola natura, perchè è a lui che spetta di realizzare anche la creazione di ambedue. Infatti

l'unione in una sola natura di nature che sono state unite, è opera di seconda creazione. Ciò la cui esistenza non è unita di per sè a nessuna delle parti, riceve naturalmente tale essere da una seconda esistenza. Aver fame e sete e provare delle sensazioni non appartiene separatamente nè al corpo nè all'anima, (essi) lo hanno da una seconda esistenza » (L. H. 55-57 [34-36]).

« L'anima non produce necessariamente l'unione in qualsiasi corpo che abbia un'anima, nè è in grado di vivificare sempre il suo corpo. Essa non lo può che per una composizione, quale è stata stabilita dal Creatore in un'unica natura, fissata e chiusa involontariamente in un limite naturale fermo e invalicabile. (Le due nature) sono separate o incatenate per una creazione nell'unione della natura » (L. H. 237 [143]).

II. L'esempio dell'unione anima-corpo nella dottrina dell'Incarnazione

Stante questa dottrina, l'unione anima-corpo nell'uomo potrà essere un esempio atto a chiarirci e ad esprimerci esattamente l'unione delle due nature — la umana e la divina — nel Cristo ? Nestorio risponde di no ³⁰.

1° L'unione anima-corpo è unione necessaria, non volontaria. Essa è opera di creazione, determinata in precisi limiti imposti dalla creazione stessa nell'ordine della necessità naturale. Le due nature vi sono prese non volontariamente ma necessariamente.

L'unione del Verbo al contrario è nella volontà e in un uso, nell'uso cioè del *prosopon* dell'uomo ³¹.

2° Corpo e anima non sono due nature distinte nel composto che formano, non sono due nature complete. Nell'unione naturale queste nature non sussistono, non conservano le loro proprietà e le loro differenze: in altre parole corpo e anima, nell'unione naturale che li lega, non rimangono *prosopa* naturali distinti, ma al contrario formano un solo *prosopon* naturale. Sono due nature incomplete. Cosicché tutte le operazioni e passioni sono da riportarsi ad un unico principio di operazione, la natura del composto. L'unione naturale fa dell'anima e del corpo delle *parti* di una sola natura, parti non concepibili, nel composto, come distinzioni autonome, differenze a sè stanti. Anima e corpo

³⁰ Ci limiteremo qui ad una esposizione molto schematica, per evitare di ripeterci su argomenti che dovremo affrontare più in esteso nel seguito del nostro lavoro.

³¹ L. H. 49-50 (30-31) ; 55-56 (34-38) ; 236-245 (142-148).

non conservano le loro proprietà distintamente, ma partecipano alle proprietà dell'unica natura del composto.

Umanità e divinità, al contrario, conservano nell'unione le loro proprietà distinte, le loro differenze naturali: rimangono due nature distinte e complete, due *prosopa* naturali ³².

3° Corpo e anima, nature incomplete, formano una sola natura completa, un solo *prosopa* naturale.

Al contrario umanità e divinità non formano un solo *proson* naturale; formano un solo *proson* dell'Economia.

Mentre l'unione dell'anima col corpo si realizza *alla natura*, è *nella natura*, l'unione della divinità e dell'umanità si realizza *al proson*, è *nel proson* delle nature ³³.

4° L'unione anima-corpo è unione nella passività naturale, in modo sensibile, per una mescolanza naturale. Le due nature unite soffrono per necessità naturale tutte le passioni l'una dell'altra. Di modo che quella natura che di per sé non potrebbe patire, patisce, nell'unione, necessariamente e naturalmente, cioè per la sua stessa natura.

Ma dire ciò dell'unione tra divinità e umanità significa distruggere la natura divina. Questa cesserebbe di essere immutabile e impassibile. Il Verbo finirebbe con il soffrire, avere sete, ecc. insomma con il subire tutte le passioni della natura umana nella sua propria natura divina. Soffrire naturalmente significa nel Verbo stabilire la passibilità nella sua stessa natura divina, per una necessità naturale. Il Verbo, al contrario, unito all'umanità, ha sofferto, ma non nella sua natura divina, bensì nella natura umana assunta; non secondo la natura, naturalmente e necessariamente, ma secondo il *proson* ³⁴.

5° Corpo e anima si uniscono a formare una nuova natura che risulta dall'unione per una mutazione, una confusione, una composizione. Tale nuova natura del composto è differente assolutamente dalle nature che l'hanno composta, di modo che l'uomo non è l'anima né il corpo presi separatamente, ma il composto risultante dall'unione tra l'anima e il corpo. Se si volesse trasportare tale esempio all'unione della divinità con l'umanità, si finirebbe con il dire che tale unione da origine ad una nuova natura che proviene dalla mescolanza di tutte e due, un composto naturale che non è né natura divina né natura umana. Tale nuova

³² L. H. 49-50 (30-31); 54 (33-34); 61-62 (39); 226-228 (136-137); 234-245 (141-148); 415 (266); 418 (268); 431 (276).

³³ L. H. 55-56 (35); 234-245 (141-148); 415 (266); 418 (268); 431 (276).

³⁴ L. H. 49-51 (30-31); 54-58 (33-36); 235-240 (142-145).

natura non sarebbe più nè uomo nè Dio, ma un miscuglio di ambedue che, perchè mostruoso ed assurdo, rappresenterebbe la distruzione stessa del concetto di Incarnazione (L. H. 53-58 [33-36]).

CAPITOLO III

La posizione filosofica del Libro di Eraclide

I. Nestorio e il Neoplatonismo di Nemesio

1° Nemesio respinge l'unione in una sola natura : tale unione è una unione totale che importa una mutazione delle nature componenti in una nuova natura ³⁵ (De nat. hom. III, P. G. XL, 592).

Nestorio si attiene al contrario proprio a questa soluzione e ne accetta tutte le conseguenze. Corpo e anima si uniscono *κατὰ φύσιν* — espressione precisa che noi troviamo nella polemica con Cirillo — e tale unione implica una mutazione delle nature componenti, che danno luogo alla formazione di una nuova natura.

2° Secondo Nemesio l'anima si unisce al corpo come la luce all'aria, cioè *permeandolo* in ogni sua parte, pur restandone distinta, salvaguardando la propria unità e immutabilità, la propria natura ³⁶ (o. c. 593-604 passim).

Secondo Nestorio l'anima, unendosi al corpo, subisce una mutazione ; nei confronti del corpo si ha come una parte di fronte all'altra parte del tutto che è il composto. Anima e corpo sono *parti* di una natura che essi hanno formato, parti non concepibili come distinzioni autonome, « differenze » a sè stanti. Di più l'unione implica che l'anima partecipi tutte le passioni del corpo « naturalmente », cioè nella sua natura.

3° L'anima, secondo Nemesio, è unita al corpo secondo una « disposizione », una « inclinazione », un « modo di essere » ³⁷.

Secondo Nestorio l'anima è unita al corpo « naturalmente » cioè *κατὰ φύσιν*.

Come prima conclusione sarà facile notare come Nestorio non risente la centrale preoccupazione di Nemesio, costituita dall'applicazione della

³⁵ συνιόντα εἰς μιᾶς οὐσίας ὑπόστασιν πάντως ἐνοῦται, πάντα δὲ τὰ ἐνούμενα ἀλλοιοῦται· καὶ οὐ μένει, ἀ πρότερον ἦν, ὡς ἐπὶ τῶν στοιχείων δειχθήσεται. ἐνωθέντα γὰρ ἄλλο τι γέγονε.

³⁶ μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν... ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος... ἀτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος.

³⁷ σχέσει... ῥοπῇ... διαθέσει.

dottrina neoplatonica degli intelligibili. L'abisso invalicabile tra anima e corpo — dei neoplatonici — non è mai oggetto di una considerazione, di una sola nota da parte di Nestorio. L'idea che il corpo e l'anima formano una sola natura ; l'idea insomma di una unione naturale tra l'anima e il corpo, se è mostruosa e assurda per i neoplatonici, è, per Nestorio, una nozione assolutamente pacifica, che non incontra alcuna obiezione nè sente la necessità di essere difesa. Nestorio non accenna mai ad altre spiegazioni : la sua posizione è così pacifica, che sarà la pietra di paragone nel vaglio delle dottrine cristologiche.

1° La mutabilità dell'anima, la sua partecipazione *naturale* alle passioni del corpo è anche un fatto preciso e sicuro. Nemesio pure aveva ammesso che l'anima in qualche modo patisce con il corpo : ma questa nozione è superata di molto da Nestorio, per il quale l'anima patisce *nella sua natura*, naturalmente e per necessità naturale. È questo certamente un superamento notevole della posizione neoplatonica dell'assoluta inconfusione dell'anima con il corpo. Diremo di più, una dottrina simile è semplicemente assurda in un neoplatonico.

2° L'unione dell'anima con il corpo si fonda anche per Nestorio, su una passività naturale e si stabilisce su un'unica sensibilità. Questa sensibilità è dell'uomo, del composto, ed è appunto prodotta dall'unione dell'anima con il corpo : essa infatti non è del corpo o dell'anima separatamente, ma è del composto formato dalla loro unione. Tuttavia l'unione dell'anima con il corpo non si arresta qui : l'anima animale e il corpo animato dall'anima priva di ragione non sono per nulla l'anima e il corpo dell'uomo e la loro unione non può costituire l'uomo. « Per uomo noi intendiamo e designiamo colui che è divenuto, per il corpo e l'anima ragionevole e intelligente, la natura dell'uomo nel composto naturale » (L. H. 53 [33] ; cf. 52-53 [32-33]). Viene ribadito cioè il concetto di un composto naturale, di una natura unica, in cui l'anima razionale e il corpo sono *parti* non distinte come nature.

Per Nemesio al contrario il composto è essenzialmente la sensibilità unica : l'idea di un composto costituito dall'anima razionale e dal corpo non può entrare nella sua considerazione che fa consistere l'unione dell'anima con il corpo in una *relazione*, in una *inclinazione*, in un *modo di essere* appunto per salvaguardare il principio della sua immutabilità e inconfusione.

3° Per tutti i motivi già detti appare evidente allora il diverso modo di considerare la dottrina dell'incarnazione.

La soluzione di Nemesio è per Nestorio ereticale : essendo impossibile

considerare una unione *κατὰ φύσιν*, senza che essa implichi una mutazione naturale dei componenti, stabilire una sola natura dell'umanità e della divinità significa distruggere la natura divina e la natura umana. Non importa che Nemesio ponga unica natura la natura divina: ciò si può comprendere sulla base della dottrina degli intelligibili, come unentisi *permeandosi*. Ma alla luce della filosofia di Nestorio, due nature che si uniscono a formare una sola natura, subiscono una mutazione nella loro natura e formano una nuova natura distinta e diversa dalle nature componenti: una nuova natura, un prodotto nuovo, che tiene di ambedue le nature componenti, perchè è il risultato della loro fusione e mescolanza. Un senso diverso da dare all'unione *κατὰ φύσιν*, Nestorio mostra chiaramente di non conoscerlo.

II. L'unione anima-corpo nello Stoicismo

Il problema di come un essere spirituale possa unirsi e *con-patire* con un corpo, questo problema centrale nel neoplatonismo, noi non lo vediamo mai imporsi all'attenzione e allo studio di Nestorio. La mescolanza dell'anima con il corpo non ripugna affatto a Nestorio, che al contrario la sottolinea energicamente per dimostrare il carattere completamente diverso, anzi opposto dell'unione-anima corpo, rispetto all'unione della divinità all'umanità di Cristo.

Di più la continua insistenza sulla necessità che l'uomo venga considerato una sola natura che non è nè l'anima nè il corpo, che l'uomo sia essenzialmente il composto, rafforza tale constatazione. Evidentemente il contesto filosofico sul quale Nestorio si muove non può essere il neoplatonismo.

Identiche considerazioni portano ad escludere una posizione aristotelica. Non è difficile vedere infatti come le relazioni tra anima e corpo non sono mai presentate come relazioni tra forma e materia, ma al contrario come relazioni di parti componenti rispetto al tutto. L'unione non viene mai presentata come *informazione*, ma al contrario essa è *composizione* attraverso una mescolanza che importa confusione nei componenti.

Siamo in tutti i casi ben lontani dalla concezione dell'anima come entelechia.

L'insistenza di Nestorio a sottolineare con forza il carattere dell'unione anima-corpo come composizione che si attua attraverso una mescolanza e l'idea stessa di mescolanza così come ci viene descritta da Nestorio,

sembrano farci pensare al contrario che una buona spiegazione possa venir trovata nella posizione dei filosofi stoici.

Il testo più esteso e completo al riguardo è contenuto nel *De mixtione* di Alessandro di Afrodisia ³⁸ (pp. 216 ss., 14 ss.). Altri testi sono raccolti da von Arnim ³⁹, II, *De mixtione*.

Presentando l'opinione di Crisippo sulla mistione, Alessandro di Afrodisia nota espressamente all'inizio che essa è l'opinione comune a tutti gli stoici anche posteriori e suoi contemporanei, compresi pure quanti hanno subito l'influsso di altre scuole filosofiche.

« Questa è dunque l'opinione di Crisippo sulla mistione ⁴⁰. Suppone unica l'intera sostanza ⁴¹, tutta penetrata da un certo spirito ⁴², per il quale essa è incatenata in sè stessa e resta unita, ed ha completamente comuni con esso le affezioni. Di tutte le mistioni che in essa avvengono fra i corpi, egli afferma che alcune mistioni ⁴³ avvengono per avvicinamento, giustapposizione ⁴⁴, cioè due o più ousie composte ed avvicinate insieme in un quid unum, secondo l'unione detta di semplice congiunzione ⁴⁵; conservando ciascuna di esse, in siffatta giustapposizione secondo la delimitazione, la propria sostanza e le proprietà ⁴⁶, come avviene per esempio fra i grani di fave e di frumento combinati insieme.

Alcune sostanze inoltre si confondono del tutto, con la distruzione reciproca delle loro ousie e proprietà ⁴⁷: come dicono che avviene nei farmaci medicinali, dove per la distruzione degli (elementi) mescolati, da essi prende origine un nuovo corpo.

Da ultimo Crisippo afferma che vi sono delle mistioni ⁴⁸ in cui i componenti si estendono fra di loro permeandosi attraverso la totalità delle sostanze e delle loro proprietà ⁴⁹ di maniera tuttavia che, in tale mistione, le sostanze (componenti) si conservino come erano prima, così pure le proprietà: e (Crisippo) dice appunto che questa sola tra le mistioni si debba chiamare propriamente *κράσις*. Afferma appunto che l'estensione di due o più corpi a permearsi reciprocamente nella loro totalità, in modo tuttavia che in tale mistione ognuno conservi la propria

³⁸ in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, ed. Bruns, Berlino 1892.

³⁹ *Stoicorum veterum fragmenta*, Lipsiae 1903-1905, voll. 3.

⁴⁰ περὶ κράσεως. ⁴¹ οὐσίαν. ⁴² πνεύματός τινος.

⁴³ μίξεις. ⁴⁴ παραθέσει. ⁴⁵ καθ' ἄρμην.

⁴⁶ τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα.

⁴⁷ τὰς δὲ τινὰς συγχύσει, δι' ὧν τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων συμφθειρομένων ἀλλήλαις. ⁴⁸ μίξεις.

⁴⁹ δι' ὧν τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τῶν τούτων ποιότητων ἀντιπαρεκτεινομένων ἀλλήλαις.

sostanza e le sue proprietà, è la sola delle mistioni che possa dirsi una κρᾶσις. Dice infatti che ἴδιον τῶν κεκραμένων è che possano di nuovo venir separati: e ciò può avvenire se nella mistione τὰ κεκραμένα conservano la propria natura ⁵⁰. » È appunto in quest'ultimo modo, esemplifica Crisippo, per κρᾶσιν, che l'incenso si estende attraverso l'aria, il vino attraverso la massa d'acqua cui viene mescolato, il fuoco e l'aria attraverso le masse che essi investono. Ed è precisamente in questo stesso modo che l'anima è unita al corpo: « Che veramente sia così (gli stoici) portano come prova evidente il fatto che l'anima, che ha una propria ipostasi ⁵¹, come pure il corpo che la riceve, penetra per tutto il corpo, mentre è mescolata con esso, conservando tuttavia intatta la propria sostanza ⁵²: nessuna parte infatti è priva di anima nel corpo che possiede l'anima. »

III. L'unione anima-corpo secondo Babai il Grande

Elementi interessantissimi per una chiarificazione della posizione di Nestorio crediamo di poter riscontrare nel trattato: *Liber de unione* di Babai il Grande, il massimo teologo nestoriano ⁵³.

Il *Liber de unione* ⁵⁴ ricalca, circa il problema dell'unione anima-corpo, le grandi linee di Nestorio. Anche presso Babai, come nel Libro di Eraclide, il problema viene introdotto polemicamente, appunto per controbattere la posizione ariana di una sola natura e ipostasi nel Cristo. La soluzione è la medesima che presso Nestorio: l'esempio dell'unione anima-corpo nell'uomo non può spiegare l'unione della divi-

⁵⁰ τὰς αὐτῶν φύσεις.

⁵¹ ἴδιαν ὑπόστασιν ἔχουσιν.

⁵² δι' ὅλον τοῦ σώματος διήκειν, ἐν τῇ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σφύζουσιν τὴν οὐκείαν οὐσίαν.

⁵³ Nacque nel 540 in Bēt-'Ajnātā, e si formò alla scuola di Abramo di Koskar — fondatore del monastero di Izlā — e del suo successore Dādīsō'. Nel 628 fu eletto patriarca. — Cf. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922 (pp. 137-139); V. GRUMEL, Babai le Grand (VI et VII), in *Echos d'Orient*, 22 (1923); 23 (1924).

⁵⁴ BABAI Magni, *Liber de Unione*, ed. Vaschalde, Parisiis 1915. Come dimostreremo, l'opera si ispira largamente al Libro di Eraclide di Nestorio. A tutt'oggi non esiste uno studio completo e sistematico sul « *Liber de Unione* ». Una minima parte è stata analizzata da J. LABOURT (*Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904, pp. 280 ss.) sul testo ancora inedito, e il suo lavoro venne utilizzato da J. TIXERONT (*Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1912, vol. III, pp. 58-60), che ne accettava le conclusioni a nostro parere inesatte.

nità e umanità nel Cristo, che si ha appunto come suo contrario assoluto ⁵⁵.

Ma più che tutto ciò a noi qui interessa vedere la concezione che Babai ha dell'unione anima-corpo nell'uomo, poichè essa sembra riprendere lo schema di Nestorio e aggiungere delle spiegazioni che potranno far luce sulla posizione stessa di Nestorio.

1° Anima e corpo nell'uomo formano una sola natura e ipostasi, nel senso già esposto da Nestorio. L'uomo è un « composto ipostatico » (L. U. 60 [49]), e l'unione tra anima e corpo è « ipostatica e naturale e passibile e finita e necessaria » (L. U. 67 [54]); « il corpo e l'anima sono una sola ipostasi, cioè l'uomo » (L. U. 72 [58]) ⁵⁶.

2° Come per Nestorio anche per Babai, questa unione è una comunicazione reciproca di passioni e azioni. Il soggetto di queste è la nuova natura risultata dall'unione. « L'uomo dunque è vivente e razionale e corporeo e, nella sua natura e ipostasi, diverso da tutte le altre creature. La sua anima è contenuta nel suo corpo e vivifica esso solo ; essa patisce per le passioni di lui e sente per i sensi di lui e a lui dà sensibilità e vita. Il corpo a sua volta patisce per la passioni dell'anima ed è affaticato dallo sforzo dei pensieri e riflessioni di essa. L'anima fuori di esso non può in alcun modo manifestare le sue proprietà, nè può pensare nè apprendere, nè agire ; essa infatti è stata creata così in questa unione ipostatica, dal Creatore, nel corpo stesso. Allo stesso modo il corpo senza di essa non può vivere, nè muoversi, nè patire, nè operare. . . L'anima, finchè è nel corpo, non può non dargli vita, moto e sensibilità ; e il corpo non può sentire il dolore o muoversi se non quando l'anima è in esso. . . L'uomo dunque è finito e limitato. La sua anima infatti è contenuta nel suo corpo e il corpo chiude l'anima coartatamente, naturalmente e ipostaticamente, contro la volontà di ambedue. La forza, la vita, la volontà e la sensibilità dell'anima corrono fulmineamente attraverso tutte le membra del corpo e l'anima non ha il potere di vivificare un altro corpo oltre quello, nè conseguentemente di muoverlo a qualsiasi operazione. Infatti quantunque il suo pensiero si porti su oggetti distanti, la sua natura tuttavia no, allo stesso modo che la capacità visiva del

⁵⁵ (Per maggiore praticità, nelle citazioni riporteremo in primo luogo il riferimento al testo siriano e in secondo luogo il riferimento alla traduzione latina del Vaschalde.) — Cf. L. U. 72-81 (58-66) ; 200 (161-162) ; 230 (187) ; 234-235 (190-191) ; 246 (200) ; 251 (204) ; 291-307 (235-247).

⁵⁶ L. U. 162-163 (131) ; 178 (144) ; 240 (195) ; 248 (201) ; 251 (204) ; 261 (211) ; 274-275 (221-223) ; 291-307 (235-247).

corpo e non la natura di esso può portarsi su oggetti distanti » (L. U. 291-292 [235-236]).

È precisamente questa ordinazione reciproca ad un'unica natura, la natura dell'uomo, che porta a questo scambio reciproco di proprietà, scambio che è nello stesso tempo, limitazione reciproca della loro propria natura.

3° Sempre secondo la linea di Nestorio, anima e corpo, nell'uomo, vengono considerati da Babai come parti nel tutto che essi formano. « Persistendo il composto umano, noi non diciamo ipostasi umana il corpo da solo, nè l'anima con esso o senza di esso ; e una volta dissolto il composto, nessuna delle due parti si chiama ipostasi o uomo. Durante l'unione esse vengono chiamate uomo esterno (corpo) e uomo interno (anima) ; sciolto il composto ipostatico dell'uomo chiamiamo ogni parte col suo nome proprio, cioè questo corpo o cadavere e questa anima : ma non li chiameremo più uomo come ipostasi unica » (L. U. 295-296 [238]).

« L'anima ha avuto nel corpo l'inizio della sua esistenza come unita ipostaticamente, e in esso e da esso riceve la capacità sensibile di manifestare le sue proprietà razionali, e in lui apprende e in lui opera e si muove e a lui conferisce moto e azione : essa è una parte dell'uomo e non la natura perfetta, cioè l'uomo, come nemmeno il corpo è la natura perfetta. L'anima e il corpo si sostengono mutualmente in ciò che essi possiedono per loro natura : sono infatti fra loro membra dell'ipostasi di un solo uomo. L'anima senza corpo, quando è separata da esso, esiste e non esiste : esiste in quanto conserva la propria natura, la propria vita, la propria razionalità ; non esiste in quanto non può esercitare le sue operazioni naturali : non ricorda nè pensa senza il suo compagno, ma rimane come in uno stato di riposo e di sonno, come è scritto ⁵⁷. Così nemmeno il corpo senza di essa può vivere, muoversi, patire, sentire od esercitare le sue operazioni... Considerando l'anima e il corpo in sé stessi, cioè fuori del composto, una cosa è l'anima secondo l'ipostasi e un'altra cosa è il corpo secondo l'ipostasi, e sono altra e altra cosa nella loro natura. Ma una volta che essi si sono uniti, secondo l'unione ipostatica, come membra in un solo corpo, allora essi costituiscono una sola natura, cioè l'uomo... poichè il corpo e l'anima per la loro unione necessaria costituiscono una ipostasi distinta, di specie particolare » (L. U. 297-298 [239-240]).

⁵⁷ Giobbe III, 13.

4° L'anima e il corpo per sè considerati sono dunque due nature e ipostasi distinte : solamente quando sono uniti a formare l'unica natura o ipostasi umana essi perdono la considerazione del loro essere particolare per definirsi in ordine al composto umano che essi formano.

L'anima umana, dice Babai, non viene generata dall'uomo : « noi sappiamo benissimo che l'anima non proviene dalla donna, ma... viene ispirata nel suo utero... » (L. U. 100 [70]). Essa è per sua natura immortale (L. U. 158 [128]).

Alla stessa maniera il corpo è definibile per sè secondo la sua natura particolare.

Due nature dunque e due ipostasi : « natura e ipostasi che è l'anima, e natura e ipostasi che è il corpo : ma per l'unione e congiunzione naturale e ipostatica sono una sola natura e una sola ipostasi, cioè uomo. » Sono due momenti della creazione. « Infatti questa seconda operazione (unione naturale fra corpo e anima) è opera del Signore di ogni natura, che l'anima e il corpo congiunse naturalmente ; in una sola unità, necessariamente e in modo finito ; come ha creato le nature (corpo e anima) semplici, in sè stesse, per quello che sono naturalmente, così queste nature semplici per una composizione, attraverso una mistione e una mescolanza, le ha unite a formare particolari nature sussistenti (ipostasi umane), per una sola operazione per la quale vicendevolmente si sostengono ed operano » (L. U. 296 [239]).

Siamo così all'altra idea di Nestorio : quella di una seconda creazione, di un intervento susseguente di Dìo che ordina fra loro corpo e anima e li unisce insieme in una sola natura.

5° Questa unione avviene appunto per una mescolanza. Babai distingue tre modi di mistione : « La *mauzagā* ⁵⁸ (di cose liquide) provoca una corruzione e le parti, una volta mescolate, non possono venir separate ; e le parti mescolate accrescono reciprocamente la loro quantità. Lo stesso dicasi per quanto riguarda la *hbūkyā* ⁵⁹. In tale mescolanza le parti, una volta mescolate insieme, non possono più essere separate, come quando uno mescola la farina di grano e di orzo o di ervo con calce o polvere o qualcosa di simile, che dopo mescolate non possono più venir separate. E lo stesso diciamo della *hūltana* ⁶⁰ : le parti, anche se non si confondono, come le fave e i chicchi di grano o di orzo, e quantunque una volta mescolati insieme possano poi venir separati ancora, tuttavia, mescolati insieme, aumentano di quantità e occupano più spazio » (L. U. 53 [43]).

⁵⁸ مازجاء

⁵⁹ حبكيا

⁶⁰ هلتانة

Ora è precisamente su questa linea che Babai intende appunto l'unione dell'anima con il corpo nell'uomo.

Parlando dell'eresia cristologica di Apollinare, consistente appunto nell'affermazione di una « unione naturale e ipostatica... come il corpo e l'anima sono una sola ipostasi, cioè uomo », Babai nota : « Parla dell'unione secondo *mauzagā* e *hbūkyā* » e aggiunge come confutazione : « È noto ai sapienti che l'unione secondo *mauzagā* provoca una confusione, poichè ciò che viene così mescolato perde la sua proprietà prima e acquista un'altra capacità e un altro sapore ; per di più la *mauzagā* avviene tra due cose umide e liquide e finite per natura, come per esempio il vino e l'acqua : cosa che non può convenire a Dio infinito » (L. U. 72-74 [58-60]).

Parlando ancora dell'unione tra l'umanità e la divinità del Cristo, Babai dice : « Questa unione non è naturale e ipostatica, come è l'unione dell'anima col corpo, nè avviene tra due parti per completare una sola natura e ipostasi ; ma al contrario le nature della divinità e dell'umanità complete con la proprietà delle loro ipostasi sono in un'unico prosopon della filiazione. Questa unione non è stata fatta insomma... come di due parti per completare un *totum* come può essere una nave, una casa, una porta, ecc., nè a modo di *mauzagā* confusa, come nel caso dell'acqua e il vino, nè come *hbūkyā* come nel caso della farina di orzo o di grano, nè per *hūlāna* come nell'unione tra chicchi di ervo, di fave e di lenticchie, i quali sono separati e non uniti, quantunque si delimitino a vicenda. Questa opinione sarebbe empia, perchè in queste cose, come ho detto, noi riscontriamo una mescolanza, una confusione, una divisione » (L. U. 248 [201]).

L'unione ipostatica e naturale tra l'anima e il corpo, viene dunque rappresentata parallelamente all'unione tra acqua e vino, della farina di grano con calce o polvere, di chicchi di grano, fave, orzo tra loro ; quest'ultimo caso tuttavia con l'eccezione che esso non forma una vera unione, ma è piuttosto una semplice giustapposizione.

6° Data tale unione di mescolanza, quale è il carattere preciso della « confusione » che essa importa ?

L'unione dell'anima con il corpo è sottolineata da Babai come composizione di un *totum cum toto*, non di una parte con un'altra parte, nè di una parte con un tutto (L. U. 107-108 [76]) ; due nature distinte : « considerando l'anima e il corpo in sè stessi, cioè fuori del composto, una cosa è l'anima secondo l'ipostasi e un'altra cosa è il corpo secondo l'ipostasi e sono altra e altra cosa nella loro natura » (L. U. 298 [240]).

Due nature che rispondono ad un primo atto creativo di Dio come nature semplici, e che solo in un atto creativo susseguente ricevono una ordinazione reciproca a formare una sola ipostasi, l'ipostasi umana.

La confusione allora viene così descritta da Babai: « Così queste nature semplici, per una composizione, attraverso una *mauzagā* (Dio) le ha unite a formare particolari nature sussistenti (ipostasi umane), per una sola operazione per la quale vicendevolmente si sostengono ed operano » (L. U. 296 [239]). Dunque: una sola operazione data da una comune sussistenza. Quelle operazioni che separatamente appartenevano all'una o all'altra, all'anima o al corpo, per la *mauzagā* appartengono alla nuova ipostasi che esse formano. La confusione cioè consiste precisamente nella comunicazione reciproca di passioni e azioni che l'unione importa: il fatto cioè che le azioni e passioni originariamente particolari a ciascuna natura, adesso sono da attribuirsi ad un nuovo soggetto. In altre parole questa confusione non è qualcosa che tocca direttamente le essenze componenti in sé stesse, ma il loro essere delle nature « semplici », vale a dire delle nature, delle ipostasi distinte e autonome. « Tale infatti è l'ordine delle (nature) che sono unite in un solo composto, che nulla possono fare fuori della loro mutua composizione: non possono sussistere ipostaticamente, nè possono soffrire se non insieme al compagno, finchè sono strette in tale composto e ognuna di esse per la composizione e la mutua comunicazione perde ciò che aveva mentre era semplice » (L. U. 108 [76]). E ciò è esemplificato meglio nell'esposizione delle condizioni dell'anima separata dal corpo al quale era stata ipostaticamente unita: « L'anima fuori di esso (corpo) non può in alcun modo manifestare le sue proprietà, nè può pensare, nè apprendere, nè agire... » (L. U. 291 [235]). « L'anima senza corpo, quando è separata da esso, esiste e non esiste; esiste in quanto conserva la propria natura, al propria vita, la propria razionalità; non esiste in quanto non può esercitare le sue operazioni naturali: non ricorda nè pensa senza il suo compagno, ma rimane come in uno stato di riposo e di sonno... » (L. U. 297 [240]).

Abbiamo qui l'esempio chiaro di una « confusione » intesa come perdita della propria autonomia e indipendenza, come rottura dei confini che attribuivano le proprietà e le azioni a questa o a quella natura particolare: è un mettere insieme, un sommare insieme le nature e le loro proprietà, per semplice addizione, con questa particolare nota: che il tutto viene ordinato sotto una nuova natura o ipostasi, sotto una nuova sussistenza, un nuovo soggetto di azione e di attribuzione.

IV. La posizione filosofica di Nestorio

1° Che la dottrina di Babai rifletta completamente la dottrina di Nestorio, ci sembra, dopo la nostra esposizione, cosa superflua dimostrare.

Identica è infatti l'impostazione stessa del problema, sostanzialmente ispirata alla polemica antiariana e antiapollinarista delle due nature contro l'unica natura nel Cristo e dell'unione tra anima e corpo nell'uomo come esempio inadatto a rappresentare l'unione delle nature nel Cristo.

Identica la posizione base del corpo e anima formanti una sola natura, la nuova natura dell'uomo ; e dell'unione considerata come comunicazione reciproca di passioni e azioni.

Identica la considerazione dell'anima e del corpo come parti rispetto al tutto costituito dalla nuova natura. Parti tuttavia che inizialmente sono nature autonome e che vengono riunite insieme in forza di un nuovo intervento diretto del Creatore, in forza di una seconda creazione.

Identica pure è l'idea della mescolanza importata dall'unione dell'anima con il corpo, e l'idea stessa dell'unione come composizione che implica mescolanza : mescolanza che lascia intatta la natura intima e dell'anima e del corpo.

Coincidenze tutte che sarà molto facile rilevare ponendo parallelamente i testi di Nestorio, nella nostra esposizione :

cap. II, I, n. 1°	=	cap. III, III, n. 1°
cap. II, I, n. 3°	=	cap. III, III, n. 2°
cap. II, I, n. 4°, 5°	=	cap. III, III, n. 3°
cap. II, I, n. 7°	=	cap. III, III, n. 4°
cap. II, I, n. 2°	=	cap. III, III, n. 5°

2° I testi di Babai si presentano con una maggiore ampiezza di precisazioni che non i testi di Nestorio. Questi infatti procede generalmente sottintendendo la propria posizione filosofica, posizione alla quale fa delle semplici allusioni, non sempre chiare.

Lo scritto di Babai risente anch'esso le conseguenze del carattere introdotto dall'interesse teologico della trattazione : tuttavia può essere per noi di aiuto decisivo se si considera il fatto che in esso, oltre a trovare l'esatta dottrina di Nestorio sull'anima, riscontriamo una più grande facilità all'esemplificazione e alla spiegazione pedissequa, che ci sarà estremamente utile dato il carattere eccezionalmente sottile del testo parallelo di Nestorio.

3^o È precisamente questa facilità di Babai all'esemplificazione che ci permette di definire più precisamente il carattere esatto della mescolanza importata dall'unione dell'anima al corpo.

Babai distingue la mescolanza, quanto ai componenti :

- mescolanza di un tutto con un tutto
- mescolanza di una parte con una parte
- mescolanza di una parte con un tutto.

L'unione tra l'anima e il corpo è precisamente unione di un tutto con un altro tutto.

La mescolanza in sè, secondo Babai, può essere :

- *mauzagā* : mescolanza di liquidi : es. acqua e vino
- *hbūkyā* : mescolanza di solidi, che poi non possono più venir separati : es. farine di diverse qualità fra di loro
- *hūltana* : mescolanza di solidi che, uniti, conservano la loro integrità : es. grani di diversa qualità.

Quest'ultimo caso, dice Babai, non crea una vera unione, una entità naturalmente ed ipostaticamente una.

L'unione dell'anima col corpo è descritta sulle basi di questi esempi sottolineando, trattandosi di *hūltana*, il carattere preciso di vera unione ipostatica. Ma più frequentemente essa è descritta come *mauzagā*. Gli esempi più correnti sono quelli dell'acqua e del vino mescolati insieme.

Ora a nessuno sfuggono i punti di contatto che tale spiegazione offre con la spiegazione che dell'unione dell'anima con il corpo danno gli stoici. Essa, intesa come vera *κρᾶσις*, viene esemplificata precisamente alla stregua della mescolanza del vino con l'acqua.

Gli stoici sottolineano più particolarmente il fatto che nella *crasis*, unica fra le diverse qualità di mistione, i componenti conservano la propria natura e le sue proprietà.

Se noi prendessimo tale affermazione nel suo valore assoluto, non ci potremmo più spiegare la distinzione che gli stoici pongono tra la *μῖξις* che viene per semplice avvicinamento ⁶¹ e la *κρᾶσις*, poichè anche in quella mistione le nature componenti conservano la propria sostanza e proprietà. Se tra le due mescolanze una differenza marcata va posta, al punto che l'una è vera *crasis* e l'altra no, questa differenza non può essere che quella che risulta dalla spiegazione di Babai : il fatto cioè che la *crasis* sola forma una vera nuova natura, ipostaticamente e

⁶¹ *παράθεσις*.

naturalmente una per le nature componenti. Il che appunto sta a spiegare che la permanenza delle nature e proprietà dei componenti non può intendersi del loro essere in quanto nature distinte, ma piuttosto della loro essenza intima, costitutiva. O, come dice, Nestorio, « non per un cambiamento di essenza, ma per un avvicinamento e una composizione naturale, alla stessa maniera che l'anima e il corpo sono riuniti in una sola natura, e che, per una necessità di natura, l'anima sopporta naturalmente le passioni del corpo e il corpo quelle dell'anima » (L. H. 49-50 [30-31]).

In ultima analisi, per il permanere delle nature e proprietà, il testo stoico intende precisamente la conservazione dell'essere e del costitutivo essenziale delle nature componenti. Mentre per confusione e corruzione delle nature, Babai, come Nestorio, intende esclusivamente non la loro essenza intima, ma il loro essere autonome, distinte, indipendenti, *sui juris*, soggetti distinti di azioni e passioni.

Il fatto caratteristico e proprio della *crasis* intesa in questo senso, è costituito proprio dal permearsi reciproco di nature diverse, permearsi reciproco che fonda una reale unità, dove una sola nuova natura abbraccia senza esclusione tutte le caratteristiche delle nature componenti, raccoglie e somma in sé le nature componenti in un modo che è addizionale, che esclude qualsiasi perdita, e che tuttavia è totale in quanto la totalità di una natura è permeata dalla totalità dell'altra natura e in qualsiasi aspetto di una natura è presente e agente l'altra natura, nell'unione. È l'unione di un « *integrum per integrum* » degli stoici ; di un « *totum cum toto* » di Babai.

4° Ciò posto, dopo quanto abbiamo detto sui rapporti di Babai con Nestorio e sulla posizione stessa di Nestorio, sottolineare un riscontro tale con la posizione dello stoicismo, significa attribuire un valore e un contenuto stoico alla posizione di Nestorio circa l'unione anima-corpo nell'uomo.

Ma attribuire a Nestorio una tale concezione, non significa attribuirgli allo stesso tempo una concezione materialistica dell'anima ?

Nestorio sottolinea come l'anima e il corpo sono due nature originariamente distinte, corrispondenti ad un primo atto del Creatore : è solo per un secondo intervento diretto del Creatore che l'anima viene unita al corpo. L'origine divina dell'anima è quindi salvata. Di più il concetto stesso di unione intesa come compenetrazione reciproca deve metterci in guardia contro una troppo stretta accezione del termine di « mescolanza ». Non si tratta cioè, come abbiamo visto, di correre con la mente

ai concetti usuali che tale termine richiama abitualmente in noi moderni. La concezione stoica di un materialismo fondamentale che riduce tutto l'essere ad una materia o sostanza universale, penetrata e informata da uno *πνεῦμα*, esso pure materiale, che ne è l'elemento vivificatore ; il modo stesso di comunicarsi di questo *pneuma* alla materia, penetrandola senza perdere nulla di sè stesso ; l'attività stessa di questo *pneuma* nel mondo, sono tutti elementi suscettibili di un accomodamento e di un adattamento nel senso dualista del materiale e dello spirituale, del corpo e dello spirito, del creato e di Dio.

In modo ancor più particolare, per quanto ci interessa direttamente, questa concezione di una unione nella quale l'anima si unisce, penetrando nella sua totalità, ad un corpo, senza perdere nulla del suo essere intimo, facendosi presente in ogni singola parte del corpo nella sua totalità, è perfettamente suscettibile di una interpretazione spiritualistica, che partendo da una elevazione e spiritualizzazione del concetto di *pneuma*, porti a spiegare come l'anima immortale e spirituale « penetri tutto il corpo, mentre è mescolata con esso, conservando tuttavia intatta la propria sostanza ».

PARTE II

L'unione della divinità e dell'umanità nell'Incarnazione

Chiarita nelle pagine precedenti la natura dell'unione dell'anima con il corpo nell'uomo, possiamo passare allo studio diretto della natura dell'unione dell'Incarnazione, così come essa viene esposta da Nestorio nel Libro di Eraclide.

CAPITOLO I

I termini di natura, essenza, ipostasi

I. Natura

1° Il termine di natura¹, preso in sè, nel suo primo significato e senza ulteriori determinazioni, equivale semplicemente a *realtà*, cioè tutto quanto è *reale*, in opposizione a ciò che è *fantastico*, *illusorio*.

Così intende infatti Nestorio quando fa riferimento alla dottrina cristologica dei Manichei : essi — dice Nestorio — pongono le proprietà umane del Cristo « nell'apparenza, nell'immaginazione e non nella natura » (L. H. 12 [6]). Per i Manichei « il corpo di Nostro Signore Cristo non è una natura in verità, ma una apparenza e un fantasma » (L. H. 14 [8]). E la medesima accezione si trova nella susseguente esposizione : Dio « ha voluto essere carne ed è divenuto carne, non l'apparenza della carne, ma la natura della carne, cioè carne vera » (L. H. 19-20 [11]). Parlando della dottrina trinitaria dei sabelliani che dicono che il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo non sono che dei « nomi », Nestorio aggiunge la critica che rivolgono loro i discepoli di Paolo di Samosata : essi, cioè, giustamente « li rimproverano confessando che Dio Verbo è una natura e una ipostasi, come pure il Padre e lo Spirito

¹ صبر

Santo » (L. H. 64 [40-41]). La nostra redenzione, agli effetti di una nostra reale salvezza, esige — dice Nestorio — la *realtà* dell'incarnazione, cioè : « Dio vero per natura e uomo vero per natura » (L. H. 103-117 [69-75]).

« Natura » dunque, nel suo nome e prima di tutto indica *qualcosa di reale*, una *entità fisica*, in opposizione a tutto quanto è *fuori* dell'essere, *fuori* della realtà.

2° Ma Nestorio presenta pure un altro concetto di natura : quella che egli chiama « natura completa »². Per « natura completa » intende Nestorio la natura *terminata*, tale da essere *sui juris*, assolutamente indipendente e autonoma. « La natura completa non ha bisogno di un'altra natura per essere e per vivere ; poichè essa possiede in sè stessa ed ha ricevuto tutto quanto occorre per essere » (L. H. 418 [268]). Così, afferma Nestorio, non sono complete le nature che formano un composto naturale ; ma è completa la natura del composto. « In un composto naturale vediamo che nessuna delle nature che contribuiscono a formarlo è completa, ma esse hanno bisogno l'una dell'altra per vivere e per sussistere » (L. H. 418 [268]). « Ogni unione che si termina a completare una natura per una composizione di nature, avviene da nature incomplete » (L. H. 431 [276]). Per questo appunto Nestorio afferma che il corpo e l'anima uniti a formare l'uomo sono nature incomplete ; l'uomo al contrario è una natura completa ; come completa è la natura di Dio. Mentre l'unione tra anima e corpo è unione di nature incomplete che formano l'unica natura completa dell'uomo ; l'unione tra uomo e Dio nell'incarnazione è di due nature complete che non formano una sola natura completa, ma che rimangono definite e distinte.

3° Ma per che cosa la natura è resa *completa*?

Dalle sue « definizioni », dalle sue « differenze »³, dalle sue « proprietà »⁴, dalle sue « distinzioni »⁵.

È quanto ricaviamo sostanzialmente sia dalla polemica di Nestorio contro Cirillo, sia dalla sua dottrina dell'unione dell'anima con il corpo. Le due nature nel Cristo — dice Nestorio — sono e rimangono complete perchè conservano le loro divisioni, differenze, proprietà, distinzioni, apparenze. Se queste vengono tolte, le nature vengono rese incomplete e quindi distrutte come nature : tale appunto è il caso dell'unione tra l'anima e il corpo, e tale sarebbe la conseguenza di quanti fanno una unione naturale dell'incarnazione. « Se ogni differenza è soppressa, non

² *طبيعية*

⁴ *سواء / بحد / بحد*

³ *مستقلة*

⁵ *فردية*

è più una unione : è il risultato di una unione e non una unione. Se ogni delimitazione delle nature è tolta, come potrà l'unione non sopprimere le differenze delle nature ? » (L. H. 226 [136-137]). « Attribuisce all'unione ipostatica una sola natura, di modo che, dopo l'unione, le nature non conservano le loro proprietà ? . . . Questa (unione) distrugge le nature e io non l'accetto » (L. H. 235 [142]). « Le proprietà di ognuna delle nature sono concepite a parte, come pure le differenze naturali in ciascuna delle nature » (L. H. 244 [147]). « Io l'ho lodato di quanto egli diceva di giusto : del fatto che egli conservava senza confusione le nature e le loro proprietà . . . » (L. H. 254 [153]). « Poichè l'unione non fa scomparire le diversità delle nature, e se le diversità delle nature sussistono nell'unione, esse saranno separate per le differenze delle nature, in quanto queste sono distinte » (L. H. 263-264 [159]). « Anche per le proprietà naturali egli (S. Atanasio) insegna le due nature . . . L'incarnazione per noi non è avvenuta come qualche cosa che non è completa, al punto da attribuire a Dio le (proprietà) umane . . . Ma poichè l'umanità è considerata in senso completo la natura dell'uomo, essa ha in modo completo tutte le proprietà degli uomini, attive e passive, come compete alla natura degli uomini » (L. H. 302-303 [192]).

« Tu spezzi l'essenza di Dio in due essenze ed escludi la nostra natura e la parte migliore di noi (l'umanità di Cristo), quando tu non attribuisce nessuna differenza delle nature nè al Fanciullo, nè al Signore del Fanciullo, dicendo al contrario che nella stessa essenza di Dio Verbo si trova l'essenza del Bambino e l'essenza del Creatore del Bambino (L. H. 321-322 [205]). « Ma tu dici che chi confessa due nature, altra e altra, fa necessariamente due *prosopa* : poichè non è possibile che due *prosopa* divengano uno solo. Ma se si deve confessare un solo *prosopon* tu attribuisce tutto al *prosopon* di Dio Verbo, perchè tutto sia detto di un solo *prosopon* e non di due ; così tu vieni a dire che lui ha sofferto, poi lo dividi in parti sulle tue dita e fai la dimostrazione come di cose separate . . . Con le nature tu dividi anche i *prosopa* : l'uomo e il Dio. Non ci sono due figli nè due uomini ; ma non capisci dunque che i Padri confessano un solo *prosopon* di due nature ? e che le differenze delle nature, della divinità come della umanità, non sono soppresse nell'unione ? . . . Le differenze sussistono perchè non c'è confusione, nè distruzione perchè tu possa attribuire le diversità delle nature, naturalmente, a una sola natura e ad un solo *prosopon* di questa natura, e sopprimere ciò che è senza *prosopon* e senza la sua stessa essenza, cioè l'umanità » (L. H. 339-340 [217-218]). « Se le nature non sono rimaste

anche nell'unione ciò che esse erano ; se le differenze in base alle quali erano considerate due, sono soppresse, anche in quella unione in cui le nature sussisterebbero (come si pretende) senza confusione, una confusione è avvenuta : confusione di mutazione e di conversione per divenire una sola natura » (L. H. 417 [267-268]). « Le nature che sono state unite, non sono confuse e non sono mai separate anche nell'unione, poichè ciò che rientra nella nozione delle nature è concepito nella distinzione delle nature » (L. H. 427-428 [274]). Gli stessi concetti ripete Nestorio, trattando del caso, assolutamente opposto, dell'unione tra anima e corpo ⁶.

Ci si perdoni tutta questa abbondanza di citazioni : sarà facile vedere, nel seguito nel nostro studio, come esse rappresentino una chiave importante per la definizione della posizione di Nestorio.

4° Resta a vedere che cosa intenda Nestorio per « differenze », « proprietà », « distinzioni », « divisioni » della natura.

Sono qualcosa di *reale*. A più riprese Nestorio rimprovera Cirillo di intenderle unicamente come qualcosa di puramente nominale, ideale, una semplice accezione della mente, una pura idea. « Tu intendi la divisione delle nature solo come nome (diverso) delle nature e come negazione della confusione ; poichè nel tuo spirito non c'è nessuna idea di ciò che è la definizione delle nature, che ti permetta di comprendere come esse sono unite senza confusione » (L. H. 228 [138]). « Essi (gli orientali antiocheni) non hanno dato... due nomi a una sola natura, che sarebbe separata a parole solamente e non in essenza, come tu pensi ; poichè tu dici che le differenze delle parole non vengono soppresse ; ma essi al contrario hanno indicato con tali parole le nature e la differenza delle nature » (L. H. 438-439 [281]). Si tratta dell'affermazione di Cirillo ad Acacio, secondo cui le differenze tra le nature che gli orientali ponevano nella formula dell'accordo del 433, da lui sottoscritta, non erano da intendersi che come « semplice accezione della mente » (la divinità e l'umanità non sono infatti la medesima cosa « come qualità naturale ») ; è essa che provoca la reazione di Nestorio. « Tu hai detto qualità e non essenza. Ma una qualità non è la natura dell'essenza bensì o la forma dell'essenza, o della natura, o di ciò che non è essenza, o una semplice accezione dello spirito detta delle nature. Questa qualità non ha ancora i caratteri della differenza naturale, ma piuttosto di una differenza delle nature, senza essenza, che tu fai con-

⁶ Cf. sopra pp. 25 ss.

sistere puramente in semplici parole sul concetto delle nature, senza essenza corrispondente » (L. H. 441-442 [283]).

« Proprietà », « differenze », « distinzioni » dunque per Nestorio possono essere qualche cosa di puramente nominale o ideale ; ma dette della natura (proprietà, differenze, distinzioni della natura) esse sono qualcosa di reale, di fisico, che determinano la natura e la costituiscono riconoscibile come tale, distinta da qualsiasi altra natura.

5^o La caratteristica essenziale di queste differenze, proprietà, ecc., è che esse rendono la natura *conoscibile* per quello che essa è, per quello che la distingue da tutto il resto. La conseguenza del fatto che le nature, nell'incarnazione, conservano le loro differenze e proprietà è appunto che le nature restano riconoscibili come tali, anche nell'unione. « L'unione non sopprime punto le essenze che si uniscono, sì che esse non possano più essere riconosciute » (L. H. 227 [137]). « Di modo che (nell'unione) le proprietà di ciascuna delle nature sono concepite a parte e così pure le differenze naturali in ciascuna delle nature » (L. H. 244 [147]). « Così le nature che sono unite non sono confuse, e anche non sono mai separate, poichè ciò che appartiene alla nozione delle nature è concepito nella distinzione delle nature » (L. H. 428 [274]). Il caso inverso si verifica conseguentemente nell'unione tra anima e corpo dove, appunto per la confusione che tale unione importa nelle nature, queste non sono riconoscibili come distinte e differenti (L. H. 226 [136-137]).

Proprietà della natura umana sono tutte quelle cose che distinguono la natura umana da qualsiasi altra natura : così l'operare secondo ragione e volontà è proprietà della natura umana, come pure il patire le sensazioni fisiche del corpo : la nascita, la crescita, l'educazione, lo sviluppo mentale, ecc., sono altrettante proprietà della natura umana. « Non è dunque per quello (che Nestorio divida le persone) che tu mi rimproveri, in fondo, ma invece perchè io separo le proprietà dell'unione da ciascuna delle nature, di modo che ognuna di queste sussiste nella sua ipostasi. (È perchè) non dico che esse risalgono a Dio Verbo, come se Egli fosse le due nature per essenza ; e che le proprietà della carne sono state prese da Dio senza la loro ipostasi, quasi solo per apparire sotto la forma della carne e per servirsene e per soffrire tutte le cose della carne : sia che egli si cambi nella natura della carne, oppure che le due nature siano mescolate in una sola, o che le proprietà della carne salgano per confusione e attribuzione fino all'essenza di Dio, oppure per una composizione naturale, come risultato della composizione naturale, affinchè egli soffra passivamente le sofferenze del corpo senza che il

corpo occupi alcuna funzione per sua natura nell'Economia per noi, e senza che egli compia le operazioni umane, nè per la volontà dell'anima, nè attraverso l'intelligenza umana e i sensi del corpo, ma con l'intelligenza e la volontà di Dio ; (in ultima analisi, perchè io non dico che) è ancora inquanto Dio che egli soffrì tutte le cose umane. (Così) egli non ha un corpo che solamente di nome, senza ipostasi e senza operazione : è per questo che tu gli dai il nome di uomo come un titolo superfluo, a parole solamente, perchè tu non accetti di riconoscere l'essenza e l'operazione dell'uomo e l'esistenza delle due nature nelle loro proprietà... » (L. H. 291 [184-185]). « Che cosa è un uomo perfetto che non agisce e non si muove secondo la natura dell'uomo ? Non è uomo che di nome, corpo di nome, anima razionale di nome colui che non si muove secondo la natura del suo essere : come anima, per intelligenza e volontà ; come corpo per i sensi dell'anima... Che dite voi ? Quale è il vostro parere ? Qual'è il partito degli ortodossi : di coloro che insegnano che Dio Verbo è immutabile e invariabile, o di coloro che gli attribuiscono la natura umana da Maria ? Coloro che lo considerano come anima razionale e dotata di conoscenza e come uomo completo, e poi che negano le proprietà dell'umanità e non confessano che esse sono, come sono, nella natura dell'uomo, ma attribuiscono a Dio Verbo la nascita, l'educazione, lo sviluppo fisico, l'aumento della statura, della scienza e della grazia... » (L. H. 295-296 [187-188]).

6° A proposito del termine « divisione »⁷, Nestorio offre una precisazione. Tale termine — dice — può essere inteso secondo un valore locale, di moto : allontanamento di due. Può anche avere valore di definizione della natura. Quando egli usa espressioni come : divisione delle due nature, separazione delle due nature, non dà ad esse il significato di « moto di separazione », ma invece di « definizione delle nature », avvicinandole dunque alle altre espressioni : proprietà, differenza, qualità delle nature, che abbiamo sopra esaminato. « Colui che dice che la divinità e l'umanità non sono la stessa cosa, definisce, per una distinzione di natura, che questo non è quello e quello non è questo. Ora la distinzione di natura è una divisione » (L. H. 431 [276]). « Altra cosa è dunque la divisione che proviene dalla differenza che è nell'essenza delle nature, e altra cosa è la divisione che proviene dall'allontanamento delle essenze che sono state messe insieme e riunite. Io ho detto dunque che l'unione dell'insieme delle nature — divinità e umanità — è senza separazione »

⁷ **فصل**

(L. H. 431 [276]). « Anche tu (Cirillo) separi necessariamente, dal momento che dici che esiste una differenza e che la divinità e l'umanità non sono la stessa cosa in qualità naturale ; tuttavia non per allontanamento, ma dal punto di vista delle nature » (L. H. 434 [278]). « Tuttavia, tu dici, non c'è alcuna traccia della divisione in due. Non della divisione dell'unione, ma che si porta sulla differenza delle essenze. »

7° La natura così determinata ha, per Nestorio, valore concreto e non astratto. Noi vediamo spesso, è vero, Nestorio usare termini come « umanità » per : « natura umana », ecc. Ma ciò non significa ancora che Nestorio dia ad essi valore astratto : il testo non ce ne offre mai la prova.

Al contrario la dimostrazione più indubbia del valore concreto del termine di « natura » ci viene data, a nostro parere, dall'uso stesso che Nestorio ne fa. Troviamo infatti abbastanza sovente espressioni di questo genere : « Dio Verbo non era la natura dell'uomo, poichè non è la natura dell'uomo, chi non è la natura dell'uomo ma quella di Dio » (L. H. 30 [18]). « Il Cristo è le due nature » (L. H. 85 [55]). « Dio Verbo non è due nature » (L. H. 215 [130]). « Poichè il Figlio è Dio e uomo . . . egli è due nature » (L. H. 244-245 [168]). « (Il Cristo) è due nature : Dio e l'uomo » (L. H. 300 [190]).

Tale uso sarebbe semplicemente mostruoso, se noi dessimo a natura un valore astratto : diremmo noi che Seneca, Diogene, Pietro, Paolo sono l'umanità ? Sarebbe la più errata identificazione del particolare con l'universale. Se Nestorio può dire che il tale è ⁸ la sua natura e non, come diremmo noi, ha la sua natura, è appunto perchè il termine « natura » presso Nestorio ha senso determinato, concreto.

II. Essenza

1° Come *natura*, anche « essenza » ⁹ ha un suo primo significato di *realtà, entità reale*, in opposizione a *fantastico, illusorio, nominale*. Infatti Nestorio, combattendo la tesi che sostiene una mutazione della natura divina nella natura creata, afferma che con ciò si distrugge la natura divina, o la realtà della natura creata : « Tu gli neghi di essere una essenza » (L. H. 39 [23]). Parlando dei Sabelliani, Nestorio dice che essi « negano addirittura che Dio Verbo esiste in essenza e non ammettono che il nome di Dio Verbo » (L. H. 64 [40] ; 316 [202]).

⁸ *جوهر*

⁹ *ماهية / كنه*

2° Tuttavia questo significato sembra precisarsi nel senso non di una qualunque realtà, ma di una *realtà sostanziale*. Così Nestorio oppone l'unione delle essenze all'unione di semplice onore, di semplice uguaglianza. « Egli (Cirillo) mi accusa come se io spartissi (il Cristo) : la divinità a parte e l'umanità a parte, e come se usassi i termini 'onore' e 'uguaglianza in un solo' come per avvicinare solo per amore e non invece per le essenze, cose tra loro lontane » (L. H. 242 [167]). Nello stesso senso Nestorio oppone una separazione nominale alla separazione in essenza : « ... una sola natura che sarebbe separata solamente a parole e non nell'essenza » (L. H. 439 [281]). Così Nestorio distingue pure l'essenza dalla qualità : « ... una qualità non è la natura dell'essenza, ma o la forma dell'essenza, o della natura, o di ciò che non è essenza, o una semplice idea della mente detta a proposito di natura » (L. H. 441 [283]).

3° *Nella realtà e nella pratica* il termine essenza equivale a quello di « natura ».

Nestorio usa spesso in pratica i due termini indifferentemente. Noi ci limiteremo solo ad alcuni testi, per evitare tediose ripetizioni : intendiamo tuttavia indispensabile un riferimento a tutto il contesto e a tutto il Libro di Eraclide.

Nestorio dunque dice « mutazione in essenza » come dice « mutazione in natura » ; « unione in essenza » come « unione in natura » ; « due essenze » come « due nature » nel medesimo senso. Parlando dell'unione naturale, afferma : « Le cose che sono state mutate dalla loro primitiva essenza, possiedono unicamente la natura nella quale sono state mutate » (L. H. 25 [15]). E a proposito dell'Incarnazione, contro la tesi che la farebbe consistere in una unione naturale, obietta che mentre l'unione naturale comporta una mutazione delle « nature » componenti, nell'incarnazione al contrario Dio « non ha ricevuto alcuna addizione nell'essenza, poichè le essenze restano immutate » (L. H. 33 [20]). E ancora, sempre nella confutazione della medesima posizione : « noi siamo terrestri, perchè tutti abbiamo la stessa natura... Noi siamo, noi uomini, dell'essenza di Dio Verbo, perchè la nostra anima e il nostro corpo sono stati uniti per formare una tale natura e ciascuno di noi diviene ciò che Dio Verbo è per natura » (L. H. 61 [39]). Così pure : « Quand'anche avesse Egli cambiato la propria essenza nell'essenza dell'uomo, è chiaro che ciò sarebbe stato a scapito della natura dell'uomo... Anche se noi diciamo che Egli ha preso l'uomo e che ha mutato la natura dell'uomo nella propria essenza... » (L. H. 117-118 [76]).

Alla stessa maniera, abbiamo detto, Nestorio dice indifferentemente

unione in natura come unione in essenza. « Altri confessano due nature nel Cristo prima dell'unione, e che ognuna delle nature deve essere considerata nella sua natura... ma dopo l'unione non si considerano più le due nature, perchè esse si sono unite in essenza ; le due diventano una sola » (L. H. 128 [83]).

Allo stesso modo Nestorio dice pure indifferentemente « due nature » o « due essenze » nel Cristo. « Io utilizzo un *prosopon* di unione comune, di due essenze » (L. H. 224 [135]). « Vi è stata unione delle essenze... della divinità e della carne... L'unione delle nature è avvenuta in un solo *prosopon* » (L. H. 362 [232-233]). « Egli era un altro e un altro per le essenze » (L. H. 320 [204]). « Io unisco le essenze. Per l'unione delle essenze dico un solo *prosopon* » (L. H. 275-276 [174]). « È lui e non un altro che esiste nelle due essenze e non è diviso » (L. H. 83 [53]).

La stessa terminologia usa Nestorio nella formula trinitaria, impiegando indifferentemente il termine di « natura » come quello di « essenza » : « Come nella Trinità vi è una essenza di tre *prosopa*, tre *prosopa* di una sola essenza, qui c'è un solo *prosopon* di due essenze e due essenze di un solo *prosopon* » (L. H. 342 [219]) da confrontare con : L. H. 230-231 (139-140) ; 301 (191) ; 439-440 (281-282).

4° Ma non dobbiamo concludere da ciò ad una assoluta identità dei due termini : essenza e natura. Essi sono identici *nella realtà*, ma non *nella significazione*. Se la loro identità *materiale* si ricava da quanto abbiamo detto sopra, la loro diversa *significazione* si ricava dalla forma disgiuntiva e complementare che Nestorio impiega quando avvicina direttamente i due termini. Non dirà allora : natura o essenza, ma invece : natura *ed* essenza ¹⁰.

In base a quanto abbiamo notato sopra (n. 2°), potremo dire con una certa sicurezza che il valore *formale* del termine « essenza » sia quello di *contenuto sostanziale* e *essere specifico* della natura ¹¹.

III. Ipostasi

1° Nestorio chiama ipostasi ¹² il contenuto reale di una cosa, in opposizione a illusorio, fantastico, nominale. È questo il primo senso comunissimo e originario. « I manichei ... hanno detto che il cambia-

¹⁰ L. H. 229 (138) ; 250 (151) ; 232 (139-140) ; 243 (147) ; 265 (160).

¹¹ Il termine viene espresso nell'originale siriano nella forma duplice : ܡܝܬܝܬܐ / ܡܝܬܝܬܐ, corrispondenti alla forma greca : οὐσία.

¹² ܡܝܬܝܬܐ

mento di forma (da Dio a uomo) si è terminato ad una forma senza ipostasi » (L.H. 23 [14]).

Nestorio approva la critica dei discepoli di Paolo di Samosata, contro i Sabelliani che dicevano le Persone della Trinità puri *nomi*: essi li rimproverano « confessando che Dio Verbo è una natura o una ipostasi... » (L. H. 64 [41]). Così pure nell'accento ai doceti: essi dicono il corpo di Cristo « una forma senza ipostasi » (L. H. 127 [82]).

Così pure Nestorio riprova tutti coloro che spiegano l'incarnazione non come unione di nature, ma come « cambiamento di forma » o come « apparenza », « allucinazione », o come « forma senza ipostasi » (L. H. 264 [159]). Le proprietà della carne, senza l'ipostasi, sono pura apparenza, pura forma (L. H. 281 [185]). Sabellio pone i *prosopa* trinitari senza ipostasi (L. H. 316 [202]). Le due nature, nel Cristo, non sono un puro concetto della mente, perchè esse « non sono senza ipostasi » (L. H. 442 [283-284]).

Quando diciamo che questo è il senso originario, non diciamo affatto che questo sia il senso *tecnico* che il termine acquista nell'esposizione di Nestorio. Tale senso tecnico è quello che resta da ricercare.

2° *In pratica* Nestorio identifica ipostasi con natura completa. Come dice infatti: unione in natura, due nature nel Cristo, ecc., dice anche con la medesima significazione: unione in ipostasi, due ipostasi nel Cristo, ecc.

Esamineremo in altra parte l'equivalenza: unione naturale = unione ipostatica.

Per quanto riguarda direttamente questo capitolo, l'uso indifferenziato dei termini « natura » e « ipostasi » è facilmente riscontrabile. « Il Cristo è duplice... nelle ipostasi » (L. H. 64-67 [41-43]). Gli avversari attribuiscono senza vergogna tutto ciò che appartiene alla natura umana « alla natura divina, a causa dell'unione in ipostasi naturale » (L. H. 134 [86]) ; 136 [88]). Il Figlio « è consostanziale al Padre per l'ipostasi e per la natura » (L. H. 149-150 [90]). Attribuire le proprietà della carne al Verbo « naturalmente », significa affermare che Dio Verbo « è di un'altra ipostasi e di un'altra essenza, non quella del Padre » (L. H. 215 [129-130]).

Volendo esprimere come, se si concepisce l'Incarnazione come unione naturale, le nature componenti vengono distrutte per dar luogo ad una sola natura risultante — come avviene appunto nell'unione anima-corpo — Nestorio dice: in tal caso « Dio sarà la natura dell'unione; e non sarà l'ipostasi dell'umanità che denoterà la natura animale; alla stessa maniera che il corpo senza l'anima non è animale per la sua

ipostasi, ma invece per quella prodotta dall'unione naturale » (L. H. 237-238 [143]). Al contrario, aggiunge, il Cristo non è di una sola ipostasi o natura, ma di un solo *prosopon* : « egli parla per il *prosopon* unico che risulta dall'unione delle nature e non per una sola ipostasi o natura » (L. H. 239 [144]). Le due nature rimangono distinte : « rimangono nelle loro ipostasi » (L. H. 252 [152]).

3° « Ipostasi » tuttavia si distingue da « natura completa » per la *significazione*. Ipostasi dice la natura in quanto essa è determinata, inquanto essa è *completa*.

Ma precisiamo : l'ipostasi non costituisce essa stessa la determinazione della natura : la natura viene determinata, resa *completa* non dall'ipostasi, ma dal complesso delle proprietà, differenze, ecc.¹³. L'ipostasi non è dunque una proprietà, una differenza che determina la natura. Essa è un termine che sta ad esprimere, a *significare* la natura come determinata ; dice — se possiamo esprimerci così — la natura *reduplicative ut terminata et determinata* sul piano nella natura. Non è l'ipostasi a *costituire* la natura come determinata : Il termine di « ipostasi » la *esprime* come tale, ma non la *costituisce* tale. Se insistiamo su ciò è perchè questa determinazione è basilare per la comprensione di tutta la terminologia di Nestorio.

Questi dunque, per esprimere la completezza della natura, userà il termine di « ipostasi ». Così nel caso della natura umana nel Cristo, per precisare che essa è completa con tutte le sue proprietà e distinzioni e differenze, ecc., dirà : la carne « è nella sua ipostasi » (L. H. 233 [140-141]). « Non si deve concepire una essenza (quella umana) senza ipostasi » (L. H. 305 [193]).

In questo senso e sotto questa significazione, il termine « ipostasi » si identificherà con quello di « *prosopon* naturale¹⁴ », inteso quest'ultimo in un senso concreto. « Egli (il Cristo) possiede la distinzione della natura, una sola ipostasi e un solo *prosopon* (per ciascuna natura) » (L. H. 81 [52]). « Egli (S. Atanasio) non fa la natura umana senza *prosopon* e senza ipostasi » (L. H. 302 [192]). « Non è senza ipostasi e senza *prosopon* che ciascuna di esse (nature) è conosciuta nella diversità delle nature » (L. H. 304 [193]). E contro Cirillo : « Perchè non sarebbe permesso separare gli attributi secondo i *prosopa* o le ipostasi ? » (L. H. 422 [271]).

¹³ Cf. sopra pp. 46 ss.

¹⁴ *فردى طبيعى*

Ma su questo ultimo punto ci dilungheremo più estesamente quando tratteremo del *prosopon* naturale.

4° Troviamo anche il termine « ipostasi » usato anche nella sua tradizionale accezione trinitaria. « Vuoi tu dunque che noi consideriamo il *prosopon* come una ipostasi, nello stesso senso che noi diciamo : una sola essenza della divinità e tre ipostasi, e che, per ipostasi, intendiamo il *prosopon*? » (L. H. 229 [138]).

Notiamo però che tale uso non ha riscontro in nessun altro testo ed è solo qui che Nestorio impiega il termine « ipostasi » secondo tale senso. Anche in materia trinitaria userà sempre il termine *prosopon*; in tutti i casi non abbiamo mai trovato tale uso in testi paralleli in cristologia. D'altra parte qui tutto il contesto, ci sembra chiaro, ha l'aria di essere un tentativo per comprendere il pensiero dell'avversario e di cercare quel termine che sia più vicino alla comprensione dell'avversario e sufficientemente noto per costituire una base chiara per una comprensione reciproca. Un termine quindi che non è nell'uso corrente di Nestorio e che viene portato nella discussione in un tentativo di chiarificazione e, del resto, senza alcun seguito.

CAPITOLO II

Il *prosopon*

Qua e là troviamo il termine *prosopon*¹⁵ usato in un contesto che non riguarda direttamente il problema dell'unione nell'incarnazione. In questi casi la sua esatta interpretazione non presenta problemi particolari.

1° Troviamo il senso di *ruolo, funzione*. Nella prima parte del Libro, che si svolge in forma di dialogo, in cui l'interlocutore deve sostenere la parte dei contraddittori, vediamo Nestorio rivolgersi al suo interlocutore dicendo : (se ho omesso qualche cosa sulle loro dottrine) « dovresti completarlo tu, che sostieni la loro parte (*prosopon*) » (L. H. 41 [25]). Di alcuni eretici Nestorio dice che « fanno mostra (*prosopon*) di ortodossi » (L. H. 49 [30]). Satana ascrive a suo titolo (*prosopon*) tutti gli affari degli idoli, delle sette, dei sortilegi » (L. H. 111 [72]). Non è la morte che ha fatto paura a Nestorio « ma invece di essere stato condannato come empio nel tuo nome (*prosopon*) » (discorso rivolto retori-

¹⁵ فِرْسَوْن

camente a S. Ambrogio) (L. H. 279 [176]). E a S. Cirillo rimprovera : « tu hai preso su di te il *prosopon* di S. Atanasio e S. Gregorio (hai agito attribuendoti la loro autorità e facendo ricorso al loro nome) come se tu fossi uno di loro » (L. H. 284 [179]). Gli ambasciatori sono *prosopon* di chi li invia (L. H. 83 [54]). Protestando contro Cirillo, lo accusa di falsare le sue parole, ripetendo errori ed attribuendone poi la paternità a lui : « in nostro nome e in nostro *prosopon* » (L. H. 341 [218]).

2° Troviamo anche il senso preciso di *individuo umano*. Satana, dice Nestorio, induce gli uomini in errore « non servendosi di qualche cosa o partendo da qualche cosa, ma per il suo stesso *prosopon* » (L. H. 111 [72]). In Efeso il tribunale non era se non il *prosopon* di Cirillo : il *prosopon* di Cirillo era il tribunale (L. H. 195 [117]) e Nestorio parla anche dei *prosopa* che sedevano nel Concilio (L. H. 197 [118]). Dice di non aver voluto accusare un *prosopon* contro cui non aveva accuse da formulare (L. H. 364 [234]). L'imperatore si meraviglia alla vista del *prosopon* di Dalmazio, che era andato da lui per protestare, poichè Dalmazio non usciva mai dal monastero (L. H. 375 [241]). I suoi avversari, dice Nestorio, non avevano dei veri seri motivi di accusa contro il suo *prosopon* nel Concilio (L. H. 476 [304]). Molti pregiudizi esistevano contro il suo *prosopon* (L. H. 519 [330]) e questa prevenzione influi anche sui *prosopa* dei legati romani (L. H. 514 [327]).

3° Troviamo da ultimo il termine nella tradizionale formula trinitaria. Padre, Figlio e Spirito Santo sono *prosopa* (L. H. 85 [55]). Padre, Figlio e Spirito Santo si distinguono per il *prosopon* (L. H. 316 [202]). Nella Trinità vi è una sola essenza di « tre *prosopa* » e « tre *prosopa* » di una sola essenza (L. H. 342 [219]). Padre e Figlio sono altri e altri secondo il *prosopon* (L. H. 361 [232]). Nella Trinità diciamo « tre *prosopa* » e una sola natura (L. H. 425 [272]).

I. I termini : Verbo, Figlio, Cristo, Signore

Prima di passare all'esame dei testi riguardanti direttamente il *prosopon* è indispensabile determinare il valore di questi termini, per l'importanza della guida che essi possono offrirci. Questi termini non hanno uguale significato presso Nestorio. E per comprendere la sua preoccupazione costante di dare a ciascuno di essi un significato e quindi un uso ben determinati, dobbiamo tener presente l'indirizzo esegetico della scuola di Antiochia e la sua cura nella determinazione e precisazione dei vocaboli.

1° Col termine « Verbo » Nestorio indica direttamente la *natura* della Seconda Persona della Trinità, in opposizione al termine « Figlio » che invece indica direttamente la *persona*. Così Nestorio stabilisce : « Dio Verbo indica la natura e Figlio il *prosopon*, ma... Dio Verbo è uno solo e sempre il medesimo. È in questo senso che 'Dio' indica (nella Trinità) la natura e che 'Padre', 'Figlio' e 'Spirito Santo' indicano i *prosopa* » (L. H. 425-426 [272-273]).

2° Con ciò troviamo determinato bene anche il significato preciso del termine « Figlio ». Esso dunque, nella formula sopra esposta, sta a significare formalmente il *prosopon*, la seconda Persona della Trinità. Lo stesso senso di *prosopon* Nestorio specifica ancora a più riprese, avvicinando, nella significazione (in campo cristologico) il termine « Figlio » a quello di « Cristo » e « Signore ». Tutti e tre stanno a significare l'unico *prosopon* delle due nature unite, in opposizione al termine « Verbo » che significa unicamente e strettamente solo la *natura divina*, l'*ipostasi divina* del Cristo.

Questa preoccupazione terminologica Nestorio la riporta al Simbolo Niceno dove i SS. Padri « pongono prima i nomi comuni alla divinità e all'umanità » (credo... in un solo Signore Gesù Cristo), in opposizione — dice Nestorio — al nome di « Verbo » che indica la natura divina. « Non Dio Verbo è costituito di due per natura, ma il Signore Gesù Cristo, Figlio unico di Dio » (L. H. 209-220 [126-133]). Gli stessi concetti ripete Nestorio in tutta l'opera. « Io ho cominciato con il dire che il nome di Cristo e di Figlio indica le due nature » (L. H. 144 [168]). « Non che Dio Cristo sia fuori di Dio Verbo ; esso designa l'unione delle due essenze : di Dio Verbo e dell'uomo. Poichè Dio e l'uomo costituiscono il Cristo, come anche tu stesso (Cirillo) affermi. Le diversità delle nature non periscono a causa dell'unione, ma ci completano un Signore e Cristo e Figlio, per un concorso ineffabile e incomprendibile della divinità e nell'umanità nell'unione » (L. H. 243 [146]). « È dunque a Cristo che le due nature appartengono, e non a Dio Verbo » (L. H. 248 [150]). « Ma qualcuno potrebbe dirmi : È perchè tu non confessi che Dio Verbo e il Cristo sono la stessa cosa ; è per questo motivo che tu (Cirillo) riprovi coloro che dicono che altri è il Cristo e altri è Dio Verbo fuori (separato e distinto) dal Cristo. Ora se io avessi detto del Cristo che altri è Dio Verbo fuori del Cristo, e il Cristo fuori di Dio Verbo, voi avreste ragione ; ma se io non l'ho detto e se non lo dico e se confesso invece il contrario, e lo dico ancora oggi, non cambiare il senso di quanto io dico e allora comprenderai che cosa significhino le

mie parole. Ora io ho detto che il nome di Cristo indica le due nature. . . l'una di Dio (e l'altra dell'uomo). Diverso è il nome che indica due da quello che indica una. Ma con ciò non è una cosa diversa » (L. H. 292 [185]) ¹⁶.

3^o Come è facile rilevare già dai testi citati, Nestorio non pone la distinzione tra Verbo da una parte e Figlio, Cristo, Signore dall'altra, come una *distinzione reale*, ma invece come una *significazione terminologica diversa*. Cioè — dirà Nestorio — Verbo, Figlio, Cristo, Signore non sono due esseri diversi e distinti, ma invece sono termini che significano due aspetti diversi e distinti di uno stesso essere.

« Egli (S. Ambrogio) non ha chiamato l'uno Figlio e Dio Verbo un altro Figlio, ma egli indica due cose diverse secondo il *prosopon* e l'essenza » (L. H. 301 [191]). « Non che il Figlio sia uno e Dio Verbo un'altro ; ma quello significa l'unione, questo l'essenza » (L. H. 361 [232]). « Per questo anche Ambrogio parla di unione della divinità e non di unione del Figlio, quantunque questi non sia un altro, ma la medesima cosa : ma l'uno (Figlio) indica il *prosopon*, l'altro (Verbo) invece la natura » (L. H. 362 [232]).

II. Il *prosopon* unico

Nestorio parla nello stesso tempo di un solo *prosopon* nel Cristo e di due *prosopon* nel Cristo. Queste affermazioni ci sembrano una base importantissima per una chiarificazione efficace del valore del termine *prosopon* e del suo uso.

1^o Un solo *prosopon* ¹⁷. Questa affermazione è continuamente ripetuta e ribadita da Nestorio. Le due nature sono unite in un solo *prosopon* (L. H. 210 [127] ; 214 [129]). Non vi è che un solo *prosopon* delle due nature (L. H. 218 [132]). Bisogna dire che c'è un altro e un altro in ciò che concerne le essenze, ma non in ciò che concerne il *prosopon* (L. H. 225 [136]). Unione inseparabile di due nature in un solo *prosopon* (L. H. 236 [142] ; 240 [145]). Un solo *prosopon* (L. H. 251 [151] ; 243-244 [167-168]). Un altro e un altro nel *prosopon*, ma un solo *prosopon* (L. H. 275-276 [174]). Un solo *prosopon* per le due nature (L. H. 281 [177]). Un *prosopon* unico (L. H. 284 [179] ; 286 [181]). Un solo *prosopon* in due nature (L. H. 288 [182] ; 289 [183]). Un solo *prosopon* in

¹⁶ Cf. L. H. 288 (182) ; 300 (190) ; 302 (191) ; 415-416 (266-267).

¹⁷ س. ف. ز. ح.

due nature e due nature in un solo *prosopon* (L. H. 328 [209] ; 320-323 [204-206]). Un solo *prosopon* (L. H. 332-333 [211-212] ; 340-341 [218]). Nelle nature diciamo un altro e un altro e nell'unione un solo *prosopon* (L. H. 342 [219]). Un solo *prosopon* senza separazione e senza divisione (L. H. 428 [274] ; 96 [62-63]).

Per distinguere questo *prosopon* unico Nestorio lo chiama anche « *prosopon* di unione »¹⁸ (L. H. 212 [128] ; 214 [129] ; 225 [136] ; 224 [135] ; 242-243 [146-147] ; 349 [224] ; 411-412 [264]). « *Prosopon* dell'Economia »¹⁹ (L. H. 55 [35] ; 414 [265-266]). « *Prosopon* comune »²⁰ (L. H. 249-250 [150-151] ; 437 [280] ; 439-440 [281-282]). « *Prosopon* volontario »²¹ (L. H. 264 [159]).

2° L'affermazione di un solo *prosopon* è parallela a quella di un solo Figlio, Cristo, Signore. Nestorio insiste sempre che il Figlio è uno solo²² : un solo Cristo, un solo Signore. Commentando Giov. I, 14 : *Et vidimus gloriam eius, gloriam quasi unigeniti a Patre*, Nestorio nota : « Essi hanno visto che è apparso nella carne, lui e non un altro Dio, e tanto meno un altro Verbo, un'altra Luce, nè un altro unigenito, ma quello stesso che è apparso nella carne... Non un altro, ma colui che era nel seno di suo Padre, è venuto, si è fatto carne ed ha abitato fra noi... Come potremmo dunque noi intendere per questo qui un Figlio e per il Cristo un altro Figlio che è solamente uomo e che, per l'uguaglianza di onore e di filiazione, è nell'immagine di costui che voi negate essere stato inviato ed aver vissuto fra noi ? È per una specie di abitazione divina che egli ha abitato, lui che era nella forma di Dio ; così l'evangelista ci fa con chiarezza risalire da Dio Verbo verso Dio Verbo e non conosce un altro Dio Verbo fuori di Dio Verbo, nè un altro Figlio unico di Dio, se non lo stesso (Verbo) con la carne » (L. H. 73 [47]). « Quantunque egli sia in due, è detto un solo Figlio e una sola carne. Per questo il Figlio unico di Dio e il Figlio dell'uomo, lo stesso di due, è detto i due, perchè egli ha attribuito (le proprietà) dei loro *prosopa* al suo proprio *prosopon*... Perciò egli è Figlio di Dio e nello stesso tempo Figlio dell'uomo » (L. H. 78 [50]).

« Il Figlio di Dio ha sofferto e non ha sofferto, il medesimo ma non sotto lo stesso punto di vista... Egli ha subito tutte le cose umane nell'umanità e tutte le cose divine nella divinità » (L. H. 204 [122-123]). « ... Un solo Figlio in due. Colui che nell'unione è ed è detto, non può essere detto nella separazione e nella distinzione reciproca » (L. H. 232

¹⁸ *فَرْسُوهَا بِمِجْمَاعِهَا*

²⁰ *فَرْسُوهَا جَمْعًا*

¹⁹ *فَرْسُوهَا بِمُجْمَعِهَا*

²¹ *فَرْسُوهَا جَمْعِيًّا*

²² *سَبْ*

[140]). E contro l'unione ipostatica sostenuta da Cirillo : « Che cosa è dunque questa unione ipostatica che, come tu dici, io non ammetto o perchè incomprendibile o perchè non conveniente e, per questo, io arriverei a dire due Cristi : un uomo onorato del titolo nominale di Figlio e, separatamente, Dio Verbo che ha il nome e la realtà della filiazione ? Colui che nell'unione sostiene un solo Figlio, un solo Cristo, un solo Signore, come può dividere e dire separatamente un Dio Figlio e un altro Figlio, cioè due Figli ? Questa non potrebbe essere chiamata una unione, ma ognuna delle nature resterebbe nella sua essenza » (L. H. 232 [140]). « Lo stesso è Dio e Figlio e non c'è che un solo *prosopon* per le due nature e non per una sola essenza ; perciò le due nature formano un solo Figlio e sono in un solo Figlio » (L. H. 301 [191]). « I due (uomo e Dio) sono un solo Figlio, un solo Signore » (L. H. 415 [266]). « Delle due nature, divinità e umanità, è risultato un solo Figlio, un solo Cristo, un solo Signore » (L. H. 414-415 [266]) ²³.

3° Ora il Figlio unico, Cristo, Signore è precisamente il *prosopon* unico, il *prosopon* d'unione, il *prosopon* comune, il *prosopon* dell'Economia. I testi già citati sono espliciti in questo senso. Ma la documentazione può continuare. « Io dicevo e affermavo che l'unione è in un solo *prosopon*, del Cristo » (L. H. 210 [127]). « Diverse sono le nature che sono venute ad una vera unione : ma dalle due un solo Cristo e Figlio : non perchè non vi è più la differenza delle nature a causa dell'unione, ma invece perchè hanno costituito un solo Signore e Cristo e Figlio » (L. H. 211 [127]). « È dunque Cristo il *prosopon* dell'unione » (L. H. 212 [128]).

Sulle parole di Cirillo : *Diverse sono le nature venute ad una vera unione : delle due risulta un solo Cristo*, Nestorio nota : « Intendi con ciò il *prosopon* di Cristo ? . . . Questo l'affermo anch'io » (L. H. 229 [138]). « Tutte le proprietà di Dio Verbo . . . e tutte quelle dell'umanità . . . » si applicano « a un solo *prosopon*, a questo *prosopon* di Nostro Signore Gesù Cristo, che è comune » (L. H. 250 [151]). « Vi era un solo *prosopon* di due nature. Lui è Dio, lui è Signore, lui è Cristo » (L. H. 288 [182]). « Il Cristo non è un altro e un altro, ma è un solo *prosopon* in seguito all'unione » (L. H. 307 [195]). « Il *prosopon* comune delle due nature è Cristo. È di lui che le nature si servono come di un solo *prosopon* nel quale e per il quale sia la divinità che l'umanità sono conosciute in essenza, senza divisione e con divisione » (L. H. 439 [282]).

²³ L. H. 214 (129) ; 339-340 (217-218) ; 437 (280).

4º Il Verbo non è nè può essere il *prosopon* d'unione, il *prosopon* unico, il *prosopon* comune delle due nature. Ed è ovvio, atteso quanto abbiamo già detto del significato del termine « Verbo » : esso indica formalmente la natura divina, mentre il *prosopon* divino è indicato dal termine Figlio. L'unico *prosopon* potrà quindi essere espresso dal termine Figlio, in quanto indica il *prosopon* divino assumente, Cristo e Signore in quanto indicano le due nature nell'unico *prosopon* del Figlio.

« Noi cercavamo infatti come convenisse comprendere ed esprimere nella loro distinzione naturale queste proprietà della carne e dell'anima razionale e le proprietà di Dio Verbo ; se cioè ambedue appartenessero in natura a Dio Verbo, o invece al Cristo, di modo che le due nature siano unite, per l'unione, in un solo *prosopon*. Quanto a me io dicevo e sostenevo che l'unione è in un solo *prosopon* del Cristo ; con ciò io venivo ad indicare necessariamente Dio Verbo che si è incarnato, e Dio Verbo era nello stesso tempo nell'umanità, poichè Cristo si è incarnato in essa. Per questo motivo dunque, quando i Padri (di Nicea) vollero farci conoscere che cosa fosse il Cristo, a proposito di cui vi era discussione fra loro, essi (nel Simbolo) posero prima le (nature) che costituiscono il Cristo. Tu (Cirillo) invece fai l'opposto, poichè tu vuoi che nelle due nature Dio Verbo sia il *prosopon* d'unione » (L. H. 210-211 [127]).

E, sempre nella polemica contro Cirillo, rimproverandolo di aver trascurato questa prima parte del Simbolo Niceno e di aver cominciato solo al punto in cui si parla della divinità di Cristo : « Noi non prendiamo (come farebbe invece Cirillo) Dio Verbo come punto di partenza, come *prosopon* d'unione, ma Colui che i Padri presero come punto di partenza (il Cristo) . . . Perchè se tu trasporti tutte le proprietà della carne a Dio Verbo (e non a Cristo), sta attento perchè *rubando* le proprietà delle nature, secondo la tua stessa espressione, tu non finisca per dire ciò che i Trecentodiciotto Padri hanno rigettato a voce, parole e atto unanimi, cioè che vi fosse un momento in cui Dio Verbo non esisteva ancora, vale a dire quando la carne non esisteva » (L. H. 214-215 [129-130]).

« Cristo è due (dio e uomo) per natura. Per questo anche le proprietà della natura convengono a un solo *prosopon*, non a quello dell'essenza di Dio Verbo. Il *prosopon* non si trova nell'essenza, esso non è nell'essenza di Dio Verbo il quale non è il *prosopon* d'unione delle nature che si sono unite . . . Non è che Dio Cristo sia qualcosa al di fuori di Dio Verbo, ma esso designa l'unione delle due essenze : di Dio Verbo e dell'uomo » (L. H. 242-243 [146]). « Colui che così attribuisce a Dio Verbo il *pro-*

sopon delle due nature, non attribuisce ancora al *prosopon* dell'umanità le proprietà della divinità, sì che vi sia un solo *prosopon* della divinità e dell'umanità : il *prosopon* della divinità e quello dell'umanità formando un solo *prosopon*, l'uno per diminuzione e l'altro per elevazione. O tu confessi la confusione delle nature o la soppressione completa (dell'umanità) ; oppure l'unione strumentale e naturale degli eretici » (L. H. 340-341 [218]).

5° Il « *prosopon* unico » ha il valore che il termine *prosopon* ha nell'uso che ne fa Nestorio nella formula trinitaria. Questa — abbiamo detto — è la tradizionale formula antiochena, generalmente in uso dopo il Concilio di Alessandria del 362, nella teologia antiochena. Nestorio pone esplicitamente sullo stesso piano la formula trinitaria e la formula cristologica, stabilendo il paragone diretto : « Come nella Trinità si ha una sola essenza di tre *prosopa*, tre *prosopa* di una sola essenza, qui si ha un solo *prosopon* di due essenze e due essenze di un solo *prosopon* » (L. H. 342 [219]). « Così è del Padre e del Figlio, che sono altri e altri nel *prosopon*, ma che non sono un altro e un altro nella divinità. Alla stessa maniera (per un caso inverso), per l'unione della divinità e della carne, nel *prosopon* della divinità di Dio Verbo (cioè nel *prosopon* del Figlio), egli non è un altro e un altro, ma sempre il medesimo ; tuttavia nelle nature della divinità e dell'umanità egli è un altro e un altro » (L. H. 361 [232]). È chiaro che qui il *prosopon* dell'unione (il Figlio) è sullo stesso piano del *prosopon* trinitario : è il secondo *prosopon* della Trinità.

D'altra parte questa stessa significazione possiamo ricavarla pure da altri testi, anche se non così espliciti. « Dio Verbo indica la natura e il Figlio il *prosopon*... È allo stesso modo che Dio indica la natura e che Padre, Figlio e Spirito Santo indicano i *prosopa* » (L. H. 425-426 [272-273]).

In questo senso preciso il Figlio è detto *prosopon* d'unione. « ... Dio si è servito del suo *prosopon* per abbassarsi nella povertà e nell'ignominia fino alla morte di croce... » (L. H. 33 [20]). « Egli è Dio... egli ha attirato la carne per appropriazione fino al suo proprio *prosopon*, che è per due, la natura divina e la natura umana » (L. H. 77-78 [50]). Dio, per l'opera della redenzione, « si è servito da un lato della natura della divinità e dall'altro del *prosopon* del Figlio » (L. H. 86 [56]). L'umanità e la divinità si uniscono « in un solo *prosopon* delle due nature che conservano ognuna le sue proprietà. L'essenza della divinità sussiste nell'essenza della carne quando essa è nella natura e nel *prosopon* della

divinità » (L. H. 129 [83]). Alla stessa maniera i Padri Niceni hanno detto « un solo Signore Gesù Cristo, Figlio unico » del *prosopon* d'unione. « ... Chi è il Figlio unico nato dal Padre ? Nostro Signore Gesù Cristo, 'Figlio unigenito di Dio', cioè della stessa essenza di Dio Padre. 'Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, nato non fatto, consostanziale al Padre e per il quale tutte le cose sono state fatte nel cielo e sulla terra' » (L. H. 212 [128]).

E per negare che Dio Verbo sia il *prosopon* d'unione : « L'unione è avvenuta al *prosopon* del Figlio di Dio e non all'essenza nè alla natura » (L. H. 231 [140]). « Il nostro Salvatore è composto di un altro e un altro, ma egli non è un altro e un altro, Dio ce ne liberi, come è il caso invece per la Trinità » (L. H. 194 [186]).

« Lo stesso (il termine di Figlio di Dio) indica ancora l'unione delle due nature, non due nature in una natura, ma due nature nell'unico *prosopon* del Figlio... Egli (Ambrogio) non ha chiamato l'uno Figlio e Dio Verbo un altro Figlio, ma egli indica cose diverse con il *prosopon* e l'essenza. Per il termine Dio avviene ciò che avviene pure per il termine Figlio : l'uno indica le nature e l'altro il *prosopon* del Figlio. Lo stesso è Dio e Figlio... » (L. H. 301 [191]). « Per questo il Libro Divino parla con precauzione del *prosopon* della divinità e designa le due nature con il *prosopon* d'unione... Per questo anche Ambrogio parla dell'unione della divinità e non dell'unione del Figlio, quantunque questi non sia un'altra cosa, ma la stessa : ma questo (termine di Figlio) indica il *prosopon* e quello (divinità) la natura ; è perciò, perchè è avvenuta una unione delle essenze, che egli parla dell'unione della divinità e della carne ; e perchè l'unione delle nature si è fatta in un solo *prosopon*, egli aggiunge che il Figlio di Dio — non il Verbo — parla nelle due, perchè in lui sono le due nature » (L. H. 361-362 [232-233]).

6° Il *prosopon* unico è « forma »²⁴, « immagine » o « apparenza »²⁵ di Dio.

Dio ha preso la natura umana per essere ad essa « sua immagine e suo *prosopon* » (L. H. 84 [54]). L'umanità, per l'incarnazione, possiede l'« immagine » di Dio, perchè le due nature abbiano « un solo *prosopon* senza divisione » (L. H. 96 [62-63]). Dio, per l'incarnazione, ha voluto attribuire la morte al suo *prosopon*, perchè la vittoria fosse attribuita alla sua « immagine e similitudine » (L. H. 118 [76-77]). Dio ha attirato l'umanità al suo *prosopon*, « ha associato l'umanità alla propria imma-

²⁴ *صورة / صوره*

²⁵ *شخص / شخصه*

gine » (L. H. 121 [78]). Il *prosopon* unico di Cristo è « figura della sua ipostasi » (L. H. 229 [138]). Un solo *prosopon*, « una sola e medesima immagine di *prosopon* » (L. H. 233 [141]). Dio si è servito della natura umana « nella propria forma e nel proprio *prosopon* » (L. H. 242 [146]). Incarnandosi, Dio ha dato all'umanità « la forma di Dio » (L. H. 297 [188]). Il Figlio di Dio ha dato all'umanità il suo *prosopon*, la sua « forma », perchè si dica « un solo *prosopon* d'unione » (L. H. 299 [189-190]).

III. *Prosopon* naturale

1° Come abbiamo detto, Nestorio dice due *prosopa* nel Cristo : il *prosopon* dell'umanità e quello della divinità. Due *prosopa* della natura, due *prosopa* naturali²⁶, due *prosopa* dell'ipostasi²⁷. « Vi sono due *prosopa* : di colui che riveste e di colui che è rivestito » (L. H. 304 [193]). « Le nature sussistono nei loro *prosopa* e nelle loro nature » (L. H. 305 [194]). Nel Cristo vi sono « due *prosopa* o ipostasi » (L. H. 422-423 [270-271]). « Nell'unione non c'è che un solo *prosopon* : ma nelle nature un altro e un altro » (L. H. 252 [152])²⁸.

2° *Prosopon* naturale indica direttamente la forma, l'immagine, l'apparenza di una natura. In questa maniera il *prosopon* naturale della divinità si identifica materialmente con il *prosopon* espresso dal termine « Figlio »²⁹. Il *prosopon* naturale dell'umanità viene comunemente espresso come « forma di servo ».

Intendendo dei due *prosopa* naturali nel Cristo, Nestorio dice : « Di modo che Cristo è le due nature, la forma di Dio e la forma di servo » (L. H. 85 [55]). « Colui che è l'uguale di Dio ha preso il *prosopon* della carne, la forma di servo » (L. H. 80 [51] ; 116 [75]).

Nestorio esprime la mutazione naturale nell'incarnazione come essere Dio « mutato nella sua similitudine e nella sua forma nella similitudine e forma dell'uomo per essenza » (L. H. 203 [122]).

Espressioni simili ricorrono in tutta quanta l'opera di Nestorio : « forma e *prosopon* della carne » (L. H. 230 [139]) ; « forma e *prosopon* della natura » (L. H. 131 [139]) ; « forma e *prosopon* di servo » (L. H. 242

²⁶ *فردوس صلب*

²⁷ *فردوس صلب و صلب*

²⁸ L. H. 85 (55) ; 89 (58) ; 234 (141) ; 78 (50) ; 81 (52) ; 238-242 (144-146) ; 311 (198) ; 324 (206-207) ; 340 (218) ; 348 (223) ; 428 (274).

²⁹ Cf. sopra pp. 63 ss.

[146] ; 243-244 [147] ; 252 [152] ; 267 [161] ; 290 [184] ; « forma di Dio » (L. H. 267 [161]). « Io ho detto un solo ed unico Cristo con due nature : la forma di servo che egli ha preso e Dio, senza separazione » (L. H. 300 [190]).

3^o Questa « forma », « immagine », « apparenza » è qualcosa di *reale*, una *realtà fisica*, non una pura apparenza fantastica. Tuttavia questo carattere di realtà non lo ha di per sé ma lo ha invece dalla natura o ipostasi che essa informa e distingue. Il *prosopon* naturale è reale perché è forma di una entità reale.

Contro coloro che ammettono le qualità della carne, nel Cristo, ma non ne ammettono la natura, Nestorio risponde che essere distinti « dal *prosopon*, senza che vi sia una natura, significa una forma senza ipostasi in un'altra forma » (L. H. 22 [13]). Allo stesso modo Nestorio dice che il *prosopon* della carne non è immagine di Dio solo per una semplice e pura uguaglianza di onore, di gloria, di grazia, ma per la natura (L. H. 233 [140]). La forma di servo non è una semplice e pura « apparenza », ma « in essenza » (L. H. 242 [146]). Sempre per lo stesso motivo Nestorio condanna tutti coloro che pongono il *prosopon* della carne come una pura forma, pura apparenza, effetto di allucinazione, senza ipostasi (L. H. 264 [159]). I *prosopa* delle nature non sono delle pure parole o semplici concetti che esistono nella mente (L. H. 441-443 [282-284] ; 80-81 [52] ; 126-127 [82]).

4^o *Prosopon* naturale è il complesso delle proprietà, differenze, distinzioni, divisioni della natura. Senza il *prosopon* naturale le nature sono incomplete, irricongosciibili e indistinguibili come nature. Se nell'unione le due nature non conservano il loro *prosopon* naturale, esse non sono più distinte, ma confuse fra di loro. Il *prosopon* naturale è appunto ciò che distingue, differenzia, divide, termina la natura.

È così che Nestorio afferma che negando il *prosopon* naturale dell'umanità, si negano le proprietà della natura umana (L. H. 297-299 [188-190] ; 291 [185]). Egli, ponendo due *prosopa* naturali, separa le proprietà delle nature (L. H. 291 [185]). Dio, prendendo il *prosopon* della carne, ha fatte sue le proprietà della carne (L. H. 216 [130]). La natura umana è *prosopon* naturale perché nell'unione conserva le sue proprietà e Dio, prendendo il *prosopon* dell'uomo, ha fatte sue le proprietà della natura dell'uomo (L. H. 296-297 [160-161]). Dicendo due *prosopa* Nestorio vuole dimostrare l'inconfusione delle nature nell'unione servendosi delle proprietà delle nature (L. H. 224 [135]). Dio, prendendo il *prosopon* dell'umanità, fa sue le proprietà dell'umanità (L. H. 342 [219]). Cirillo,

escludendo il *prosopon* dell'uomo, esclude le proprietà della natura, quindi distrugge le differenze delle nature (L. H. 321-322 [205])³⁰.

5° *Prosopon* naturale, preso non nella sua significazione diretta, formale (che è quello che abbiamo visto sopra, n. preced.), ma nella sua ultima effettuazione, nel suo valore concreto, finisce con l'identificarsi con ciò che Nestorio chiama la « natura completa ». In questo senso Nestorio usa indifferentemente le due espressioni: *prosopon* naturale e natura. Ma, come si vede bene, questo è un significato *conseguente*, non quello diretto e principale, primo e formale. Tale uso deriva dal considerare nell'esistente concreto il *prosopon* naturale non nella sua formalità di causante, ma invece nella sua ultima effettuazione. Da qui l'espressione: « due *prosopa* naturali » nel senso concreto di « due nature complete e distinte ».

6° Conseguentemente Nestorio può identificare « *prosopon* naturale » e « ipostasi ». « Ipostasi », abbiamo detto³¹, coincide materialmente con « natura completa », ma vi aggiunge la formalità di natura completa *inquanto completa*. Si comprende allora l'uso indiscriminato dei termini « ipostati » e « *prosopon* naturale »: ove appunto « *prosopon* naturale » è evidentemente preso nel suo valore concreto, della sua effettuazione ultima, nella sua causalità attuata, nel senso che abbiamo detto al numero precedente.

7° E ciò appare tanto più evidente in quanto vediamo che il termine « *prosopon* naturale » nel suo significato primo e diretto, indica una realtà distinta *realmente* sia dalla natura che dall'ipostasi. E di una distinzione quale esiste tra la cosa informata e quella che informa, la cosa determinata e quella che la determina.

In altre parole: la natura completa è precisamente la realtà determinata. Ipostasi *esprime, significa* formalmente questa natura *reduplicative ut determinata*; è quindi una nozione di ragione, una formalità. « *Prosopon* naturale » è l'elemento che determina e costituisce la natura come completa e distinta; e la sua distinzione dalla natura è chiaramente indicata da Nestorio: « altra cosa è il *prosopon* e altra cosa è l'essenza » (L. H. 361 [232]).

³⁰ Cf. L. H. 238-239 (144); 129 (83); 302-303 (191-192); 284 (179); 210-211 (127); 254-255 (153-154); 334 (213); 229-230 (138-139); 136-137 (87-88); 133-135 (86-87); 215 (129-130); 288-289 (183); 303-304 (193); 312-314 (199-200); 296 (188); 227 (137); 235 (142); 234-235 (141-142); 411-412 (264); 339-340 (219); 327-328 (209); 248 (150); 422-423 (271); 435 (279); 417 (267-268); 436 (279); 438 (281); 434 (278); 431 (276); 441-442 (283); 443 (284).

³¹ Cf. sopra pp. 54 ss.

L'unione

I. L'unione naturale

1° Per « unione naturale » ³², Nestorio indica quell'unione di nature diverse, dalla quale risulta una sola, nuova natura : la natura del composto. Questa nasce dalla « combinazione » ³³ delle nature componenti, attraverso una mescolanza che importa « confusione » ³⁴. Il « composto naturale » ³⁵ è il risultato di un « miscuglio naturale » ³⁶ (L. H. 49-50 [30-31]). L'unione naturale è uno scambio di dare e avere di nature diverse fra loro, attraverso un « miscuglio naturale e una composizione » che si termina alla costituzione di una nuova natura (L. H. 54 [34]). È il risultato di una composizione di nature diverse in una sola natura (L. H. 236 [142]), il risultato di un miscuglio naturale (L. H. 236 [143]).

La natura del composto è una natura nuova, differente dalle nature componenti, pur avendole in sè e comprendendole.

Spiegando l'incarnazione come unione naturale — dirà infatti Nestorio — si verrebbe a dire che Cristo, come unica natura risultante dall'unione tra umanità e divinità, non è nè natura umana nè natura divina, ma una natura assolutamente nuova, assurda, risultata da tale unione. « Egli appartiene ad un'altra natura differente da quella dell'uomo e da quella di Dio... una natura nuova che ha qualche cosa di tutte (due) le nature », « che differisce da tutte (due) le nature » (L. H. 53 [33]). La stessa affermazione si ripeterà dell'uomo, come natura risultante dall'unione naturale dell'anima e del corpo : l'uomo non è nè l'anima nè il corpo presi separatamente ³⁷.

2° Abbiamo parlato di « mescolanza », « composizione » delle nature perchè possano formare una sola natura. E questi termini richiedono una spiegazione.

L'unità di natura, della quale stiamo parlando, non può effettuarsi — pensa Nestorio — se non per una « mutazione » ³⁸, una « confusione » ³⁹ delle nature che si uniscono a formare una sola nuova natura. « Se delle

³² سبعا/ حبس

³⁴ حوحد

³⁶ حوحد حبس

³⁸ حوحد

³³ حوحد

³⁵ حوحد حبس

³⁷ Cf. sopra pp. 25 ss.

³⁹ حوحد

nature sono unite nella loro essenza in una sola natura, ciò importa pure, in certo qual modo, un cambiamento di essenza » (L. H. 55 [34]). E la stessa idea lo porterà a respingere l'incarnazione spiegata come unione naturale, appunto perchè sarebbe blasfemo affermare « un cambiamento o una mutazione dell'essenza » della divinità e dell'umanità (L. H. 133 [86] ; 250-251 [151]). L'unione naturale infatti « fa scomparire le nature » (L. H. 236 [142]).

Ma come dovremo concepire questa mescolanza ? Dovremo intenderla nel valore che diamo oggi al concetto di mescolanza, vale a dire come qualcosa sul genere di una composizione chimica o, restando nel campo filosofico, sul genere della mutazione sostanziale aristotelica ? In altri termini, che cosa vuole indicare Nestorio, parlando di « mutazione », « cambiamento » dell'essenza, della natura ?

3° Per rispondere a tale questione dobbiamo avere sotto gli occhi la posizione di Nestorio sull'unione della divinità e dell'umanità a formare il Cristo e sull'unione del corpo e dell'anima a formare l'uomo.

Consideriamo il caso dell'incarnazione. Nestorio combatte contro l'idea — ch'egli attribuisce a Cirillo — secondo la quale l'incarnazione si è effettuata come unione naturale o ipostatica (i due termini, vedremo, sono per Nestorio equivalenti). E l'obiezione fondamentale che fa Nestorio contro tale soluzione è che essa importa la soppressione di ogni differenza, ogni proprietà delle nature. Ora « se ogni differenza (delle due nature : umanità e divinità) è soppressa, non è più un'unione : è il risultato di una unione (cioè l'unica natura del composto risultante) e non una unione. Se ogni delimitazione delle nature è tolta, come potrà l'unione non sopprimere le differenze delle nature ? » (L. H. 226 [136-137]).

E ancora contro Cirillo che considererebbe l'incarnazione come unione naturale : « Attribuisce all'unione ipostatica una sola natura, di modo che dopo l'unione, le nature non conservano le loro proprietà ?... Questa (unione) distrugge le nature e io non l'accetto » (L. H. 235 [142]). L'unione dell'incarnazione infatti, nota Nestorio più oltre, « non è nè per abolire, nè per distruggere, nè per sradicare una natura o le proprietà delle due nature » (L. H. 238-239 [144]). E sempre sulla stessa linea : « le differenze sussistono perchè non c'è confusione, nè distruzione, perchè tu possa attribuire le diversità delle nature, naturalmente, ad una sola natura » (L. H. 339-340 [217]). E sempre nel corso della stessa polemica : « Se le nature non sono rimaste anche nell'unione ciò che esse erano : se le differenze in base alle quali erano considerate due,

sono soppresse, anche in quella unione in cui le nature sussisterebbero (come pretenderebbe Cirillo) senza confusione, una confusione è in realtà avvenuta : confusione di mutazione e di conversione per divenire una sola natura » (L. H. 417 [267-268]).

Nel caso dell'unione naturale tra anima e corpo, Nestorio si pone ancora sulla stessa linea di fondo : le due nature componenti perdono le loro proprietà e differenze. « È così che il corpo e l'anima, uniti in un'unica natura umana, non sono concepiti nella distinzione della loro natura, ma il corpo nell'anima e l'anima nel corpo, con le loro passioni e operazioni » (L. H. 53-54 [33-34]).

Da tutto questo ci sembra di poter concludere che per cambiamento, mutazione, confusione delle nature formanti un composto naturale, Nestorio indichi direttamente la perdita delle « qualità », delle « differenze », delle « proprietà » e non una più profonda mutazione sostanziale nel senso attuale, della quale non riscontriamo alcuna traccia nel Libro di Eraclide. I testi sopra riportati ci sembrano esprimere molto chiaramente come il cosiddetto cambiamento o la corruzione delle nature componenti consiste direttamente nel fatto che esse perdono la loro delimitazione naturale, cioè tutto quello che le fa essere nature *qualificate*, e nel non poter più essere esse stesse il termine di attribuzione delle proprietà loro : questo termine di attribuzione sarà al contrario la nuova natura formata da esse, e ad essa verranno riportate tutte le proprietà delle nature componenti.

4° Ciò appare anche più chiaramente se consideriamo quelle che Nestorio espone come conseguenze di una unione naturale. In base a questa, infatti, la natura risultante diviene il termine unico di tutte le attribuzioni delle differenti nature ; la conglobatrice unica di tutte le proprietà delle nature componenti. Ma ciò secondo un modo che potremmo chiamare di *addizione*. Vale a dire : la nuova natura risultante non fa altro che *addizionare* in sé le proprietà che erano esclusive per ciascuna delle nature componenti : di modo che ciò che prima era detto esclusivamente di questa o quella natura in particolare, dopo sarà detto *cumulativamente* della natura risultante. Avviene cioè uno scambio di proprietà tra le diverse nature componenti, ma che si effettua esclusivamente attraverso l'unica natura risultante da tale unione. In questo modo diremo : come nature distinte abbiamo per esempio il corpo sensibile, passibile, ecc. e l'anima razionale, impassibile, ecc. Dalla loro unione risulterà un uomo sensibile e razionale, passibile e impassibile. Nell'uomo l'anima stessa sarà anche passibile e

sensibile, come il corpo sarà anche razionale. La stessa cosa avverrebbe nell'incarnazione, se noi la dicessimo avvenuta per unione naturale : umanità mortale, corporea, soggetta alla sofferenza ecc. e la divinità immortale, incorporea, impassibile, ecc. Nell'unica natura che esse formerebbero la divinità stessa sarà anche mortale, passibile ecc. e l'umanità anche immortale, impassibile, incorporea, ecc. Cristo stesso sarebbe, così concepito, mortale e immortale, passibile e impassibile, nella sua unica natura, naturalmente : da ciò appunto l'assurdo.

Ora questo modo *addizionale* di considerare l'unione delle nature, non potrebbe certamente spiegarsi se noi concepiamo quello che Nestorio chiama un « cambiamento della natura », non come perdita della propria qualificazione e distinzione sia sul piano della natura che sul piano dell'esistente concreto, ma invece nel senso aristotelico e nostro di mutazione sostanziale.

5° D'altra parte appoggia questa nostra interpretazione la chiara esplicitazione che Nestorio aggiunge, quando viene ad affermare che le nature formanti il composto naturale sono « incomplete », mentre « completa » è solo la natura unica che ne risulta. « In un composto naturale vediamo che nessuna delle nature che contribuiscono a formarlo è completa, ma esse hanno bisogno l'una dell'altra per vivere e sussistere » (L. H. 418 [268]). « Ogni unione infatti che completa una natura, per una composizione di nature, avviene tra nature incomplete » (L. H. 431 [276]).

Come si vede, vengono considerati due momenti distinti della stessa realtà. Anzitutto lo spogliamento delle nature complete che si uniscono a formare il composto : la « mutazione », il « cambiamento », la « corruzione » vale a dire la perdita di ciò che le fa nature complete. In secondo luogo viene considerata l'unione già effettuata : l'essere insieme cioè, e quindi confuse, inquanto inconoscibili, delle nature così spogliate, cioè « incomplete », nell'unica natura « completa », cioè nell'unica nuova distinzione sopravveniente che le caratterizza, le qualifica come formanti un'unica natura.

È chiaro che il cambiamento non è qualcosa che tocca la sostanza e quello che noi diremmo l'intimo stesso dell'essenza, ma piuttosto riguarda il complesso delle qualità e differenze. Il corpo, nell'uomo, non cessa di essere quello che è come corpo, nè l'anima cessa di essere quello che è come anima, ma sia il corpo che l'anima cessano di essere due nature qualificate per sè, come due nature differenti, per formare una sola natura qualificata per sè e differente da qualsiasi altra natura.

6° E questa stessa idea viene definitivamente precisata quando Nestorio fa intervenire nella spiegazione il termine di « *prosopon* naturale ».

« Il *prosopon* che si trova in una unione naturale è detto delle due nature unite, appunto come l'uomo non è nè il corpo nè l'anima (presi separatamente). Queste cose (anima e corpo) si uniscono in una sola natura e in un solo *prosopon* naturale » (L. H. 240 [145]). Lo stesso dicasi dell'incarnazione, ove la si concepisse come unione naturale : essa darebbe luogo ad un solo « *prosopon* naturale e ipostatico » (L. H. 125 [81]).

La distruzione delle nature componenti dunque consiste in questo : che esse perdono il proprio *prosopon* naturale, per essere sotto l'unico *prosopon* naturale della nuova natura formata, sì che le proprietà particolari a ciascuna di esse non potranno più essere riportate a ciascuna di esse distintamente, ma saranno da riportarsi unicamente alla nuova natura formata. Non che le proprietà vengano distrutte ; ma esse vengono accumulate tutte su un unico soggetto di attribuzione, la natura nuova costituita dall'unione e non potranno più essere predicate delle nature componenti in forma distinta : le nature componenti più « non sono concepite (e quindi riconoscibili) fuori della loro natura (comune) » (L. H. 54 [34]).

II. Unione delle nature, unione nelle nature, unione per la natura

Tutte queste espressioni hanno per Nestorio una significazione particolare.

1° Con « unione *delle* nature » ⁴⁰ Nestorio indica direttamente i termini dell'unione, le nature cioè che vengono ad una unione. Tale espressione è quindi generica e non indica la natura dell'unione. Così Nestorio la usa indifferentemente ad indicare sia l'unione naturale, sia l'unione in *prosopon* che ad essa si oppone. Ambedue le unioni infatti sono unione *di* nature. Nestorio dirà dunque nel Cristo una unione *di* nature in un solo *prosopon* (L. H. 214 [129]). Dirà l'unione naturale, unione *di* nature in una sola natura (L. H. 239 [144]). E ancora l'unione nel Cristo una unione *di* nature (L. H. 252 [152]) o unione *di* essenze e *di* nature in un solo *prosopon* (L. H. 362 [232-233]) ; unione *di* nature e *di* essenze senza confusione (L. H. 432-433 [277]). Ed è inutile moltiplicare le citazioni.

⁴⁰ سبعة اوجوه

All'espressione : « unione *delle* nature », Nestorio oppone quella che noi traduciamo nella doppia espressione : « unione *nelle* nature » e « unione *per la* natura » o « *alla* natura » o « *in favore della* natura ». L'espressione siriana corrispondente ⁴¹ contiene questo duplice significato.

2° Con : « « unione *nelle* nature », Nestorio, specificando più direttamente, indica la mutazione che tale unione importa nelle nature che si uniscono. In questo senso, solo l'unione naturale è unione *nelle* nature. Così Nestorio, che pure afferma nel Cristo una unione *delle* nature, respingerà decisamente una unione *nelle* nature : appunto perchè le nature nel Cristo rimangono distinte e complete. « Unione infatti è nel *prosopon* e non nella natura nè nell'essenza ; non è unione delle essenze — l'essenza di Dio Verbo e l'essenza della carne — che sono unite in una sola natura » (L. H. 213 [129]). « Non è nella natura che è avvenuta l'unione di Dio Verbo con l'umanità, di modo che l'intelletto dell'umanità fosse senza operazione e che pensasse con l'intelletto di Dio Verbo e non con l'intelletto dell'umanità ; che egli sentisse le sensazioni non per l'unione dell'anima vivente, ma vivesse per l'unione della divinità ; vivesse e sentisse non per le operazioni dei sensi dell'anima, ma per la potenza dell'umanità : poichè una tale unione è soggetta a patire » (L. H. 251 [152]). E quando Nestorio usa anche per il Cristo e sporadicamente, l'espressione di « unione *nelle* nature », si preoccupa allora di marcare l'inconfusione delle nature unite e la loro distinzione. « Vi è unione nelle nature, anche tu (Cirillo) lo confessi come me, ma la distinzione delle nature non è certamente abolita a causa dell'unione » (L. H. 225 [136]).

3° Con : « unione *per la* natura » Nestorio indica l'unione naturale nella sua ultima terminazione, nel suo risultato. Perciò escluderà sempre per l'incarnazione una tale unione. « L'unione è avvenuta per il *prosopon* e non per la natura » (L. H. 252 [152]). « Io al contrario, invece dell'unione nella natura, dico un solo *prosopon*... poichè (il Figlio di Dio) ha preso l'uomo per il (proprio) *prosopon* e non invece per la (propria) essenza, nè per la (propria) natura, sì da farlo consostanziale al Padre » (L. H. 143-144 [167-168]).

⁴¹ سبعة خصل

III. Unione ipostatica

1° Per Nestorio unione ipostatica è sostanzialmente equivalente a unione naturale. Essa ha più direttamente il valore dell'espressione: « unione *per la* natura »: vale a dire quell'unione delle nature che si termina ad una sola natura o ipostasi naturale. Così infatti Nestorio descrive l'incarnazione intesa come unione ipostatica: « Vi sono di quelli che passano per ortodossi, i quali dicono che Egli (Dio Verbo) è della stessa natura impassibile, indipendente, immutabile e invariabile del Padre, ma... gli attribuiscono a parole una natura immutabile, impassibile e indipendente e poi gli attribuiscono tutte le sofferenze e tutta la miseria del corpo e attribuiscono direttamente (alla natura di) Dio Verbo tutte le cose dell'anima e del corpo, in virtù dell'unione ipostatica. E come quelli che lo fanno mutare di natura, a volte lo dicono impassibile, immortale e immutabile, e a volte proibiscono di dirlo impassibile, immortale e immutabile poichè si adirano contro chi dice spesso che Dio Verbo è impassibile... Essi dicono due nature complete della divinità e dell'umanità e predicano, per l'unione, un cambiamento di nature non attribuendo niente (distintamente) all'umanità e alla divinità, ma riportando gli atti dell'umanità alla natura (unica dell'unione) e quelli della divinità pure a questa natura. Essi non conservano nemmeno le cose appartenenti alla divinità per natura, poichè costituiscono (la natura di) Dio Verbo come risultato delle due essenze (divinità e umanità), e perchè fanno scomparire l'uomo e tutto ciò che è in lui... In questo modo essi attentano all'integrità di Dio Verbo, a causa di tutte le cose umane che gli attribuiscono per natura in seguito all'unione in una sola ipostasi naturale, sì che egli viva e soffra in tutte le cose umane, naturalmente » (L. H. 135-136 [87-88]).

Da questo modo di intendere l'unione ipostatica, come perfettamente equivalente di unione naturale nel senso sopra esposto, Nestorio non si allontana mai. « Perchè vuoi tu (Cirillo) che vi sia una unione ipostatica, essa che non ci fa comprendere che (nel Cristo) vi è l'essenza dell'uomo, nè un uomo per natura, ma Dio Verbo per natura, cioè Dio che non è più per natura ciò che Egli è per sua natura, a causa dell'unione ipostatica che non ammette le distinzioni e le definizioni delle altre (nature componenti) ? È per tutto ciò che questa unione (dell'incarnazione) è unione di cose che sono definite dal termine dell'essenza (e non è ipostatica). Se (ogni differenza) viene soppressa, non è più una unione: è il risultato di una unione e non una unione.

Se ogni delimitazione delle nature è soppressa, come potrà l'unione non sopprimere le differenze delle nature ? Se queste nature non sono conosciute nè nella natura, nè nell'unione, come puoi dire che Egli ha fatte sue le proprietà della carne ? » (L. H. 226-227 [136-137]) ⁴².

E spiegando l'incarnazione come avvenuta per una unione ipostatica, ripete sempre Nestorio, non si potrà che arrivare alle aberrazioni di Ario e Apollinare ⁴³.

2° È per questo ben definito modo di concepire l'unione ipostatica, che Nestorio si sente disorientato quando l'avversario, pur insistendo nel sostenere una unione ipostatica per l'incarnazione, condannerà Ario e Apollinare, negherà ogni confusione e ogni mutazione, ecc., negherà insomma tutte quelle che per Nestorio sono conseguenze necessarie, assolute, di una unione ipostatica. Che cosa intende dunque Cirillo, per unione ipostatica ? comincerà a domandarsi Nestorio. « Come hai potuto pensare a porre l'unione ipostatica ? Quale è codesta inintelligibile unione ipostatica ? Come potremo accettarla se non riusciamo a comprenderla ? E come l'hai intesa tu stesso ? » (L. H. 227 [137]).

E, riportando le parole di Cirillo : « Diverse sono le nature che sono venute ad una vera unione ; delle due risulta un solo Cristo e Figlio ; non che la differenza delle nature sia stata tolta a causa dell'unione » ; Nestorio esclama sorpreso : « Tu dunque vuoi che pensiamo ciò anche trattandosi di una unione ipostatica ? » E il conseguente tentativo di trovare allora una spiegazione a questa per lui inesplicabile contraddizione. « Intendi la divisione delle nature solo come diverso nome delle nature e non come negazione di confusione (reale) ; poichè nel tuo spirito non vi è alcuna idea di ciò che è la definizione delle nature, che ti permetta di capire come esse siano unite senza confusione » (L. H. 228 [137-138]). « Se dunque parli di unione ipostatica, spiegala con chiarezza. Perchè io confesso di non aver capito (ciò che tu intendi con essa), nè nel passato nè al presente » (L. H. 228 [138]).

E di nuovo lo sforzo di intendere l'unione ipostatica in un senso differente da quello a lui abituale : « Di dunque che cosa è questa unione ipostatica. Vuoi che intendiamo il *prosopon* come ipostasi, nello stesso senso in cui noi diciamo una sola essenza della divinità e tre ipostasi e che per ipostasi intendiamo i *prosopa* ? In questa maniera tu dici ipostatica l'unione quanto al *prosopon* » (L. H. 229 [138]).

⁴² L. H. 236 (142) ; 240 (145) ; 244 ss. (148 ss.).

⁴³ L. H. 237 (143) ; 258 (155) ; 260-261 (157) ; 268-269 (161-162).

A questo punto sembrerebbe che Nestorio tocchi finalmente il senso che noi diamo oggi all'espressione: unione ipostatica, come unione personale. In realtà no, perchè anche qui il preciso valore che Nestorio dà a termini diversi esige una precisazione importantissima. Se per « ipostasi » intendiamo il *prosopon* nel valore che ha nella formula trinitaria, l'espressione « unione ipostatica », viene presa da Nestorio come « unione delle ipostasi » e in questo modo tradotta con « unione dei *prosopa* », dove *prosopon* ha il valore già detto. Ora, dice Nestorio, ammettere tale espressione sarebbe blasfemo: nell'incarnazione, egli precisa, « l'unione non è dei *prosopa* ma delle nature » (L. H. 229 [138]). Unione cioè delle nature al *prosopon* unico. Dicendo unione dei *prosopa* in senso di persona (vedremo in seguito), noi lasceremmo presupporre una preesistenza di due *prosopa* o persone che sarebbero venuti successivamente, in un secondo tempo, ad una unione; cosa che Nestorio non può accettare.

Come si vede, è necessario tener presente la minuzia terminologica di Nestorio, per poter comprenderne bene la posizione. Ora per Nestorio, l'unione naturale è unione *di* nature che avviene *nelle* nature e si termina *alla* natura, mentre l'unione in *prosopon* (esamineremo in seguito espressamente tale questione) è unione *di* nature e non *di prosopa*, che avviene *nel prosopon* e non *nella* natura e si termina *al prosopon* e non *alla* natura.

3° Ma l'espressione di « unione ipostatica », applicata all'incarnazione è per Nestorio suscettibile di una interpretazione ortodossa. « Intendi con ciò il *prosopon* di Cristo, o l'ipostasi dell'essenza e della natura come la figura della sua ipostasi ⁴⁴, e per unione ipostatica dici l'unione delle nature? Ma ciò è proprio quanto io affermo: io ti ho lodato di avere affermato e stabilito 'la distinzione delle nature, secondo l'umanità e la divinità, e la loro coesione in un solo *prosopon*' » (L. H. 229 [138]).

Nestorio introduce una sottilissima distinzione tra « ipostasi » e « figura dell'ipostasi », facendo un preciso riferimento biblico e un avvicinamento di questa « figura dell'ipostasi » al « *prosopon* unico ». In questo modo « ipostasi » come « figura dell'ipostasi » è il « *prosopon* unico » e l'unione ipostatica che prenda nome da ipostasi intesa in questo senso e così precisata equivale a « unione in *prosopon* ».

Abbiamo con ciò quindi un'altra determinazione del termine « ipostasi ». Essa ci conferma quanto noi abbiamo già detto sopra, sul valore

⁴⁴ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (Ebr. I, 3).

del termine ⁴⁵ e sulla sua distinzione da *prosopon* nel suo valore di « forma » che qualifica. Ci aggiunge però che « ipostasi », con una precisazione particolare (precisata cioè essa stessa come forma qualificante) si identifica con *prosopon* detto delle persone della Trinità.

4° Ciò è importantissimo per stabilire il valore del *prosopon* dell'unione in *prosopon*, del *prosopon* di Cristo.

Ma Nestorio non userà mai più in questo senso l'espressione : « unione ipostatica ». Come abbiamo già detto del termine « ipostasi », questa espressione, in questo ultimo significato ha un senso non originario ma derivato : derivato cioè da un tentativo di accettare una espressione maldestra di un avversario, cercando di raddrizzarla *pro bono pacis*, in un significato ortodosso : in poche parole il tentativo di accettare una formula *terministica*, una *espressione verbale*, ferma però restando la *sostanza* da essa indicata, che sarebbe, nel caso nostro, la dottrina e il senso dato all'unione in *prosopon*.

In pratica tale concessione non avrà seguito nell'opera di Nestorio che continuerà a servirsi dell'espressione « unione in *prosopon* » direttamente, riservando a « unione ipostatica » il significato comune presso di lui di « unione naturale », allo stesso modo che la stessa precisazione ribadisce il significato di « ipostasi » come equivalente di « natura », nel senso da noi, a suo luogo, indicato.

IV. Unione in *prosopon*

1° Quando Nestorio parla di « unione in *prosopon* » ⁴⁶, dà a questo termine *prosopon* un significato distinto da quello di « *prosopon* naturale ». Anche l'unione naturale è unione per formare un solo *prosopon*, ma — specifica Nestorio — un « solo *prosopon* naturale », un solo « *prosopon* naturale e ipostatico », una sola « ipostasi naturale » ⁴⁷.

Al contrario quella che Nestorio chiama semplicemente « unione in *prosopon* » è in opposizione assoluta, in contrasto diretto per esclusione reciproca, con quella che chiama « unione naturale » o « unione ipostatica » o « unione in un solo *prosopon* naturale ».

Se l'esempio che Nestorio adduce per una unione naturale è l'esempio dell'unione tra anima e corpo a formare l'uomo ; l'esempio dell'unione

⁴⁵ Cf. sopra pp. 53 ss.

⁴⁶ *سبعة حروف*

⁴⁷ Cf. sopra p. 72.

in *prosopon* è l'unione dell'umanità e della divinità nel Cristo unico. « Quando Egli (Cristo) parla con in suo *prosopon*, Egli parla per il *prosopon* unico che risulta dall'unione delle nature, e non per una ipostasi o natura unica (risultante dall'unione) » (L. H. 239 [144]).

E la stessa opposizione si rileva ancora espressamente quando Nestorio parla dell'unione dell'umanità e della divinità non come unione « per natura, per arrivare ad una unione ipostatica » ma come di una unione « delle nature in un solo *prosopon* e non d'una unione naturale » (L. H. 240 [145]). Così pure : « Il *prosopon* che si trova in una unione naturale è detto delle due nature che sono unite, alla stessa maniera che l'uomo non è nè il corpo nè l'anima (presi separatamente). Questi si uniscono in natura e in *prosopon* naturale ». Dio al contrario non si è unito « nella sua natura » ma « nel suo *prosopon* » in una unione « di *prosopon* e non di essenza », sì da doversi dire « un solo *prosopon* con le due nature » (L. H. 240-244 [145-147]). E più oltre ancora : « Senza mescolanza nè composizione naturale, come per terminare alla formazione di un animale, ma in un solo *prosopon* » (L. H. 251 [151]). Allo stesso modo Nestorio rigetta una dottrina sull'incarnazione, che sostenga « che l'unione termini all'ipostasi della natura e non al *prosopon* volontario, affinchè non abbiamo ad esporre l'unione di Dio Verbo alla corruzione e alla mutazione... ma (sosteniamo) una unione volontaria in *prosopon* e non in natura » (L. H. 264-265 [159]).

Il *prosopon* dell'unione, dunque per Nestorio è ben diverso dal *prosopon* naturale.

2° La differenza fondamentale, essenziale, tra l'unione in un *prosopon* naturale e questa unione in *prosopon* è che quella si fa attraverso una mescolanza, una corruzione delle nature — quella mescolanza e corruzione di cui abbiamo parlato ⁴⁸; al contrario, l'unione in *prosopon* respinge ogni mescolanza e corruzione delle nature; in essa cioè le nature rimangono distinte come nature e conservano tutte le loro proprietà e differenze nella distinzione. Esse « si uniscono in un solo *prosopon* delle due nature le quali conservano ognuna le sue proprietà » (L. H. 129 [83]). Nestorio rimprovera infatti coloro che fanno dell'incarnazione una unione naturale : « Essi predicano un cambiamento delle nature per l'unione, non attribuendo nulla (distintamente) nè all'umanità nè alla divinità, ma riportando gli atti dell'umanità alla natura (unica) e quelli della divinità pure a questa natura. Essi non conservano

⁴⁸ Cf. sopra pp. 68 ss.

nemmeno le cose che appartengono alla divinità per natura, poichè essi costituiscono (l'unica natura di) Dio Verbo per mezzo delle due essenze » (L. H. 136 [87-88]). E contro Cirillo : « Perchè mi accusi, io che dico che due si uniscono in un solo Figlio, nel quale ho voluto mostrare l'inconfusione delle nature nell'unione, servendomi delle proprietà delle nature ? » (L. H. 224 [135]). « Di allora che le nature hanno conservato le loro differenze, poi riuniscile in una unione inseparabile, senza che le diversità delle nature siano soppresse... Se tu le intendi solo (separate) non nelle nature, ma nella loro differenza reciproca, in che cosa sono colpevole io che confesso l'unione inseparabile delle due nature in un solo *prosopon* ? » (L. H. 235 [142]).

« Questa unione (naturale) è soggetta alla corruzione e alla sofferenza, ma l'unione che avviene per il *prosopon* delle nature è impassibile e incorruttibile... Una tale (unione) non è nè per abolire, nè per distruggere, nè per sradicare una natura o le proprietà delle due nature in un legame unico » (L. H. 238-239 [144]). « Ma tu non parli nè di confusione, nè di mutazione di essenza, nè di corruzione, nè di (unione) per la natura, per concludere ad una unione ipostatica. Tu parli allora di questa (unione) volontaria, nella quale si può concepire una unione senza confusione e senza sofferenze delle nature, in un solo *prosopon*, e non d'una unione naturale » (L. H. 240 [145]).

Nell'unione in *prosopon* « le proprietà di ciascuna delle nature sono concepite a parte, come pure le differenze naturali (sono concepite) in ciascuna delle nature (separatamente) » (L. H. 244 [147]).

I Padri Niceni « cominciarono l'esposizione della loro dottrina dell'unione del *prosopon* di Cristo, con il riconoscere per ordine, come si doveva, le cose della divinità e quelle dell'umanità, senza che vi fosse avvenuta una confusione o soppressione delle nature » (L. H. 246 [148-149]). « Uno e il medesimo è il *prosopon*, ma non l'essenza. Perchè l'essenza della forma di Dio e l'essenza della forma del servo rimangono nelle loro ipostasi » (L. H. 252 [152]). « Le nature sussistono nelle loro proprietà, e vi è un solo *prosopon* senza scissione e senza divisione » (L. H. 266 [161]). Due nature « unite in un solo *prosopon*: la differenza di ciascuna delle nature rimanendo intatta » (L. H. 327 [209]). « Nell'unione delle nature, un solo *prosopon* si trova in esse senza divisione nè separazione... Le nature così unite non sono confuse e non sono nemmeno separate nell'unione stessa, poichè ciò che rientra nella nozione delle nature è concepito nella distinzione di ciascuna natura » (L. H. 427-428 [274]).

3° In altre parole, esprimeremo gli stessi concetti dicendo che l'unione naturale è unione di nature incomplete, che formano insieme una sola natura completa ; mentre l'unione in *prosopon* al contrario, è unione di nature complete, e che restano complete e distinte come nature anche sotto il nuovo *prosopon* che le unisce. Nell'unione — dice Nestorio — « noi confessiamo che Egli (Dio) è veramente nella sua natura e che è completo senza che gli manchi nulla della natura del Padre ; e noi confessiamo che l'uomo è veramente uomo nella sua natura, nella sua integrità, senza che gli manchi nulla della natura degli uomini » (L. H. 324 [207]). E ancora : « Ogni unione infatti che si termina per una composizione di nature a completare una sola natura avviene da nature incomplete. Quella che avviene da nature complete, avviene in *prosopon* » (L. H. 431 [276]).

4° Ciò è anche espresso da Nestorio con la formula : due *prosopa* naturali e un solo *prosopon*.

« Io dico due nature... e vi sono due *prosopa*... Non è senza *prosopon* e senza ipostasi che ciascuna di esse è conosciuta nelle diversità delle nature... L'unione dei *prosopa* è avvenuta per il *prosopon* e non per l'essenza nè per la natura. Non si deve concepire una essenza senza ipostasi, come se l'unione fosse avvenuta in una sola essenza e che vi fosse il *prosopon* di una sola essenza. Ma le nature sussistono nei propri *prosopa* e nelle proprie nature e nel *prosopon* d'unione » (L. H. 304-305 [193-194]). Nello stesso senso Nestorio distingue le denominazioni « secondo i *prosopa* e le ipostasi », nel Cristo, perchè le differenze delle nature sono rimaste (L. H. 422-423 [271]).

5° Il *prosopon* unico dell'unione in *prosopon* ha dunque valore e significato diversi da quello che Nestorio chiama *prosopon* naturale. Anzi i due *prosopa* sono opposti. Infatti, secondo Nestorio, sotto un *prosopon* naturale può esserci solo una natura unica, di modo che l'unione di nature che contribuisce a formare un solo *prosopon* naturale, deve effettuarsi mediante una confusione delle nature, sì che esse perdano il proprio *prosopon* naturale e si terminino ad una unità assoluta rispetto alla natura. Sotto il *prosopon* invece che si ha nell'unione in *prosopon*, possono sussistere due nature distinte e diverse, due *prosopa* naturali autonomi e indipendenti fra loro quanto alla natura e la cui unità è stabilita nell'identità con il *prosopon* unico a cui si terminano.

6° Ciò lo vediamo meglio esaminando le espressioni di Nestorio : unione *dei prosopa*, unione *nei prosopa* e unione *per il prosopon*.

Insistendo infatti sulla differenza delle due nature e sulla loro completezza, Nestorio afferma: « Io dico due nature... e vi sono due *prosopa*... Ma anche tu (Cirillo) dici (che è) *di due nature*. Ma ciascuna di esse non può essere conosciuta nelle diversità delle nature senza il *prosopon* e senza l'ipostasi... L'unione dei *prosopa* è avvenuta per il *prosopon* e non per l'essenza nè per la natura » (L. H. 304-305 [193-194]).

In questo modo sembra chiaro che Nestorio voglia escludere l'unione in *prosopon* come unione di due *prosopa* (persone) che si uniscano a formarne uno solo : due *prosopa* preesistenti.

Tale unione sarà per Nestorio una assunzione ⁵¹, una *presa*, dove il termine « unirsi » viene sostituito — e lo vedremo meglio — dal termine « assumere »: assumere da parte di un solo.

49 سببہا / ورنہ
51 صحیحہا

50 سہ ماہی / افریقہ
52 سہ ماہی / افریقہ

con : *per il prosopon* o *a favore del prosopon*. In questo modo viene ad indicarsi l'unione in *prosopon* nella sua ultima terminazione, inquanto cioè si termina ad un solo *prosopon*, unico per le due nature e che si identifica materialmente con i due *prosopa* naturali presi nel loro valore di « forma » delle nature. « L'unione avviene per il *prosopon* e non per la natura. Noi non diciamo unione dei *prosopa*, ma delle nature. Poichè nell'unione non c'è che un solo *prosopon*; ma nelle nature un altro e un altro : di modo che il *prosopon* sia riconosciuto sull'insieme » (L. H. 252 [152]). Le nature « sono unite per il *prosopon* e non per l'essenza » (L. H. 325 [207]).

7° L'espressione : unione *nei prosopa*, sta a marcare dunque una particolare distinzione tra l'unione naturale e l'unione in *prosopon*. Questa ultima non è più concepibile, come al contrario l'unione naturale, come unione di *composizione*; sarà invece una unione *per assunzione* da parte del *prosopon* unico che appunto *fa proprie* le proprietà di ciascuna natura, pur restando queste reali proprietà qualificanti la rispettiva natura.

Assunzione che così viene esposta : il Figlio di Dio, assume la forma di servo ; il *prosopon* divino è l'assumente e il *prosopon* umano è l'assunto : essi sono così un solo *prosopon*, quello del Figlio. « Egli si servì infatti della forma e del *prosopon* del servo, non dell'essenza nè della natura » (L. H. 216 [130]). « Egli prese la forma di servo : non è l'essenza dell'uomo che è la forma di servo... egli non prese la natura ma la forma ; la forma e l'apparenza dell'uomo, in tutto ciò che il *prosopon* comporta » (L. H. 241 [145-146]). « Prese la forma del servo non per l'essenza, nè per la natura, ma per la similitudine e il *prosopon* » (L. H. 243 [147]). « Ciò che fu preso (riguarda) unicamente la forma del servo » (L. H. 244 [147]).

E la forma di servo non fu assunta alla natura di Dio Verbo, ma al *prosopon* divino, cioè al Figlio : alla forma, all'immagine, all'apparenza dell'ipostasi del Verbo : alla sua *figura* che è il *prosopon* del Figlio. « Chi prese la forma di servo è solo la proprietà della forma di Dio » (L. H. 244 [147]) e non la natura, nè l'ipostasi divina. Dio « ha associato l'umanità alla propria immagine e non alla natura dell'essenza invincibile e impassibile della divinità » (L. H. 121 [78]). « È al proprio *prosopon* che egli ha preso la carne, la forma del servo » (L. H. 252 [152]). « La forma di Dio, che è la similitudine di Dio... prese la forma del servo non per l'essenza nè per la natura, ma per la similitudine e il *prosopon* » (L. H. 243 [147]). Dio prende « la forma del servo ... in

favore del proprio *prosopon* e della propria filiazione » (L. H. 241 [145]). Egli ha fatto la carne « immagine della sua immagine », egli « l'ha presa in favore del proprio *prosopon* » (L. H. 233 [140]).

8° Il *prosopon* unico dell'unione in *prosopon*, abbiamo detto ⁵³ è il Figlio di Dio e *prosopon* ha il valore che tale termine ha nella formula trinitaria tradizionale.

Ora, da quanto abbiamo detto nel numero precedente, risulta chiaro che, per Nestorio, il *prosopon* unico dice appunto il *prosopon* in quanto *prosopon*, cioè forma, immagine, figura.

Ne segue per conseguenza che il termine *prosopon*, anche nella formula trinitaria, ha valore di figura, immagine, apparenza.

Del resto ciò Nestorio lo dice espressamente — e noi l'abbiamo già sottolineato parlando dell'unione ipostatica — nella sua polemica con Cirillo: « Intendi tu con ciò il *prosopon* unico di Cristo o l'ipostasi dell'essenza e della natura, come la figura della sua ipostasi? ... Anche io affermo ciò » (L. H. 229 [138]).

La formula trinitaria dunque, per Nestorio, viene così esposta: una sola natura, tre ipostasi e tre figure dell'ipostasi.

Ad essa corrisponde la formula cristologica: due nature, due ipostasi e una sola figura dell'ipostasi.

9° Ma figura, immagine, forma, ecc., non è per Nestorio solo qualcosa di fantastico, non è qualcosa di puramente e solamente figurativo.

Anche se non vogliamo basarci sull'ortodossia della sua formula trinitaria, varie prove di ciò ci vengono offerte dal testo stesso.

« Forma », « immagine », « figura » sono termini non solamente a contenuto filosofico, ma anche scritturistico: essi sono tratti esplicitamente da testi scritturistici ripresi alla lettera: Χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως (Ebrei I, 3) e in particolare, per quanto riguarda tutta la sua dottrina sulla forma di servo e forma di Dio: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος (Filipp. II, 5-8).

Di più Nestorio esclude positivamente che questo *prosopon* debba intendersi nel valore di *funzione* (*Rôle*) o di *pura rappresentazione figurativa*: « Noi non (diciamo l'Archetipo) come una immagine, nè come le cose che sono riprodotte in pittura, poichè in questo caso diciamo che queste cose esistono solo per l'aspetto esteriore, per il fatto che

⁵³ Cf. sopra pp. 61-65.

sono visive e per la loro forma, mentre non c'è essenza : e nemmeno come i messaggeri e gli ambasciatori che fanno le veci del *prosopon* di chi li ha inviati e che perciò vengono detti *prosopa* di costoro, puramente e semplicemente in base alla loro funzione e alla loro autorità ; lui al contrario si è servito della sua stessa natura e del suo stesso *prosopon*, dicendo : 'In verità io e il Padre siamo uno solo' ; egli è ciò che questi (uomo) è, nel suo *prosopon*, e ciò che questi è nel suo *prosopon*, egli pure lo è. Non che abbia fatto la sua forma in un'altra forma, ma nella sua propria forma, e non in un'altra forma che rassomigliasse alla forma di servo, ma nella forma naturale di questi, in maniera che questi sia divenuto ciò che egli è, pur rimanendo a loro volta questi ed egli » (L. H. 83-84 [54]).

La forma, come si vede, è per Nestorio, qui, qualcosa atto a determinare la sostanza, la natura. Una forma di servo costituisce la natura umana come natura umana diversa da qualsiasi altra natura ; la forma di servo come tale è pure una tal forma che, assunta la quale, Dio può parlare ed agire come individuo umano : « *io* ve lo dico », *io* affermo, ecc. Allo stesso modo che una forma di Dio costituisce la natura divina come divina distinguendola da qualsiasi altra natura ; e nello stesso tempo la forma di Dio, come forma dell'ipostasi, crea nella Trinità la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo.

Si tratta dunque di una forma intesa come proprietà di una sostanza e che entra nella determinazione della sostanza stessa.

E qui ci richiamiamo ancora a quanto abbiamo già detto del *prosopon* come forma ⁵⁴ : una forma è qualcosa di estrinseco — l'immagine in una pittura, un fenomeno ottico, una funzione — e allora in tanto la diciamo estrinseca inquanto non ha sotto di sè una natura, una essenza, una ipostasi. Oppure tale forma informa una natura, una ipostasi e allora essa ha il valore che ha l'ipostasi, che ha sotto di sè, al punto che la determina, la definisce, sì che la natura senza forma resta nel campo dell'indefinito, dell'indeterminato, dell'inqualificato.

10° Ma data questa definizione del *prosopon* come forma — e il *prosopon* naturale corrisponde anch'esso a tale definizione —, ponendo Nestorio due *prosopa* naturali nell'unione in *prosopon*, non porrà con ciò stesso due individui : il *prosopon* del Figlio di Dio e il *prosopon* dell'uomo ?

Nestorio non concepisce l'incarnazione come assunzione da parte di

⁵⁴ Cf. sopra p. 66.

Dio di un uomo preesistente, ma come assunzione di un uomo che viene formato e fatto proprio in funzione del *prosopon* di Dio ; formato e fatto proprio per essere un solo *prosopon* con il *prosopon* di Dio.

«Era necessario, per l'economia per noi, che le due (nature) fossero prese in *prosopon*. Perchè infatti Dio ha creato il proprio uomo a propria immagine e a propria somiglianza e perchè i *prosopa* in Dio non ci sono rivelati, cioè i *prosopa* del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Egli ha restaurato tutta la creazione nel Cristo facendoci conoscere e mostrandoci (in lui) chi è il creatore ; affinchè noi conoscessimo anche il creatore e perchè noi fossimo perfettamente istruiti nella scienza di Dio e perchè avessimo in modo completo una piena idea dell'immagine di Dio. Poichè Colui che fin dall'inizio era Verbo presso il Padre, era anche Dio creatore di tutto : poichè 'tutto è stato fatto per mezzo di Lui e senza di lui niente è stato fatto di ciò che è stato fatto' ⁵⁵. Così era dunque conveniente e necessario che anche la nostra rinnovazione fosse compiuta dal creatore della natura, da colui che ci ha formati e fatti con la terra, all'inizio. Egli ha dunque preso un corpo e l'ha fatto a sua somiglianza ; e l'ha costituito in suo *prosopon* proprio, in tutto come se fosse suo, per l'onore e la gloria di Dio. Egli si è servito da una parte della natura della divinità e dall'altra parte del *prosopon* del Figlio... Perciò il secondo uomo è stato creato per lo Spirito Santo e la virtù dell'Altissimo » (L. H. 85-87 [55-56]).

A nessuno sfuggirà come questa impostazione del problema dell'incarnazione si riporti strettamente all'impostazione di S. Atanasio nell'*Oratio contra Gentes* e nell'*Oratio de Incarnatione Verbi* : cioè l'avvicinamento del primo uomo al secondo uomo, l'idea delle due creazioni : quella del genere umano prima, la sua restaurazione con il Cristo poi. L'uomo immagine di Dio, nel Verbo, attraverso il Verbo conosce Dio. L'uomo decaduto poteva essere liberato da morte solo dal Verbo fattosi veramente uomo. Non solo ma l'Incarnazione vista anche nel suo carattere, diremmo, pedagogico : il Cristo come immagine di Dio, il Verbo, nel quale l'uomo può assurgere allà conoscenza di Dio.

Qui ci limiteremo a notare come Nestorio sottolinea la distinzione tra natura divina e *prosopon* del Verbo : « egli si è servito da una parte della natura della divinità e dall'altra parte del *prosopon* del Figlio ». La chiave di tutta l'unione rimane sempre, per Nestorio, questo *prosopon* del Figlio di Dio, questa « immagine » di Dio : quello che sarà cioè il *prosopon* unico di Cristo.

⁵⁵ Giov. I, 3.

Se la personalità dell'umanità assunta è per Nestorio fuori discussione, essa tuttavia, lungi dal venire stabilita nella natura umana in sè, è da Nestorio fissata al *prosopon* del Figlio, per il quale appunto questa umanità è stata plasmata nel seno della Vergine.

Ciò è tanto più chiaro se teniamo presente quanto abbiamo detto sopra a proposito dell'espressione: unione *dei prosopa*, quando *prosopon* ha il valore della formula trinitaria. Nestorio, abbiamo visto, la respinge appunto perchè il *prosopon* è uno solo e affermare una unione *di prosopa* sarebbe ammettere nello stesso tempo una preesistenza di *prosopa*, preesistenza che va invece recisamente negata.

Di più, come abbiamo visto, quando Nestorio considererà la personalità umana del Cristo, egli non dirà unione di questa al *prosopon* del Figlio, ma dirà invece che l'unione è *in essa*, al *prosopon* del Figlio. L'unione cioè è *nel prosopon* umano *per il prosopon* del Figlio di Dio. È nel fatto che Dio si è formato egli stesso la sua umanità, per sè, per il suo *prosopon*, sì che essa sia la *sua* umanità, che abbiamo che il *prosopon* come persona umana è riportato al *prosopon* del Figlio di Dio: ciò che permetterà a Nestorio di affermare sempre un solo *prosopon*, una sola persona e di condannare nello stesso tempo qualsiasi dualità di *prosopon*, di persona nel Cristo.

11° Questa unità di *prosopon* fonda quello che Nestorio chiama uso reciproco dei *prosopa* come un solo *prosopon*.

Dio ha attirato al suo proprio *prosopon* l'umanità e l'ha fatta suo stesso *prosopon*, sì che non si possano dire due *prosopa*, ma uno solo, quello di Dio Figlio. Da qui il primo senso che acquista l'espressione: 'uso reciproco dei prosopa', presso Nestorio. Esso consiste in questo: che Dio, per l'unione dell'umanità, potrà manifestarsi ed operare veramente come *prosopon* umano; l'umanità a sua volta, per l'assunzione da parte di Dio, opererà anche come *prosopon* divino. In altre parole l'umanità sarà persona umana e la divinità sarà persona divina, non per due *prosopa* (uno umano e l'altro divino), ma per lo stesso *prosopon*, unico, quello di Dio Figlio.

Cristo è nella sua natura di Dio « completo senza che gli manchi nulla della natura del Padre » e uomo integro « senza che gli manchi nulla della natura degli uomini, nè nel corpo, nè nell'anima, nè nella scienza; egli ha tutto ciò a nostra immagine, eccetto il peccato; egli non è senza operazione nella sua propria natura. Poichè quantunque Dio si serva, per queste cose, del suo *prosopon*, egli se ne serve anche per le cose che appartengono all'uomo, di modo che l'umanità si serva

della divinità per le cose che appartengono alla divinità. Poichè esse sono unite per il *prosopon* e non per l'essenza » (L. H. 324-325 [207]).

« Egli non subì un cambiamento o una modificazione nella sua divinità, alla stessa maniera che l'umanità di Cristo non era differente da quella degli uomini per la natura, ma per il *prosopon* e l'onore... In tutte le cose in cui la divinità è per essenza, in esse l'umanità è per l'onore, non per un altro qualsiasi onore, ma per l'onore di colui che ha preso il *prosopon*: l'umanità utilizza cioè il *prosopon* della divinità e la divinità il *prosopon* dell'umanità. Questo è stato preso per questo motivo e per questo motivo Egli l'ha preso: non perchè noi non confessiamo quello che è stato preso, ma al contrario perchè lo confessiamo. Confessa dunque che colui che assume l'ha preso e che colui che può essere preso è stato preso » (L. H. 289 [183]).

« Colui che abita è colui che dimora in colui che gli serve di abitazione, ed egli ha il suo *prosopon*; e quegli che serve di abitazione ha il *prosopon* di colui che abita » (L. H. 304 [206]).

Il *prosopon* dell'unione dunque è sempre uno e lo stesso, non per una composizione tra *prosopon* dell'umanità e *prosopon* della divinità, ma per il fatto che il *prosopon* della divinità si è donato all'umanità e l'umanità l'ha ricevuto come suo *prosopon*. Non che il *prosopon* dell'umanità si sia donato, come *prosopon*, al *prosopon* della divinità, ma al contrario il *prosopon* della divinità si è creato il suo tempio, l'umanità, e gli ha dato come *prosopon* il *prosopon* della divinità: e l'umanità ha ricevuto il *prosopon* della divinità come suo. La divinità ha assunto l'umanità e gli ha dato il suo *prosopon*: l'umanità l'ha ricevuto. Dare e assumere è detto della divinità; ricevere della umanità. Non si tratta dunque di uno scambio reciproco di dare e ricevere, ma al contrario si ha da una parte (divinità) il dare e dall'altra (umanità) il ricevere. « Per il *prosopon* dell'unione, l'uno è nell'altro, e questo uno non va concepito per diminuzione, soppressione o mescolanza, ma per l'azione di dare e ricevere » (L. H. 348 [223]).

Su questo fatto di dono e presa del *prosopon* si fonda il secondo senso dell'espressione: l'uso cioè riguardante i *prosopa* naturali. Una volta stabilito l'unico termine di attribuzione, ad esso saranno da riportarsi tutte le cose spettanti rispettivamente all'una e all'altra natura in modo distinto. In questa maniera la forma di Dio non sarà più solamente il *prosopon* eterno nello splendore della gloria del Padre, ma sarà anche il *prosopon* che si è umiliato nella forma della carne. L'uomo a sua volta riceverà l'esaltazione e lo splendore della gloria del Figlio: « Egli

è ugualmente Dio e ugualmente uomo : forma di Dio nella condiscendenza, nell'abbassamento e nell'apparenza, e forma della carne come uomo. E l'uomo è nell'esaltazione ciò che Dio è, grazie al nome che è al di sopra di tutti i nomi » (L. H. 84 [54]). Grazie all'unico *prosopon* che è « abbassamento » ed « esaltazione » noi potremo riportare ad un solo, che per natura è impassibile, tutte le cose appartenenti alla natura passibile e distinta : la morte, la sofferenza, la crocifissione ; e alla natura passibile, distinta, potremo attribuire le cose dell'eterno : la gloria, l'esaltazione. « Perciò egli si è umiliato in un abbassamento volontario fino alla morte e alla morte di croce, servendosi del *prosopon* di colui che è morto ed è stato crocifisso come suo proprio *prosopon* ; e si è servito in suo proprio *prosopon* di ciò che apparteneva a colui che è morto, che è stato crocifisso ed è stato esaltato ; per questo motivo tutto ciò che è detto dell'unico *prosopon* di Cristo, e tutte queste cose, queste come quelle, sono rispettivamente distinte secondo la natura come la natura divina è distinta dalla natura umana ; cosicchè Cristo è le due nature, forma di Dio e forma di servo, quella che esalta e quella che è esaltata. Se egli è chiamato Cristo a causa della carne che è stata unta, è perchè vi è un solo *prosopon* per le due nature, poichè ancora non c'è che un solo nome che è al di sopra di tutti i nomi, per i due... Infatti i nomi dei *prosopa* naturali sono comuni nell'abbassamento e nell'esaltazione » (L. H. 84-85 [54-55]).

In altre parole del *prosopon* unico possono essere dette tutte le attribuzioni riguardanti o designanti i due *prosopa* naturali, perchè ad un unico agente, ad un unico soggetto — il *prosopon* unico — sono da riportarsi tutte le attribuzioni, passioni e operazioni delle due nature distinte. « Nella unione delle nature si trova un solo *prosopon* senza divisione nè separazione. Sotto il *prosopon* naturale vi è una natura ; egli si serve anche del *prosopon* dell'altra natura. Così le nature che sono unite non sono confuse e non sono nemmeno separate, poichè ciò che rientra nella nozione delle nature resta concepito nella distinzione delle loro nature » (L. H. 427-428 [274]).

V. Unione volontaria e unione involontaria

1° La volontarietà o l'involontarietà dell'unione è fondata, per Nestorio, sull'essere stesso delle nature che si uniscono. Volontaria è quell'unione che rispetta questo essere della natura come tale, involontaria invece è l'unione che lo distrugge o vi apporta delle modifiche,

dei cambiamenti. In base a ciò Nestorio dirà involontaria l'unione naturale e volontaria invece l'unione in *prosopon*.

L'unione naturale è involontaria perchè — come avviene per l'anima e il corpo uniti assieme a formare l'uomo — in essa le nature contribuiscono a formare una sola, nuova natura, ed in questa nuova natura le nature componenti « non sono concepite fuori della loro natura (comune) » a causa del miscuglio naturale e combinazione che le porta a formare una sola nuova natura (L. H. 54 [34]).

Anche concedendo che una unione naturale è avvenuta volontariamente — specifica Nestorio — « una volta che essa è avvenuta, questa unione non è più volontaria, perchè le nature l'hanno subita » : ciò perchè ciascuna natura non è più limitata da sè stessa e l'una subisce le proprietà dell'altra. Infatti « la limitazione e la determinazione di ogni natura è ciò per cui essa ha di essere » ed è tale limite che viene annullato (L. H. 55-56 [35]). « Quelli che sono uniti in una sola natura sopportano necessariamente le proprietà di questa natura unica e le possiedono naturalmente e non volontariamente ; mentre (l'unione) per Dio Verbo è volontaria e non forzata » (L. H. 125 [81]).

L'unione dell'incarnazione è volontaria — dice Nestorio — perchè tale unione non è un « cambiamento di essenza », nè avviene « in una sola essenza o in un composto naturale di una sola natura » ; e perchè « l'unione naturale importa una passione e un cambiamento » (L. H. 131 [84-85]). « Le cose unite di una unione naturale sono unite con la passività naturale dell'altra e non soffrono volontariamente le loro sofferenze reciproche ; come il corpo e l'anima che non accettano nella propria natura le loro proprietà reciproche, ma che, per l'unione naturale, partecipano l'una all'altra e danno e ricevono le passioni l'uno dell'altro per necessità naturale, nel miscuglio naturale, al punto che quello che non avrebbe sofferto per sè stesso, soffrirà... Per l'unione naturale di nature diverse, queste soffrono passivamente le passioni l'una dell'altra e vi partecipano per la necessità importata dall'unione » (L. H. 236-237 [142-143]).

L'unione naturale è involontaria perchè importa una confusione, un cambiamento di essenza, una corruzione, una composizione per formare una sola natura » (L. H. 240 [145]).

L'unione in *prosopon* sarà al contrario volontaria, perchè in essa le nature conservano distintamente le loro proprietà e differenze. « Tu (Cirillo) non parli nè di confusione, nè di cambiamento di essenza, nè di corruzione e nemmeno di (unione) per la natura, per concludere ad

una unione ipostatica. Tu parli perciò di questa (unione) volontaria, nella quale si concepisce una unione senza confusione e senza sofferenze delle nature, in un solo *prosopon*, e non d'una unione naturale » (L. H. 240 [145]). « Ogni composto naturale dove si trovano strettamente unite una natura passibile e soggetta a mutazione e dove le nature sono completate dalla natura di Dio Verbo, non può consistere in una mutazione naturale, ma avviene volontariamente ; di modo che l'unione delle nature avvenga al suo *prosopon* e non alla sua natura ; ma le nature sussistono nelle loro proprietà e vi è un solo *prosopon* senza scissione e senza distinzioni, che le fa sue per il *prosopon* » L. H. 266 [160-161]).

2° Dunque volontario e involontario è detto da Nestorio rispetto all'essere delle nature, su un piano cosmologico o metafisico diremmo e non su un piano psicologico. Rileva cioè la violenza subita dalla natura nel suo essere, nei propri confini naturali, nelle qualificazioni sue proprie ; oppure la non violenza ove la natura conservi il suo essere distinto come natura. In altre parole Nestorio, con l'opposizione tra unione volontaria e unione involontaria, vuole rilevare la medesima opposizione che esiste tra unione in *prosopon* e unione in natura. Questa fa violenza alle nature che si uniscono, esigendo la loro distruzione come nature qualificate ; l'unione in *prosopon* al contrario non esercita alcuna violenza sulle nature, rimanendo queste complete nelle loro determinazioni naturali. « Se essi dunque dicono che è l'essenza del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo che è unita per una unione naturale, questa unione non può essere una unione naturale con la carne, ma (una unione) volontaria, poichè esse (le nature) sono unite per l'uso del *prosopon* e non della natura ; poichè quelle (nature) che sono unite in una sola natura, non sono unite volontariamente, ma per la potenza del Creatore che le unisce e le porta a questa combinazione : sì che ciò che non appartiene ad esse distintamente, (ognuna) lo riceve in virtù dell'unione naturale e non volontaria, per la quale essa è stata unita in una sola natura. Da chi dunque queste nature sono state unite in una sola natura ? È evidente che ciò è stato per (intervento del) Creatore della natura. E se qualcuno dice che qualche cosa si è unita da sè stessa, io non credo che sia esatto ; poichè (se) delle nature sono unite nelle essenze in una sola natura, ciò importa pure un certo modo di cambiamento d'essenza, ed è necessario che questa natura che è stata unita sia legata per l'uguaglianza della natura e non per la volontà » (L. H. 54-55 [34-35]).

Come si vede, volontarietà non è direttamente capacità psicologica di volere, ma esigenza naturale di ogni essenza di essere quello che è, rimanere quello che è, essere sè stessa ; come pure involontarietà non si traduce con ripugnanza psicologica ad una violenza, ma ripugnanza essenziale, intrinseca di una natura alla propria distruzione come natura. L'unione naturale è soggetta « alla corruzione e alla passione, ma l'unione che avviene per il *prosopon* delle nature è impassibile e incorruttibile, poichè essa avviene per una relazione volontaria ; questa unione non è involontaria... Non è nè per abolire, nè per distruggere nè per sradicare una natura o le proprietà delle due nature, ma al contrario (in essa) le proprietà particolari, nelle nature, differiscono per lo spirito e la volontà, secondo la distinzione delle nature, in una unione ; mentre nell'unione delle nature vi è la medesima volontà e intelligenza, sì che tutte e due (le nature) vogliono o non vogliono la medesima cosa. (Nell'unione per il *prosopon* invece) la volontà è quella delle due (nature) perchè il *prosopon* dell'una è anche quello dell'altra e reciprocamente l'una viene dall'altra e viceversa. Quando egli parla come in suo *prosopon*, egli parla del *prosopon* unico che risulta dall'unione delle nature e non per un'unica ipostasi o natura » (L. H. 238-239 [144]).

Su questa base — opposizione tra unione in *prosopon* e unione in natura — si avrà appunto l'opposizione tra *prosopon* volontario e *prosopon* involontario. È la medesima opposizione che esiste tra il *prosopon* unico dell'unione in *prosopon* e il *prosopon* unico, naturale e ipostatico, dell'unione in natura. « Noi fuggiamo dunque necessariamente — dirà Nestorio — quelli che pongono l'incarnazione fuori d'una (vera) unione » o che dicono « che l'unione si termina all'ipostasi della natura e non al *prosopon* volontario » (L. H. 264 [159]). Con « *prosopon* volontario » Nestorio esprime evidentemente il *prosopon* che non fa violenza alle nature che ha sotto di sè, opponendolo al *prosopon* involontario, naturale che sacrifica l'essere delle nature che lo compongono. E ciò è ancor più evidente nel seguito del testo che abbiamo citato : « affinché noi non abbiamo ad esporre l'unione di Dio Verbo alla corruzione e alla mutazione, e non abbiamo a dirla passibile e necessaria, ma invece una unione volontaria, in *prosopon* e non in natura » (L. H. 264-265 [159]).

3º Tuttavia se questo è il senso fondamentale della volontarietà dell'unione delle nature nel Cristo, Nestorio tale unione la dirà volontaria anche in altri sensi.

E innanzitutto l'unione nel Cristo sarà volontaria anche sul piano della causalità efficiente da parte di Dio, inquanto cioè tale unione è

stata liberamente voluta da Dio e solo Dio la poteva effettuare. « Come infatti coloro che l'hanno ricevuto (riferimento a Giov. I, 1-13) sono divenuti, per il fatto di averlo ricevuto, (figli) naturali di Dio per effetto della volontà (di Dio) ⁵⁶ ; allo stesso modo pure questi (l'uomo Cristo) » (L. H. 72 [46]). « Egli si è servito del proprio *prosopon* della carne, perchè ha voluto egli stesso essere carne e che la carne fosse lui stesso » (L. H. 80 [51]). E per conseguenza : « È per adeguarci alla volontà di Dio che noi siamo forzati a confessare e giudicare questi *egli è* ed *egli ha abitato* » (L. H. 82 [53]).

4° Oltre a ciò volontarietà avrà in Nestorio, come senso conseguente, un valore psicologico : l'adeguarsi dell'umanità assunta alla volontà di Dio che l'ha assunta : « avere il *prosopon* di Dio, è infatti volere ciò che vuole Dio, del quale lui (uomo) ha il suo *prosopon* » (L. H. 87 [56]).

Alla volontà di abbassamento e di esaltazione di Dio, corrisponde la volontà di abbassamento e di esaltazione dell'uomo assunto. Sarà in base a ciò che Nestorio porrà in grande rilievo e in primissimo piano il ruolo della virtù dell'obbedienza nell'Uomo Cristo (L. H. 90-107 [59-69]).

Ma Nestorio precisa : « Egli (l'uomo Cristo) non è (santo) come gli altri (uomini), in seguito cioè all'obbedienza nella fede e nelle opere ; ma è dal momento stesso della sua concezione, per la creazione del Creatore, ch'egli ha ricevuto il suo *prosopon* di creatura, di modo che egli non è stato prima uomo, ma uomo-Dio allo stesso momento, per l'incarnazione di Dio che è in lui quello che era Dio nel primo uomo » (L. H. 87 [56-57]).

Su quest'ultimo piano — identificazione Cristo-Adamo — si muove precisamente tutta la concezione dell'obbedienza del Cristo, come adeguamento perfetto dell'uomo Cristo alla volontà di Dio. « Poichè infatti Egli ha preso questa forma di servo per cancellare la colpa del primo uomo e per ridare alla sua natura l'immagine primitiva che questi aveva fatto perire ⁵⁷ per sua colpa, era conveniente che egli prendesse ciò che si era reso colpevole, ciò che è stato trattenuto e sottomesso a schiavitù, con tutto ciò che porta con sè di disonore e di disprezzo... Egli si è proposto all'obbedienza in tutti i comandamenti primi e non negli ultimi, perchè non si credesse che fosse a causa della loro facilità che Egli ha potuto vincere ; e nemmeno ha praticato l'obbe-

⁵⁶ Nel contesto : « Per la volontà e l'amore di colui che non ha corpo.

⁵⁷ Concetto atanasiano della κατ' εἰκόνα χάρις, che è appunto il Logos stesso.

dienza in cose in cui vi era una certa attrazione di onore, potenza e gloria, ma in quelle che potevano nuocere alle disposizioni all'obbedienza perchè umili, miserabili, spregevoli e deboli... Egli non desiderava che una sola cosa : obbedire a Dio, ed Egli amava ciò che Dio vuole » (L. H. 91-93 [59-60]).

VI. Unione per l'onore, per la dignità, per il nome

« Colui che è apparso — dice Nestorio — (è considerato) in colui che è concepito (conosciuto), al punto di vista del *prosopon* e del nome che è al di sopra di tutti i nomi, dell'onore, della gloria e dell'adorazione » (L. H. 88 [57]).

Vuole dire con ciò che l'unione consiste in qualcosa di unicamente nominale, in una semplice partecipazione ad una unica appellazione, ad un solo onore, e ad una gloria comune ?

1° « Nome »⁵⁸ per Nestorio non è preso nel suo valore di termine, di espressione, come presso di noi. Esso è sì, una *vox significativa*: ma a tal punto è espressione della realtà che significa, che costituisce esso stesso una caratterizzazione di questa realtà. Il « nome » per Nestorio distingue una natura da un'altra natura, come distingue nella Seconda Persona della Trinità il *prosopon* dalla natura. Esso ha per Nestorio le sue radici nella realtà stessa che esso significa. « Se voi riconoscete... la natura umana a colui che proviene da Maria, e che egli ha cominciato, progredito e si è perfezionato, e che egli è Dio per manifestazione e che egli è distinto da tutti gli altri uomini, per il senso del nome di cui si è servito per distinguerlo, tanto quanto il creatore lo è dalla creatura, perchè vi è un solo *prosopon*: in questo caso, anch'io affermo la stessa cosa » (L. H. 286 [181]).

Il nome dunque afferma una distinzione quale può esistere tra creatore e creatura, e nello stesso tempo l'unità del *prosopon* che fa l'uomo nato da Maria Dio. « Che avete a rimproverare a questo⁵⁹ o calunniatori e sapientoni ? Perchè io ho detto che alla stessa maniera che noi chiamiamo Dio il creatore dell'universo e dio pure Mosè, così chiamiamo pure Nostro Signore il Cristo dio dell'universo e creatore ? Ma il fatto che noi diamo il nome di Dio a Mosè e nello stesso tempo quello di Dio

⁵⁸ **معر**

⁵⁹ Nestorio fa riferimento ad espressioni del XXVII fascicolo contenente stralci di scritti di Nestorio, raccolti da Cirillo e presentati come prove a carico nel Conc. di Efeso.

Cristo al creatore dell'universo non vuol dire che noi lo diciamo allo stesso senso di Mosè e di Cristo... Lungi da noi! Poichè non è la comunanza di nomi che fa la comunanza di onore e di uguaglianza. Altro infatti è l'onore del Creatore dell'universo e altro è quello di Mosè : dell'uno (l'onore) è come del creatore, dell'altro come di una creatura che ha ricevuto l'ordine di essere capo. Il nome di Figlio è stato dato pure a Nostro Signore e ad Israele, ma la comunanza di nomi non fa la comunanza di onore... Ciò che noi diciamo di Dio creatore dell'universo, noi lo diciamo di Nostro Signor Gesù Cristo, Dio Figlio e Cristo ; poichè in ognuna di queste cose che sono chiamate con questo nome, vi è la diversità della natura creatrice dell'universo e degli onori che sono largamente accordati. Poichè la dignità e l'onore superiore a tutto è la natura. Io ho detto che il nome di Cristo e quello di Figlio indicano le nature... Di modo che non bisogna guardare solamente al nome, ma anche a ciò che esso significa » (L. H. 285-286 [180-181]).

Comunanza di nome non fonda la comunanza di onore e di uguaglianza ma viceversa, la comunanza di onore e di uguaglianza fonda la comunanza di nome. E se per onore e dignità si intende la natura divina — come dichiara Nestorio — è l'unione a questa natura divina e precisamente l'unione in *prosopon*, che fonda la comunanza di nome ; l'unico nome avrà appunto il fondamento e il valore del *prosopon* unico e non sarà una pura attribuzione terministica : avrà il valore preciso della realtà che esso esprime.

Il che appare più chiaro quando Nestorio afferma : « Il nome di Cristo indica le due nature : l'una di Dio (e l'altra dell'uomo). Altro è il nome che indica due (nature) e altro è quello che ne indica una solamente : ma non è tuttavia un'altra cosa. Come se qualcuno dice dell'uomo che il nome di uomo indica una cosa e quello di anima razionale un'altra cosa : non che l'uomo sia una cosa e l'anima razionale sia un'altra cosa fuori dell'uomo. Chi dice uomo non lo dice senz'anima, poichè senza anima non è un uomo. Ma il nome di uomo indica l'unione delle due nature dell'anima e del corpo, e l'altro nome (anima) indica una sola natura » (L. H. 292 [185]).

2° Ora, se parliamo dell'appropriazione dell'umanità da parte del Figlio, al *prosopon* del Figlio, dobbiamo tener presenti queste spiegazioni di Nestorio. Precisato che il « nome » di Figlio indica il *prosopon* del Figlio — mentre il « nome » di Dio indica la natura divina del Figlio (L. H. 301 [191]) — l'assunzione in *prosopon* dell'umanità da parte del Figlio è « dargli per grazia del suo proprio *prosopon* un nome superiore

a tutti i nomi » (L. H. 242 [146]), quel nome cioè nel quale « si pieghi ogni ginocchio in cielo, in terra e nell'inferno »⁶⁰. Il nome che è comune « alla forma del servitore e a Dio » ; « senza pericolo », precisa Nestorio, perchè « noi non intendiamo separatamente ciò che prese e ciò che fu preso ; ma si considera ciò che è preso in ciò che lo prende e ciò che lo prende in ciò che è preso ; poichè ciò che prende non è supposto indipendente, e nemmeno ciò che è preso : nulla che non si trovi nel *prosopon* di ciò che prende e di ciò che è preso » (L. H. 290 [184]).

Il riferimento posto sopra da Nestorio al nome di uomo, dà un significato chiaro a queste espressioni.

3° L'onore, la dignità sono per Nestorio, come abbiamo visto, la natura divina (L. H. 285-286 [180-181]). Cristo dunque è uomo come tutti noi, ma è distinto da noi per l'onore e la dignità (L. H. 287 [182]), per il fatto cioè che la sua umanità è unita alla divinità.

Onore e dignità non sono dunque per Nestorio qualcosa di sopravveniente alla natura, qualcosa di estrinseco alla natura già determinata come natura ; al contrario sono delle precise caratteristiche che scaturiscono dall'essere particolare più profondo della natura ; qualcosa insomma che la indica come tale e non come tal'altra.

« Io, invece dell'unione nella natura, dico un solo *prosopon*, una sola uguaglianza, un solo onore, una sola potenza, una sola dominazione »⁶¹ (L. H. 143 [167]). « Per l'unione delle essenze io dico un solo *prosopon*, in una sola uguaglianza in tutto ciò che forma il *prosopon* » (L. H. 275-276 [174]). « Egli (uomo) è adorato con lui (Dio) e non ci sono due adorazioni, ma una sola ; poichè per questa unica adorazione di questa unica essenza, anche l'altra è adorata. Poichè non è adorato per una adorazione propria, come colui che è adorato con un altro, ma tutti e due sono adorati insieme. Nell'adorazione dell'uno l'altro, che non è colui che è adorato, è anch'egli adorato : egli è necessariamente unito e non separato. Poichè colui che viene adorato non può non essere adorato, nè può essere adorato fuori da colui nel quale egli è ; e non lo si può nemmeno adorare senza che colui nel quale egli riceve l'adorazione, sia anch'egli adorato. Poichè questi non viene adorato nel suo *prosopon* ma nel *prosopon* di colui che è a lui unito e che è comune a causa dell'uomo. È nel *prosopon* che è avvenuta l'unione, di modo che questi è quegli e quegli è questi. A causa dunque di colui che l'ha assunto al suo *prosopon*,

⁶⁰ Filipp. II, 9-10.

⁶¹ ١٥٥١ / ١٥٥٢ / ١٥٥٣ / ١٥٥٤

colui che è stato assunto ottiene di essere il *prosopon* di colui che l'ha assunto » (L. H. 330-331 [211]). « Io ho detto che colui che è visibile non è separato da colui che è invisibile e che anche l'onore reso a Dio non può essere separato. Ma se io non separo Dio da colui che è visibile, perchè egli è inseparabile, io non separo nemmeno l'onore » (L. H. 430 [275-276]).

L'onore, la gloria, l'adorazione dunque sono propri alla natura divina. Ma poichè l'uomo è unito in *prosopon* a Dio al punto da esserci un solo *prosopon* per l'uomo e per Dio, cioè il *prosopon* di Dio Figlio, l'uomo partecipa a questo onore, a questa adorazione, non per la sua propria natura che è uguale alla nostra, ma per il suo *prosopon* è che quello di Dio Figlio.

4° Ciò è ancor più chiaro dalla risposta diretta di Nestorio all'accusa rivoltagli di stabilire l'unione del *prosopon* sull'unione dell'onore, dell'adorazione, della grazia. « Nè io parlo d'un legame che sia avvenuto per amore e per avvicinamento, come avviene fra quelli che sono lontani fra loro e sono uniti per l'amore e non per l'essenza ; e nemmeno ho detto che l'unione è avvenuta per l'uguaglianza di onore e di potenza, ma (io ho detto unione) di nature e di nature complete e dò per unione delle essenze una unione senza confusione. Con 'un solo onore' e 'una sola potenza' io ho parlato dell'unione delle nature e non dell'unione dell'onore e della potenza... Dove ho io detto dunque che separo le nature l'una dall'altra e dove ho detto che Dio Verbo era a parte e l'uomo a parte, e che essi aderivano solo per un avvicinamento di amore o per una uguaglianza di onore e di potenza ? Io ho detto in realtà : 'Non separo Dio da colui che è visibile'. Non si tratta con ciò di avvicinamento (di amore) nè di uguaglianza di onore nè di dignità, ma ho detto che non separo Dio stesso nella sua natura, dalla natura visibile. E 'a causa di Dio che non è separato, io non separo nemmeno l'onore...' Quand'anche avessi detto : 'Separo le nature e unisco l'adorazione' io non ho detto che separo le nature l'una dall'altra per una separazione di allontanamento »⁶². « Egli (Cirillo) mi accusa come se io spartissi (Cristo) : la divinità a parte e l'umanità a parte, e come se io usassi i termini 'onore' e 'uguaglianza di uno solo' come per avvicinare per l'amore e non per le essenze, delle cose fra loro lontane... È questa la sua più grande calunnia... Chè se voi mi troverete questo modo di pensare

⁶² Tale precisazione infatti mirava gli apollinaristi « perchè essi non ammettevano l'unione di due nature complete » (L. H. 432-433 (276-277)).

condannatemi e io stesso mi condanno ; e vi prego anche di accettare per tradizione la mia condanna che è giusta, quand'anche avessi combattuto migliaia di volte e apportato delle prove per sostenere di non servirmi di 'essenza' ma solamente di 'amore' e che solo per questo (unione di amore) è egli detto Signore, Cristo, Figlio » (L. H. 142-143 [167]).

Una dottrina di questo genere infatti, è esplicitamente respinta da Nestorio nel Libro di Eraclide. C'è — dice — una figliolanza che è stata concessa agli uomini « per una grazia e una adorazione solamente », « alla stessa maniera che un imperatore accorda degli onori ai suoi Principi ». Ma la differenza di tale filiazione con quella dell'umanità nel Cristo sta nel fatto che la carne « rimane nella sua ipostasi, ed egli (Dio) l'ha fatta immagine della sua immagine, non per un ordine, nè per un onore, nè solamente per una uguaglianza di grazia, ma l'ha fatta sua immagine naturale, sì che essa non è un'altra, ma quella stessa che egli ha assunto al suo *prosopon* perchè questi fosse quegli e quegli questi ; uno e il medesimo in due essenze ; *prosopon* formato dalla carne e che informa la carne a immagine della sua filiazione in due nature... Una sola e la medesima immagine di *prosopon* » (L. H. 233 [140-141]). Dove immagine è il *prosopon* del Figlio, il secondo *prosopon* della Trinità divina.

PARTE III

Relazione con la posizione stoica

Nella prima parte del nostro studio, abbiamo avuto modo di sottolineare la corrispondenza della posizione di Nestorio alla posizione stoica, circa la natura dell'unione dell'anima con il corpo nell'uomo. Tale risultato ci spinge ad estendere la nostra ricerca anche ai concetti di « natura », « ipostasi » e *prosopon* allo scopo di individuare il loro contesto filosofico.

CAPITOLO I

« Natura », « ipostasi », « prosopon » in relazione allo stoicismo

I. « Ousia » e « poiòn » nello stoicismo

Non è nostra intenzione proporre qui una esposizione completa della filosofia stoica. Ciò, oltre ad essere cosa estremamente difficile — dato lo stato incompleto delle fonti di cui oggi noi disponiamo —, superebbe l'interesse particolare del nostro studio. Noi ci limiteremo ad analizzare solo alcuni elementi della filosofia stoica, che ci sembrano possano contribuire a spiegare quella posizione di Nestorio — nel suo contesto filosofico — che abbiamo esposto analiticamente nella parte precedente.

I concetti di οὐσία e ποιόν, presso gli stoici, presi nel loro valore fondamentale, sono facilmente riconoscibili: su di essi si fonda tutta la teoria stoica dell'individuazione e determinazione degli esseri. Sono concetti che rimangono intatti, in tutta la profonda evoluzione che lo stoicismo subisce dalla sua nascita fino al periodo romano propriamente detto. Essi restano fundamentalmente gli stessi presso i primi stoici, come presso i rappresentanti dello stoicismo nella sua evoluzione posteriore: ad es. Posidonio e Seneca ¹.

¹ Cf. D. WYTTEBACH, annotatio ad J. Bake librum de Posidonio, in: J. BAKE, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Lugduni Batavorum, 1810, pp. 264-271.

1^o L'*ousia* è per gli stoici l'indifferenza primordiale che è alla base di tutte le cose, l'elemento sostanziale di ogni entità fisica, semplicissimo, interamente passivo e assolutamente privo di ogni formalità e qualità : οὐσία ο ὕλη. « Dicono infatti la materia prima ² ousia di tutte le cose esistenti... è appunto dalla materia che tutte le cose si fanno. Viene chiamata in due modi : sostanza e materia ³, causa sia di tutte le cose, sia di tutti i singolari » (Diogene Laerzio, VII, 150) ⁴.

È unica, sostrato di tutti gli elementi ⁵, loro ousia (Ennead. II, iv, 1).

Di per sè ἄλογος οὐσα καὶ ἄποιος, è semplicità assoluta — τὸ ἀπλοῦν — e τὸ ἀρχοειδές (Plutarco, De commun. not. c. 48, 1085b) ⁶.

Principio senza forma ⁷, assolutamente passivo ⁸, privo di vita e di intelligenza, oscuro e indefinito ⁹ (Ennead. VI, I, 27).

Potenza ¹⁰, non è essa a generare la forma ¹¹, nè il quale ¹² (Ennead. VI, I, 26).

2^o Ma questo elemento totalmente passivo non potrebbe essere un principio, se non fosse penetrato da una forza attiva che lo porta ad una determinazione e lo conduce ad essere singolare, molteplice, distinto. Accanto dunque all'elemento primordiale passivo, pongono gli stoici un principio primordiale attivo : « Essi sostengono che due sono i principi di tutte le cose : τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ πάσχον ἐστὶν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην : τὸ ποιοῦν ἐστὶν ἡ ἀλογος οὐσα, Dio. Questi dunque, sempiterno, per la stessa universale (materia) crea i singoli esseri » (Diogene Laerzio, VII, 134, 139). « Dicunt, ut scitis, stoici nostri : duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam ; materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura, si nemo moveat, causa autem, id est ratio, materiam format et quocumque vult versat, ex illa varia opera producit. Esse ergo debet, unde fiat aliquid, deinde a quo fiat ; hoc causa est, illud materia » (Seneca, Epist. 65, 2) ¹³.

Lasciando da parte la particolare spiegazione che i differenti stoici danno di questo principio attivo : ragione, Dio, anima del mondo, ecc.,

² τὴν πρώτην ὕλην. ³ οὐσία τε καὶ ὕλη.

⁴ De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem ; Didot, Parisiis, 1850.

⁵ τοῖς στοιχείοις ὑποβεβλησθαι.

⁶ De communibus notitiis ; in Plutarchi Chaeronensis Moralia, VI, rec. G. N. Bernardakis, Lipsiae 1888-1896.

⁷ ἄμορφον. ⁸ τὸ παθητόν.

⁹ τὸ ζῶης ἄμοιρον καὶ ἀνόητον καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ ἀόριστον.

¹⁰ ὁ δυνάμει ἐστίν.

¹¹ τὸ εἶδος.

¹² τὸ ποίον.

¹³ Cf. pure Sesto Empirico, Adv. Math. IX, 41 ; PLUTARCO, De commun. not., c. 48, 1085b.

notiamo che le relazioni del principio attivo alla materia o sostanza sono relazioni di causa non formale ma efficiente. L'essere formata verrà alla materia o sostanza dall'essere τὸ ποιόν.

3º Negli esseri costituiti gli stoici distinguono : i soggetti ¹⁴, i quali ¹⁵, i modi di essere ¹⁶ e i modi di essere relativi ¹⁷ (Ennead. VI, I, 25 ; Simplicio, In Aristot. Categ. c. 4, 66, 32-67, 17 ¹⁸).

Distinzione che si può esprimere in una forma più assoluta ponendo da una parte il soggetto — τὸ ὑποκείμενον — e dall'altra parte tutto il resto delle cose — τὰ ἄλλα — che moltiplicano il soggetto (Ennead. VI, I, 25).

Ma esprimendoci in questo modo, per soggetto intendiamo τὸ πρῶτον ὑποκείμενον, che si identifica con ἡ ἀποιος ὕλη.

Nella distinzione detta all'inizio invece, per soggetto si intende un δεύτερον ὑποκείμενον τὸ ποιόν, δ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται (Desippo, In Aristot. Categ., cf. SVF II, 374).

Arriviamo così alla relazione : ὑποκείμενον — ποιόν — κοινῶς ποιός — ἰδίως ποιός, che rappresenta la legge dell'individuazione presso gli stoici.

Il soggetto, il δεύτερον ὑποκείμενον τὸ ποιόν, si specifica ulteriormente : come ἰδίως ποιός, significato dall'ὄνομα, l'individuo particolare distinto : Socrate, Diogene, ecc. ; come κοινῶς ποιός, significato dalla προσηγορία, singolare generico come uomo, cavallo, ecc. (Diogene Laerzio, VII, 58).

L'ὑποκείμενον rappresenta in questo schema l'elemento sostanziale, fisso, immobile, eternamente uguale e assolutamente comune, mentre il ποιόν è l'elemento soggetto al flusso e al moto, allo sviluppo e alla diminuzione (Plutarco, De commun. not. c. 48, 1083).

Il soggetto in quanto soggetto è l'elemento indifferenziato, primo e comune di tutte le cose. La sua immutabilità è infatti la condizione e la possibilità di tutte le cose : esso è ἡ ἀποιος ὕλη. Ogni determinazione viene portata nel ποιόν ; e di conseguenza tutto il movimento di differenziazione riguarda questo elemento proprio, lasciando sempre immutato l'elemento primo, il soggetto primo (Stobeeo, Eclogae, I, 21 ss.) ¹⁹.

La distinzione tra κοινῶς ποιός e ἰδίως ποιός è dunque una ulteriore determinazione del ποιόν : determinazione del singolare sulla linea del genere e sulla linea dell'individuo distinto nella sua ultima particolarizzazione. Precisamente su questa base alcuni stoici rappresentando il

¹⁴ ὑποκείμενα.

¹⁵ ποιά.

¹⁶ πῶς ἔχοντα.

¹⁷ πρὸς τί πῶς ἔχοντα.

¹⁸ Ed. Kalbfleisch, Berlino 1907.

¹⁹ Ed. E. Wachsmuth-O. Hense, Berlino 1884-1923.

mondo come un unico gigantesco animale, lo definiscono τὸν ἐξ ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποιὸν — ἔστι κόσμος ὁ ἰδίως ποιὸς τῆς τῶν ὅλων οὐσίας (Diogene Laerzio, VII, 137-138). E M. Aurelio Antonino, parlando dell'anima, per significare come essa dà all'uomo l'individualità ultima, dice : τῷ ἰδίως ποιῶ λίαν προσπλέκει (M. Aurelio Antonino, X, 7).

II. Natura, ipostasi, prosopon in Nestorio in relazione allo stoicismo

1° Studiando i concetti di natura ed essenza, abbiamo avuto modo di segnalare a suo luogo la caratteristica di entità o realtà indeterminata che essi rivestono : realtà indeterminata che riceve la sua qualificazione e determinazione da quello che noi abbiamo indicato come complesso delle proprietà, distinzioni, differenze, ecc.

Il concetto primo di Natura, presso Nestorio, è quello di natura incompleta. Ma la natura incompleta rimane una realtà indistinta, indefinibile e quindi inconoscibile. Solo allorchè sarà natura completa, quando cioè verrà informata da tutto il complesso delle proprietà, essa sarà una natura precisa, distinta, conoscibile e definibile per sè, come natura. Sarà dunque il complesso delle proprietà a determinarla, caratterizzarla, trarla dalla sua posizione generica e comune di realtà indefinita.

Natura, essenza, richiamano dunque da vicino la posizione stoica d'una οὐσία ὕλη, τὸ πρῶτον ὑποκείμενον, che viene determinata e caratterizzata dal ποιόν.

Come nello stoicismo, anche presso Nestorio la natura si ha come materia rispetto al complesso delle proprietà che la informano. Questa divisione tra natura ed essenza da una parte e forma e qualità dall'altra, è quanto balza subito agli occhi nell'esposizione di Nestorio. Egli parla infatti spesso di « forma della natura » (L. H. 231 [139] ; distingue tra l'essenza dell'uomo e la sua forma : « non è l'essenza dell'uomo che era la forma di servo » ; e Dio « è divenuto la forma degli uomini, ma non la natura degli uomini » (L. H. 241 [145]). E contro Cirillo : « una qualità non è la natura dell'essenza, ma o la forma dell'essenza o della natura, o di ciò che non è essenza, o una semplice idea dello spirito detta a proposito di nature. Codesta qualità (di cui parla Cirillo) non possiede i segni della differenza delle nature... » (L. H. 441 [283]). E ancora rimprovera Cirillo di confondere insieme « qualità della natura, forma e aspetto dell'essenza » con la natura, con l'essenza (L. H. 443 [284]). L'umanità, sottolinea anche, prese « la forma di colui che la creò, ma non la sua essenza » (L. H. 299 [189]).

Ma più che espressioni singole, tutta l'idea che Nestorio si fa della natura e dell'essenza è su questa linea: una divisione chiara tra una materia sostanziale passiva, indeterminata, indefinita e il resto che è qualità, determinazione, forma, qualificazione. Praticamente è la distinzione stoica che pone da una parte il soggetto, τὸ ὑποκείμενον e dall'altra parte tutto il resto delle cose, τὰ ἄλλα.

Posizione che corrisponde fondamentalmente, in ultima analisi, alla descrizione: ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασιν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὐτῆς καὶ ἀσχημάτιστος, ὑπὸ τινος αἰτίας ὁφείλει κινεῖσθαι τε καὶ σχηματίζεσθαι (Sesto Empirico, Adv. Math. IX, 75; in SVF II, 311).

Di più espressioni di Nestorio come «essenza della forma» (L. H. 252 [152]) che ricorrono molto frequentemente nel Libro di Eraclide, sembrano precisamente di quelle espressioni stoiche che suscitano la reazione di Plotino: «Le qualità²⁰ devono, secondo loro, essere altra cosa dai soggetti²¹. Così dicono; senza ciò non le conterebbero come una seconda classe di cose... Diranno dunque che le qualità sono della materia qualificata²²? Allora sono ragioni già materiali e non delle ragioni che sopravvivono nella materia e che formano con essa un composto; ma prima di questo composto che esse formano, saranno già *esse stesae composte di materia e di forma*: il che vuol dire che esse non sono nè delle forme, nè delle ragioni. Diranno forse che le ragioni sono modi di essere della materia? Significa dire evidentemente che le qualità sono dei modi di essere e devono perciò essere posti nella quarta categoria. Ma se invece questo modo di essere è diverso dalla quarta categoria, in che cosa consiste la differenza?» (Ennead. VI, 1, 29).

2° Le espressioni che ci sembrano più significative circa il concetto che Nestorio ha di «ipostasi», sono affermazioni come le seguenti: «la natura è nella sua ipostasi»; «la carne è nella sua ipostasi»; «l'essenza della forma di Dio e l'essenza della forma di servo, rimangono nelle loro ipostasi»; «le nature non sono senza ipostasi», ecc.²³.

Noi abbiamo sottolineato — parlando dell'ipostasi — l'identità materiale tra ipostasi e natura completa e la specifica significazione diversa di ipostasi, inquanto indica la natura *reduplicative ut* completa.

Ora troviamo presso gli stoici la distinzione tra οὐσία e οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν, distinzione che viene definita di sola ragione: διαφέρειν δὲ τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης, τὴν οὖσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν, ἐπινοίᾳ μόνον (Stobaeo, Eclog. I, 11).

²⁰ τὰ δὲ ποιὰ.

²¹ τῶν ὑποκειμένων.

²² ὕλην ποιάν.

²³ L. H. 233 (140-141); 305 (193); 304 (193); 302 (192); 252 (152); 442 (284).

Distinzione di ragione, dunque, con la quale si indicano due stati diversi della medesima realtà: τὸ πρῶτον ὑποκείμενον εὐ τὸ δεύτερον ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται (Desippo, In Arist. Categ., in SVF II, 374). Il sostrato materialmente rimane sempre il medesimo, ἡ ποίος ὕλη; ma nel primo caso esso viene considerato nel suo valore di sostanza comune, universale, immutabile: mentre nel secondo caso viene considerato nella formalità di sostrato di un particolare determinato; sempre identico sotto due funzionalità diverse.

Considerando ἡ οὐσία come elemento fisso, comune, eterno e immutabile, il suo essere κατὰ τὴν ὑπόστασιν non aggiunge che una funzionalità al suo essere ὑποκείμενον comune: vale a dire quella di essere ἡ ὑποκείμενον che sostà a un quale, a un ποιόν determinato. Tale funzionalità diversa lascia ἡ οὐσία assolutamente uguale a sè stessa, dato che ogni mutazione e ogni differenziazione è dell'elemento ποιόν. L'essere in ipostasi quindi non dice per una natura ἡ essere individua, ma piuttosto ἡ essere sostrato di un ποιόν particolare, ἡ essere un δεύτερον ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται.

Di qui la spiegazione del perchè in Nestorio ἡ ipostasi si tenga dal lato della natura e non dal lato delle qualità determinanti.

3º L'uso dei termini ποιότης e ποιόν è regolato dalla relazione esistente fra di essi, così come viene specificata dagli stoici: ποιόν si identifica materialmente con ποιότης; tuttavia i due termini hanno una formalità diversa: con ποιότης indichiamo lo stesso parteciparsi all'ousia definendola, mentre con ποιόν indichiamo il sussistere stesso dell'ousia come definita. Il primo termine ha valore formale, il secondo termine ha valore concreto (Simplicio, In Aristot. Categ. c. 8, 212, 12-213, 2). La stessa distinzione che abbiamo tra i due termini italiani: *qualità* e *quale*.

La ποιότης — abbiamo detto — è per gli stoici ἡ elemento che caratterizza, determina e differenzia ἡ ousia. Essi infatti sostengono « che elemento comune ²⁴ della qualità ²⁵ è essenzialmente ciò che nei corpi costituisce la differenza ²⁶ dell'ousia, non come astrabile per sè, ma in quanto la fa cadere sotto un solo concetto ²⁷ e una sola forma ²⁸, non specificata ²⁹ nè da violenza, nè da tempo, ma invece ponendola così determinata dalla qualità, da farne sostrato ³⁰ alla generazione del quale » ³¹ (Simplicio, In Aristot. Categ. c. 8, 222, 30).

²⁴ τὸ κοινόν.

²⁷ νόημα.

³⁰ ὑφίσταται.

²⁵ τῆς ποιότητος.

²⁸ ἰδιότητα.

³¹ ποιοῦ.

²⁶ διαφοράν.

²⁹ εἰδοποιουμένην.

Su questo piano della determinazione dell'ousia, troviamo negli stoici una ulteriore specificazione del ποιόν, in κοινῶς ποιός e ἰδίως ποιός.

L'ousia, determinata da una κοινή ποιότης, viene caratterizzata sul piano della specie : diviene un κοινῶς ποιός, uomo, cavallo, ecc. Determinata da una ἰδία ποιότης, viene caratterizzata sul piano individuale ; diviene ἰδίως ποιός, Socrate, Diogene, ecc.

Tutto ciò è quanto troviamo avvenire anche in Nestorio. Una distinzione cioè tra la proprietà naturale ³², proprietà della natura, che caratterizza la natura sul piano della natura differenziandola da ogni altra, di modo che essa sia natura umana e non natura animale qualunque, nè natura divina, nè qualsiasi altra natura. E la proprietà dell'ipostasi ³³ che caratterizza sul piano ultimo individuale, che fa sì cioè che il Padre sia distinto dal Figlio e dallo Spirito Santo.

Una tale distinzione tra il generico e il singolare non va intesa tuttavia come distinzione tra astratto e concreto. Essa si svolge esclusivamente sul piano concreto come distinzione tra comune e proprio, con la chiara affermazione che l'unica realtà è quella esistenziale, l'individuo, il proprio, il particolare e che il comune è reale solo nell'individuo e solo in questo è riscontrabile e conoscibile.

Su questo piano è l'uso concreto del termine « natura » in Nestorio. Solamente prendendo « natura umana » in questo senso, come τὸ κοινόν, possono essere intelligibili espressioni come : costui è la natura dell'uomo, il tale individuo particolare è la natura dell'uomo ³⁴. Poichè per natura umana si intende l'uomo in concreto, τὸ κοινόν, il comune a tutti gli uomini, esistente in essi esistenti, noi potremo dire : Seneca, Diogene, Pietro, Paolo sono la natura umana, allora che non ci sarà mai permesso di dire che essi sono l'umanità, se diamo a quest'ultimo termine il suo valore essenziale, astratto.

4° *Prosopon*, nel suo significato primo, si distingue realmente da natura, essenza e ipostasi. Nestorio nota espressamente : « Altra cosa è il *prosopon* e altra cosa l'essenza ³⁵ » (L. H. 361 [232]). Come abbiamo notato, esso dice direttamente la forma che determina la natura, l'essenza, l'ipostasi.

Ora il valore preciso che Nestorio dà al termine ci è offerto dall'uso che egli fa di *prosopon* specificato in cristologia come *prosopon* unico, *prosopon* d'unione.

³² *طبیعیة* ; *طبیعی* ;

³³ *طبیعیة* ; *طبیعی* ; = χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως.

³⁴ Cf. sopra p. 51.

³⁵ *μορφή*

Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre *prosopa* (L. H. 85 [55]) ; si distinguono per il *prosopon* (L. H. 316 [202]) ; sono altri e altri secondo il *prosopon* (L. H. 361 [232]). Nella Trinità diciamo una sola essenza di tre *prosopa* e tre *prosopa* di una sola essenza (L. H. 342 [219]) ; tre *prosopa* e una sola natura (L. H. 425 [272]).

Nestorio trasporta lo stesso termine in cristologia : il secondo *Prosopon* della Trinità, il *prosopon* del Figlio, è precisamente il *prosopon* unico delle due nature unite, dell'umanità e della divinità.

Ora qualunque possa essere il valore che questo termine può venire ad assumere nel complesso oggettivo e conseguente della dottrina di Nestorio, è fuor di dubbio che nell'intenzione e nell'idea di Nestorio esso ha lo stesso valore che ha nella formula trinitaria tradizionale. I testi da noi sopra esaminati sono sufficientemente espliciti.

Ma se è così resta non meno indubbio che il « *prosopon* unico » di cui parla Nestorio è sullo stesso piano dell'*ιδίως ποιός* degli stoici. È una conclusione che procede logicamente dalla nostra esposizione, ed è perfettamente in linea con quanto abbiamo osservato sui rapporti tra la « natura » di Nestorio e l'*ousia* degli stoici e ancora tra *prosopon* e *ποιόν*.

5° Abbiamo parlato spesso del *prosopon* come immagine, figura, ecc. : *prosopon* unico come *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*.

È quanto troviamo presso gli stoici a proposito del *ποιόν*. Questo, come forma dell'*ousia* è portato comune di tutta la posizione degli stoici, che noi abbiamo esposto. Altre testimonianze non mancano. Simplicio infatti, citando gli stoici, enumera *σχῆμα* nel genere dei *ποιά* : *σχήματα... ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα ποιά* (Simplicio, In Aristot. Categ. c. 8, 271, 20). E che il valore di *σχῆμα* riguardi direttamente il *ποιόν* preso nel suo senso specifico — gli stoici enumerano tre ordini di *ποιά* ; ma τὸ *ποιόν* nel suo senso specifico si identifica con *ποιότης* nel senso da noi già detto — lo dimostra riprendendo l'argomentazione sul ruolo essenziale della qualità nella specificazione dell'*ousia* : *εἰδοποιοῦνται αἱ ἕξεις κατ' αὐτούς, ιδιότητι δέ τινι καὶ χαρακτῆρι* (Simplicio, In Aristot. Categ. c. 8, 238, 12). Dove *σχῆμα* si allaccia a *ιδιότης* e a *χαρακτήρ*.

Tutto ciò vale per il *prosopon* in generale. Ma troviamo *ιδίως ποιός* espresso esplicitamente come ὁ *χαλκός* : *ἐν μὲν τὸ λεγόμενον πρῶτον ὑποκείμενον ὡς ἡ ἄποιος ὕλη... δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ιδίως ὑφίσταται· ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκός καὶ ὁ Σωκράτης τοῖς ἐγγινόμενοις ἢ κατηγορουμένοις κατ' αὐτῶν... ἀπλῶς μὲν γὰρ*

ὑποκείμενον γιγνομένοις καὶ κατηγορουμένοις ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης (Desippo, In Aristot. Categ., in SVF II, 374).

Questa corrispondenza tra il pensiero di Nestorio e il pensiero stoico sottolinea ancora maggiormente quanto noi abbiamo affermato circa il valore di espressioni come : figura, immagine, forma, apparenza dette del *prosopon* presso Nestorio.

CAPITOLO II

La dottrina della conoscenza

1° È nella confutazione della lettera di Cirillo ad Acacio, che Nestorio ci offre alcuni pochi elementi che ci permettono di individuare la sua dottrina della conoscenza. È precisamente sulle parole di Cirillo : « Essi (gli orientali che segnarono l'accordo del 433) non ammettono neanche la separazione delle nature, come è parso pensare l'autore di queste infelici invenzioni (Nestorio). Essi definiscono e separano le parole che riguardano Nostro Signore, dicendo che esse si attribuiscono non le une ad un Figlio a parte e le altre a un altro figlio nato da una donna, ma le une alla sua divinità e le altre alla sua umanità... » (L. H. 434 [278]).

Nestorio, dopo aver protestato di non aver mai insegnato la divisione di Nostro Signore in due figli, precisa di sostenere purtuttavia la separazione delle nature. Separazione — nota Nestorio — che non significa allontanamento o scissione, « una differenza di allontanamento delle nature » (L. H. 440 [282]) ma, come aveva già sopra spiegato, distinzione di nature diverse come nature : « poichè colui che dice che l'umanità e la divinità non sono la stessa cosa, definisce, per una distinzione di natura, che questo qui non è quello là e quello là non è questo qui. Ora la distinzione di natura è una divisione. Altra cosa dunque è la distinzione che viene dalla differenza che è nell'essenza della natura, e altro invece à la divisione che proviene dall'allontanamento di essenze che sono state adunate e riunite in un insieme » (L. H. 431 [276]).

Questa separazione delle nature è dunque una distinzione nell'ordine della natura, ed è fondata precisamente sulle differenze delle due nature.

Ora queste differenze, continua Nestorio, Cirillo le colloca in semplici espressioni verbali : sulla sola possibilità cioè di poterle esprimere con termini distinti tra loro : « Anche tu hai attribuito due nature al Cristo, ma hai affermato che esse non sono distinte per le nature e le essenze, ma solo per il pensiero e le parole » (L. H. 441 [283]). Dividendo le

nature « non in base alle loro essenze, ma in base a delle parole che non esistono che nel pensiero, come le parole che indicano l'infinito e ciò che è senza natura » (L. H. 441 [282-283]).

Ora, nota Nestorio, quando i Padri hanno espresso con termini diversi le due nature, non hanno voluto significare una pura distinzione di parole, « ma essi hanno indicato con le parole le nature e la differenza delle nature » (L. H. 438-439 [281]). « Essi hanno detto che bisognava dividere le due nature e non attraverso due significazioni diverse di una sola natura : ma le parole indicano due nature, a causa della diversità dell'essenza diversa delle due nature » (L. H. 439 [281]).

Posizione gnoseologica che Nestorio così schematizza : Cirillo pone le parole relative alle nature come « semplice concetto della mente » : idee di nature « senza ipostasi e senza sostanza », che « hanno la loro origine e il loro termine nell'intelletto » (L. H. 442-443 [284]). Nestorio al contrario sostiene « che l'idea e le parole (relative) alle nature indicano le essenze ; di modo che a colui che pensa si pongono tre generi di questioni, a proposito della natura e dell'essenza : l'essenza stessa, l'idea dell'essenza e la parola per designare l'idea » (L. H. 443 [284]). Cirillo invece « dice due sole cose : l'idea pura e la parola che l'esprime » (L. H. 443 [284]).

2° È questa una posizione che si ispira ovviamente ad una precisa filosofia realistica e offre veri punti di contatto con la parallela dottrina stoica della conoscenza.

Secondo questa posizione infatti è dalla realtà che ha origine la conoscenza, è l'oggetto reale che crea una impressione nello spirito : « una rappresentazione impressa nell'anima, che parte dall'oggetto, che è conforme a questo oggetto, al punto che non esisterebbe se essa non venisse dall'oggetto reale », definisce appunto Zenone la rappresentazione comprensiva degli stoici.

Dividendo la fantasia in comprensiva e non comprensiva, gli stoici infatti « dicono comprensiva quella (fantasia) che è criterio delle cose, che è segnata ed impressa esattamente dall'esistente secondo lo stesso esistente ³⁶ ; non comprensiva invece quella che non procede dall'esistente ³⁷, oppure che proviene dall'esistente ma non secondo l'esistente stesso ³⁸ e non è espressa chiaramente nè distintamente » (Diogene Laerzio, VII, 46).

³⁶ τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπεσφραγισμένην καὶ ἐναπομεμαγμένην.

³⁷ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος.

³⁸ μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον.

« Si intende per fantasia quella che è impressa, informata e segnata dall'esistente in quanto esistente, come non potrebbe essere da un non esistente » (ib. 50).

Meccanismo che non varia anche quando, nel tentativo di spiritualizzazione portato dall'influsso del neoplatonismo, alla fantasia viene sostituita la ragione stessa : « Ciò è quanto essi (stoici) insegnano circa la fantasia, il senso e l'intelligenza ³⁹. Dicono che il criterio della verità è la fantasia comprensiva, cioè quella che procede dall'esistente, come dice Crisippo nel XII della Fisica, Antipatro e Apollodoro. Boeto invece ritiene vari criteri ; la mente ⁴⁰, i sensi, l'appetito e la conoscenza... Invece alcuni altri fra i più antichi stoici dicono come criterio la retta ragione ⁴¹, come dice Posidonio nel libro sul criterio » (ib. 53-54).

La rappresentazione di una cosa dunque è prodotta nell'anima dalla cosa stessa : non solo, ma il suo preciso valore sta appunto nell'essere una esatta rappresentazione della cosa stessa, condizionata dunque alla fedeltà con la quale riproduce una precisa realtà.

Nell'anima stessa a sua volta questa rappresentazione si esprime in linguaggio ⁴² (Sesto Empirico, Adv. Math. VIII, 409, in SVF II, 85).

« La voce dell'uomo è voce articolata che procede dalla mente ⁴³... Il discorso ⁴⁴ è una voce significativa che proviene dalla mente » (Diogene Laerzio, VII, 55-56).

Il discorso si compone di cinque parti : nome ⁴⁵, appellazione ⁴⁶, verbo ⁴⁷, congiunzione ⁴⁸, articolo ⁴⁹. Secondo Diogene, l'appellazione è la parte del discorso che significa la qualità comune ⁵⁰ come uomo, cavallo ; il nome è invece la parte del discorso che significa la qualità propria ⁵¹, come Diogene, Socrate... » (ib. 57-58).

Come è facile notare, su questa base abbiamo il perfetto avvicinamento del *termine*, della *voce* alla proprietà, al ποιόν : nome naturale — προσηγορία — come rappresentazione linguistica della κοινή ποιότης in concreto (uomo, cavallo) ; nome personale — ὄνομα — come rappresentazione linguistica della ἰδία ποιότης in concreto (Diogene, Socrate). Il nome cioè si porta direttamente sul piano della proprietà come precisa significazione e quindi distinzione di essa. In questo modo il nome acquista per gli stoici un valore preciso, reale ; come ha valore preciso,

³⁹ νοήσεως.

⁴² τὸ λεκτόν.

⁴⁵ ὄνομα.

⁴⁸ σύνδεσμος.

⁵⁰ κοινήν ποιότητα.

⁴⁰ νοῦν.

⁴³ ἀπὸ διανοίας.

⁴⁶ προσηγορία.

⁴⁹ ἄρθρον.

⁵¹ ἰδίαν ποιότητα.

⁴¹ τὸν ὁρθὸν λόγον.

⁴⁴ λόγος.

⁴⁷ ῥῆμα.

reale, la rappresentazione mentale di una realtà concreta. Questa su un piano di espressione mentale, quella invece su un piano di espressione vocale : ambedue espressioni aventi il loro valore dalla loro perfetta adeguazione alla precisa realtà concreta che esprimono.

3° Su questo piano, come abbiamo già notato parlando del valore di « nome » presso Nestorio, la particolare tenacia che il patriarca di Costantinopoli manifesta nell'attaccamento quasi esasperato alla precisa distinzione terminologica, all'uso ben distinto di « nomi », di « voci », ecc. acquista un senso ben preciso. Essa non è una ingenua fissazione senile o quanto meno un amore esagerato, anormale e cieco di una particolare tradizione da salvare ; essa al contrario è l'espressione di una precisa posizione filosofica che si porta direttamente sulla realtà in questione al punto che l'uso di questo o quel nome finisce con il significare l'affermazione di questa o quella realtà : una distinzione di nomi ha il corrispettivo nella realtà in una distinzione di nature, se nomi naturali ; di persone se nomi personali.

Dire : un solo nome, quello del *prosopon*, equivale esattamente a dire : ὄνομα, cioè esprimere verbalmente un solo *prosopon*, un solo ἰδίως ποιός : chiamarlo direttamente per nome. Come dire nomi diversi per le nature equivale a dire due προσηγορίαι, cioè ad esprimere verbalmente la precisa realtà di due nature distinte, due κοινὰ ποιότητες.

PARTE IV

« Il Libro di Eraclide » di Nestorio e il « Liber de Unione » di Babai il Grande

Il nostro studio ci ha portati a mettere in luce dei contatti indiscutibili — crediamo — tra la posizione filosofica di Nestorio e la posizione degli Stoici.

Diremo con ciò che questa esposizione esaurisce tutto il problema del pensiero di Nestorio nel Libro di Eraclide ? No certamente : se essa ha servito a meglio lumeggiare e localizzare una posizione centrale, di fondo, non costituisce tuttavia una spiegazione completa di tutti gli elementi che convergono nella posizione di Nestorio.

Resta di fatto una terminologia propria a Nestorio : termini come « natura » e *prosopon* devono cercare in un altro contesto la loro origine.

Resta, è ciò è ancor più importante, tutta una posizione teologica che spieghi l'impostazione e il corso della dottrina di Nestorio.

Per questa seconda parte crediamo di poter ricavare un po' di luce nel trattato di Babai il Grande, del quale abbiamo parlato già sopra, nella I^a Parte del nostro studio.

CAPITOLO I

Esposizione della dottrina del « Liber de Unione »

1^o La definizione esplicita e formale di « ipostasi » e « prosopon », ci viene data da Babai nel Tratt. IV, cap. xvii. « Definiamo ipostasi ¹ la sostanza ² singolare ³ : essa sussiste nel suo essere singolare, numericamente una, ed è distinta dalle molte non in quanto è divenuta singolare, ma in quanto riceve, negli esseri creati, razionali e liberi, degli

¹ *موصلة*

² *موصلة*

³ *موصلة*

accidenti ⁴ diversi di virtù e malizia o di ignoranza ; e negli esseri irrazionali riceve pure vari accidenti o per temperamenti contrari o per qualsiasi altro modo. L'ipostasi è immobile nella sua naturalità, ed è chiusa nella specie ⁵ e natura ⁶ di cui è ipostasi, insieme con le ipostasi ad essa eguali, e si distingue da queste ipostasi uguali per la proprietà singolare ⁷ che possiede per il *prosopon*; per es. Gabriele non è Michele e Paolo non è Pietro. Ma nelle singole ipostasi si manifesta tutta la loro natura comune ⁸, e la ragione conosce quale è la natura unica che comprende in modo comune ⁹ le ipostasi, sia essa la natura degli uomini, sia delle altre cose. Ma l'ipostasi non comprende l'essere comune ¹⁰ (della natura).

Quanto al *prosopon* ¹¹ è la proprietà di ciascuna ipostasi ¹² e che la distingue dalle altre, in quanto l'ipostasi di Paolo non è l'ipostasi di Pietro, quantunque siano uguali come natura e ipostasi, in quanto ambedue hanno il corpo e l'anima, sono viventi, razionali, corporei : ma l'uno si distingue dall'altro per il *prosopon* in forza della singolarità individua ¹³ che ciascuno possiede sia come età, sia aspetto ¹⁴, sia come potere ¹⁵, come paternità ¹⁶, filiazione ¹⁷, sesso maschile o femminile, sia qualsiasi altro modo che distingue e manifesta la proprietà individua e singolare : in quanto cioè costui non è quegli, nè quegli è costui, quantunque siano uguali quanto alla natura, poichè la proprietà singolare che possiede questa ipostasi e per la quale essa non è un'altra, è il *prosopon*, che distingue quale ipostasi è » (L. U. 159-160 [129]).

2^o Nell'ipostasi riscontriamo dunque un duplice aspetto : quello di essere sostanza, *ousia* ¹⁸, e quello di essere sostrato, supposito, inquanto cioè « riceve » ¹⁹ accidenti. L'ipostasi è dunque innanzitutto sostanza e più precisamente sostanza singolare : non un modo di essere della sostanza, ma sostanza essa stessa. Se l'ipostasi si distingue da un'altra ipostasi della medesima natura, non è per un essere singolare, numericamente distinta, ma per il suo essere sostrato, supposito ad un particolare gruppo di accidenti piuttosto che ad un altro, ad un determinato *prosopon*, piuttosto che ad un altro : « essa è distinta dalle molte non in quanto è divenuta singolare, ma in quanto riceve, negli esseri creati, razionali e liberi, degli accidenti diversi di virtù o di malizia o di igno-

- | | | | |
|--------------------|--------------------|--------------------|-----------------------------|
| ⁴ /هنا | ⁵ /هنا | ⁶ هنا | ⁷ /هنا /هنا /هنا |
| ⁸ هنا | ⁹ هنا | ¹⁰ هنا | |
| ¹¹ /هنا | ¹² /هنا | ¹³ /هنا | ¹⁴ /هنا |
| ¹⁵ /هنا | ¹⁶ /هنا | ¹⁷ /هنا | ¹⁸ /هنا |
| ¹⁹ /هنا | | | |

ranza ; e negli esseri irrazionali riceve pure vari accidenti o per temperamenti contrari o per qualsiasi altro modo ».

3° Il complesso degli accidenti che distinguono una ipostasi da un'altra ipostasi della stessa natura costituisce precisamente il *prosopon*. Babai specifica questi attributi e proprietà esemplificando in una enumerazione di note fisiche e morali ; età, aspetto, temperamento, scienza, potere, paternità, filiazione, ecc.

Note e proprietà affatto accidentali, come si vede, costituiscono per Babai la personalità. Cionondimeno il senso preciso di *prosopon* come persona è assolutamente indubbio : Pietro è un *prosopon*, Paolo e Giovanni sono *prosopa* ; il *prosopon* di Pietro è appunto l'essere quella ipostasi umana Pietro e non Paolo nè Giovanni.

4° Abbiamo così la distinzione precisa tra ipostasi e *prosopon*. Ipostasi in quanto dice la natura particolarizzata, singolarizzata numericamente, esistente, individua. Ma la natura individua non è ancora *prosopon* ; essa è individua per il *prosopon*, in forza del *prosopon*, ma non è essa stessa *prosopon* : è il sostrato sostanziale del *prosopon*. *Prosopon* dice l'addizione di un complesso di proprietà che la singolarizzano. Ipostasi si tiene completamente dal lato della natura, della sostanza, dell'*ousia* : essa è la natura stessa nella realtà esistenziale ed è sempre e ovunque assolutamente uguale pur nella sua molteplice partecipazione numerica : l'ipostasi di Pietro e l'ipostasi di Paolo sono assolutamente uguali, come nature e come ipostasi.

Il *prosopon* al contrario è una positiva aggiunta all'ipostasi : è un complesso di proprietà che differenziano l'ipostasi, al punto che tale ipostasi umana sia Pietro e non sia Paolo. « L'ipostasi dice solamente che questi non è quegli — per es. quando due uomini si avanzano insieme verso di noi, noi sappiamo che essi sono due ipostasi, ma non sappiamo ancora chi sia l'uno e chi sia l'altro — ; infatti (l'ipostasi) non manifesta la proprietà della stessa ipostasi secondo il *prosopon* » (L. U. 161 [130]).

Il *prosopon* si tiene dunque al di fuori della natura, della sostanza, dell'*ousia* : è, negli esseri creati, sul piano dell'accidente, sul piano di una qualificazione della sostanza, sopravveniente alla sostanza e che la lascia immutata come sostanza, pur tuttavia distinguendola come individuo singolare.

5° Se l'ipostasi è distinta da ogni altra ipostasi della stessa natura dalle proprietà ²⁰ che costituiscono il *prosopon*, ogni natura è distinta

²⁰ بحال

da ogni altra natura per le proprietà della natura che la costituiscono come specie ²¹ distinta, come natura comune ²² a tutto un particolare gruppo di ipostasi che ha sotto di sè.

L'unione naturale e ipostatica ²³, importando una confusione delle proprietà delle nature componenti, importa appunto una mutazione specifica nelle nature componenti le quali, perduto il loro essere specifico, finiscono con il costituire, in base al nuovo gruppo delle proprietà riunite, una natura di specie nuova, una nuova « natura comune ».

Tale unione, dice Babai, importa una mutazione e una corruzione delle nature componenti. Non una mutazione che diremmo *sostanziale*, poichè essa lascia la natura, come *sostanza* o *ousia*, eternamente immutabile, effettuandosi esclusivamente sulle *proprietà*, sull'elemento qualificatore della natura, su ciò che distingue una natura da un'altra natura sul piano della natura, su ciò che in ultima analisi costituisce la natura come *specie*, come *natura comune*.

Poichè tale unione dà luogo alla nascita di una nuova specie, essa può avvenire solo per un intervento diretto del Creatore delle nature.

L'esempio tipico di tale unione è rappresentato per Babai dall'unione tra anima e corpo nell'uomo ²⁴.

6° Attesa questa definizione dell'unione naturale e ipostatica, è troppo ovvio che definire l'unione dell'umanità e della divinità nel Cristo una unione naturale e ipostatica, significa dire una eresia mostruosa, che distrugge tutto il mistero dell'incarnazione.

Da qui tutta la polemica di Babai contro quanti considerano l'incarnazione come unione naturale e ipostatica, alla stregua dell'unione tra anima e corpo nell'uomo ²⁵.

7° L'unione in *prosopon* ²⁶ è secondo Babai quell'unione che si attua sul *prosopon* e non sull'ipostasi come natura e dove quindi le ipostasi che si uniscono restano nella loro assoluta e completa integrità, distinzione e autonomia.

Ora l'unione delle nature nell'incarnazione è appunto unione in *prosopon*. « Nè le nature si sono confuse per l'unione, nè composte, nè mescolate nelle loro ipostasi quanto alle loro proprietà distinte ; nè

²¹ *ايها* ²² *ايها* ²³ *ايها منوحد*

²⁴ L. U. 60 (49) ; 178 (144) ; 240 (195) ; 274-275 (221-223) ; 67 (54) ; 80-81 (65) ; 162 (131) ; 261 (211).

²⁵ L. U. 72-81 (58-66) ; 200 (161-162) ; 230 (187) ; 234-235 (190-191) ; 246 (200) ; 251 (204) ; 291-307 (235-247).

²⁶ *ايها فيروفا*

gli ordini delle nature si sono mutati, ma al contrario restano distinti nell'unione e uniti in eterno in un solo *prosopon* nella distinzione ; e la natura di Dio Verbo rimane senza mutazione della sua ipostasi... » (L. U. c. VIII, 59 [48]). « Conservate senza confusione le proprietà delle due nature strettamente nelle loro ipostasi, in una congiunzione della divinità e umanità di Cristo, in un solo *prosopon* unito della filiazione si è compiuta questa economia degna di adorazione » (L. U. ib. 60 [48]). « La sua divinità non è senza la sua umanità, nè l'umanità senza la divinità, quantunque non siano unite insieme in un solo *prosopon* del Cristo, Figlio di Dio, se non restando salve le nature nella loro ipostasi senza confusione » (L. U. ib. 62 [50]). « In questa unione le nature sono conservate nelle proprietà delle loro ipostasi senza confusione, in quest'unico *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio » (L. U. ib. 64 [52]).

Mentre l'esempio corrente dell'unione ipostatica e naturale è per Babai quello della mescolanza tra acqua e vino, l'esempio più adatto ad esprimere questa unione in *prosopon* è quello del fuoco unito al metallo rovente o al legno che brucia, del sole unito allo specchio che lo riflette. « Come il fuoco, unito al ferro, gli partecipa tutto di sè, calore e luce, mentre il fuoco non riceve per nulla il nero del ferro ; ma lo purifica e lo fa splendere ; così, per l'unione di Dio Verbo con la sua umanità, le proprietà delle sue nature non si sono mutate, nè egli ha sofferto le passioni di essa, nè ha partecipato alle sue passioni, ma ha perfezionato la sua umanità per la passione mentre egli non ha sofferto... Cioè quell'uomo senza Dio ha gustato la morte per tutti. Il ferro infatti senza il fuoco non scalda nè viene scaldato, nè risplende, e d'altra parte l'operazione del fuoco e la sua forza ignea non appare se non nel ferro o in un'altra materia. Perciò in questa unione del fuoco e del ferro, vedi il ferro pieno del fuoco. Chè se vuoi vedere il fuoco e conoscere la forza e l'azione di cui è capace, ecco che la conoscerai nel ferro, in una sola operazione, in un solo *prosopon* della lamina e del fuoco » (L. U. tratt. II, c. VIII, 62-63 [50-51]).

In questo esempio Babai vuole sottolineare il duplice aspetto riscontrato : un aspetto secondo cui gli elementi che vengono ad una unione restano nella propria natura e nelle proprietà della loro natura ; un secondo aspetto, secondo cui essi si confondono fisicamente in un elemento assolutamente unico e comune per ambedue. « Come la moneta con l'effigie del re che viene gettata nella fiamma viva : il fuoco la circonda completamente nella sua totalità e secondo tutta la sua configurazione, mentre la totalità della fiamma non è limitata nè circoscritta

dalla moneta d'oro, nè la moneta è a sua volta diffusa attraverso la totalità della fiamma, ma ambedue restano insieme ; l'oro nella sua limitazione e nella sua piccola quantità, e la fiamma del fuoco nella sua estensione naturale, e sono uniti insieme in un solo *prosopon* del denaro e della fiamma, in un solo fuoco, in una sola immagine del re ; in un solo calore, in un solo corpo, in una sola capacità, in una sola luce. Così in questa unione, in questo solo *prosopon* che è il *prosopon* dell'unione, si uniscono in modo inconfuso due nature della divinità e dell'umanità di Cristo, conservando le loro proprietà in una sola unione, virtù e potere in eterno » (L. U. ib. c. ix, 85-86 [80]).

La differenza dunque tra questo esempio e la mescolanza dell'unione naturale e ipostatica sembra essere precisamente in questo : nell'unione naturale le due nature e le loro proprietà si compenetrano reciprocamente nella loro totalità, si espandono e diffondono l'una totalmente nella totalità dell'altra sì che ne risulti una sola entità, una sola natura ottenuta per la mescolanza : mescolanza di compenetrazione che è composizione e addizione delle proprietà. Nell'unione in *prosopon* al contrario le due nature restano distinte nella loro totalità naturale : la moneta conserva tutto ciò che aveva e così pure il fuoco. L'unione si ha secondo un solo fatto : l'essere un unico calore e un'unica luminosità. « Quando il fuoco tiene il ferro per l'unione, viene conservata la natura di ambedue e le loro proprietà particolari non si perdono nell'unione — il ferro infatti non perde il suo essere greve di corpo e il fuoco non acquista l'essere greve e la condizione terrestre del ferro. Come pure per l'unione del fuoco con esso, nulla viene aggiunto alla quantità del ferro ; il ferro ferisce e taglia mentre il fuoco è in lui e non diciamo che è il fuoco a tagliare ; e il fuoco che è nel ferro consuma : e non diciamo che il potere di consumare è del ferro o che il ferro consuma per sua natura, quantunque unica sia la virtù che il ferro ha dal fuoco ; e il ferro si indebolisce e si piega e si allunga e acquista una forma qualsivoglia mentre il fuoco è unito ad esso, e non diciamo che è il fuoco che si indebolisce o che acquista quelle forme » (L. H. tratt. IV, c. xvi, 157 [127]).

Precisamente in questa distinzione abbiamo l'unità del *prosopon* : « il fuoco possiede la sua propria ipostasi e il ferro la sua propria ipostasi ; e una sola è l'operazione in ambedue, in una sola unione che è distinta e unita » (L. U. append. 304 [245]).

Unione tuttavia, precisa Babai, che non è semplice adesione, poichè una adesione (intesa come pura giustapposizione) non è in grado di

fondare una unità ipostatica e di *prosopon*. Ora l'unione tra il ferro e il fuoco fonda una reale unità di *prosopon*, come l'unione tra corpo e anima fonda una reale unità naturale e ipostatica (L. U. tratt. VI, c. XXI, 228 [185-186]).

L'esempio dell'unione tra ferro e fuoco si ripete, con gli stessi motivi, nell'esempio del sole che si riflette in uno specchio di metallo lucido (L. U. tratt. III, c. IX, 85 [79-80] 128-130 [103-105]) e del sole che si unisce all'aria (L. U. tratt. II, c. VII, 52-55 [42-44]), della lampada che illumina le tenebre (ib. 55-56 [45]), del fuoco che brucia il cespuglio (L. U. tratt. II, c. VII, 57 [46] ; III, c. IX, 85 [79]).

8° Spiegati questi concetti di natura, ipostasi, *prosopon*, unione in *prosopon*, unione naturale, passiamo a vedere la loro applicazione nella formulazione del dogma.

E innanzitutto del dogma trinitario.

La formula trinitaria corrente in Babai è : tre ipostasi in una sola natura. « Ipostasi adorabili del Padre e Figlio e Spirito Santo, in una sola natura eterna » (L. U. tratt. I, c. IV, 26 [21]), distinguendo « le ipostasi unite in una sola natura della divinità » (ib.) ; una sola natura predicata in tre ipostasi (L. U. tratt. I, c. V, 27-28 [22-23]) ; un solo Dio conosciuto nella trinità delle ipostasi (ib. 29 [24]) ; un solo Dio, tre ipostasi (ib. 32 [26]), ecc.

Si tratta dunque della formula trinitaria tradizionale.

Ma data la definizione di ipostasi come sostanza singolare, *ousia* particolarmente numerica, ma realmente identica alla natura, quale è il valore preciso di questa formulazione ?

Dire tre ipostasi nella Trinità, spiega Babai, equivale a dire tre volte Dio : Dio, Dio, Dio : tre ipostasi in tutto uguali in una sola natura. Spiegando infatti come già nel V. T. è inclusa la nozione delle ipostasi trinitarie, Babai, citando l'Esodo IV, 5 (*Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe*) commenta : « Dio, Dio, Dio detto tre volte indica le tre ipostasi uguali in tutto fra loro in una sola natura. Infatti avrebbe potuto dire : Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe ; ma ha voluto distinguere le ipostasi unite in una sola natura della divinità ; e allo stesso modo che Abramo, Isacco e Giacobbe sono tre ipostasi in una sola natura umana, fatta e limitata, così il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo sono tre ipostasi eterne in una sola natura esistente per sé ed infinita » (L. U. tratt. I, c. IV, 26 [21]).

Lo stesso concetto ripete Babai in altro contesto : « Intendiamo... ipostasi complete da ipostasi complete : il Padre ipostasi completa, il

Figlio ipostasi completa e lo Spirito Santo ipostasi completa, come causa ed effetti, in una sola eternità di un'unica natura... Perciò dopo aver posto 'In principio era il Verbo' (l'evangelista) passa a spiegare l'ipostasi di Lui 'e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio', cioè l'ipostasi presso l'ipostasi e dall'ipostasi: causa ed effetto; il Padre causa del Figlio generato da Lui e dello Spirito Santo, procedente da Lui. E una sola è la natura in tre ipostasi uguali in tutto fra loro eccetto la paternità, la filiazione e la processione: Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo, un solo Dio; luce, luce, luce: una sola luce» (L. U. tratt. I, c. v, 31 [25-26]).

E questo Babai spiega ulteriormente. «Portiamo un esempio per similitudine dall'immagine all'esemplare, per mostrare come queste voci (paternità, filiazione, processione) in una sola natura, sono vere e non false, e non possono scambiarsi fra di loro. Adamo non è mai nato nè fu mai figlio; e ha generato Abele per modo di filiazione, e Abele è nato e non fu mai padre; ed Eva fu per modo di processione, non per modo di generazione, e non fu figlia e non fu mai chiamata sorella. Dunque se in questo mondo visibile e in questa immagine della famiglia di Adamo le ipostasi hanno conservato le loro proprietà in una sola natura e non si sono confuse, come potremo dubitare di quelle che spettano alla Trinità eterna, che è come è, senza inizio e senza mutamento, nelle ipostasi infinite della paternità, della filiazione e della processione, una sola essenza essenzialmente eterna, e una sola divinità nella trinità e trinità in una sola divinità?» (L. U. tratt. I, c. v, 31-32 [26]). «Non è dunque una sola ipostasi in una sola natura, in tre nomi vuoti, secondo l'empietà di Sabellio, ma ipostasi perfette e complete in una sola natura; e nemmeno ipostasi diverse secondo la loro essenza, secondo l'insano Ario, ma tre ipostasi, il Genitore, il Genito e il Procedente, in una sola natura, come Adamo, Eva ed Abele sono una sola natura» (ib. 34 [28]).

Ipostasi uguali fra loro in tutto, eccetto la proprietà personale, cioè eccetto il *prosopon*. Lo Spirito Santo è uguale al Padre quanto all'ipostasi e il Figlio è uguale al Padre quanto all'ipostasi: «I nomi di Padre, Figlio e Spirito Santo erano già stati indicati misticamente nel V. T. ma non con la precisione con la quale le ipostasi eterne ci sono state rivelate per la nostra vita, cioè l'ipostasi del Padre che ha dall'eternità il Figlio Unigenito suo consostanziale e uguale a lui secondo l'ipostasi²⁷...

²⁷ *دو ٻڌا ٻڌا ٻڌا*

Così pure dello Spirito Santo (gli Ebrei del V. T.) non sapevano come sappiamo e crediamo invece noi, per la nostra vita, che egli è una ipostasi in tutto come il Padre. . . » (L. U. tratt. II, c. VI, 42-43 [34-35]). « Quelle ipostasi sono in tutto uguali fra loro, nell'essenza e virtù e potere e volontà, eccetta la proprietà personale delle loro ipostasi : cioè la paternità, la filiazione e la processione » (ib. c. VIII, 58 [47]).

Ciò che concludendo si può esprimere in maniera più completa : « Tre sono le ipostasi adorabili della Trinità eterna e in tutto uguali, in una sola essenza ²⁸ gloriosa e causa di tutte le creature. Tuttavia se vuoi distinguere con la ragione l'una dall'altra non lo potrai se non per la proprietà ²⁹ dei loro *prosopa*. Infatti il *prosopon* è il nome di Padre, la cui ipostasi è ingenerata ; dalla quale fin dall'eternità è stato generato il Figlio, ed è distinto per il *prosopon* della sua ipostasi in quanto non è nè Padre nè Spirito Santo, ma generato dal Padre prima dei tempi. E così distinguiamo l'ipostasi dello Spirito Santo per il *prosopon* proprio ed esclusivo che possiede, in quanto è dal Padre fin dall'eternità, cioè dalla natura di Lui per modo di processione e inquanto non è Padre nè Figlio. Così dunque quelle ipostasi sono distinte per i *prosopa* distinti che possiedono nelle loro proprietà. Questi *prosopa* possono essere dati e ricevuti (allusione al fatto dell'incarnazione, nella quale il Figlio ha dato il *prosopon* all'umanità che l'ha ricevuto) ; le ipostasi al contrario non possono essere nè date nè ricevute, poichè questa ipostasi non può essere ricevuta in modo tale da formare una sola ipostasi con un'altra ipostasi ; ciò infatti è impossibile. Ma ciò che inerisce stabilmente a questa ipostasi particolare è ciò per cui si distingue che essa non è un'altra ipostasi, cioè il Padre non è Figlio e il Figlio non è Spirito Santo. Questi nomi, poichè sono *prosopon*, vengono dati e ricevuti ma non quanto all'ipostasi. L'ipostasi infatti mostra solamente che questi non è quegli — per es. quando due uomini si avanzano verso di noi sappiamo che essi sono due ipostasi, ma non sappiamo ancora chi sia l'uno e chi sia l'altro — e non manifesta la proprietà della stessa ipostasi secondo il *prosopon* » (L. U. tratt. IV, c. XVII, 160-161 [130]).

In ultima analisi la formula trinitaria di Babai resa più esplicita è : una sola natura in tre ipostasi, tre *prosopa*.

9° Ad essa fa riscontro nella dottrina cristologica la formula : due nature e due ipostasi, un solo *prosopon*. « In questo unico *prosopon* di un solo Signore Gesù Cristo, vengono conosciute due nature e due

²⁸ |١٥٨٤|

²⁹ |١٥٨٥|

ipostasi, della divinità e della umanità di Cristo » (L. U. tratt. III, c. XI, 98, 84, 85 [79]). « Quanto a noi abbiamo appreso e creduto e crediamo che è avvenuta l'unione di due nature, cioè due ipostasi... in un solo *prosopon* della filiazione » (L. U. tratt. IV, c. XVII, 166 [134]). « In questa unione straordinaria, adorabile e ineffabile, sono due, diversi secondo le nature e le proprietà delle loro ipostasi, uniti tuttavia in un solo *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio » (L. U. tratt. VI, c. XXI, 247 [200-201]). « Quindi Cristo è conosciuto in due nature e due ipostasi... in un solo *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio in eterno » (L. U. tratt. VII, 271 [219])³⁰.

10° L'unità del *prosopon* nella dualità delle nature e delle ipostasi è stabilita nell'assunzione della natura umana da parte del Verbo, non in ipostasi ma in *prosopon*, in una unione non ipostatica, ma in *prosopon*, perchè solo così il *prosopon* può essere veramente uno solo. « Se dicessimo due Figli, come ci calunniavano i teopaschiti — i quali dicono empicamente che (l'unione dell'incarnazione) è unione naturale e ipostatica — e coloro che negano l'assunzione del capo del genere nostro secondo l'ipostasi sublime, perchè ammettiamo le proprietà delle nature e diciamo che le ipostasi non si sono confuse nell'unione, allora avrebbero motivo di calunniarci. Ma se invece confessiamo che l'umanità ha unici con la divinità e l'onore e il nome di Figlio e l'adorazione, perchè ci attaccano come se dicessimo due Figli? Se infatti dicessimo due Figli in una sola natura, e due *prosopa* diversi nelle loro ipostasi, sotto una sola natura, se confessassimo ciò, diremmo che sono due fratelli (precedenti) dalla natura del Padre, o piuttosto due gemelli, quantunque l'uno sia prima dell'altro perchè tale è l'ordine della fratellanza secondo la natura. E ancora se l'umanità di Nostro Signore venisse detta figlio adottivo, e questi avrebbe la filiazione adottiva come tutti coloro che sono stati fatti figli per una grazia, per una pura parentela legale e per un semplice onore, come nel testo: 'Mio figlio, mio primogenito, Israele'³¹ e: 'Ho nutrito ed esaltato i figli'³². Ma Dio ce ne guardi! Non è così, ma per l'unione con Dio Verbo, che è Figlio Eterno dell'Altissimo, poichè Dio Verbo ha assunto quell'uomo al suo proprio *prosopon* e lo unì a se stesso sì da essere con lui in un solo nome ed onore e gloria in eterno » (L. U. tratt. IV, c. XVI, 152-153 [123-124]).

Babai combatte cioè due eresie. Quella di coloro che sostengono

³⁰ L. U., t. IV, c. XVII, 163-164 (132-133); III, c. X, 89 (83), 110 (89); IV, c. XVII, 171 (138); VII, 260 (211), 272-273 (220); 274 (222); 282-283 (226).

³¹ Esodo, 4, 22.

³² Isaia, 1, 2.

nell'incarnazione una unione ipostatica (nel senso visto sopra) e che perciò oltre a negare una distinzione delle due ipostasi in quanto ipostasi, negano la loro distinzione in quanto nature diverse (umanità e divinità). E l'eresia adozionista di Paolo di Samosata il quale, pazzescamente, « disse che il Signore Nostro è un puro uomo, come uno dei profeti e giusti, nel quale abitò la volontà divina ; il quale ebbe origine da Maria... e che il nome di Cristo significa l'uomo unto perchè fosse come uno degli unti, che per onore fu chiamato figlio come Salomone, e non invece il *prosopon* di unione di due nature e ipostasi, in una sola unione della filiazione » (L. U. tratt. III, c. x, 89 [83]).

L'unità del *prosopon* è precisamente fondata sul fatto che l'uomo è stato assunto al *prosopon* del Figlio e che uno solo realmente è il *prosopon* per l'uomo e per il Verbo. « Dio Verbo non ha naturalmente due *prosopa* naturali, sì che siano due Figli, come l'uomo non è detto due animali. E non può essere che di una sola ipostasi siano due *prosopa*, come sostengono gli empi. Ma al contrario che un solo *prosopon* sia in due ipostasi, eccolo dimostrato : ma che due *prosopa* naturali e ipostatici siano in una ipostasi naturale, ciò è impossibile, come (è impossibile) che l'ipostasi e il *prosopon* di Dio Verbo sia con l'ipostasi e il *prosopon* dell'uomo una sola ipostasi. Tre ipostasi sono infatti in una sola natura : in ciò è la divinità ; e anche molti uomini sono una sola natura. E ancora che Cristo è due nature e due ipostasi in un solo *prosopon* dell'economia, ciò è, ed è vero, come è stato dimostrato... E non sono due figli, e nemmeno sono due figli dell'uomo in due *prosopa* : colui che è chiamato figlio dell'uomo per l'unione e (che) per sua natura infinita era in cielo ; e colui che è dal seme di David e di Abramo, che è stato consegnato alle genti che lo disprezzarono e lo crucifissero, che è morto nell'infermità ed è risorto per virtù di Dio... ; ma al contrario uno solo è il *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio, nella sua divinità e umanità. E questo *prosopon* è precisamente proprio costui, Figlio dell'Altissimo, Signore, Gesù, Unigenito, Primogenito, Figlio dell'uomo, Cristo ; e in questo unico *prosopon*, che è un solo Cristo, Figlio di Dio, vengono conosciute due nature e i loro nomi nelle proprietà delle loro ipostasi : queste nature, mentre sono distinte, sono unite senza confusione ; e mentre sono unite senza confusione, sono distinte nelle loro proprietà in una sola unione di un solo *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio in eterno » (L. U. tratt. IV, c. xvii, 171-172 [138-139]).

Che tale unione in *prosopon* sia intesa da Babai in senso sostanziale, fisico e non puramente legale, appare più evidente dalla condanna

esplicita della posizione di Paolo di Samosata, e dalla cura posta a precisare il valore dei termini usati per significare tale unione : unione non di semplice giustapposizione di due che restano distinti e non formano una unità reale.

Differenti termini infatti vengono usati « per indicare l'unione chiaramente e senza confusione e unica di due nature e due ipostasi in un solo *prosopon* e sono : assunzione ³³, abitazione ³⁴, tempio ³⁵, vestito ³⁶, adesione ³⁷ ». Ora « l'unione ³⁸ non dice assunzione, poichè questa assunzione qui è anche abitazione. Altrimenti perchè due nomi diversi ? » « Così pure vi è differenza tra abitazione, vestito e unione. Infatti per il fatto che l'uomo è vestito di una tunica, non diciamo che egli abiti nella sua tunica e che sia unito con la sua tunica : nè per il fatto che i pesci abitano nell'acqua possiamo dire che sono vestiti di acqua. E così vi è pure differenza tra abitazione e tempio. Quantunque infatti gli uomini e gli animali abitino sulla terra, e i pesci nell'acqua e i rettili sotto terra, la terra e l'acqua non vengono con ciò chiamati tempio. Di più i templi, quantunque siano edifici e pietre, tuttavia dicono qualcosa di più decoroso, perchè sono superiori alle altre case non solo per i loro ornamenti, ma anche per la dignità di quelli che vi abitano : non sono come gli ospizi o le capanne, ecc. Vi è differenza inoltre tra adesione e unione. I pesci aderiscono all'acqua e i nostri vestiti alla nostra pelle, ma non diciamo con ciò che i nostri vestiti sono uniti a noi, nè i pesci all'acqua, poichè i pesci con l'acqua e i vestiti con noi non formano una sola cosa in un solo *prosopon* e in un'unica operazione, sicchè per il *prosopon* dell'unione i pesci possano essere chiamati acqua e noi i vestiti. Ma nemmeno tutto ciò che è unito con un'altra cosa a formare un qualcosa di unico diciamo che aderisce, poichè adesione significa anche delimitazione dei confini e la presa dell'uno da parte dell'altro. L'anima infatti è unita ipostaticamente al corpo e il corpo all'anima, ma non diciamo che l'anima aderisce al corpo e il corpo all'anima, nè aderiscono vicendevolmente. E nemmeno diciamo che il fuoco quando è unito al ferro, aderisca. E la natura e l'ipostasi non vengono costituite per una pura adesione ; ma l'adesione dice la distinzione delle proprietà e delle ipostasi. . . non in quanto costituiscono una sola natura e ipostasi, ma in quanto aderiscono strettamente fra loro senza distinzione di luogo e di sito. »

³³ /نصبه/

³⁴ /دورهه/

³⁵ /محل/

³⁶ /لباس/

³⁷ /اتصال/

³⁸ /تحدید/

Di più l'unione esistente tra tutti i cristiani in una sola fede e in un solo amore di Cristo « non è una adesione ipostatica e materiale e non è in *prosopon* ».

Ora « questa unione adorabile e straordinaria e ineffabile comprende tutti questi modi, ed è nello stesso tempo sopra tutti questi modi, in modo tutto particolare e inscrutabile e più sublime che la maniera di parti che si limitino fra di loro, poichè non è una pura adesione estrinseca, nè una inclusione e limitazione intrinseca, nè avviene in *prosopon* con distanza ³⁹, nè volontariamente con la separazione delle nature, ma è di un infinito in un finito e ognuno rimane senza confusione, senza mistione, senza commistione, senza composizione, senza parti. Questa unione non è con distanza delle nature ; nè una unione finita, necessaria e passibile, ma volontaria e personale ⁴⁰ ad una sola economia adorabile, in una sola adesione e abitazione e unione dell'assumente e dell'assunto, adesione inconfusa e abitazione infinita ».

Tutta questa spiegazione, dice Babai, è necessaria per una esatta formulazione della verità. Infatti molti eretici si sono serviti di tali termini per distruggere la fede. « Alcuni di essi hanno detto che Nostro Signore era un semplice uomo e che egli era tempio e abitacolo e figlio e primogenito e unto come uno qualsiasi degli uomini : e questi miseri hanno negato che la sua divinità abiti nella sua umanità per modo di unione. Altri hanno sostenuto una mutazione ed esistenza ed hanno negato l'assunzione. » E contro ogni possibilità di errore, Babai sente appunto la necessità di precisare questi termini. « Assunzione e assumente denotano le vere proprietà delle ipostasi complete, cioè la forma di Dio, una delle ipostasi della Trinità, Dio Verbo, e la forma di servo, una delle ipostasi degli uomini, l'uomo unito Gesù, che Dio Verbo ha assunto al suo *prosopon*... E lo stesso dicasi di abitazione, vestito e tempio. Ognuno di questi nomi ci insegna qualcosa di proprio che gli altri non dicono... Abitazione infatti significa... non solo che l'uno è nell'altro, ma anche che Dio non aderisce estrinsecamente e in modo finito alla forma di servo che ha assunto al suo *prosopon*, anche se adesione è posta a significare che le nature non erano confuse nè mescolate e che Dio non si è unito per composizione. » « Così pure, per il fatto che l'uomo del Signore è detto veste, ciò non significa che il vestito di lui è esteriore e che aderisce e che Egli è contenuto e chiuso nei limiti di esso » ; tale locuzione va assunta nel suo valore formale

³⁹ ܡܫܬܚܝܬܐ

⁴⁰ ܡܫܬܚܝܬܐ

« alla stessa maniera del fuoco e del cespuglio. Il fuoco infatti indossa il cespuglio e il cespuglio è pieno di fuoco ed è fuori della sua fiamma che è (fiamma) anche del fuoco ».

In conclusione : « Altra cosa è il vestito, altra è il tempio, altra l'adesione e altra l'unione. Qui, per un prodigio stupendo e meraviglioso e ineffabile, tutte queste cose si trovano insieme. Così infatti l'uomo del Signore Nostro è stato chiamato con tali nomi non solo per significare che la divinità non è distante dall'umanità ma anche che la sua umanità ha assunto il *prosopon* della divinità, non secondo un modo di separazione locale, come il caso dell'ambasciatore, ma secondo l'adesione e (a significare) inoltre che le proprietà della divinità e della sua umanità sono conservate senza confusione e che l'unione non avviene per una composizione e che non è necessaria. » Ciò che Babai spiega con altri termini : « Ecco dunque che anche da qui (da questi termini) si conosce che colui che è infinito non si compone e non può avere una unione naturale e ipostatica, ma volontaria e personale poichè ha assunto l'uomo al suo *prosopon* e gli ha dato ciò che è suo... uno nell'altro, non tuttavia per modo di composizione. La sua umanità prese il nome più alto fra tutti i nomi, secondo l'unione, non secondo la distanza delle nature, ma alla maniera della lamina (di ferro) che il fuoco investe, conservate inconfuse le nature nella proprietà delle sue ipostasi unite. Tuttavia questa abitazione e unione e adesione sono più sublimi di tutte quante le cose che possiedono tale nome e una cosa unica, poichè la mente non è in grado di comprendere come possa essere un medesimo *prosopon* unito nel finito e nell'infinito... Queste cose sono ineffabili e al di sopra di ogni ricerca. Infatti delle parti, le une composte con le altre, mai possono essere chiamate in tale maniera che l'una sia immagine della sua compagna invisibile o che l'una indossi l'altra » (L. U. tratt. VI, c. XXI, 227-236 [185-191]).

Da tutto questo si ricava l'osservazione fondamentale che i termini così spiegati, non vanno intesi nel loro preciso valore filologico, isolatamente, ma in tutto un contesto teologico, filosofico, scritturistico e che, in ultima analisi, il loro valore preciso è dato dall'esatta esposizione filosofica e teologica di questa unione in *prosopon*. Ma una cosa resta indubbiamente acquisita : il duplice concetto che guida Babai in questa esposizione. Da una parte la condanna dell'incarnazione concepita come composizione naturale, unione naturale e ipostatica, contro i seguaci di Ario e di Apollinare. Dall'altra parte l'affermazione dell'unico *prosopon*, unico per ambedue le nature e ipostasi, contro

Paolo di Samosata ; contro soprattutto il concetto di un *prosopon* semplicemente morale, legale ; contro una accezione di *prosopon* quale può essere quella secondo cui un ambasciatore è *prosopon* di chi lo invia. E su questo punto Babai è sempre esplicito : « Dunque (Dio Verbo e l'uomo) assumono il *prosopon* l'uno dell'altro non secondo un modo di separazione locale, come l'ambasciatore o uno che fa le veci di altri come il Vicario di Cesare, o come coloro che, distanti localmente tra loro, sono uniti nella carità e concordia e mente e consenso della volontà ; ma al contrario secondo la vicinanza e l'adesione e l'abitazione secondo l'unione in un solo *prosopon* » (L. U. ib. 243 [197-198] ; 245 [199]).

11° La distinzione delle nature riguarda la distinzione che secondo l'essenza ⁴¹ esiste tra umanità e divinità. La distinzione delle ipostasi specifica che non è « tutta la natura divina » che si è unita all'uomo, ma solo la natura ipostatizzata o l'ipostasi del Verbo, per evitare di dire che tutta la Divinità, cioè tutta la Trinità, si è incarnata ; come pure non è « tutta la natura umana » che è stata assunta dal Verbo, ma solo una ipostasi umana, una delle tante, questo uomo e non gli altri, appunto per non dire che tutti noi uomini siamo stati assunti in *prosopon* dal Verbo. « Tuttavia questo unico *prosopon* comune è delle due ipostasi unite, cioè di Dio Verbo e del suo Tempio, e non di tutta la Trinità, quantunque le ipostasi divine siano una sola cosa quanto alla natura e volontà e potere e dominazione. Infatti Dio Verbo è detto fatto carne e Dio inviò suo Figlio in similitudine della carne ; e la forma di Dio, cioè Dio Verbo, una delle ipostasi della Trinità, assunse la forma del servo, una delle ipostasi degli uomini, l'uomo Gesù Cristo ; non assunse al suo *prosopon* tutta la natura degli uomini quanto alla natura, nè tutte le ipostasi degli uomini sono state assunte quanto all'ipostasi, quantunque non possa darsi una natura che sia senza ipostasi e sia compresa sotto una natura comune. Se infatti l'uomo di Nostro Signore si fosse unito quanto alla natura e non quanto all'ipostasi singolare... come potrebbe S. Paolo dire : 'Non ha detto : Ai tuoi semi, come a molti, ma : Al tuo seme ; come ad uno solo, che è Cristo' ? Dunque coloro che dicono due nature nel Cristo e non aggiungono anche due ipostasi in un solo *prosopon*, disprezzano la dottrina ortodossa di questa economia adorabile : poichè il *prosopon* comune è di Dio Verbo e del suo tempio, che è il secondo uomo ed è una fra le

⁴¹ |10Δ-|

ipostasi degli uomini. E colui che è unito a Dio Verbo, una delle ipostasi della Trinità, in una sola adesione secondo l'unione di due nature nelle loro ipostasi in una sola filiazione. Infatti non tutte le ipostasi degli uomini sono un solo Figlio Unigenito con Dio Verbo : nè il Padre e lo Spirito Santo sono nominati in *prosopon* assieme alla nostra umanità uomo e figlio dell'uomo, ma al contrario così viene chiamato Dio Verbo col suo tempio, in una sola unione, in un solo *prosopon* comune. E si comunicano fra loro i nomi ; e perciò i Padri dissero di questa unione che il *prosopon* è naturale e ipostatico, per significare che le nature sono conosciute nelle loro ipostasi in questo unico *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio, e non nature senza ipostasi. Ed ecco che dall'unione in poi i nomi di Cristo e Figlio denotano le due nature e le due ipostasi in un solo *prosopon*, poichè appunto le nature vengono conosciute nelle ipostasi alle quali sottostanno » (L. U. tratt. IV, c. xvii, 163-164 [132-33]).

Questa distinzione conduce naturalmente a considerare più da vicino il carattere preciso delle due ipostasi unite.

Rispondendo alla domanda : « Perchè il *prosopon* viene dato e assunto, mentre l'ipostasi non viene nè data nè assunta ? », Babai spiega : « L'ipostasi è fissa e stabilizzata e possiede tutte le proprietà della natura comune : la chiamano infatti *ousia*. Il *prosopon* invece è fisso, ma può essere assunto : è fisso perchè indica la distinzione dell'ipostasi, cioè che questa ipostasi non è quella ; ma può essere assunto da un'altra ipostasi e indica tutto ciò che l'ipostasi possiede inquanto è distinta da un'altra, come una immagine relativamente all'originale, e anche in distanza. Tre sono dunque le ipostasi adorabili della Trinità in una sola essenza. Chè se vuoi distinguerle e sapere che questa non è quella, le loro ipostasi si distinguono per i loro *prosopa*. Padre infatti indica il *prosopon* proprio alla sua ipostasi e che questa non è nè Figlio nè Spirito Santo ; Figlio indica il *prosopon* proprio alla sua ipostasi e Spirito Santo il *prosopon* proprio alla sua ipostasi. Ora l'umanità ha assunto il *prosopon* della filiazione, secondo l'unione, come il cespuglio (ha assunto) il fuoco, ma non è divenuta l'ipostasi della filiazione, come appunto il cespuglio non ha perduto la propria natura nè è divenuto ipostasi del fuoco, quantunque sia pieno di fuoco in una unione secondo l'unità. E anche l'umanità del Figlio è ipostasi sussistente, una della ipostasi umane come tutti gli uomini, quantunque non sia una ipostasi semplice, ma piena della divinità. Il suo *prosopon* invece è distinto non solo per il fatto di appartenere alla Filiazione, ma anche perchè non è Paolo nè Pietro secondo l'ipostasi, in quanto per la proprietà dell'ipo-

stasi singolare si differenzia da un'altro, sia per l'immagine, sia per la sua specie, sia per la sua bella forma, sia per la purezza dell'anima, sia per la sua santità sublime, sia perchè nell'unione non è nell'ordine della divinità e sia per tutto il resto. Drizza dunque la tua mente ad investigare sapientemente come il Figlio possieda l'ipostasi e la natura e sia in tutto come il Padre e possieda il proprio *prosopon* della filiazione perchè non è nè Padre nè Spirito Santo secondo l'ipostasi e sia uguale nella natura e distinto nel *prosopon*. Così pure l'uomo, che egli ha assunto al proprio *prosopon* dall'inizio della sua formazione, cioè Gesù di Nazareth, possiede una ipostasi fissa nella quale è conosciuto e nella sua ipostasi, che chiamano *ousia* singolare, possiede tutto della natura comune. Inoltre possiede nella sua ipostasi, come ho detto, il *prosopon* proprio e fisso e ha ricevuto in modo da essere uno solo ⁴² il *prosopon* della filiazione. Tuttavia non è divenuto *prosopon* della filiazione se non secondo la virtù e l'azione e il nome e tutto ciò che Dio Verbo ha, in una sola adesione di un'unica filiazione. L'ipostasi infatti, sussistente nel suo essere, non viene assunta nè aggiunta ad un'altra ipostasi per essere con essa una sola ipostasi sussistente e avente tutto ciò che è della natura. Il *prosopon* invece viene assunto e rimane nell'ipostasi propria di colui di cui è *prosopon* proprio... Perciò se consideri la semplicità (il Verbo fuori dell'unione) il *prosopon* della Filiazione è dell'ipostasi singolare del Figlio che lo distingue in quanto non è Padre ; ora l'uomo di nostro Signore ha assunto in modo da essere uno solo proprio questo *prosopon* della filiazione, non secondo una unione di distanza e nemmeno per essere una sola ipostasi della filiazione, ma per essere un solo *prosopon* della filiazione... Uno e il medesimo è il *prosopon* della filiazione, non tuttavia sotto il medesimo aspetto : uno è naturale e l'altro è dell'assunzione ; uno e il medesimo è il *prosopon* dell'umanità, non tuttavia sotto lo stesso aspetto : l'uno è dell'assunzione e l'altro è naturale. Non sono due *prosopa* della filiazione come non sono due ipostasi del Verbo ; e non sono due *prosopa* dell'uomo come non sono due ipostasi di Gesù, ma un solo *prosopon* della filiazione per la divinità e l'umanità, in una sola unità. Perciò uno solo è il *prosopon* di Cristo e non due Cristi ; e uno solo è il *prosopon* del Figlio e non due Figli ; e in Cristo sono due ipostasi e non una sola ipostasi composta, secondo l'empietà di quelli là » (L. U. append. tratt. Teol. 299-302 [241-244]).

⁴² *ἓν*

12º Una simile unione non può essersi potuta realizzare che nell'istante medesimo della concezione verginale di Gesù. E sarebbe empio porre che tale unione sia avvenuta con un uomo già costituito: sarebbe l'eresia di Paolo di Samosata. « La Chiesa di Cristo, il cui fondamento è posto sopra la roccia che è Pietro ⁴³, così confessa: l'unione è avvenuta fin dall'annuncio dell'angelo Gabriele alla beata Maria, non naturale e ipostatica, ma volontaria e personale, per adesione e inabitazione, affinché Dio Verbo si rivelasse in lui e in lui compiesse tutta la sua economia... E l'unione fu insieme con l'assunzione, e l'unzione è avvenuta con l'assunzione e l'unione, poichè quell'uomo è stato formato dallo Spirito Santo sì da essere uno solo ⁴⁴ e lo Spirito Santo stesso fu per lui olio dell'unzione, perchè aderisse a Dio Verbo e fosse con lui Figlio in modo da essere uno solo, in eterno... E l'unione non avvenne secondo l'empietà di quegli empì di cui (si è detto) prima, che dissero che (l'uomo) prima fu costituito e poi unto; nè secondo i seguaci del maledetto Paolo, i quali dissero (che l'unione avvenne) nel battesimo (del Giordano); nè secondo i loro simili che dissero che egli ha ottenuto l'onore della filiazione dopo la resurrezione. Nè diciamo che è avvenuta una unione naturale e ipostatica, come dissero altri empì, Dio ce ne guardi! Ma al contrario (diciamo che l'unione è avvenuta) al *prosopon* unito di una sola economia adorabile, in eterno. » E non secondo una unione ipostatica, « ma la forma di Dio è una delle ipostasi della Trinità e la forma di servo è una delle ipostasi umane: ma per l'unione sono un solo Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, secondo il *prosopon*, non però secondo la natura nè secondo l'ipostasi; poichè se la divinità e l'umanità fossero una sola natura naturalmente, anche la Trinità e tutti gli uomini costituirebbero una sola natura ».

Come Adamo fu onorato dell'immagine divina fin dall'inizio della sua formazione, così pure l'uomo di Nostro Signore. Con una differenza fondamentale: « Dio infatti diede ad Adamo per onore la propria immagine, perchè in lui fosse conosciuto il creatore di tutte le cose visibili e spirituali. Ma Dio non assunse l'ipostasi di Adamo al proprio *prosopon*, sì da abitare in essa per l'unione e farla un solo *prosopon* con sè stesso, in una sola adorazione, sublime fra tutte, come è avvenuto nell'uomo unito di Nostro Signore. »

L'unione dunque è avvenuta fin dal primo istante della concezione:

⁴³ *فخره*

⁴⁴ *حسابه*

come nell'unione tra anima e corpo. « Non diciamo che la sua anima è stata prima creata e poi ispirata e unita, come non diciamo che il corpo prima è stato formato e poi unito : ma l'unione fu fin dall'inizio della formazione. »

E Babai dedica appunto allo svolgimento di tale idea tutto un intero capitolo (L. U. tratt. III, c. x, 88-123 [82-99]).

13° L'unione in *prosopon* è descritta da Babai come una comunione fisica di *prosopon*, una unità ed identità fisica di tutto ciò che appartiene al *prosopon* dell'umanità e della divinità, naturalmente nella precisa distinzione delle nature e ipostasi. « Ora dal momento dell'unione in poi la divinità non è Figlio senza l'umanità ; nè l'umanità è separatamente un semplice uomo senza divinità, non unito, nè è (detta separatamente) Cristo. Ma in quest'unico *prosopon* si comunicano fra di loro ogni cosa, e quegli è questi e questi è quegli, però personalmente ⁴⁵, poichè nelle ipostasi rimangono (distintamente) quegli e questi, in questa adorabile unione di un solo *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio. Perchè se dirai Figlio, è lui ⁴⁶, questo unico *prosopon* ; se dirai uomo, è lui ; se dirai primogenito, è lui ; se dirai unigenito, è lui ; se dirai Signore della gloria, è lui ; se dirai Figlio di David e di Abramo, è lui ; se dirai Figlio dell'Altissimo, è lui ; tuttavia non sotto il medesimo aspetto » (L. U. tratt. IV, c. xvii, 172 [139]). « Sono in una unione e adesione di un solo *prosopon* ; e si comunicano tra loro tutto personalmente ⁴⁵, ma però non si danno le loro nature e ipostasi » (L. U. tratt. VI, c. xxi, 244 [198]).

14° Da ciò la dottrina della comunicazione degli idiomi. Babai nega il titolo di *Theotokos* a Maria, se questo titolo ha la sua spiegazione in una incarnazione intesa come unione naturale e ipostatica : « Se Dio Verbo è nato dal Padre naturalmente e ipostaticamente, e pure ipostaticamente e naturalmente è nato da Maria ugualmente come è nato da Dio — e perciò (Maria) sarebbe *Theotokos* — se ne conclude che Dio e Maria sono una sola natura, allo stesso modo che Dio Verbo e la sua umanità sono una sola natura e ipostasi. . . Ma questa è una bestemmia imperdonabile » (L. U. tratt. III, c. ix, 98 [68-69]). Il vero titolo che conviene a Maria è quello di *Madre di Cristo*. « Per questa unione ineffabile avvenuta nel seno stesso, la beata Maria è detta Madre di Cristo, poichè Cristo è Dio e Uomo : infatti ella ha generato dalla propria natura l'uomo che fin dall'inizio della sua formazione era unito a Dio Verbo ;

⁴⁵ ܠܚܕܝܗܘܢܐ

⁴⁶ ܠܚܕܝܗܘܢܐ

Madre di Dio, perchè (Dio Verbo) ha assunto questo (uomo) fin dall'inizio della sua formazione e ha abitato in lui come in un tempio per l'unione personale. Ma Dio Verbo non ha avuto inizio da Lei: diciamo infatti che è disceso, che ha preso un corpo, che si è fatto uomo; ma altra cosa è il corpo e l'uomo secondo la natura e altra cosa colui che l'ha preso e si è fatto uomo, allo stesso modo che il vestito è distinto da colui che lo indossa e l'arma da colui che è armato. Se dunque si dicesse che Maria ha partorito solamente un semplice uomo, Cristo verrebbe creduto un semplice uomo — come disse empientemente Paolo di Samosata — e anche Maria verrebbe privata dell'onore per il quale è detta benedetta fra le donne. Così pure se la si chiamasse Madre di Dio, la nostra salute non sarebbe altro che una finzione e un fantasma — come sostenne l'empio Manes e secondo gli altri che dissero empientemente che (Maria) fu (per il Verbo) solo come un canale e che (Dio Verbo) ha preso il corpo passando senza prendere nulla da Lei. Contro queste due sette perverse diciamo Maria Madre di Dio e anche Madre dell'uomo; madre dell'uomo per sua natura e Madre di Dio per l'unione avvenuta nel seno stesso quantunque Dio Verbo non abbia avuto inizio da Lei. E Dio e l'uomo nell'unione personale, cioè l'assumente e l'assunto, la forma di Dio e la forma di servo, sono lo stesso Cristo... Infatti il nome di Cristo indica la divinità e l'umanità del Figlio in un solo *prosopon*... E portiamo l'esempio come paragone quantunque qui l'unione sia naturale mentre in Cristo l'unione è personale. Come la donna per il parto è detta semplicemente madre dell'uomo, quantunque sappiamo benissimo che l'anima non ha origine dalla donna; ma poichè l'anima è stata ispirata nell'utero e pervenne alla nascita secondo l'unione ipostatica, noi non diciamo che la donna ha partorito il corpo o l'anima, ma l'uomo. E così anche là. Infatti poichè l'unione è avvenuta fin dall'inizio della formazione dell'uomo di Nostro Signore ed egli è il tempio unito a Dio fin dall'utero, perciò la beata Maria venne chiamata Madre di Cristo, nome che indica il *prosopon* dell'unione della sua divinità e umanità in una sola filiazione in eterno » (L. U. tratt. III, c. ix, 99-100 [69-70]); cf. tratt. VII, 271-272 [219-220]).

La comunicazione degli idiomi è dunque legittima solo se non la si fonda sull'unione naturale e ipostatica, ma sull'unico *prosopon* dell'unione. « Su tale nome dell'unione dunque (il Verbo e l'uomo) si danno e ricevono mutualmente tutto ciò che appartiene loro... E come in questa unione naturale del corpo con l'anima (il corpo e l'anima) si comuni-

cano scambievolmente i loro nomi naturali... e come qualche volta parliamo in nome dei due : ho freddo, ho caldo, sono sapiente, capisco, il tale è morto, il figlio tale, mentre sappiamo ciò che spetta al corpo e ciò che spetta all'anima, così (diciamo) di quelle (nature) che sono in questa unione : Cristo è morto, il Figlio è morto, per il Cristo e Figlio tutto è stato creato, mentre sappiamo quanto spetta alla sua umanità che ha sofferto la morte ed è il suo tempio unito, e quanto spetti alla sua divinità, per cui tutto è stato creato e fatto, dato che le nature non hanno perduto le loro proprietà a causa dell'unione » (L. U. tratt. IV, c. XVI, 155-156 [125-126]).

CAPITOLO II

Esame della dottrina del « Liber de Unione »

Da tutta questa esposizione è evidente che la chiave di volta per una completa comprensione della posizione di Babai è costituita da una esatta chiarificazione dei concetti di « natura », « ipostasi », *prosopon*.

1° Il problema è posto dalle relazioni tra natura ⁴⁷ ed essenza ⁴⁸ da una parte e ipostasi ⁴⁹ dall'altra.


La definizione di ipostasi è chiara ed esplicita : *ousia* singolare, sottolineata come *sostanza* e *supposito*.

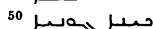
Qual'è allora il valore di natura rispetto a ipostasi ?

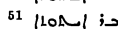
Ogni ipostasi è compresa sotto una natura comune ⁵⁰ : « ogni ipostasi sussistente è compresa sotto la natura alla quale appartiene, e non può abbandonare la sua natura per divenire co-essenziale ⁵¹ ad un'altra. Ed ogni natura viene conosciuta nell'ipostasi che è sotto di essa, sia una sola, sia in molte. Cosicché se un discepolo volesse sapere in quali ipostasi è conosciuto Dio, imparerà subito da colui che conosce la Scrittura : nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Così pure se volesse distinguere quale è la natura degli Angeli o degli uomini e in quali (ipostasi) ognuna viene conosciuta, allora il pedagogo gli dirà : la natura degli Angeli viene conosciuta in Gabriele o in Michele ; e la natura degli uomini si conosce in Pietro o in Paolo ; e gli mostrerà da vicino alcuni uomini che per le loro ipostasi sono compresi sotto la natura degli uomini e nei quali viene conosciuto l'essere comune ⁵² della natura » (L. U. tratt. VII, 270 [218-219] ; cf. 268 [217]).

⁴⁷ 

⁴⁸ 

⁴⁹ 

⁵⁰ 

⁵¹ 

⁵² 

Da cui si ricava che oltre ad essere compresa sotto tale natura dunque, l'ipostasi e solo l'ipostasi dà la possibilità di conoscere la natura comune. Babai nota ancora : « Infatti non c'è una natura la quale non sia conosciuta, nelle ipostasi, come differente da un'altra per le sue proprietà, come non c'è una ipostasi che non sia inclusa sotto una natura e nella quale non venga conosciuta la proprietà di essa (natura), poichè Paolo non è l'angelo Gabriele secondo la natura » (L. U. ib. 268 [217]).

Di più : è l'ipostasi che dà realtà e consistenza ad una natura comune. Babai dirà infatti che non si dà una natura che sia senza ipostasi (L. U. tratt. IV, c. xvii, 163 [132]) e dell'umanità di Cristo dirà : « Se la carne nel suo essere carne ⁵³ non ha una propria ipostasi, non è carne, ma puro nome ⁵⁴ di carne senza ipostasi e senza sussistenza ⁵⁵ » (L. U. tratt. VII, 254 [206]).

Da ultimo Babai avvicina natura a « specie » : « L'ipostasi è fissa nella sua naturalità ed è chiusa nella specie ⁵⁶ e natura di cui è ipostasi, insieme con le ipostasi ad essa eguali » (L. U. tratt. IV, c. xvii, 259 [129]).

La prima impressione che risulta da tale esposizione ci farebbe credere che per Babai « natura » abbia valore di termine o categoria comune, il cui valore contenutistico va ricercato esclusivamente nel particolare concreto, nella sostanza singolare, nell'ipostasi. Natura avrebbe cioè puro valore nominale : nome comune. Ci troveremmo insomma di fronte ad una posizione nominalista.

Tale conclusione non può soddisfarci. Innanzitutto essa stabilirebbe un manifesto triteismo nell'esposizione del dogma trinitario, così come l'abbiamo presentato sopra (cap. I, n. 8°) : posizione che non possiamo attribuire a Babai senza una analisi più approfondita. Di più, « nome », come abbiamo già osservato nella definizione del *prosopon* e come avremo modo di osservare in seguito, ha presso Babai un valore tutto particolare, contenutistico, lontano dall'accezione di *vox significativa ad placitum* dell'uso odierno.

Ma un argomento di maggior peso lo troviamo là dove Babai vuole specificare, parlando dell'incarnazione, che il Verbo non ha preso « tutta ⁵⁷ la natura degli uomini quanto alla natura » : « ... Ha assunto la forma di servo, una delle ipostasi degli uomini, l'uomo Gesù Cristo ; non ha assunto invece al suo *prosopon* tutta la natura degli uomini quanto alla natura, nè sono state assunte tutte le ipostasi degli uomini quanto

⁵³ ܡܥܢܝܬܐ = carneitas.

⁵⁵ ܡܡܪ

⁵⁶ ܐܢܐ

⁵⁴ ܡܡܪܐ

⁵⁷ ܡܡܪܐ

all'ipostasi : quantunque non si dia una natura che sia senza ipostasi e sia compresa sotto una natura comune » (L. U. tratt. IV, c. xvii, 163 [132]).

Se dessimo a « natura » il valore di natura astratta nel senso del realismo concettualista, una simile precisazione sarebbe un completo assurdo. Se « natura » avesse il valore di universale metafisico, come potrebbe Dio Verbo non avere assunto « tutta » la natura umana, essendo l'essenza unica e indivisibile come il numero ? Non avere assunto tutta la natura umana, significherebbe in questo caso non avere assunto nulla dell'essenza, della natura dell'umanità.

Se d'altra parte tale natura fosse per Babai un « semplice termine », che significato avrebbe una tale precisazione ? Essa non significherebbe assolutamente nulla una volta che tale natura non avesse veramente un contenuto reale.

Noi ci limitiamo per ora a sottolineare che al punto in cui parrebbe che venga introdotta una distinzione reale tra « natura » e « ipostasi », Babai sente il bisogno di richiamare che non bisogna pensare ad una natura che sia fuori della ipostasi, come non si dà ipostasi che sia fuori di una natura. Tra natura e ipostasi esiste dunque un rapporto di identità reale, allo stesso tempo che un rapporto del comune al particolare.

Il rapporto di identità tra natura e ipostasi appare sottolineato ancora nell'esposizione del dogma trinitario. Là vediamo appunto come l'ipostasi non aggiunge nulla alla natura unica se non il particolare valore di natura singolare ; la natura unica è Dio : le tre ipostasi sono Dio, Dio, Dio. Ed esse sono in tutto e per tutto — come ipostasi — uguali fra loro. La distinzione reale di una ipostasi da un'altra è data non dal suo rapporto alla natura comune (perchè su questo rapporto si stabilisce l'identità e l'uguaglianza delle ipostasi fra loro), ma dal suo *prosopon*.

Su questo piano la natura comune appare una entità non meno concreta e reale delle singole ipostasi ; tuttavia essa non esiste distintamente da queste ipostasi, poichè appunto tale sembra essere il suo carattere di natura comune : comprendere sotto di sè tutte queste ipostasi, ed identificarsi con esse quanto all'esistenza reale.

2° Parlando dell'unione ipostatica e dell'unione in *prosopon*, abbiamo avuto modo di rilevare la posizione che occupano le proprietà ⁵⁸ nella determinazione della natura e dell'ipostasi. Babai parla infatti chiaramente delle proprietà della natura ⁵⁹ come di quelle che distinguono e

⁵⁸ *بجها* ;

⁵⁹ *بجها* ; *بجها* ;

differenziano una natura da un'altra natura secondo l'essenza, secondo la specie : che fanno sì cioè che una natura sia « tale » nell'ordine della natura, diversa da ogni altra natura. Allo stesso modo le proprietà personali ⁶⁰ sono precisamente quelle che distinguono e differenziano una ipostasi da una altra ipostasi.

3° Esponendo la concezione dell'unione dell'anima al corpo nell'uomo, secondo Babai, abbiamo potuto mettere in luce una corrispondenza tra questa concezione e la concezione stoica. Potrà la filosofia stoica offrirci una chiarificazione anche per quanto riguarda le relazioni esistenti tra natura ed essenza da una parte ed ipostasi dall'altra ?

Riportiamoci alla posizione stoica, così come l'abbiamo esposta sopra ⁶¹.

Vi riscontriamo l'idea di una οὐσία come sostanza prima, realtà prima, fondamento di tutto l'esistente, ὑποκείμενον primo.

Questa realtà prima presenta appunto un duplice aspetto : quello di sostanza, οὐσία, e quello di sostrato, supposito, ὑποκείμενον. È *sostanza* inquanto è realtà, l'unica realtà ; ed è *sostrato* inquanto sottostà a tutto l'esistente, uno e molteplice.

L'essere universale di questa *ousia* non consiste nel suo essere astratta, bensì nel suo essere materia prima, sostrato di ogni entità fisica : sostrato e sostanza degli stessi elementi primi.

Tutto l'esistente reale molteplice procede da questa prima realtà, espresso sempre secondo il duplice aspetto di οὐσία e ὑποκείμενον. L'οὐσία prima, qualificata, sarà appunto l'οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν ; l'ὑποκείμενον primo, qualificato, sarà il δεύτερον ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται.

Il passaggio dall'unità cosmica primordiale alla molteplicità dei singolari, non ha la sua spiegazione diretta nella qualificazione dell'οὐσία da parte del ποιόν, bensì nel nuovo rapporto che tale qualificazione crea tra οὐσία come ὑποκείμενον comune, universale e l'οὐσία come ὑποκείμενον ad un particolare ποιόν.

Due cose dovremo noi considerare nel singolare esistente : il suo essere sostanziale e suppositale e il suo essere quale. Mentre il suo essere un particolare quale gli deriva dalla qualificazione avvenuta da parte di un determinato ποιόν, la singolarità del suo essere sostanziale e suppositale deriva dalla nuova relazione dell'οὐσία al particolare ποιόν, come di οὐσία e ὑποκείμενον di un particolare ποιόν.

Perciò la differenza tra οὐσία prima e οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν è

⁶⁰ الحماة في النفس

⁶¹ Cf. sopra pp. 98 ss.

una differenza non reale, ma di semplice ragione ; appunto perchè il *πρῶτον ὑποκείμενον* rimane per definizione quello che è sotto tutte le differenti qualificazioni.

In questo modo tra *οὐσία* e *οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν* non si ha un rapporto di universale a singolare, di astratto a concreto, di tutto alla parte ; ma si avrà un rapporto di identità fisica e numerica sul piano reale. Sul piano di ragione essi significheranno un *modo* diverso rispetto alla qualificazione : l'una come *οὐσία* e *ὑποκείμενον* rispetto a tutta la realtà ; l'altra come *οὐσία* e *ὑποκείμενον* rispetto ad una determinata qualificazione poetica. Nell'uno e nell'altro caso, una sola e sempre identica, perchè una sola e immutabile, è l'*οὐσία* sul piano reale.

4° Ora in una posizione che accetta fondamentalmente tale esplicazione filosofica della realtà, ma vuole escludere tuttavia ogni evoluzionismo materialista, il processo dialettico rimane fondamentalmente lo stesso.

Al posto dell'*οὐσία* primordiale come *ὑποκείμενον* primo dalla cui qualificazione procede il singolare, avremo le diverse *οὐσίαι* prime procedenti immediatamente da Dio per creazione, che si singolarizzano nel loro essere *κατὰ τὴν ὑπόστασιν*, per la qualificazione poetica. Tale movimento dal comune al singolare non si esplicherà nel tempo, quasi a costituire due momenti esistenziali distinti dell'*οὐσία* prima e dell'*οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν* (poichè ciò significherebbe ancora un punto segnato in favore dell'evoluzionismo) ma si esplicherà invece nel pensiero.

5° Che sia questa la posizione di Babai, varie osservazioni lo fanno credere. Innanzitutto la polemica con la quale Babai inizia il suo trattato. Polemica contro i « fisici », gli « ousianisti », sulla natura di Dio. Dio è invisibile, infinito, eterno, ingenerato, creatore di tutte le cose, realtà definibile per sè stessa, senza divisione in parti, dice Babai, e « non è in similitudine di un ente o qualcosa di simile che si predica e riceve passioni e accidenti, come dicono le dottrine erronee dei fisici e degli ousianisti, e che tutto sussiste in lui come forma nella materia » (L. U. tratt. I, c. II, 9 [8]). Respingiamo, continua Babai, l'opinione che sostiene che « Dio si compone di parti secondo la sentenza dei fisici e dei saggi etnici che stoltamente dissero che Dio è lo stesso mondo che si compone di un'unica cosa da parti, essenza e vita e luce e altre cose del genere, e che nulla esiste se non il mondo che ritorna sempre al suo essere ed è generato e nasce ed altre empietà pagane » (L. U. ib. 11-12 [9]).

Polemica precisamente contro la concezione stoica di Dio, quale ci

è riportata dai frammenti oggi a noi noti. « Definiscono il mondo in tre diversi modi e (lo dicono) Dio stesso che definiscono ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, immortale e ingenerato, artefice della composizione di tanto grande opera ; il quale esaurisce in sè tutta la sostanza, in un determinato ciclo di tempo, e in sè stesso di nuovo la genera » (Diogene Laerzio, VII, 137). « Essi infatti dicono che Dio, che pongono come principio, è un corpo predito di mente e mente che si trova nella materia : dicendolo non semplice nè puro, ma composto di un elemento ed (esistente) per un altro elemento... Dio, poichè non è senza corpo e materia, ne partecipa come principio » (Plutarco, De commun. not. 48-1085b). « Sarebbe stato necessario, per mantenere il principio di tutte le cose in un rango onorevole, non prendere per principio ciò che è senza forma, passivo, privo di vita e di intelligenza, oscuro e indefinito. Ed è ad esso che viene dato l'attributo di sostanza ! Viene, è vero, introdotto Dio per dare una bella apparenza : ma è un Dio che ha il suo essere dalla materia ; egli è composto e viene dopo di essa : o piuttosto egli non è che la materia modificata in un certo modo » (Ennead. VI, I, 27)

Posizione che esce dall'anonimato per definirsi sotto precisi nomi. « Essi pensano che due sono i principi di tutte le cose, cioè il principio attivo e il principio passivo. Il principio passivo è la natura, materia senza qualità ; il principio attivo è la ragione che è in essa, cioè Dio : questi, quantunque sempiterno, crea i singoli per la stessa (materia) sempiterna. Sostiene ciò Zenone di Cizio nel libro sull'essenza, Cleante nel libro sugli atomi e Crisippo nel primo libro della fisica, inoltre Archedemo nel libro sugli elementi e Posidonio nel secondo (libro) del discorso naturale » (Diogene Laerzio, VII, 134). « Zenone dice l'intero universo e il cielo sostanza di Dio ; lo stesso dice... anche Posidonio nel primo (libro) su Dio » (ib. 148).

Se, in questa polemica, il motivo centrale è l'esatta definizione della natura di Dio, la confutazione dell'evoluzionismo — « nulla esiste se non il mondo che ritorna sempre al suo essere ed è generato e nasce » — vi ha una larga parte.

E uno sviluppo di tale confutazione si ha in modo evidente nell'esplicita posizione dell'unione dell'anima con il corpo come atto di seconda creazione ; Babai, pur presentandovi una concezione sostanzialmente stoica, tiene a sottolineare con evidenza due fatti : che l'anima e corpo sono nature e ipostasi diverse procedenti da Dio per creazione diretta, nella loro semplicità, e che anima e corpo non possono unirsi se non per un intervento diretto di Dio, per una seconda creazione.

6° Accettando dunque una interpretazione stoica, così modificata alla luce cristiana del concetto di creazione, « natura » avrà in Babai il valore dell'οὐσία prima. Ma poichè la sua universalità come natura non è sul piano dell'unità cosmica primordiale (l'indifferenza assoluta primordiale degli stoici), ma sul piano della molteplicità di οὐσῆαι prime provenienti direttamente da Dio e qualificate come nature, come specie ; la natura sarà universale solo rispetto ad un gruppo di ipostasi, vale a dire rispetto a quel gruppo di ipostasi che sono numerate sotto di essa.

Tale universalità tuttavia non è sul piano dell'astrazione, ma è sullo stesso piano su cui si trova la οὐσία prima, la cui universalità consiste appunto nell'essere οὐσία e ὑποκείμενον comune a tutte le ipostasi. Essere κατὰ τὴν ὑπόστασιν non aggiungerà dunque alla sua ragione comune di οὐσία e ὑποκείμενον se non l'essere οὐσία e ὑποκείμενον ad un particolare determinato ποιόν. La distinzione reale si terrà dunque da parte del ποιόν e non della natura : la distinzione tra natura e ipostasi sarà appunto una pura distinzione di ragione.

In questo modo tutte le singole ipostasi numerate sotto una natura comune sono una sola natura, numericamente identica, una reale unità fisica dalla quale vengono distinte non per il loro essere ipostasi, ma per l'elemento qualificativo ποιόν.

7° Ora proprio al seguito logico di queste considerazioni, noi veniamo a portare il concetto di proprietà in Babai, sul piano stesso del ποιόν degli stoici. Se presso gli stoici troviamo l'οὐσία qualificata dal ποιόν, presso Babai riscontriamo la stessa posizione della natura qualificata dalla بحمة, il cui corrispettivo greco è ιδιότης-ποιότης. E noi abbiamo già espresso, a suo luogo, la relazione tra ποιότης e ποιόν.

Riscontriamo cioè in Babai la stessa concezione stoica che pone da una parte l'οὐσία come οὐσία e ὑποκείμενον, sempre fissa, immobile e immutabile ; e dall'altra parte il ποιόν, come il motivo della varietà e molteplicità.

L'idea stoica dell'immutabilità eterna della sostanza Babai la conserva in modo evidente. Basti pensare alla concezione che Babai ha dell'unione naturale e ipostatica : ogni mutazione, ogni confusione, ogni cambiamento in essa riguarda precisamente le proprietà e non la natura come sostanza ; la confusione o non confusione delle nature è precisamente misurata sul permanere le proprietà inconfuse o sulla loro confusione. Di più ancora : abbiamo sottolineato l'identità reale, numerica tra la natura e le ipostasi che ha sotto di sè e come la distinzione reale dipenda precisamente da proprietà singolari realmente distinte. Restano

latenti, insomma, queste ultime vestigia di una fonte evidentemente evoluzionista : l'idea della sostanza come sempre identica a sè stessa, fissa e immutabile.

E come il processo di qualificazione viene descritto dagli stoici :

οὐσία e ὑποκείμενον primi e universali

οὐσία e ὑποκείμενον secondo, in ordine alla qualificazione dell'elemento ποιόν

— κοινῶς ποιός : cavallo, uomo

— ἰδίῳ ποιός : Diogene, Socrate ;

allo stesso modo, tolto l'ordine evoluzionistico, viene descritto da Babai :

— natura, in ordine alla qualificazione della *بحاء*;

— natura come sostanza e supposito comune

— natura come sostanza e supposito particolare

نatura — *نatura* — *نatura* — *نatura* = uomo

natura — *proprietà natur.* — *essenza* — *specie* = uomo

ipostasi — *proprietà sing.* — *prosopon* = Pietro

نatura — *نatura* — *نatura* = Pietro

8° Questa spiegazione ci permette di comprendere nel senso esatto la dottrina trinitaria di Babai.

Innanzitutto il suo parallelismo : « Allo stesso modo che Abramo, Isacco e Giacobbe sono tre ipostasi in una sola natura umana... così il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre ipostasi... in una sola natura. »

Non si tratta di una natura astratta, ma di una natura *comune* a tutte le ipostasi che sono contenute sotto di essa e che si identifica realmente con esse : numericamente una e sempre la stessa. Essa è sostanza e supposito comune unico, e unica essenza. La molteplicità delle ipostasi non è data da una loro reciproca distinzione reale sul piano della natura e dell'ipostasi, ma dalla particolare ragione che ciascuna delle ipostasi ha in ordine a *prosopa* distinti realmente fra loro.

Vale a dire che ipostasi aggiunge alla natura comune sotto la quale è compresa, una relazione di ragione che ne la distingue : l'essere supposito non comune, ma particolare, non ad una proprietà comune ma a proprietà particolari. La distinzione reale si tiene non da parte dell'ipostasi, ma da parte del *prosopon*, perchè è il *prosopon* che aggiunge qualcosa di reale alla natura comune.

È così che Babai potrà dire che nella Trinità vi sono « tre ipostasi uguali in tutto fra loro, in una sola natura » e potrà dire che lo Spirito Santo è uguale al Padre « quanto all'ipostasi » : e si comprenderà bene quando dirà : « Tre sono le ipostasi adorabili della Trinità eterna e in tutto uguali. Tuttavia se vuoi distinguere con la ragione l'una dall'altra non lo potrai se non per la proprietà dei loro *prosopa*. »

9° Ed è per il medesimo motivo che in cristologia Babai deve affermare la dualità delle nature, oltre alla dualità delle ipostasi.

Ma è ancor più necessaria la precisazione che le due nature sono due ipostasi. Per precisare appunto che la natura umana e la natura divina nel Cristo non vi sono nel loro valore primo di « nature comuni », essenza e specie soltanto ; ma vi si trovano nel loro valore preciso di suppositi ad un complesso di proprietà singolari ; nel loro essere cioè ipostasi di Gesù e ipostasi del Figlio di Dio. Se così non fosse, se si dicesse cioè che nel Cristo ci sono le due nature, non specificandole come ipostasi, si verrebbe a dire che tutti gli uomini sono stati assunti dal Verbo e tutta la Trinità si è unita agli uomini ⁶².

10° Ma stante la definizione di ipostasi come l'abbiamo posta sopra, è evidente che affermare la dualità delle ipostasi nel Cristo significa logicamente affermarvi due *prosopa*. Se infatti l'ipostasi si definisce in ordine al *prosopon*, se la distinzione reale tra un'ipostasi e un'altra della stessa natura si trova non nella ragione di ipostasi come natura, ma di ipostasi definita in ordine al *prosopon*, sì che la distinzione reale provenga solo dal *prosopon* ; è evidente che possiamo affermare la dualità delle ipostasi solo in base alla dualità dei *prosopa*. Vale a dire la dualità delle ipostasi non può essere, nell'ordine logico e naturale, che la conseguenza della dualità dei *prosopa*.

E Babai non potrà che accettare questa conclusione : egli affermerà senza esitare un *prosopon* della divinità e un *prosopon* dell'umanità. Ma allo stesso tempo affermerà con decisione l'unità assoluta e indiscutibile del *prosopon* : unità reale, fisica ⁶³.

Come conciliare le due affermazioni ?

11° Innanzitutto Babai introduce una annotazione che chiarifica il principio filosofico da noi sopra esposto : una dualità di ipostasi deve necessariamente fondarsi su una dualità di *prosopon*. E l'osservazione è questa : « Non può essere che di una sola ipostasi siano due *prosopa* secondo natura. ... Ma che al contrario un solo *prosopon* sia in due

⁶² Cf. sopra pp. 124-126.

⁶³ Cf. sopra pp. 119-124.

ipostasi, eccolo dimostrato (dal fatto del Cristo) » (L. U. tratt. IV, c. xvii, 171 [138]).

Qui Babai pone due osservazioni ; una di ordine naturale : non possono darsi due *prosopa* secondo natura di una sola ipostasi. Affermare il contrario sarebbe distruggere la stessa definizione di ipostasi, sarebbe cioè contraddittorio. L'altra osservazione è di ordine soprannaturale : sul piano della fede noi riscontriamo il fatto preciso di Cristo, un solo *prosopon* in due ipostasi. Questo fatto ci prova che è giusto stabilire il principio : si può dare il fatto di un solo *prosopon* in due ipostasi, senza che ciò distrugga la definizione di ipostasi, senza cioè che ciò implichi contraddizione.

E come dimostrare questa non-contraddizione ?

Prima di tutto accettando la natura misteriosa e soprannaturale del fatto.

Dal punto di vista razionale, approfondendo le nozioni di ipostasi e di *prosopon*. Ciò equivarrà a rispondere alla domanda : può un solo *prosopon* essere il principio di distinzione di due ipostasi ?

Il *prosopon* è stato definito quel complesso di proprietà singolari che distingue una ipostasi da un'altra ipostasi della medesima natura. La possibilità dunque di distinguere una ipostasi da un'altra di una stessa natura deriva al *prosopon* dal fatto di essere esso stesso compreso nell'ambito della medesima natura e di poter aggiungere delle note particolari a tale natura. Se dunque si desse un *prosopon* che fosse compreso nell'ambito delle stesse nature sotto le quali si trovano ipostasi diverse secondo natura, e che abbia in sè la proprietà di aggiungere le note particolari a ciascuna di queste ipostasi, noi avremmo la possibilità di un solo *prosopon* per due ipostasi diverse secondo la natura. Ora è quanto avviene precisamente nel Cristo, in cui il *prosopon* è compreso sotto la natura divina come sotto la natura umana, ed ha la proprietà di distinguerle secondo l'ipostasi con le note singolari, personali.

12° Questo è il sostrato profondo della posizione di Babai. Esso si manifesta appunto nella spiegazione pratica che Babai dà di questo *prosopon* che è uno e due allo stesso momento, sotto aspetti diversi.

L'ipostasi umana del Cristo non potrebbe essere veramente una particolare e reale ipostasi umana se non avesse tutte le proprietà e distinzioni che caratterizzano una particolare ipostasi umana, cioè il *prosopon* umano. Allo stesso modo l'ipostasi divina di Cristo non potrebbe essere veramente una particolare ipostasi divina se non avesse tutte le proprietà e distinzioni che caratterizzano una particolare ipos-

tasi divina, cioè il *prosopon* divino. È in base al *prosopon* dell'umanità che Gesù non è nè Paolo, nè Pietro, ed è per il *prosopon* della divinità che il Figlio non è nè Padre nè Spirito Santo. Ecco dunque perchè dobbiamo ammettere nel Cristo un *prosopon* dell'umanità, in virtù del qual Gesù è Gesù di Nazareth e non è nè Pietro, nè Paolo, e un *prosopon* della divinità in virtù del quale il Figlio di Dio è Figlio e non Padre nè Spirito Santo.

Ma porre ciò significa porre due *prosopa*: di Gesù e del Figlio, distinti secondo il *prosopon*? No affatto. Ed è qui appunto che si dimostra la reale unità del *prosopon* di Cristo: Gesù è il Figlio e il Figlio è Gesù, identici, lui, il medesimo *prosopon*. « Drizza dunque la tua mente ad investigare sapientemente come il Figlio possiede l'ipostasi e la natura e sia in tutto come il Padre e possieda il proprio *prosopon* della filiazione perchè non è Padre, nè Spirito Santo secondo l'ipostasi e sia uguale nella natura e distinto nel *prosopon*. Così pure l'uomo che egli ha assunto al proprio *prosopon* fin dall'inizio della sua formazione, cioè Gesù di Nazareth, possiede una ipostasi fissa nella quale è conosciuto e nella sua ipostasi, che chiamano *ousia* singolare, possiede tutto della natura comune. Inoltre possiede nella sua ipostasi, come ho detto, il *prosopon* proprio e fisso e ha ricevuto in modo da essere uno solo il *prosopon* della filiazione » ⁶⁴.

Gesù non è distinto dal Figlio di Dio, non sono due *prosopa*; Gesù non è mai esistito separato dal Verbo, non solo, ma egli è stato formato proprio per essere assunto dal Verbo e formare un solo *prosopon* con lui ⁶⁵: ma che Gesù non sia nè Pietro nè Paolo lo dobbiamo al *prosopon* dell'umanità, come pure che il Figlio non sia nè il Padre nè lo Spirito Santo lo dobbiamo al *prosopon* particolare della divinità che è il Figlio.

13° Tutto questo può sembrare alquanto confuso. La chiave di volta per una chiarificazione sta nel tenere sempre fermo il principio che il *prosopon* di Cristo, per poter veramente e realmente caratterizzare la natura umana come ipostasi distinta, deve essere compreso sotto la natura umana comune, deve cioè essere veramente *prosopon* umano; e per poter caratterizzare veramente e realmente la natura divina come ipostasi distinta, deve essere compreso sotto la natura divina comune, deve essere cioè veramente *prosopon* divino.

Ciò sarà possibile appunto in base alla peculiare concezione che Babai

⁶⁴ Cf. sopra pp. 124 ss.

⁶⁵ Cf. sopra pp. 127 ss.

ha dell'unione in *prosopon*. L'unione che esiste tra il fuoco e il ferro arroventato, il fuoco e il cespuglio che arde.

In tale unione « il fuoco possiede la sua propria ipostasi e il ferro la sua propria ipostasi » : ciò che fonda l'unità del *prosopon* per ambedue è il fatto che ambedue sono conosciuti in modo unico e simultaneo come unica fiamma, unica luce, unico calore. Se vogliamo analizzare nell'unione così fondata, dobbiamo distinguere lo scaldare e l'illuminare come appartenenti al fuoco e attribuire al ferro l'essere l'elemento in cui tale proprietà del fuoco può manifestarsi : due *prosopa* presi nella loro semplicità che diventano uno solo per la composizione reciproca delle loro proprietà personali, in quanto quello che scalda e quello che offre la materia per scaldare, quello che illumina e quello che offre la materia per illuminare diventano indistintamente una sola fiamma, una sola luce, un solo *prosopon* senza distinzione. « Il ferro infatti senza il fuoco non scalda nè viene scaldato, nè risplende e d'altra parte l'operazione del fuoco e la sua forza ignea non appare se non nel ferro o in un'altra materia. Perciò in questa unione del fuoco e del ferro, vedi il ferro pieno del fuoco. Chè se vuoi vedere il fuoco e conoscere la forza e l'azione di cui è capace, ecco che la conoscerai nel ferro, in una sola operazione, in un solo *prosopon* della lamina e del fuoco » ⁶⁶.

Come abbiamo già detto, questa posizione è incomprendibile se non si tiene presente la particolare posizione filosofica di Babai, quella grande distinzione della realtà in due categorie : la sostanza da una parte, sempre fissa e immobile : sostanza e supposito ; e la proprietà dall'altra, il complesso delle proprietà su cui avviene ogni qualificazione reale della sostanza, il complesso *mobile* della realtà, quello su cui si effettua ogni movimento di mutazione, di confusione, di compenetrazione. Se si tiene presente dunque il modo stesso con cui le proprietà caratterizzano l'ipostasi e la individualizzano : non intrinsecamente, ma aggiungendosi come accidenti, come qualificazioni accidentali ⁶⁷.

Appunto perchè le proprietà singolari dell'uomo e di Dio si presentano e sono realmente proprietà singolari di uno solo, lui e sempre il medesimo, abbiamo l'indiscussa unità del *prosopon*. Ma appunto perchè questo unico *prosopon* contiene in sè le proprietà singolari dell'uomo e del Dio, abbiamo nello stesso tempo un uomo realmente distinto da ogni altro uomo e una persona divina realmente distinta dalle altre persone

⁶⁶ Cf. sopra pp. 113 ss.

⁶⁷ Cf. sopra pp. 110-112.

divine. Possiamo così affermare che l'uomo e il Dio sono uno solo, Gesù Cristo, Figlio di Dio ; ma nello stesso tempo che Gesù è un uomo distinto da Pietro e da Paolo, come il Figlio è una persona distinta dal Padre e dallo Spirito Santo.

14° Il *prosopon* di Cristo, in quanto unico, è espresso con vari termini.

Esso è *prosopon* dell'unione ⁶⁸, più esattamente il *prosopon* dell'essere uno solo, inquanto manifesta Cristo come uno solo e sempre il medesimo.

È *prosopon* dell'Economia ⁶⁹ perchè per esso si realizza la salvezza dell'uomo.

È *prosopon* comune ⁷⁰ perchè è unico per ambedue le ipostasi ed è i *prosopon* di ambedue le ipostasi.

È *prosopon* della Filiazione ⁷¹ appunto perchè l'unione si è effettuata mediante l'assunzione dell'umanità al *prosopon* del Figlio, sì che il *prosopon* unico è il *prosopon* del Figlio eterno del Padre.

Ma in quanto principio di distinzione di ipostasi reali, esso è *prosopon* naturale e ipostatico ⁷². « Perciò i Padri dissero di questa unione che il *prosopon* è naturale e ipostatico, per significare che le nature sono conosciute nelle loro ipostasi in questo unico *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio e che non sono nature senza ipostasi ⁷³. »

Il *prosopon* dell'unione è veramente *prosopon* naturale e ipostatico, appunto perchè è esso il principio della caratterizzazione e singolarizzazione dell'ipostasi : esso è infatti l'unico *prosopon* delle due ipostasi, il principio per cui Gesù e il Figlio di Dio sono uno solo, lui e sempre il medesimo.

Sul piano del *prosopon* dunque, è chiara l'affermazione di un solo ed unico *prosopon* naturale e ipostatico.

Ma poichè le nature che ha sotto di sè sono due, nell'ordine di natura (umanità e divinità), l'unico *prosopon* per poterle caratterizzare deve trovarsi sul duplice piano delle nature : deve cioè essere *prosopon* naturale dell'umanità e quindi essere veramente *prosopon* umano in tutto ciò che il *prosopon* umano comporta come *prosopon*, e deve essere *prosopon* naturale della divinità e quindi *prosopon* divino in tutto ciò che un *prosopon* divino comporta come *prosopon*.

« Uno solo e il medesimo ⁷⁴ è il *prosopon* della filiazione, non tuttavia sotto il medesimo aspetto : uno è della natura ⁷⁵ e l'altro è dell'assun-

⁶⁸ *فَرْقُوهَا بِشَيْءٍ*

⁷¹ *فَرْقُوهَا بِدَوْنِهَا*

⁷³ Cf. sopra pp. 124 ss.

⁶⁹ *فَرْقُوهَا بِمَحْدِنِهَا*

⁷² *فَرْقُوهَا بِشَيْءٍ هَمِيصٍ*

⁷⁴ *بِشَيْءٍ دُونَ شَيْءٍ*

⁷⁰ *فَرْقُوهَا بِشَيْءٍ*

⁷⁵ *بِشَيْءٍ*

zione ⁷⁶; uno e il medesimo è il *prosopon* dell'umanità, non tuttavia sotto lo stesso aspetto: l'uno è dell'assunzione e l'altro della natura » (L. U. append. 302 [244]). Non due *prosopa*, ma un solo *prosopon*; ma questo unico *prosopon* ha in sé il duplice principio di caratterizzazione, e secondo questo duplice principio noi dobbiamo dire che Gesù è uomo non per il *prosopon* divino, ma per il *prosopon* umano; e il Figlio è Figlio non per il suo *prosopon* umano, ma per il *prosopon* divino. Non che il *prosopon* umano sia un *prosopon* distinto dal *prosopon* divino: esso è sempre unico e il medesimo *prosopon*, che avendo sotto di sé due ipostasi realmente distinte deve avere in sé il duplice principio della distinzione di queste ipostasi.

Come si vede, Babai si trova di fronte ad una necessità categorica, impostagli dai suoi stessi principi filosofici: se la distinzione reale di una ipostasi da un'altra è data dal *prosopon*, ponendo nel Cristo due ipostasi distinte realmente è necessario porre nel Cristo due *prosopa* come principi distinti di tale distinzione. Ora se questo principio deve applicarsi al *prosopon* di due ipostasi contenute sotto la medesima natura, allora la conclusione sarebbe evidente: necessità di affermare due *prosopa* realmente distinti.

Ma poichè questo principio va applicato al *prosopon* di due ipostasi contenute sotto nature diverse, e quindi differenti secondo la natura, abbiamo qui la reale possibilità di una unione personale, in un solo *prosopon* (esempio del fuoco e del ferro): e l'unione in *prosopon* permette il permanere delle proprietà singolari delle ipostasi unite come proprietà caratterizzanti le ipostasi, pur facendo sì che tali proprietà singolari di tutte e due le ipostasi siano un solo *prosopon*. È a questo proposito appunto la precisazione di Babai: gli avversari avrebbero ragione di accusarci di dire due *prosopa* e quindi due figli « se... dicessimo due figli in una sola natura e due *prosopa* diversi nelle loro ipostasi, sotto una sola natura... » ⁷⁷.

L'unità e la distinzione del *prosopon* si pongono dunque su due piani diversi e non sullo stesso piano: l'unità sul piano del *prosopon* e la distinzione sul piano della duplice natura. L'unità è data dal fatto dell'identità in *prosopon* Gesù = Figlio di Dio: dal fatto che il Figlio di Dio ha assunto in *prosopon*, al suo *prosopon*, Gesù, al punto che Gesù non è mai esistito come *prosopon* distinto dal Figlio di Dio, nè avrebbe mai potuto esistere essendo stato formato proprio per essere

⁷⁶ بحدوث

⁷⁷ Cf. sopra pp. 119 ss.

uno solo con il Figlio di Dio. La distinzione è data dal fatto che un *prosopon* per distinguere una ipostasi da un'altra ipostasi della medesima natura deve essere contenuto sotto questa natura : il che significa che il *prosopon* di Cristo deve essere contenuto sotto la natura divina e sotto la natura umana per poter essere veramente *prosopon* divino e *prosopon* umano e che per conseguenza il *prosopon* di Cristo caratterizza la natura divina inquanto *prosopon* divino e caratterizza la natura umana inquanto *prosopon* umano e non viceversa.

Ma questa distinzione tra *prosopon* umano e *prosopon* divino non intacca per nulla l'unità reale del *prosopon*, appunto perchè si svolge su un piano totalmente diverso da quello sul quale si svolge l'unità del *prosopon*.

Se il *prosopon* naturale di Gesù stesse a distinguere Gesù dal Figlio di Dio e il *prosopon* naturale del Figlio stesse a distinguere il Figlio di Dio da Gesù allora sì, che avremmo l'affermazione di due *prosopa* distinti, di due figli, il *prosopon* umano distinto dal *prosopon* divino : l'eresia di Paolo di Samosata.

Ma la distinzione secondo il *prosopon* si svolge su tutt'altro piano : il *prosopon* umano, Gesù, sta a distinguere l'uomo Gesù da tutti gli altri uomini e il *prosopon* divino, Figlio di Dio, sta a distinguere il *prosopon* del Figlio dagli altri *prosopa* della Trinità ; l'uomo Gesù e Dio Figlio sono sempre lo stesso e il medesimo *prosopon*, Gesù Cristo, il nostro Salvatore e Redentore.

15° Il *prosopon* dell'unione viene espresso da Babai anche come *prosopon* volontario ⁷⁸, per sottolineare più efficacemente la distinzione dal *prosopon* risultante da una unione naturale e ipostatica, che è appunto coatto ⁷⁹, necessario ⁸⁰. Nell'unione naturale e ipostatica infatti le nature che si uniscono subiscono una violenza e restano insieme per una legge di necessità e coartazione, legge cioè che porta due nature, differenti fra di loro e aventi per sè ripugnanza reciproca, a formare una sola natura. L'unione dell'anima con il corpo è precisamente presentata da Babai come un essere *in vinculis*, in prigionia ⁸¹.

Nell'unione in *prosopon* al contrario le due nature, restando ciascuna nella sua natura e proprietà, non subiscono tale violenza : la loro è una pacifica coabitazione nel rispetto reciproco, nell'unità assoluta ⁸².

⁷⁸ ܩܪܝܢܐ ܕܡܪܝܬܐ

⁷⁹ ܕܡܪܝܬܐ

⁸⁰ ܡܪܝܬܐ

⁸¹ ܡܪܝܬܐ

⁸² L. U., tratt. II, c. VIII, 67 (54) ; t. III, c. IX, 102 (71) ; ib. c. X, 91 (84).

L'effettuarsi nel Cristo di questa unione volontaria viene così descritto da Babai: « Dio Verbo prima prese volontariamente quell'uomo fin dall'utero al *prosopon* della sua economia e per rinnovare ogni cosa ; e dopo che l'uomo del Signore Nostro giunse allo sviluppo di età, gradualmente, secondo la sua natura, Dio Verbo lo congiunse alla volontà divina sapientemente e razionalmente, non per necessità nè per violenza, ma naturalmente, mentre egli non aveva coscienza, quantunque l'unione fosse avvenuta dall'utero : 'Prima che il fanciullo conoscesse il bene e il male, seppe riprovare il male e scegliere il bene' ⁸³. E quest'uomo compì volontariamente ogni obbedienza fino alla morte. E poichè la sua volontà era unita alla volontà di Dio, che era in lui, come Dio se l'era unito in *prosopon* fin dall'utero, unione della quale egli (uomo) non era cosciente, molto lo esaltò sì che ogni ginocchio piegasse davanti a lui in un'unica adorazione divina » (L. U. tratt. III, c. IX, 106 [74-75]).

Da ciò appare evidente che l'unione in *prosopon* nel Cristo viene considerata volontaria secondo tre modi :

a) Innanzitutto sul piano fisico, come rispetto dell'essere naturale dei componenti, in opposizione alla violenza implicata dall'unione ipostatica e naturale.

b) Sul piano di causa efficiente, considerando appunto la volontà del Verbo come causa dell'assunzione dell'umanità.

c) Sul piano psicologico, da parte dell'umanità, la presa di coscienza e l'adesione volontaria alla volontà divina, sulla base dell'unione volontaria in *prosopon* fin dall'inizio costituita e dello sviluppo mentale e psicologico dell'umanità nella presa di coscienza di tale unione e nella sua accettazione volontaria.

Unione volontaria per Babai non è dunque la base per l'unione in *prosopon*: è al contrario una caratteristica di tale unione. Vale a dire che non è l'unione nella volontà a costituire l'unione in *prosopon*, ma viceversa. E la dimostrazione più evidente di ciò l'abbiamo nel fatto che Babai pone l'unione in *prosopon* come avvenuta dall'istante medesimo della concezione, quando da parte dell'umanità non esiste ancora nè coscienza nè volontarietà ; mentre l'unione nella volontà (nel suo valore e contenuto psicologico) si avrà solo al momento in cui l'umanità ha raggiunto l'età della ragione.

16° Abbiamo visto ⁸⁴ che cosa per Babai costituisce il *prosopon*: l'età, l'aspetto, il temperamento, la scienza, il potere, la paternità, la filiazione, ecc.

⁸³ Isaia, VII, 16.

⁸⁴ Cf. sopra pp. 110-112.

Ciò posto è evidente il valore di espressioni come : unica dominazione, unico potere, unica filiazione nel Cristo. Sono evidentemente altrettanti modi per affermare l'unico *prosopon*. E unione nella filiazione, nella dominazione, nell'onore, ecc. significano esattamente unione in *prosopon*. E si tratterà evidentemente, come abbiamo già visto, non di una unione morale o legale, ma fisica : non di un *prosopon* morale ma di un *prosopon* reale, fisico, che è, nella concezione di Babai, la personalità fisica di un essere, quella che distingue realmente Pietro da Paolo e da Giovanni ; quella che distingue il Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo : quella che, nell'unione della divinità all'umanità, fonda una reale unità personale.

17° Non si tratta di una semplice comunione di nomi, come la intendiamo noi oggi. Del « nome » stesso, Babai ha una concezione ben diversa dalla nostra comune accezione di *vox significativa ad placitum* ; il nome sarà la definizione di una precisa realtà fisica per l'intelligenza e l'espressione verbale o vocale procedente dall'intelligenza.

Ecco infatti Babai distinguere su questa base tra nome naturale ⁸⁵ e nome personale ⁸⁶. Per una dimostrazione ci limiteremo all'aspetto trinitario, perchè il più esplicitamente trattato da Babai.

Nella Trinità dunque « Dio » è nome naturale : « Il nome di Dio, distinto, unico e singolare... gli appartiene naturalmente. E come la sua essenza eterna è immutabile, così nemmeno il nome naturale di Dio è mutabile nè spetta a nessun altro naturalmente e in senso proprio, ma solo a Dio stesso » (L. U. tratt. I, c. II, 18 [14]).

Dopo aver precisato che il nome di Padre è del primo *prosopon* della Trinità e Figlio del secondo e Spirito Santo del terzo, Babai dice : « Dunque questi nomi, poichè sono del *prosopon*, non si danno nè assumono per l'ipostasi. L'ipostasi infatti dimostra soltanto che questo non è quello... e non manifesta la proprietà della stessa ipostasi in ordine al *prosopon* » (L. U. tratt. IV, c. XVII, 161 [130]). E prosegue così spiegando il vario uso del nome di Padre e Figlio nella divinità e fra gli uomini.

Nome dunque, preso nel suo significato reale, ha il valore stesso della cosa che significa : il valore della natura, se è un nome naturale ; il valore del *prosopon*, se è un nome personale. Nome diviene precisamente una proprietà che distingue una natura, se nome naturale, o un *prosopon*, se nome personale.

⁸⁵ *هو اسم طبيعي*

⁸⁶ *هو اسم شخصي*

Da qui tutta la dottrina di Babai sull'uso dei nomi. I nomi propri ad una ipostasi del Cristo non possono venire attribuiti direttamente all'altra ipostasi, appunto perchè le proprietà naturali restano distinte nell'unione in *prosopon* e la natura umana non riceve perciò le proprietà naturali della divinità. Essi possono essere attribuiti indifferentemente all'una o all'altra ipostasi solo in forza dell'unico *prosopon* e passando per il *prosopon*. Così non potremo dire che la natura divina di Cristo era mortale, nè che la natura umana di Cristo era immortale, mentre potremo dire di Cristo mortale e immortale. « Come in questo (esempio dell'unione anima-corpo) per l'unione in una sola ipostasi diciamo che l'uomo è sapiente, intelligente e razionale e inoltre che mangia, beve e muore, quantunque sappiamo che cosa appartenga propriamente all'anima : vita, ragione ; e che cosa al corpo : la fame, la sete, la morte ; purtuttavia queste e quelle cose sono considerate in una sola ipostasi, cioè nell'uomo ; così (con le riserve esigite dal fatto che qui si tratta di unione in *prosopon*) avviene in questa (unione) adorabile e ineffabile. Cristo è infatti uno solo e uno solo è il Figlio in un sol *prosopon* : e diciamo che Cristo è visibile e invisibile, che il Figlio è stato crocifisso ed ha patito nella natura umana e che nella sua natura divina non patisce e non muore » (L. U. tratt. II, c. VIII, 67 [54]). « Ecco i sapienti e i conoscitori delle Scritture intendono che, come le nature sono unite insieme, così pure sono uniti insieme i nomi rispettivi in un solo nome personale, e i nomi vengono reciprocamente dati e presi in quest'unico *prosopon* » (L. U. tratt. III, c. IX, 106 [75]).

E questa concezione del nome sembra riflettere da vicino la concezione stoica : nome naturale, la *προσηγορία* ; e nome personale, *ἰδιόμα* ; come *κοινῶς ποιός* rispettivamente e *ἰδίως ποιός*.

18° Che dire dunque della comunicazione degli idiomi nel Cristo ? Essa è pacificamente ammessa se basata sull'unione in *prosopon* e non sull'unione ipostatica e naturale : Maria è Madre di Dio allo stesso modo che una mamma è madre dell'anima del suo bambino. Ma in questa maniera noi non facciamo allusione (dicendo Madre di Dio) all'unico *prosopon*, ma ad una delle nature unite in *prosopon*, alla natura divina del Figlio, che ha un solo *prosopon* con la natura umana (« Dio » infatti indica la « natura »). E poichè noi possiamo chiamare Maria Madre di Dio proprio in forza di questa identità di *prosopon*, è molto più esatto fare diretto riferimento a questo *prosopon* e chiamare Maria Madre di Cristo, che significa appunto chiamare Maria Madre di Dio e Madre dell'Uomo allo stesso tempo : Madre dell'Uomo secondo la natura,

perchè Ella ha veramente e fisicamente generato l'uomo ; e Madre di Dio per l'unico *prosopon* in forza del quale l'uomo generato da Maria è uno solo in *prosopon* con il Figlio di Dio.

E lo stesso si dica delle altre attribuzioni. Se dirò che Dio ha sofferto, tale espressione è — data la significazione esatta del termine « Dio » per « natura divina » — ereticale, perchè fa soggetta a sofferenza la natura divina che è impassibile ed immutabile. Se dirò che il Figlio, Cristo ha sofferto, il Figlio di Dio ha sofferto, tale espressione è perfettamente esatta, perchè l'uomo che ha sofferto era « lui » e sempre « lui » — ܡܝܬܐ ܕܡܝܬܐ — il medesimo *prosopon* unico per la divinità e l'umanità ⁸⁷.

CAPITOLO III

« Il Libro di Eraclide » e il « Liber de Unione »

La dottrina di Babai così esposta, in tanto sarà atta a gettare luce sulla posizione di Nestorio, in quanto sarà chiaramente dimostrato un accentuato legame di dipendenza della dottrina di Babai da quella di Nestorio.

Ora tale dipendenza è universalmente riconosciuta nelle sue linee essenziali. Non sarebbe per nulla difficile mettere in luce nell'opera di Babai costanti richiami al testo stesso del Libro di Eraclide di Nestorio : ma un tale lavoro ci allontanerebbe considerevolmente dallo scopo preciso del nostro studio.

A noi importerà soprattutto sottolineare la dipendenza dottrinale di Babai dal Libro di Eraclide e ove tale dipendenza giungesse al punto di ricalcare in modo completo la posizione di Nestorio, sarà legittimo servirci delle esplicitazioni raccolte in Babai per una maggiore chiarificazione del pensiero e della dottrina di Nestorio.

I. Il pensiero teologico

1° Già nella prima parte del nostro studio abbiamo sottolineato una identità di concezione nella esposizione della dottrina dell'unione dell'anima con il corpo, nell'uomo e conseguentemente del concetto di unione naturale, pur con le maggiori esplicitazioni fornite dal testo di Babai.

2° La stessa identità è facile rilevare nel concetto di unione in *prosopon*, che da quella concezione dipende direttamente ⁸⁸.

⁸⁷ Cf. sopra pp. 128 ss.

⁸⁸ Cf. sopra pp. 77-88, confrontando con le pp. 113-116.

L'unione in *prosopon* è l'unione nella quale le nature che si uniscono conservano la loro completa integrità come nature, conservano cioè il complesso delle loro proprietà, la perdita di tali proprietà significando corruzione e distruzione delle nature e loro mescolanza. L'unione in *prosopon* è per conseguenza l'unione che respinge qualsiasi corruzione e mescolanza delle nature.

Le nature cioè vi « si uniscono in un solo *prosopon* delle nature le quali conservano ognuna le sue proprietà », dirà Nestorio (L. H. 129 [83]) ; e Babai : « In questa unione le nature sono conservate nelle proprietà e nelle ipostasi senza confusione, in quest'unico *prosopon* » (L. U. 64 [52]).

L'unione delle nature in Cristo sarà per conseguenza una unione in *prosopon*. « Di allora che le nature hanno conservato le loro differenze, poi riuniscile in una unione inseparabile, senza che le diversità delle nature siano sopprese... Se tu le intendi solo (separate) non nelle nature, ma nella loro differenza reciproca, in che cosa sono io colpevole, io che confesso l'unione inseparabile delle due nature in un solo *prosopon*? » (L. H. 235 [142]). E Babai : « Conservate senza confusione le proprietà delle due nature strettamente nelle loro ipostasi, in una congiunzione della divinità e dell'umanità di Cristo, in un solo *prosopon* unito della filiazione si è compiuta questa economia degna di adorazione » (L. U. 60 [48]).

L'esempio di tale unione in *prosopon* sarà indicato da Nestorio nell'unione esistente tra il fuoco e il roвето che brucia : « Come il fuoco era nel roвето e il roвето era nel fuoco e il fuoco era nel roвето e ognuno di essi era roвето e fuoco e non c'erano due roveti nè due fuochi. Poichè tutti e due erano nel fuoco e tutti e due nel roвето, non come separati ma come uniti » (L. H. 234-235 [141]).

Se Babai preferisce sviluppare l'esempio analogo del fuoco unito al ferro rovente, cita anch'egli tuttavia molto spesso, senza svilupparlo, l'esempio del roвето che brucia, come assolutamente equivalente, di più con un aperto riferimento all'uso fattone da « Padri » non meglio specificati (L. U. 57 [46] ; 85 [79] ; 233 [190] ; 166 [134]).

3° La formula cristologica di Nestorio è : due nature « unite in un solo *prosopon* : la differenza di ciascuna delle nature rimanendo intatta » (L. H. 327 [209]). « Nell'unione delle nature, un solo *prosopon* si trova in esse senza divisione nè separazione... Le nature così unite non sono confuse e non sono nemmeno separate nell'unione stessa, poichè ciò che rientra nella nozione delle nature è concepito nella distinzione di ciascuna natura » (L. H. 427-428 [274]).

Le nature così concepite sono per Nestorio delle ipostasi : « Ciascuna di esse non può essere conosciuta nelle diversità delle nature senza il *prosopon* e senza l'ipostasi » (L. H. 304-305 [193-194] ; cf. 422-423 [271]).

Formulazione che è anche quella di Babai : « In questo unico *prosopon* di un solo Signore Gesù Cristo, vengono conosciute due nature e due ipostasi, della divinità e dell'umanità di Cristo » (L. U. 98, 84, 85 [79]). « In questa unione straordinaria, adorabile e ineffabile, sono due, diversi secondo le nature e le proprietà delle loro ipostasi, uniti tuttavia in un solo *prosopon* di Cristo, Figlio di Dio » (L. U. 166 [134]).

4° Questa formulazione porta Nestorio ad affermare appunto nel Cristo due *prosopa* naturali e ipostatici. « Io dico due nature... e vi sono due *prosopa*... Non è senza *prosopon* e senza ipostasi che ciascuna di esse è conosciuta nelle diversità delle nature... Non si deve concepire una essenza senza ipostasi, come se l'unione fosse avvenuta in una sola essenza e che vi fosse il *prosopon* di una sola essenza. Ma le nature sussistono nei propri *prosopa* e nelle proprie nature e nel *prosopon* d'unione » (L. H. 304-305 [193-194]). « Nell'unione non c'è che un solo *prosopon* : ma nelle nature un altro e un altro » (L. H. 252 [152]). Dove per *prosopon* naturale Nestorio intende « forma e *prosopon* della natura » (L. H. 131 [139]).

Ciò ripeterà anche Babai. « Perciò i Padri dissero di questa unione che il *prosopon* è naturale e ipostatico, per significare che le nature sono conosciute nelle loro ipostasi in questo unico *prosopon* di Cristo Figlio di Dio e che non sono nature senza ipostasi » (L. U. 163-164 [132-133]). E spiegherà : « Uno solo e il medesimo è il *prosopon* della filiazione, non tuttavia sotto il medesimo aspetto : uno è della natura e l'altro è dell'assunzione ; uno e il medesimo è il *prosopon* dell'umanità, non tuttavia sotto lo stesso aspetto : l'uno è dell'assunzione e l'altro della natura » (L. U. append. 302 [244]).

5° L'affermazione della dualità del *prosopon* naturale non pregiudica tuttavia l'unità personale del Cristo. Nestorio affermerà infatti con forza un solo *prosopon* dell'unione, un solo *prosopon* dell'economia, un solo *prosopon* comune nel Cristo ⁸⁹. E Babai farà sua in tutto tale affermazione ⁹⁰.

6° Tale *prosopon* unico va inteso, per Nestorio, nel significato preciso di persona — ciò che Nestorio intende per persona. Ne è prova l'uso della formula trinitaria e l'avvicinamento esplicito della formula trini-

⁸⁹ Cf. sopra pp. 59 ss.

⁹⁰ Cf. sopra pp. 118 ss. ; pp. 138 ss.

taria a quella cristologica. Non si tratta di un *prosopon* che rappresenterebbe una personalità puramente legale o morale. « Egli (Cirillo) mi accusa come se io spartissi (il Cristo) : la divinità a parte e l'umanità a parte, e come se io usassi i termini *onore* e *uguaglianza di uno solo* come per avvicinare per l'amore e non per le essenze, delle cose fra loro lontane... È questa la sua più grande calunnia... Chè se voi mi troverete questo modo di pensare, condannatemi e io stesso mi condanno ; e vi prego anche di accettare per tradizione la mia condanna che è giusta (in tal caso), quand'anche avessi combattuto migliaia di volte e apportato delle prove per sostenere di non servirmi di *essenza* ma solo di *amore* e che solo per questo (unione di amore) egli è detto Signore, Cristo, Figlio » (L. H. 142-143 [167]). E ciò apparirà ancor più evidente dalla condanna esplicita della dottrina di Paolo di Samosata (L. H. 149-151 [90-91]) e dei suoi seguaci (L. H. 12 [6] ; 13 [7] ; 41 [66]).

Ora anche per Babai il *prosopon* unico va inteso nel senso di persona, escluso qualsiasi valore di personalità puramente morale. « Se dicessimo due figli... perchè ammettiamo le proprietà delle nature e diciamo che le ipostasi non si sono confuse nell'unione, allora avrebbero motivo di calunniarci. Ma se invece confessiamo che l'umanità ha unici con la divinità e l'onore e il nome di Figlio e l'adorazione, perchè ci attaccano come se dicessimo due Figli ? Se infatti dicessimo due figli in una sola natura e due *prosopa* diversi nelle loro ipostasi, sotto una sola natura, se confessassimo ciò, diremmo che sono due fratelli (precedenti) dalla natura del Padre, o piuttosto due gemelli, quantunque l'uno sia prima dell'altro perchè tale è l'ordine della fratellanza secondo la natura. E ancora se l'umanità di Nostro Signore venisse detta figlio adottivo, anche così si troverebbero due figli separatamente, uno naturale e l'altro adottivo, e questi avrebbe la filiazione adottiva come tutti coloro che sono stati fatti figli per una grazia, per una pura parentela legale e per un semplice onore, come nel testo : 'Mio figlio, mio primogenito, Israele' e : 'Ho nutrito ed esaltato i figli'. Ma Dio ce ne guardi ! Non è così, ma per l'unione con Dio Verbo che è Figlio eterno dell'Altissimo, poichè Dio Verbo ha assunto quell'uomo al suo proprio *prosopon* e lo unì a sè stesso sì da essere con lui in un solo nome ed onore e gloria in eterno » (L. U. 152-153 [123-124]). Posizione che va unita alla condanna esplicita della eresia di Paolo di Samosata (L. U. 89 [83]).

7° Dal fatto del Cristo, Nestorio si preoccupa di sottolineare la possibilità fisica di un vero *prosopon* che sia *prosopon* unico per due nature distinte. Sotto un *prosopon* naturale può esserci solo una natura unica,

di modo che l'unione di nature, che contribuisce a formare un solo *prosopon* naturale, deve effettuarsi mediante una confusione delle nature, sì che queste perdano il proprio *prosopon* naturale e si terminino ad una unità assoluta rispetto alla natura. Sotto il *prosopon* invece che si ha nell'unione in *prosopon* possono sussistere due nature diverse e distinte, due *prosopa* naturali e indipendenti la cui unità è stabilita nell'identità con il *prosopon* unico. « Il *prosopon* che si trova in una unione naturale è detto delle due nature che si sono unite, alla stessa maniera che l'uomo non è il corpo nè l'anima (presi separatamente). Questi si uniscono in natura e in *prosopon* naturale. » Dio al contrario non si è unito « nella sua natura », ma « nel suo *prosopon* » in una unione « di *prosopon* e non di essenza », sì da doversi dire « un solo *prosopon* con le due nature » (L. H. 240-244 [145-147]).

Babai afferma lo stesso concetto, molto più chiaramente, anche se laconicamente: « Non può essere che di una sola ipostasi siano due *prosopa* secondo natura... Ma che al contrario un solo *prosopon* sia in due ipostasi, eccolo dimostrato (dal fatto del Cristo) » (L. U. 171 [138]).

8° L'unità del *prosopon* è fondata da Nestorio sul fatto che è il Figlio di Dio stesso che ha assunto al suo *prosopon* l'uomo. Il *prosopon* unico dell'unione in *prosopon* è il *prosopon* del Figlio di Dio, la seconda Persona della Trinità. Il Figlio ha assunto al proprio *prosopon* l'umanità e l'ha fatta suo stesso *prosopon* sì che non si possono dire due figli, ma uno solo, sempre il medesimo ⁹¹.

Concetto ripetuto chiaramente da Babai ⁹².

9° Una unità così stabilita — pur nell'asserita distinzione — non è fondata da Nestorio su una assunzione, da parte del Figlio, di un uomo preesistente, ma su una assunzione di un uomo che viene formato e fatto proprio in funzione del *prosopon* del Figlio. Questi « ha preso un corpo e l'ha fatto a sua somiglianza ; e l'ha costituito in suo proprio *prosopon* in tutto come se fosse il suo, per l'onore e per la gloria di Dio. Egli si è servito da una parte della natura della divinità e dall'altra parte del *prosopon* del Figlio... Perciò il secondo uomo è stato creato per lo Spirito Santo e la virtù dell'Altissimo » (L. H. 85-87 [55-56]).

Posizione che Babai riprende : « La Chiesa di Cristo, il cui fondamento è posto sopra la roccia che è Pietro, così confessa : l'unione è avvenuta fin dall'annuncio dell'angelo Gabriele alla beata Maria, non naturale e ipostatica, ma volontaria e personale, per adesione e inabitazione,

⁹¹ Cf. sopra pp. 84 ss.

⁹² Cf. sopra pp. 118 ss.

affinchè Dio Verbo si rivelasse in lui e in lui compiesse tutta la sua economia... E l'unione fu insieme con l'assunzione, e l'unzione è avvenuta con l'assunzione e l'unione, poichè quell'uomo è stato formato dallo Spirito Santo in modo unito e lo Spirito Santo stesso fu per lui olio dell'unzione, perchè aderisse a Dio Verbo e fosse con lui Figlio in modo da essere uno solo, in eterno... E l'unione non avvenne secondo l'empietà di quegli empi di cui sopra, che dissero che (l'uomo) prima fu costituito e poi unto; nè secondo i seguaci del maledetto Paolo, i quali dissero (che l'unione avvenne) nel battesimo (del Giordano); nè secondo i loro simili che dissero che egli ha ottenuto l'onore della filiazione dopo la resurrezione » (L. U. 88-123 [82-99]).

10° L'opposizione tra l'unione naturale e ipostatica e l'unione in *prosopon* è per Nestorio opposizione tra unione involontaria, coatta e unione libera, volontaria. Volontarietà e involontarietà intese tuttavia non su un piano psicologico, ma su un piano fisico e metafisico, cioè in relazione all'essere intrinseco della natura come tale. Solo in un secondo tempo la volontarietà viene espressa sul piano della libera accettazione psicologica. E il *prosopon* unico è detto volontario, principalmente e per sè, proprio sul piano fisico e metafisico e solo più tardi, per conseguenza, sul piano psicologico. Non sarà questa volontarietà, intesa sul piano psicologico, a costituire l'unione in *prosopon*; ma viceversa sarà l'unione in *prosopon* che fonderà l'unione nella volontà.

E anche su questo punto Babai ricalca completamente la posizione di Nestorio.

11° La dottrina della comunicazione degli idiomi dipende, in Nestorio, dall'esatta definizione del concetto di distinzione della natura, nelle sue proprietà, nelle sue diversità.

Un semplice confronto è sufficiente a dimostrare l'identità della posizione di Babai.

II. Il sostrato filosofico

La posizione di Babai ricalca insomma la posizione già formulata da Nestorio nel Libro di Eraclide, quanto al pensiero teologico. Può dirsi altrettanto del suo sostrato filosofico? Già nella nostra esposizione abbiamo potuto mettere in luce vari punti di contatto. Tuttavia un confronto diretto non ci sembra per nulla inutile.

1° Innanzitutto giova sottolineare l'identità della concezione fondamentale dell'essere. Concezione che pone da un lato la natura, l'entità

sostanziale e indifferenziata e indeterminata per sè e dall'altro lato l'elemento che la qualifica e la determina : la proprietà, il complesso *quale*.

L'una — la natura — come eternamente immobile, fissa, immutabile ; l'altra — la proprietà — come la ragione e il principio formale di ogni mutazione, di ogni cambiamento : principio di distinzione e di qualificazione.

2° Su questo schema si pone la definizione dell'ipostasi : come sostanza singolare, numericamente una e distinta, supposito di accidenti quali sono le proprietà singolari.

Definizione che sottolinea, come abbiamo detto, un duplice aspetto : l'essere sostanza, *ousia* e l'essere sostrato, supposito a particolari accidenti che sono le proprietà singolari.

La ragione di una distinzione di una ipostasi da un'altra ipostasi della medesima natura non consiste nel suo essere singolare, numericamente una, ma nel suo essere sostrato, supposito ad un particolare gruppo di accidenti piuttosto che ad un altro, ad un determinato *prosopon* piuttosto che ad un altro. La ragione dunque della distinzione reale di una ipostasi da un'altra della medesima natura va ricercata precisamente nel *prosopon* che la informa : allo stesso modo, del resto, che la ragione della distinzione di una natura da un'altra natura diversa per essenza, va ricercata nella diversità delle proprietà naturali che le distinguono.

Ipostasi dice dunque direttamente il sostrato sostanziale del *prosopon* : non ha in sè stessa la ragione della sua distinzione da ogni altra ipostasi ; tale ragione l'ha esclusivamente dal *prosopon* di cui è ipostasi.

3° Ma tale è l'ipostasi *formaliter sumpta* : il valore di ipostasi nella sua ultima precisazione formale.

L'esistente concreto, considerato *in rerum natura*, ci si presenta invece come natura singolare qualificata. La natura degli Angeli ci si presenta appunto come angelo Gabriele e angelo Michele e la natura degli uomini come uomo Pietro e uomo Paolo.

Esiste dunque anche un senso concreto del termine « ipostasi » e del termine *prosopon* : quando li consideriamo non nel loro valore formale di supposito all'elemento qualificatore ed elemento qualificatore di una *ousia* particolare, ma li consideriamo al contrario nel loro valore concreto, nella loro ultima effettuazione. Quando potremo dire in altre parole : Pietro è un *prosopon*, Pietro è una ipostasi, definendo con tali termini non l'aspetto formale proprio, ma la totalità del fatto concreto

che stiamo osservando : cioè Pietro così come è e come ci si presenta in concreto. In tale senso, dicendo ipostasi voglio sottolineare Pietro sulla linea della sostanza, come sostanza singolare ; dicendo *prosopon* voglio sottolinearlo nella sua ultima qualificazione particolare che lo presenta come Pietro e non Paolo.

4° È ben chiaro con ciò che in concreto l'ipostasi è sempre *prosopon* : per definizione il suo essere ipostasi dipende dal *prosopon* che l'informa, e in concreto definire una ipostasi significa dirla un *prosopon*.

Dire dunque nel Cristo due ipostasi, significa necessariamente dire due *prosopon* naturali e ipostatici. È una conseguenza logica che Babai, abbiamo visto, accetta completamente.

5° Ora se presso Nestorio non troviamo tutte queste determinazioni formali del concetto di ipostasi, l'uso che egli fa del termine è indubbiamente sullo stesso piano già considerato in Babai.

Il senso di ipostasi come natura completa è assolutamente corrente in Nestorio ⁹³ e si identifica con l'accezione concreta del termine or ora da noi descritta : « Egli (il Cristo) possiede la distinzione della natura, una sola ipostasi e un solo *prosopon* (per ciascuna natura) ». « Non è senza ipostasi e senza *prosopon* che ciascuna di esse (nature) è conosciuta nella diversità delle nature. » Espressione, quest'ultima, che richiama da vicino le parole di Babai : « ... ogni natura viene conosciuta nell'ipostasi che è sotto di essa, sia in una sola, sia in molte. Cosicché se un discepolo volesse sapere in quali ipostasi è conosciuto Dio, imparerà subito da colui che conosce la scrittura : nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Così pure se volesse distinguere quale è la natura degli Angeli o degli uomini e in quali (ipostasi) ognuna viene conosciuta, allora il pedagogo gli dirà : la natura degli angeli viene conosciuta in Gabriele o in Michele ; la natura degli uomini si conosce in Pietro o in Paolo ; e gli si mostreranno da vicino alcuni uomini che per le loro ipostasi sono compresi sotto la natura degli uomini e nei quali viene conosciuto l'essere comune della natura » (L. U. 270 [218-219]).

Di più Nestorio dimostra chiaramente di conoscere il concetto proprio e formale di ipostasi, perchè, pur nell'accezione concreta del termine, sottolinea sempre il ruolo che riveste il *prosopon*, la proprietà singolare, nella determinazione ipostatica della natura ⁹⁴.

6° Ma una prova più diretta di ciò l'abbiamo dalla stessa formulazione trinitaria, che si pone sul medesimo piano della formulazione posta da Babai.

⁹³ Cf. sopra pp. 54 ss.

⁹⁴ Cf. sopra pp. 54 ss.

Questi così formula la dottrina trinitaria : una sola natura, tre ipostasi in tutti eguali fra di loro, tre *prosopa* distinti realmente fra di loro. Dove cioè l'unica realtà sostanziale, numericamente singola e sempre identica, si pone sotto una triplice ragione di supposito : supposito alle proprietà che formano il *prosopon* del Figlio, supposito alle proprietà che formano il *prosopon* del Padre, supposito alle proprietà che costituiscono il *prosopon* dello Spirito Santo. Le tre ipostasi sono infatti Dio, Dio, Dio : in tutto e per tutto, come ipostasi, uguali fra di loro. Tra le singole ipostasi come natura singolare e la natura unica intercorre esattamente una relazione di perfetta identità sul piano della realtà. Se distinzione c'è fra le ipostasi, questa è di ragione : la considerazione di esse come suppositi diversi. Ma la distinzione reale invece ha la sua ragione esclusivamente nella distinzione reale dei *prosopa* ⁹⁵.

A tale posizione di Babai corrisponde l'affermazione di principio, da parte di Nestorio, che una natura che non sia allo stesso tempo anche ipostasi non è esistente. La realtà stessa del *prosopon* dipende, per Nestorio, dalla realtà della natura che informa : dal fatto cioè che questa natura sia veramente una ipostasi.

Da ciò l'affermazione che nella Trinità « i *prosopa* non sono senza ipostasi e senza essenza » (L. H. 316 [202]). Di più l'esplicita considerazione di tre ipostasi vicino ai tre *prosopa* della Trinità. Dovendo infatti sottolineare l'*uguaglianza*, Nestorio parlerà delle tre ipostasi divine. Trattando infatti dello Spirito Santo contro gli eretici che lo dicevano inferiore al Padre e al Figlio : « Come potrà essere un servo colui (lo Spirito Santo) che (...) è con il Padre e con il Figlio e che non è inferiore ad essi per nulla ? Non è che l'unica divinità sia divisa, ma il Libro Divino, per mostrare l'*uguaglianza* della Trinità, attribuisce a ciascuna delle ipostasi ciò che appartiene ad un unico potere » (L. H. 335 [213-214]). Dovendo invece sottolineare le proprietà *particolari*, Nestorio parlerà dei tre *prosopa* divini : « Padre, Figlio e Spirito Santo indicano i *prosopa* » (L. H. 425 [272]). E come Babai dirà : tre ipostasi, Dio, Dio, Dio e tre *prosopa*, Padre, Figlio e Spirito Santo ; Nestorio dirà : « ... la divinità è una (indicando la natura) e i *prosopa* sono tre, cioè Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo » : Dio, Dio, Dio perchè — spiegherà — « i *prosopa* non sono infatti senza essenza » (L. H. 425 [272]). E nella polemica con Cirillo, preciserà la formula : una natura e tre ipostasi, come una natura, tre ipostasi e tre figure

⁹⁵ Cf. sopra pp. 116 ss. ; pp. 130 ss.

dell'ipostasi. Ciò sarà reso più esplicito dall'affermazione, parallela a quella di Babai, che « il Figlio è consostanziale al Padre per l'ipostasi e per la natura » (L. H. 149-150 [90]).

7° Per quanto riguarda il concetto di *prosopon*, l'equivalenza tra la posizione di Nestorio e quella di Babai appare molto esplicita. Per Nestorio, il *prosopon* è distinto realmente dall'essenza, dalla natura e dall'ipostasi. Nestorio dice : « altra cosa è il *prosopon* e altra cosa l'essenza » (L. H. 361 [232]). Questa distinzione è quella che esiste tra la cosa differenziata, distinta, divisa, determinata e ciò che la differenzia, la distingue, la divide dalle altre, la determina.

Il *prosopon* appunto è il complesso di qualità, proprietà, differenze, ecc., che determina una natura. È — secondo quanto ricaviamo dalla polemica con Cirillo (L. H. 441 ss. [283 ss.]) — il complesso ποιότης.

Il *prosopon* distingue nature di un medesimo genere, fra di loro : « Le cose che non sono differenti fra di loro per la natura, ma che tuttavia sono distinte, sono distinte dal *prosopon* » (L. H. 22 [13]).

Il *prosopon* è « forma », « immagine », « ciò che appare » ; e come tale non dice di per sé nè qualcosa di reale, nè qualcosa di solamente ideale o immaginario. Di per sé può essere l'una e l'altra cosa. Esso è tutto ciò per cui una cosa si impone alla nostra considerazione sia sensitiva che intellettuale, come distinta e diversa da ogni altra cosa. Questo « ciò che appare » avrà contenuto reale, se esso è forma di una ipostasi ; sarà puro fenomeno illusorio o pura idea della mente se non informa nessuna realtà oggettiva, se non ha sotto di sé una ipostasi. In altri termini, il valore reale è dato al *prosopon* dall'essere forma di una natura reale, di una vera ipostasi : « il *prosopon* senza natura è una forma senza ipostasi » (L. H. 22 [13]).

Perciò Nestorio potrà distinguere chiaramente il *prosopon* puramente legale del Legato, dell'ambasciatore (l'ambasciatore è *prosopon* di chi lo invia), dal *prosopon* reale che è Pietro, Paolo, Cirillo, lui stesso. E si preoccuperà sempre di sottolineare che il *prosopon* di Cristo è reale : a questo fine dovrà insistere e marcare sempre la realtà delle ipostasi nel Cristo.

Posizione tutta che trova in Babai una esposizione esplicita nella stessa definizione di *prosopon* e nell'esatta determinazione di esso come complesso « qualificatore » ⁹⁶.

8° Abbiamo così la distinzione precisa tra ipostasi e *prosopon*. Ipostasi

⁹⁶ Cf. sopra p. 111 ; pp. 130-137.

come natura particolare, determinata, terminata sul piano della natura. Non che l'ipostasi costituisca essa stessa la determinazione della natura : questa sarà determinata dalle proprietà. Sarà il *prosopon* a costituire l'ipostasi nella sua determinazione. Se l'ipostasi significherà la terminazione ultima sul piano della natura, il *prosopon* invece significherà l'ipostasi nella sua qualificazione ultima e totale sul piano reale dell'esistente.

PARTE V

L'espressione dottrinale negli Orientali favorevoli a Nestorio

L'appoggio dato a Nestorio dal gruppo dei vescovi orientali facenti capo al patriarcato di Antiochia, nel corso della controversia nestoriana, ci porta a intraprendere un esame — sebbene rapido — delle loro formulazioni teologiche, in ordine al problema che ci interessa e spingeremo la nostra ricerca — brevemente — anche a Teodoro di Mopsuestia, autorità alla quale questi vescovi fanno comune riferimento ¹.

I. Terminologia teologica

Un primo elemento che tale esame ci offre è la spiegazione della terminologia teologica di Nestorio. Presso i suddetti autori, infatti, l'uso indifferente di φύσις per οὐσία e di πρόσωπον per ὑπόστασις intesa nel valore che questo termine acquista nella formula trinitaria: μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, è un fatto compiuto ed indiscusso. Vicino alla formula trinitaria: μία φύσις, τρία πρόσωπα, vediamo correntemente usata la formula cristologica: δύο φύσεις, ἓν πρόσωπον.

Sarà nostro compito ora determinare il senso e il valore preciso di questi termini presso questi autori: ma il fatto del loro uso è assolutamente fuori discussione.

II. Distinzione delle nature e unità del prosopon nel Cristo

Altro punto comune a questo gruppo di autori è la marcata preoccupazione di salvaguardare la distinzione delle due nature nel Cristo, affermandone nello stesso tempo la completezza e respingendo sempre

¹ Ci limitiamo ad un esame rapidissimo, non rientrando, la trattazione esplicita di questo argomento, nell'interesse limitato che il nostro studio si propone: per un esame più approfondito di questi autori rimandiamo alle opere citate nel nostro elenco bibliografico.

con forza qualsiasi idea di confusione o di mescolanza delle nature, importata dal concetto di unione ipostatica o naturale. Preoccupazione che va di pari passo con quell'altra di salvaguardare l'unità del *prosopon* in Cristo.

III. Ipostasi e prosopon

Teodoreto distingue tra οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον e ιδιότης (Eranistes, I, col. 32) ².

Alla domanda: esiste una differenza tra οὐσία e ὑπόστασις? egli risponde: « Secondo la dottrina di quelli che sono fuori (dalla Chiesa), non vi è nessuna differenza: infatti οὐσία significa τὸ ὄν; ὑπόστασις invece τὸ ὄφαστός. Al contrario secondo la dottrina dei Padri οὐσία e ὑπόστασις differiscono tra di loro come τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον oppure τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον » (Eranistes, I, col. 33).

In base a ciò Teodoreto precisa così la terminologia trinitaria: « Prendiamo τὴν θείαν οὐσίαν per significare la Santa Trinità, ὑπόστασιν al contrario per designare προσώπου τινὸς εἶναι, cioè del Padre o del Figlio o dello Spirito Santo. Poichè infatti, seguendo la dottrina dei Santi Padri, noi diciamo che ὑπόστασιν, πρόσωπον e ιδιότητα significano la medesima cosa » (Eranistes, I, col. 36).

In questo modo Teodoreto sembrerebbe aver dato una determinazione definitiva, e tutt'affatto tradizionale, dei diversi termini.

In realtà occorre sottolineare l'accento fatto alla dottrina di « quelli che sono fuori », evidentemente dei filosofi pagani, e più precisamente una filosofia pagana ben nota all'ascoltatore: la dottrina e non una delle dottrine.

Il valore di questa osservazione acquisterà rilievo, se passiamo al campo della controversia cristologica, dove vediamo Teodoreto seguire appunto, nella terminologia, non quella dei Padri (evidentemente la determinazione terminologica trinitaria del Concilio di Alessandria del 362) ma piuttosto la posizione di questi filosofi, distinguendo chiaramente, come vedremo meglio, tra οὐσία e ὑπόστασις da una parte e πρόσωπον dall'altra e dove ιδιότης ha una precisa funzione della determinazione dell'οὐσία e del πρόσωπον.

Ora il fatto che Teodoreto non si sente autorizzato a portare come elemento chiarificatore nella controversia cristologica, questa precisa determinazione terminologica del Concilio di Alessandria, sta a dimostrare

² in P. G. LXXXIII, col. 27-336.

che per Teodoreto tale determinazione significa più un accordo, una intesa reciproca per comprendersi fra varie espressioni e formulazioni, che invece una vera speculazione filosofica, la quale avrebbe dato, secondo Teodoreto, una determinazione terminologica diversa. Elemento filosofico che egli si trova costretto ad introdurre ora in una controversia nella quale non è intervenuta la determinazione terminologica che c'è stata per la questione trinitaria.

E questa posizione di ambiguità tra una definizione conciliare dei termini per la dottrina trinitaria e una loro non ancora esatta sistemazione nella dottrina cristologica, noi la troviamo nell'Apologia degli Orientali contro i XII capitoli di Cirillo.

Qui, nell'affermazione dell'unità del Cristo, si negherà una divisione del πρόσωπον ο ὑπόστασις ο υἱός, nell'uso indifferente di questi termini come equivalenti fra di essi: « Non bisogna attribuire i nomi ὡς δὲ προσώποις δυσὶν ἢ ὑποστάσεσιν δυσὶν ἢ υἱοῖς δυσὶν, διαιροῦντας τὴν ἑνωσιν ἢ γοῦν τὸν ἕνα υἱόν. ... Infatti il Figlio è uno solo in tutti i sensi e in tutti i modi » (Cyrilli Apologeticus contra Orientales, anat. IV ; cf. anat. VIII) ³.

Ma nello stesso tempo l'ένωσις καθ' ὑπόστασιν di Cirillo sarà dagli stessi orientali intesa non come unione in prosopon, ma come unione naturale e ipostatica, dalla quale risulterebbe l'affermazione eretica di una sola ὑπόστασις di Cristo, cioè di una sola natura (ib. anat. III, p. 38, 20).

IV. Natura completa

Nella difesa delle due nature nel Cristo, i teologi dei quali stiamo occupandoci, introducono chiaramente l'idea di natura completa che abbiamo tanto sottolineato in Nestorio: τελεία φύσις ο τελεία ὑπόστασις ; oppure semplicemente l'affermazione di δύο τέλεια. Idea e affermazioni fondate esattamente sul fatto che le nature conservano τὰς ιδιότητας, τὸ διάφορον.

« Perchè dunque egli (Cirillo) afferma che non bisogna distinguere τὰς ὑποστάσεις εἴτ' οὖν φύσεις, soprattutto quando sa che l'ipostasi di Dio Verbo era τελεία, e che essa ha assunto la forma di servo τελείαν, e perciò egli stesso (Cirillo) ha detto ὑποστάσεις e non ὑπόστασις ? Se dunque ἑκατέρα φύσις τὸ τέλειον ἔχει e ambedue si sono unite, la forma di Dio cioè ha assunto la forma di servo, la pietà esige che confessiamo

³ in ACO, I, 1, 7, p. 41, 34 ; p. 48, 63.

ἐν μὲν πρόσωπον, come pure un solo Figlio e Cristo ; ma non perciò è inutile dire δύο τὰς ὑποστάσεις εἴτ' οὖν φύσεις, ma anzi a ben motivo, come conseguenza. Chè se in un uomo distinguiamo le nature e diciamo mortale il corpo e immortale l'anima, ma ambedue uomo, a molto maggior ragione è necessario conoscere τὰς τῶν φύσεων ἰδιότητας di Dio assumente e dell'uomo assunto » (Teodoreto, in Cyrilli Apologia cap. XII contra Theodoretum) ⁴.

E sulla formula : δύο φύσεις, ἐν πρόσωπον : « Così il chiarissimo Paolo in tutta l'epistola predica sia τὰς τε τῶν φύσεων ἰδιότητας, sia τοῦ προσώπου τὴν ἔνωσιν » (Teodoreto, De incarnatione Domini, XXII) ⁵.

Natura dunque completa e riconoscibile come tale in forza delle proprietà naturali che permangono e la determinano.

« Maneat enim et naturarum ratio inconfusa et individua cognoscatur esse persona. Illud quidem proprietate naturae, diviso quod assumptum est ab assumente : illud autem adunatione personae... » (Teodoro di Mopsuestia, De incarnatione Filii Dei, l. V) ⁶.

« Unum quidem Christum et Dominum confitemur Filium Dei, in ipso uno autem duas naturas agnoscimus et novimus unum eundemque recentem et sempiternum, ex Abraham recentem secundum humanitatem, aeternum (ex Deo) secundum divinitatem, passibilem circa id quod visibile est, impassibilem circa invisibilem naturam, ex Deo, quia Deus est, ex Abraham, quia homo est. Sic unum Filium confitentes, agnoscimus quae cuiusque naturae sunt propria » (Epist. Theodreti ep. Cyr. ad popul. Constant.) ⁷.

V. Unione ipostatica o naturale

Ciò risulta ancor più chiaro se leggiamo la confutazione dell'unione ipostatica. Come in Nestorio, anche presso gli Orientali, l'unione ipostatica o naturale distrugge le proprietà delle nature, rendendole irrinconoscibili ; conseguentemente distrugge le nature stesse confondendole ed introducendo quindi necessariamente l'idea di mutazione, di cambiamento. L'unione ipostatica o naturale è infatti l'unione di nature che formano una sola ipostasi o natura.

« Coloro che credono che dopo l'unione si forma una sola natura della divinità e dell'umanità, perciò stesso tolgono τὰς τῶν φύσεων ἰδιότητας : e togliere queste significa negare ambedue le nature...

⁴ in ACO, I, 1, 6, p. 117, 24-25.

⁵ in P. G. LXXV, col. 1460.

⁶ in P. G. LXVI, col. 970.

⁷ in ACO, I, iv, 2, p. 84, 7.

Se invece dopo l'unione è conoscibile τὸ τῶν ἐνωθέντων διάφορον, non è per nulla avvenuta una confusione, e l'unione è inconfusa. Ma concesso ciò, Cristo Signore non è una sola natura, ma un solo Figlio φύσιν ἑκατέραν ἐπιδεικνύς ἀκραιφνή » (Teodoreto, Quod immutabilis sit Deus Verbum) ⁸. Dove noi possiamo sottolineare anche il senso concreto, già riscontrato in Nestorio, dato a natura : Cristo è la natura e non : ha la natura ⁹.

« Noi ignoriamo in modo assoluto l'unione ipostatica come nuova ed estranea alle divine scritture e ai Padri... E se colui che l'ha (inventata) vuol dire διὰ τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως, che è avvenuta una κρᾶσις della divinità e della carne, noi lo contraddiciamo con ogni forza e lo convinceremo di bestemmia. Infatti alla κρᾶσις consegue necessariamente la σύγχυσις : ma la σύγχυσις che ne consegue distrugge τὴν ἑκάστης φύσεως ιδιότητα » (Teodoreto, in Cyrilli Apol. cap. XII contra Theodoretum, l. c. p. 114, 19).

« Questi capitoli (di Cirillo) sostengono... che quel corpo che Dio Verbo ha assunto dalla santa vergine è della stessa natura di quella della divinità, mentre, come sai, la divinità non è suscettibile di mutazione. Dire una unione somma e una congiunzione è cosa pia, ma dire una sola natura è gravemente illecito » (Epist. Johannis ep. Antioch. ad Firmum Caesar. Capp. ep.) ¹⁰.

« Cyrillus haereticus est, unam naturam praedicans Christi... et licitum est cuilibet legenti cum veritatis amore capitula eius et epistulae ad Ebraeos interpretationem et diversas epistulas vel festivas vel alias et universa eius conscripta, invenire quod unam naturam dei et hominis dicat, et quod definita (ut) verbum circa hunc sensum caro sit factum... Licitum vero considerare volenti verba eius ad seductionem, quia verbo quidem seducentes, impassibilem dicit deum verbum, inconvertibilem, immutabilem, inconcussibilem habentem... in unam vero naturam concludens duas » (Epist. Alexandri Hierapolit. ad Acacium Beroeen. ep., l. c., p. 98, 3-4).

Troviamo inoltre, in questa posizione, la distinzione tra unione involontaria e unione volontaria già notata da Nestorio.

L'unione ipostatica o naturale è involontaria precisamente perché soggiace alle leggi dell'esigenza intrinseca, necessaria. « La natura infatti è qualcosa di imperioso e che forza ad agire non per volontà... »

⁸ in P. G. LXXXIII, col. 324.

⁹ οὐ μία ἄρα φύσις ὁ Θεσπότης Χριστός.

¹⁰ in ACO, I, IV, 1, p. 8, 3.

Naturalmente noi abbiamo fame, soggetti a questa sensazione non γνώμη ma ἀνάγκη... Naturalmente abbiamo sete, naturalmente dormiamo, naturalmente respiriamo, tutto, come ho detto, non per volontà... Perciò se tra la forma di Dio e la forma di servo è avvenuta l'unione naturale, Dio Verbo si è congiunto alla forma di servo sotto la violenza di una necessità ¹¹, non per sua clemenza, e si troverebbe che il legislatore è schiavo di leggi necessarie. Non è ciò che il beato Paolo ci ha insegnato, ma invece al contrario che Egli si umiliò prendendo la forma di servo: e dicendo 'si umiliò' indica la volontà ¹² » (Theodoreto, in Cyrilli Apol. cap. XII contra Theodoretum, l. c., p. 116-117, 23-24).

« Come dunque... unisce le nature confondendole in una sola ipostasi, chiamando naturale la divina unione? E chi mai potrà accettare come naturale la divina unione del mistero dell'economia?... Le nature infatti, come sappiamo, fissate da Dio una volta per sempre, sono soggette a leggi necessarie » (in Cyrilli Apol. XII cap. contra Orientales, anat. III, l. c., p. 38, 20).

VI. Prosopon

Se presso gli orientali più vicini a Nestorio: Teodoreto, Giovanni, Alessandro e gli autori dell'Apologetico contro Cirillo, troviamo ben marcato il concetto di natura completa, cioè ipostasi con tutte le sue proprietà, nel senso già chiarito presso Nestorio, non troviamo tuttavia la particolare distinzione tra *prosopon* naturale e ipostatico e *prosopon* unico. In questi autori, al termine di *prosopon* naturale viene comunemente sostituito quello di ipostasi completa, con tutta l'accentuazione necessaria sulla completezza, quale è determinata dal permanere delle proprietà. Ma il concetto rimane evidentemente il medesimo.

Nella formulazione: due ipostasi, un solo *prosopon*, *prosopon* ha a sua volta molto chiaramente il valore che il termine « ipostasi » ha nella formula trinitaria determinata nel Concilio di Alessandria del 362. Ne è una chiara, non necessaria, riprova quanto abbiamo già scritto sopra, parlando dell'uso dei termini « ipostasi » e *prosopon*.

In Teodoro di Mopsuestia troviamo al contrario qualcosa di più vicino alla terminologia di Nestorio.

Abbiamo qui infatti come prima cosa la tenace affermazione di un solo *prosopon* nel Cristo senza divisione: οὐκέτι εἰς δύο πρόσωπα,

¹¹ ὑπ' ἀνάγκης τινὸς βιαζόμενος.

¹² ἐθελοούσιον.

ἀλλ' ἐν (De incar. Filii Dei, VIII, P. G. LXVI, 981). ἐν εἶναι τὸ πρόσωπον κηρύττομεν (ib.). ἐνδὲς... προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου (Epist. ad Domnum, ib. 1012). ἐν... τὸ πρόσωπον (ib.). Affermazione parallela a quella dell'unico Figlio: εἷς δὲ ὁ Ὑῖος ὁμολεγεῖται δικαίως, basata appunto sulla τοῦ προσώπου ἔνωσις (De inc. Filii Dei, l. c. XII, 985; ad baptizandos, ib. 1013). Accompagnata da una vigorosa condanna della dottrina di Paolo di Samosata (De Apollinario et eius haeresi, ib. 1011-1012).

Ma accanto a questa chiara affermazione di un solo *prosopon*, sta quella di due *prosopa*. Questa, per Teodoro, è una chiara conseguenza della posizione di due nature distinte e complete. Ammessa la distinzione e la completezza delle nature nel Cristo, ne segue come logica conseguenza l'ammissione di due *prosopa* distinti. Arriviamo dunque alla formulazione: due *prosopa*, un solo *prosopon*; in cui evidentemente il termine *prosopon* non può avere il medesimo valore, non può significare sul medesimo piano, se vogliamo escludere con ragione una contraddizione palese e grossolana apertamente formulata.

In realtà se l'unico *prosopon* di cui egli parla è il Figlio unico, è il Cristo; i due *prosopa* al contrario si tengono dal lato della determinazione e distinzione delle nature e da essa scaturiscono.

Due sono infatti i *prosopa* perchè due sono le nature *proprie*, vale a dire predite di ogni determinazione sull'ordine di natura particolare concreta: ἰδίαν φάμεν τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν οὐσίαν, ἰδίαν δὲ καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου: le nature sono infatti distinte, ma, costituita l'unione, uno solo è il *prosopon*. Perciò anche nell'unione, quando vogliamo distinguere le nature, τέλειον τὸ πρόσωπόν φάμεν εἶναι τὸ τοῦ ἀνθρώπου, τέλειον δὲ καὶ τὸ τῆς θεότητος. Se invece guardiamo l'unione, allora ἐν εἶναι τὸ πρόσωπον ἅμφω τὰς φύσεις κηρύττομεν » (De inc. Filii Dei, VIII, l. c. 981). Dove è chiaro che i due *prosopa* equivalgono a τελεῖαι φύσεις, a ἰδία οὐσία.

VII. Nome

Il valore realistico dei termini è posizione comune a tutto il gruppo dei teologi orientali dei quali stiamo occupandoci. Il nome è l'esatta definizione, in termini vocali, ma procedenti dall'intelligenza della cosa stessa a cui si riferisce. Il nome è praticamente una proprietà della cosa. Se è nome naturale, esso esprime la reale determinazione e definizione della natura; e se è nome personale esprime la reale determinazione e definizione della persona.

Da qui dunque tutta la questione della terminologia cristologica e della comunicazione degli idiomi.

« Sicut enim per tales voces ex Scriptura divina naturarum differentias edocemur, sic et adunatione discimus, quoties ambarum naturarum proprietates in unum conducit, et sicut de uno quodam eloquitur. Hoc enim est simul ostendere et naturas differentes, et personae adunationem : ex differentia quidem eorum quae dicuntur, differentia intelligitur naturarum ; cum autem rediguntur, manifestam suscipimus adunationem » (Teodoro, De inc. Filii Dei, X, l. c. 983).

Perciò non è ammesso un uso indistinto dei termini : parlando delle nature bisogna usare le espressioni che definiscono con precisione tali nature, come parlando dell'unica persona occorre usare i termini che tale persona caratterizzano. « Chè se useremo questi termini sconsideratamente e senza studio, noi porremo la considerazione di un cambiamento operatosi nel Verbo e di una mutazione della carne » (in Cyrilli Apol. XII, cap. contra Orientales, anat. I, l. c. 34, 6). « Se non dividiamo i termini (riguardanti le nature), con quali sentimenti potremo guardare gli eunomiani e gli ariani, che usano attribuire ad una sola natura tutte le espressioni ? » (ib. anat. IV, p. 41, 34).

Tale dunque è il valore reale dei termini come determinativi di una natura, che la confusione dei termini significa nè più nè meno che la confusione delle nature stesse.

È proprio dunque in base alla loro particolare concezione della natura e del *prosopon*, delle proprietà della natura e delle proprietà del *prosopon*, che questi teologi distinguono i nomi di una natura dai nomi del *prosopon*, e applicando tale concezione alla dottrina dell'incarnazione, esigono la distinzione dei nomi riguardanti la natura come esigono il riconoscimento della reale distinzione delle nature, e vogliono l'unione dei nomi che si riportano al *prosopon*, come sostengono l'unità del *prosopon*.

« Rimanendo le nature inconfuse e l'unità indivisa, attribuiamo... i termini secondo il valore delle nature unite, a un solo Figlio e Signore e Cristo, non attribuendo tutto ad una sola natura. Come per un solo nome delle nature le intendiamo ambedue per l'unione somma e a noi inintelligibile » (ib. anat. IV, p. 41-42, 36).

L'attribuzione indistinta dei nomi delle nature può dunque giustificarsi solo passando attraverso l'unico *prosopon*. L'una natura per sè non può essere chiamata con i nomi dell'altra : ciò implicherebbe la confusione, la mescolanza. Ma i nomi delle nature possono attribuirsi indistintamente nell'unico *prosopon*. È perciò che « troviamo nelle divine Scritture

che Cristo è morto, che il Figlio è morto, che l'Unigenito è morto, che il Santo è morto, che il Giusto è morto. Infatti tutti questi termini mostrano ambedue le nature (unite in un solo *prosopon*). Il termine di Dio Verbo al contrario significa una sola natura » (Epist. Alexandri Hierapol. ad Acacium Beroeens. ep.)¹³.

Concetto che Teodoro spiega con l'esempio dell'uomo : « quoniam autem et iuxta nos homo dicitur ex anima et corpore constare, et duas quidem has dicimus naturas, animam et corpus, unum vero hominem ex ambobus compositum ; ut conservemus unum esse utrumque, oportet confundere naturas, et reconvertentes dicere, quoniam anima caro est et caro anima. Et quoniam quidem illa immortalis est et rationalis, caro vero mortalis et irrationalis, reconvertentes dicamus, quia immortalis est mortalis, et mortalis immortalis ; et rationalis irrationalis et irrationalis rationalis » (Contra Apollin. IV, P. G. LXVI, 997). Prendendo tuttavia questo esempio a dimostrazione dello scambio dei termini nell'unità del *prosopon* e non, come esso si presenta, nell'unità della natura.

Comuni dunque alle due nature sono solo i nomi che indicano l'unico *prosopon* ; i nomi che indicano l'una natura possono essere attribuiti all'altra solo attraverso l'unico *prosopon* e non direttamente.

È precisamente dunque su questa base che bisogna intendere il senso che questi teologi danno al termine, al nome. Un valore essenzialmente reale, contenutistico, che è definizione reale di una natura o di un *prosopon*. Solo così si può comprendere Teodoreto quando, designando il *prosopon* della Trinità, il Figlio, lo dice « nome di Figlio », secondo l'espressione scritturistica : *Filius meus es tu, ego hodie genui te* (Interpret. Epist. ad Philipp. c. 2, v. 9 ; P. G. LXXXII, 572).

VIII. Filiazione, appellazione, adorazione

La filiazione, l'appellazione, l'onore, ecc. vengono così ad essere chiaramente le proprietà reali che distinguono il Figlio dal Padre e dallo Spirito Santo : che costituiscono cioè il *prosopon*, la Seconda Persona della Trinità. Così l'espressione : una sola filiazione, un solo Figlio una sola adorazione del Figlio, ecc. non sono che altrettante indicazioni di : un solo *prosopon* ; dove *prosopon* è precisamente indicato come il secondo *prosopon* della Trinità.

« Noi non diciamo essere coadorato e conglorificato come di due *prosopa* o ipostasi o figli, come se l'adorazione si rivolgesse distinta-

¹³ in ACO, I, iv, 2, p. 99, 5.

mente alla carne e a Dio Verbo, ma diciamo una sola adorazione, ecc. come a un solo Figlio... Uno solo e il medesimo è il Figlio... » (in Cyrilli Apol. XII cap. contra Orientales, anat. VIII, ACO, I, 1, 7, p. 48 63).

« La filiazione ¹⁴, dopo l'unione, è una sola per le due nature che non devono essere separate tra loro... Perciò confessiamo un solo Figlio e sempre il medesimo, rimanendo le nature inconfuse, οὐκ ἄλλων καὶ ἄλλον λέγοντες, ἀλλ' ἓνα καὶ τὸν αὐτόν » (ib. anat. X, p. 54, 82). « Se le nature restano inconfuse, rimane intatta anche l'unione e diciamo che bisogna offrire l'adorazione e l'onore a un solo Figlio » (ib. anat. XI, p. 58, 94). « Maneat enim et naturarum ratio inconfusa, et individua cognoscatur esse persona. Illud quidem proprietate naturae, diviso quod assumptum est ab assumente ; illud autem adunatione personae in una appellatione totius considerata sive assumentis, sive etiam assumpti natura, et velut sic dicam in Filii appellatione simul et Deum Verbum appellamus et assumptam naturam, quaecumque illa sit, consignificamus » (Teodoro, De inc. Filii Dei, V, P. G. LXVI, 970).

¹⁴ τὸ γὰρ τῆς υἱότητος.

CONCLUSIONE

La Cristologia del « Libro di Eraclide »

Le circostanze storiche che portarono Nestorio alla compilazione del Libro di Eraclide sono le ben note vicende determinate dallo sviluppo della controversia nestoriana fino al suo epilogo nel Concilio di Efeso e agli avvenimenti che condussero all'Accordo del 433 fra i vescovi della parte antiochena e Cirillo.

Ma sarebbe un errore ricercare qui il punto di partenza logico del libro. Questo va ricercato, ce lo fa notare lo stesso Nestorio, nell'apollinarismo e nella confusione da questo introdotta nella formulazione teologica contemporanea. « Egli (Apollinare) ha introdotto la discordia... Questa (controversia) non è affatto incominciata con me nè a Costantinopoli nè in Oriente ; perchè io non ero ancora nato quando nacque e fu risolta questa controversia » (L. H. 150 [91]).

E tutto lo sforzo di Nestorio è concentrato sostanzialmente qui : distruggere per sempre l'equivoco apollinarista che egli vede perdurare nell'ambiente religioso costantinopolitano.

1° La critica fondamentale che Nestorio fa all'apollinarismo e ai suoi presenti fautori — tra i quali annovera Cirillo di Alessandria — è che nell'incarnazione essi non attribuiscono nulla alla condotta dell'uomo, ma riportano tutto a Dio Verbo, come se Egli si fosse servito della natura umana come di una vuota spoglia da vivificare e a cui comunicare vita razionale e di cui usare alla stregua di puro e semplice strumento.

Cristo così non è Uomo-Dio che a parole, mentre in realtà ciò che è umano in Lui è attribuito alla natura stessa del Verbo con la posizione di una sola natura della divinità e dell'umanità insieme.

L'errore è innanzitutto, secondo Nestorio, un errore di impostazione del problema.

L'appollinarismo erra proprio nel voler partire da Dio Verbo nell'esposizione del mistero dell'incarnazione, contro il processo logico seguito dai

Padri Niceni. Questi ultimi infatti non partono da Dio Verbo, ma pongono come prima cosa il fatto del Cristo unico, Dio e Uomo insieme, e da esso procedono a spiegare la natura dell'incarnazione. Essi pongono cioè per prima cosa gli elementi comuni alle due nature del Cristo, il Cristo unico, e solo dopo passano a parlare di ciò che è proprio a ciascuna natura.

Ora Nestorio vuole che tale processo venga seguito rigorosamente, nell'esposizione del dogma cristologico.

È necessario porre innanzitutto il punto fisso dell'unità del Cristo, unico e sempre lo stesso, e su questa unità spiegare la dualità delle nature, così come viene successivamente esposta. E il problema sarà allora non quello dell'unità — punto fisso ed indiscusso — ma quello di come « in pratica convenisse comprendere ed esprimere naturalmente queste proprietà della carne e dell'anima razionale e le proprietà di Dio Verbo ; se tutte e due appartenessero a Dio Verbo nella natura, oppure appartenessero al Cristo in modo tale che le due nature fossero unite per l'unione in un solo prosopon » (L. H. 210 [127] ; cf. 208-216 [125-130]).

E tale impostazione è l'unica esatta secondo Nestorio.

Volendo, al contrario, partire, come dato iniziale, da Dio Verbo, ci si preclude qualsiasi impostazione del problema cristologico. Dio Verbo è un dato sufficiente per sè, che non richiama alcuna relazione se non quella personale all'interno della Trinità. Partendo dalla nozione unitaria del Cristo invece, questa nozione stessa è tale da imporre il problema dell'esatta formulazione della dottrina cristologica. Poichè appunto « Gesù Cristo è il Verbo incarnato », la stessa nozione che abbiamo di Lui ci impone il problema di una Economia realizzata nell'unione dell'umanità alla divinità.

2° Ora il Simbolo Niceno premette la fede « in un solo Signore Gesù Cristo », gli evangelisti e gli apostoli parlano sempre dell'unico Cristo, unico Figlio, unico Signore.

Sulla loro base abbiamo la prima affermazione di Nestorio circa l'indiscussa unità del Cristo. Uno solo è il Cristo, uno solo è il Figlio, uno solo è il Signore. È una calunnia alla quale egli si ribella con disgusto, attribuirgli l'affermazione di due Cristì, di due Figli.

Ma il Simbolo Niceno continua la sua esposizione dogmatica passando a considerare la filiazione eterna dal Padre e gli attributi divini ; poi una nascita, una vita terrena, una passione.

È a questo punto che si innesta il problema affrontato da Nestorio : il problema di come formulare tale realtà.

3° L'esatta comprensione di questa posizione di partenza, ha una importanza enorme in ordine alla chiarificazione del pensiero di Nestorio. Il problema, nella sua fase iniziale, non si incentra sulla distinzione reale — sul piano della sostanza — tra individualità sostanziale e natura sostanziale specifica e sulla ricerca di quello che è formalmente il principio primo dell'individuazione. Una siffatta impostazione del problema sarà un dato acquisito da una lunga speculazione teologica ben posteriore all'epoca in cui Nestorio visse ed operò, e presuppone una chiara formulazione dottrinale di cui tale periodo storico non aveva ancora esplicita coscienza.

Nestorio si muove al contrario su una base positiva : il fatto concreto — posto dalle Scritture e dai Padri — di un Cristo che è Dio e Uomo insieme. Ma di un Cristo storico, vale a dire un di Cristo che è Dio, Logos del Padre, eterno e creatore insieme al Padre, ma che nello stesso tempo è uomo, e un uomo ben determinato, figlio di una donna, cresciuto e sviluppato in un determinato ambiente, sottoposto ad una particolare educazione e disciplina.

Ora questo Uomo Cristo come dobbiamo rappresentarlo, come dobbiamo descriverlo e definirlo ?

La risposta degli apollinaristi a tale quesito è ben nota. Ma l'obiezione fondamentale da fare a costoro è ovvia : Gesù Cristo è veramente uomo, e uomo in tutto come noi ; e « per uomo noi intendiamo e designiamo colui che si è fatto natura dell'uomo per il corpo e l'anima razionale e intelligente, nel composto naturale... La natura umana infatti è definita ed è necessario che colui che è con la natura umana abbia in sè ciò che possiede colui che è uomo per essenza e per natura, nè più nè meno ; poichè le (proprietà) della natura sono definite » (L. H. 53 [33]).

4° Va considerata a questo punto la nozione esatta di « natura » in Nestorio.

Questa è innanzitutto una realtà *concreta*. Realtà concreta in cui abbiamo vari aspetti distinti o sul piano solamente formale od anche sul piano reale.

Il primo aspetto è quello di realtà sostanziale : il suo essere *ousia* che si converte sul piano logico nel suo essere *ipokeimenon* primo, comune.

Il secondo aspetto, puramente logico, è il suo essere non *ipokeimenon* primo, comune, ma *ipokeimenon* secondo : sostrato cioè ad un particolare gruppo di accidenti e proprietà che la caratterizzano. Il suo essere in definitiva una « ipostasi ».

Il terzo aspetto è quello del complesso reale degli accidenti o proprietà che la caratterizzano, la determinano e la definiscono nella sua ultima determinazione : l'elemento *prosopon*, da essa realmente distinto.

Questa è la « natura completa » di Nestorio, nella quale riscontriamo in definitiva due elementi realmente distinti : l'*ousia* e il *prosopon*; e due formalità logiche nell'*ousia* stessa : l'essere *ipokeimenon* comune e l'essere *ipokeimenon* ad un particolare complesso di accidenti o proprietà.

L'*ousia* come *ipokeimenon* comune è sostrato a quel complesso di proprietà comuni — proprietà della natura — che la caratterizzano sul piano della specie : che la determinano cioè come natura umana, natura equina, ecc. : quella che Nestorio chiama *natura comune*.

Come *ipokeimenon* secondo, cioè come ipostasi, è sostrato a quel complesso di proprietà particolari — il *prosopon* — che la caratterizzano sul piano dell'individuo : Socrate, Diogene, ecc. o questo e quell'altro cavallo in particolare chiamati per il loro nome individuale.

La natura comune, la specie — uomo, cavallo, angelo, ecc. — non può essere considerata sul piano reale, che è esclusivamente per Nestorio il piano esistenziale. Essa non è nemmeno una astrazione. Essa è un nome, una nozione, il cui contenuto reale riposa completamente ed esclusivamente sull'individuo concreto esistente. E la sua nozione noi potremo prenderla in considerazione solo nell'individuo e non come realmente distinta dall'individuo. In ultima analisi la natura comune si identifica materialmente con la natura singolare. Se ne distingue per una formalità : quella di essere sostrato comune e non sostrato particolare, sostrato cioè alle proprietà comuni e non sostrato o ipostasi alle proprietà individuali. La distinzione nei due casi, non è data dall'*ousia*, che resta identica e immutata, ma dalle proprietà reali che la caratterizzano.

5° Stante questa concezione, dire di Cristo che è uomo equivale a dire che è una natura umana completa e determinata, vale a dire che Cristo è realmente *prosopon* umano.

6° A questo punto gli appolinaristi possono passare all'accusa diretta in base al principio : δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐ δύναται. La posizione di Nestorio equivarrà per essi all'affermazione di due Figli, due persone distinte. L'unica soluzione possibile, per sfuggire a tale conseguenza necessaria, sarà per essi la posizione di una unione naturale atta a formare una sola natura.

7° Larga parte del suo studio Nestorio dovrà dedicare allora alla confutazione della teoria dell'unione naturale.

E la critica centrale a tale soluzione è che essa non rispetta la realtà precisa di un Cristo come vero uomo, poichè implica necessariamente la distruzione della natura umana come vera natura umana.

Perdendo, in tale unione, le proprietà che la caratterizzano e la determinano, la natura umana perde il suo essere come natura ; perde il suo contenuto di natura particolare ; perde in ultima analisi tutto ciò che la fa essere questa e non quella natura sia sul piano di natura che sul piano dell'esistenza concreta stessa.

Di più, con l'unione naturale e ipostatica, viene ad essere intaccato il principio stesso dell'unione. Tale principio, che nell'incarnazione è e deve restare il *prosopon*, sarà riportato invece alla natura, con la conseguenza necessaria che il risultato di una tale unione sarà la natura, una nuova natura che accumulerà in sè stessa le note e le caratteristiche proprie a ciascuna delle nature che vengono ad unirsi. Posizione che dovrà necessariamente concludersi all'ammissione di una nuova natura — come risultante dall'unione : una natura che non sarà nè la umana nè la divina, ma una realtà ibrida che di per sè stessa implicherà la distruzione e della natura umana e della natura divina. Il Cristo apparterrà « ad un'altra natura differente da quella dell'uomo e da quella di Dio... una natura nuova che ha qualche cosa di tutte (e due) le nature... che differisce da tutte (e due) le nature ». L'esempio dell'unione dell'anima al corpo darà una chiara dimostrazione di questa affermazione.

8° A tale soluzione degli apollinaristi, Nestorio opporrà per contro l'affermazione di una unione in *prosopon* : dove cioè il *prosopon* stesso sia il principio dell'unità.

Per *prosopon* — tutta la nostra esposizione ce ne dà una prova sufficiente — Nestorio intende ciò che comunemente si intende per persona ; ciò — per essere più precisi — che Nestorio intende esattamente per *prosopon* quando dice che il *prosopon* è ciò che direttamente e per sè distingue Pietro da Paolo, il Figlio dal Padre e dallo Spirito Santo.

Questo *prosopon* dunque, così inteso, è il principio dell'unione ; quello che fonda la reale unità del Cristo pur nell'integrità delle due nature ; la umana e la divina.

E solo il *prosopon*, così inteso, può essere il principio di unione, nell'unità costituita nel fatto dell'incarnazione così come ci viene presentato dalla fede : e ciò in base alla considerazione generale che, mentre è assurdo porre due *prosopon* in una sola ipostasi — assurdo evidente dalla definizione stessa che diamo di ipostasi come sostrato ad un particolare *prosopon* dal quale riceve la sua determinazione — ; mentre è

eretica porre due *prosopa* che distinguano due ipostasi uguali fra loro quanto alla natura e contenute sotto la medesima natura comune ; porre un solo *prosopon* di due ipostasi di due nature diverse non implica alcuna contraddizione intrinseca, ma anzi si dimostra dal fatto del Cristo, come l'unica formulazione possibile della realtà dell'incarnazione come unità nella quale la differenza e distinzione delle nature resta rispettata.

9° Ma l'obiezione fondamentale a tale soluzione di Nestorio gli apollinaristi la trarranno dalla definizione stessa che egli dà della natura e dall'affermazione categorica di una umanità e una divinità nel Cristo come di due nature complete. Affermare due nature complete nel Cristo significa ovviamente affermare due *prosopa*. E affermare due *prosopa* significa affermare due Figli.

10° Ora, secondo Nestorio, tale obiezione è un chiaro sofisma fondato sempre sull'equivoco iniziale del $\delta\upsilon\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\nu\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \delta\upsilon\nu\alpha\tau\alpha\iota$ degli apollinaristi. Tale principio implica la considerazione, nell'incarnazione, di due fasi distinte, di due momenti diversi. Si stabilisce cioè mentalmente un momento fittizio o reale in cui le nature e i *prosopa* erano due prima di unirsi, e il momento in cui essi si sono uniti di fatto. È troppo evidente che — con una concezione siffatta — posta l'affermazione di due nature complete, si viene perciò stesso logicamente ad escludere qualsiasi possibilità d'una unione reale, che crei una vera unità intima.

Ma una tale impostazione del problema è per Nestorio in stridente contrasto con i Vangeli ; in particolare con il testo di Giovanni, I, 1-13, che costituisce il punto di partenza di tutta la sua cristologia.

Non ci è permesso stabilire, nemmeno con il pensiero, un solo istante in cui la natura umana sia stata separata dal Verbo ; nè tanto meno ci è permesso porre una successione reale dalla formazione dell'umanità alla sua unione con il Verbo.

L'umanità di Cristo è stata concepita e formata in ordine al *prosopon* del Verbo e in funzione del *prosopon* del Verbo, sì da essere un solo *prosopon* con il *prosopon* del Verbo fin dal primissimo atto con il quale Dio ha voluto di fatto l'incarnazione.

E ciò Nestorio esprimerà meglio dicendo che l'unione è non « *dei* » *prosopa*, ma « *al* » *prosopon*, « *per il* » *prosopon* del Figlio di Dio. Affermare una unione « *dei* » *prosopa* significa accettare l'equivoco iniziale degli apollinaristi. Al contrario l'asserita unità del *prosopon* è fondata per Nestorio sul fatto che è il Figlio stesso di Dio che ha assunto al suo proprio *prosopon* l'uomo e l'ha fatto suo proprio *prosopon* sì che l'uomo formasse con Lui uno solo, Lui, sempre il medesimo.

11^o Unità assoluta quindi del *prosopon-persona* di Cristo.

Se tuttavia consideriamo il Cristo Dio e il Cristo Uomo dobbiamo anche dire necessariamente che sono *prosopa*. È posta così l'affermazione di due *prosopa* del Cristo. Affermazione che va chiarita.

Affermando due *prosopa* nel Cristo non dobbiamo equivocare, ponendoci dal punto di vista degli apollinaristi : due *prosopa* fra loro distinti, posti i quali, qualsiasi affermazione circa l'unità assoluta del *prosopon* di Cristo non avrebbe senso alcuno, nè sarebbe passibile di giustificazione. Dobbiamo al contrario porci dal punto di vista che costituisce la base di partenza dell'esposizione dottrinale di Nestorio.

Questa può semplificarsi : il Cristo uomo è veramente *prosopon* umano o no ? Il Cristo Dio è veramente *prosopon* divino o no ?

Nestorio risponderà affermativamente alle due questioni. Se il Cristo non fosse *prosopon* umano, non sarebbe distinto realmente dall'uomo Pietro, dall'uomo Paolo, dall'uomo Giovanni ; anzi non potrebbe esistere come uomo. Posti infatti i concetti di natura, ipostasi e *prosopon* (come li abbiamo chiarificati sopra), la distinzione tra gli uomini Pietro, Paolo, Giovanni, ecc. non va ricercata nella natura (la quale è una sola numericamente e sempre identica per tutti) ; essa è data invece dalla diversa proprietà personale : quella che viene indicata con i nomi di Pietro, Paolo, Giovanni, ecc. La natura comune, nel pensiero filosofico di Nestorio, non è qualcosa di raggiungibile al di fuori dell'esistente concreto, ma si identifica sempre coll'esistente concreto, quanto alla sua natura.

Sicchè, ove si persistesse a dire il Cristo un uomo, senza specificarlo come *prosopon* umano, si verrebbe ad affermare che nell'Incarnazione la Persona del Figlio ha assunto tutti gli uomini.

Un ragionamento analogo va ripetuto nel riguardo di Cristo Dio, che è Figlio, distinto per ciò stesso dal Padre e dallo Spirito Santo.

Si diranno con ciò due *prosopa* ?

Sì certamente, se con ciò si vorrà dire che in Cristo c'è il principio che determina la natura umana e la fa persona umana e c'è il principio che determina la natura divina e la fa persona divina.

No affatto se con ciò si vorrà dire che in Cristo ci sono due principi determinanti le nature, che siano distinti fra di loro sì da determinare una divisione reale nello stesso *prosopon* unico.

La distinzione dei *prosopa* non è una distinzione di due *prosopa* fra di loro : è una distinzione che riguarda la funzione del *prosopon* unico nella determinazione delle due nature distinte che esso informa.

È chiaro che — data la definizione che Nestorio dà dell'ipostasi — l'ipostasi umana è determinata e caratterizzata dal *prosopon* unico in quanto esso è *prosopon* umano e l'ipostasi divina è determinata e caratterizzata dal *prosopon* unico in quanto esso è *prosopon* divino. E ciò è possibile perchè appunto il *prosopon* unico è umano e divino allo stesso tempo, ed è uno solo, in forza della costituzione dell'umanità in funzione del *prosopon* del Figlio di Dio e dell'assunzione dell'umanità al *prosopon* del Figlio di Dio, sì da essere lo stesso *prosopon* del Figlio di Dio.

12° Da qui la distinzione tra *prosopon* naturale — che è duplice — e *prosopon* unico che è il reale costitutivo dell'unità del Cristo.

Prosopon naturale è il *prosopon* considerato come principio determinante e caratterizzante una natura.

Il *prosopon* unico, appunto perchè conterrà il duplice principio di distinzione — quello che caratterizza la natura umana e quello che caratterizza la natura divina — sarà necessariamente un duplice *prosopon* naturale. Ma i due *prosopa* naturali non porranno una distinzione all'interno stesso del *prosopon*, che è e rimane sempre assolutamente uno, bensì nelle nature considerate come ipostasi distinte.

In altre parole potremo esprimerci più semplicemente affermando che Cristo sarà l'Uomo Gesù distinto dall'uomo Pietro, dall'uomo Giovanni, ecc. in forza del *prosopon* umano che fa sì che egli sia Gesù e non Pietro o Giovanni, ecc. ; e Cristo Dio sarà Figlio distinto dal Padre e dallo Spirito Santo in forza del *prosopon* divino che fa sì che Egli sia Figlio e non Padre nè Spirito Santo. Ma non potremo mai dire con ciò che l'Uomo Gesù è distinto da Dio Figlio, o che l'uomo Cristo sia uno distinto da Dio Cristo, nè che il *prosopon* umano sia distinto dal *prosopon* divino secondo il *prosopon*.

13° Ma se l'ipostasi è tale per definizione in ordine al *prosopon* che la caratterizza, e la sua distinzione reale da un'altra ipostasi riposa per definizione sulla distinzione del *prosopon* che informa questa ipostasi dal *prosopon* che informa una altra ipostasi ; l'affermazione di due ipostasi distinte esige per necessità intrinseca l'affermazione di due *prosopa* distinti realmente tra loro.

Questa sarà la grave difficoltà contro la quale urterà Nestorio. Ponendo la divinità e l'umanità come ipostasi realmente distinte tra loro — e questa sarà la sua affermazione precisa, il *leit-motiv* della sua polemica contro l'apollinarismo — porrà necessariamente due *prosopa* — quello umano e quello divino — come distinti realmente tra loro.

Nestorio ha avuto coscienza di questa difficoltà ?

Egli si porrà il problema : può un solo *prosopon* essere il principio di distinzione reale di due ipostasi allo stesso tempo ?

E risponderà : un assurdo intrinseco sarebbe il fatto inverso, di due *prosopa* cioè, come principi di distinzione di una sola ipostasi.

Un altro caso egli si prospetta : la posizione di un solo *prosopon* come principio di distinzione di due ipostasi comprese sotto una medesima natura comune. In questo caso tale posizione implicherebbe ovviamente la posizione anche di due *prosopa*, due persone distinte : ad es. due Cristi uomini se la natura comune è la umana, due Cristi Figli di Dio se la natura comune è la divina.

Ma qui nell'Incarnazione abbiamo il caso di un solo *prosopon* che è principio reale d'una distinzione ipostatica di due ipostasi non comprese sotto la medesima natura comune, ma di natura diversa — natura umana e natura divina.

In questo caso Nestorio risolverà affermando il *fatto* dell'incarnazione : che un solo *prosopon* possa essere il principio reale d'una distinzione di due ipostasi che informa insieme — dirà —, ci viene affermato dalla stessa fede : dalla nozione stessa dell'incarnazione così come ci viene presentata dalla fede ; qui il fatto si verifica : e il fatto posto dalla fede è una prova della sua possibilità in linea di principio.

Ad indurlo ad abbracciare tale soluzione influisce in modo evidente la particolare concezione che Nestorio ha dell'unione in *prosopon* : l'unione che esiste tra il fuoco e il ferro rovente, tra il fuoco e il cespuglio che arde, tra il sole e lo specchio che lo riflette.

Ciò che fonda l'unità del *prosopon* qui, è che tutte le proprietà vengono riportate ad un unico soggetto di attribuzione, soggetto reale e non puramente nominale o logico : vero soggetto fisico, vera entità che costituisce l'unico, l'uno a cui tutto va riportato. Il modo addizionale di considerare il permanere nell'unità di tutte le proprietà senza che alcuna se ne perda, sul sostrato sostanziale che rimane sempre immutato, gli offre la possibilità — evidente, nella sua mente — di stabilire nel *prosopon* unico dei principi reali distinti di determinazione della natura, senza che la loro distinzione intacchi per nulla l'unità reale ed assoluta del *prosopon*.

INDICE DELLE CITAZIONI SCRITTURISTICHE

Esodo

- IV, 5 p. 116
IV, 22 p. 119

Giobbe

- III, 13 p. 37

Isaia

- I, 2 p. 119
VII, 16 p. 145

Vang. sec. Giovanni

- I, 3 p. 60
I, 1-13 p. 85
I, 14 p. 92, 174

Filippesi

- II, 5-8 p. 83
II, 9 p. 167
II, 9-10 p. 95

Ebrei

- I, 3 p. 76, 83

INDICE DEI FILOSOFI CITATI

ALESSANDRO di Afrodisia

- De mixtione, 14ss. p. 34-35

DESIPPO

- In Aristotelis Categorias, SVF II,
374 p. 100, 103, 105-106

DIOGENE LAERZIO

- De clarorum Philosophorum vitis,
dogmatibus et apophthegmatibus,
libri decem
VII, 46 p. 107
VII, 50 p. 108
VII, 54 p. 108
VII, 55-56 p. 108
VII, 57-58 p. 108
VII, 58 p. 100
VII, 134 p. 99, 135
VII, 137 p. 135
VII, 137-138 p. 101
VII, 139 p. 99
VII, 148 p. 135
VII, 150 p. 99

MARCO AURELIO ANTONINO

- X, 7 p. 101

PORFIRIO

- Sententiae ad intelligibilia du-
centes
III, IV, VII, XXVIII p. 19
XLI, XLII, XLIII, XLIV p. 17

PLOTINO

- Enneades
I, I, 9, 12 p. 19
II, IV, 1 p. 99
IV, I, 1 p. 18
IV, I, 26, 27 p. 99
IV, II, 1 p. 17, 18
IV, III, 9, 10 p. 17
IV, III, 12, 13 p. 19
IV, III, 19 p. 18
IV, III, 20, 22 p. 19
IV, VII, 1 p. 20
VI, I, 25 p. 100
VI, I, 27 p. 135
VI, I, 29 p. 102

PLUTARCO

- De communibus noticiis
c. 48, 1083 p. 100
c. 48, 1085 p. 99, 135

SENECA

- Epist. 65, 2 p. 99

SESTO EMPIRICO

- Adversus Mathematicos
VIII, 409 p. 108
IX, 11 p. 99
IX, 75 p. 102

SIMPLICIO

- In Aristotelis categorias Com-
mentarium
c. 4, 66, 32 – 67, 17 p. 100
c. 8, 212, 12 – 213, 2 p. 103
c. 8, 222, 30 p. 103
c. 8, 238, 12 p. 105
c. 8, 271, 20 p. 105

STOBEO

- Eclogae
I, 21ss. p. 100
I, 14 p. 102

INDICE DEI NOMI PROPRI

ACACIO DI BEREIA 48 106 163 167
ALESSANDRO DI AFRODISIA 34
ALESSANDRO DI GERAPOLI 163 164 167
AMANN E. 9 10
AMBROGIO DI MILANO 57 59 64
ANTIPATRO 108
APOLLINARE DI LAODICEA 11 39 75
123 165 169
APOLLODORO 108
ARCHEDEMO 135
ARIO 75 117 123
ARISTOTELE 11
ARNOU R. 11 12 15
ATANASIO DI ALESSANDRIA 47 55 57 85

BEDJAN P. 1 2
BETHUNE-BAKER J. F. 1-7
BOETO 108

CIRILLO DI ALESSANDRIA 3 6 7 31 46
48 51 52 55 57 58 61 62 66 69 70 74
75 79 81 83 89 96 101 106 107 151
161 163 164 169
CLEANTE 135
CRISIPPO 34 35 108 135
CRONO 15

DALMAZIO (monaco) 57
DIOGENE LAERZIO 108
DRIVER G. R. 1

FENDT L. 6
FERMO DI CESAREA 163
FILONE 11
FLAVIANO DI COSTANTINOPOLI 3

GIOVANNI DI ANTIOCHIA 163 164
GREGORIO 57
HODGSON L. 1
JUGIE M. 7 8 9 12
JUNGLAS J. P. 6
LEONE MAGNO 3 13
LOOFS F. 2 13
MARCO AURELIO ANTONINO 101
NAU F. 1 2
NEMESIO DI EMESA 11 12 15 16 20 21
22 23 24 25 31 32 33
ORIGENE 20
PAOLO DI SAMOSATA 3 45 54 120 121
124 127 129 144 151 165
PIETRO (apostolo) 127 152
PLATONE 11 15 19 22
PLOTINO 11 16 19 20 22 102
PORFIRIO 11 15 16 17 19 20 22
POSIDONIO 98 108 135
RUCKER J. 10 11
SABELLIO 54 117
SCHWARTZ E. 13
SENECA 98
TEODORETO DI CIRO 160 161, 162 164 167
TEODORO DI MOPSUESTIA 11 159 164
165 166 167 168
VON ARNIM 34
ZENONE DI CIZIO 107 135

INDICE ANALITICO

- | | |
|---|--|
| <p>Abitazione 60 87 121 122 123 124
 127 152
 — المساكن 121
 Accidenti 111 112 141 154 172
 Adesione 121 122 123 124 125 126
 127 152
 — الالتصاق 121
 Affezione 21 24 34
 Altnicaenismus 10
 Anima 23 24
 — animale 32
 — intelligente, razionale 15 27 32 50 62
 — particolare 20
 — umana 21 38
 — origine divina 43
 — universale 17 20 21
 Antiocheni 48
 Apollinarismo 11 25 169 176
 — apollinaristi 25 171 172 173 174
 Apparenza 10 45 54 64 65 66 82 83 106
 — المظهر 64
 — ظاهر 64
 — dell'ipostasi 82
 — della natura 6-7 46
 Appropriazione 63 94
 Ariani 4 25 26 166
 Aristotelismo 9
 Assunzione 94 95 97 119 120 121 122
 123 124 125 126 127 131 140 142
 143 150 152 153 176
 — المصعد 81 121 143
 — assumente 7 122 129 162
 — assunto 7 122 129 162
 Astratto 3 7 104 133 134 136 172

 Beneplacito 4 23

 Cambiamento 70 71 87 89 154 162 166
 — di essenza 25 43 69
 — di forma 54
 — di natura 71 74 78
 Combinazione 26 27 68 89 90
 — المزج 68</p> | <p>Composizione 24 26 27 29 30 33 38
 39 40 41 82 87 89 115 122 123 141
 — naturale 25 27 28 43 71 78 123
 — di nature 27 46 80
 Composto 21 23 28 39 40 68
 — animale 20
 — anima-corpo 19 29 31 32 33 37 38
 — naturale 26 27 30 32 46 68 70 71 89
 — متعدد 68
 — ipostatico 36
 Comunicazione degli idiomi 7 8 106-
 109 125 128-130 146-148 153 166-167
 Comunicazione mutua 40
 Concilio di Alessandria 63 160 164
 Concilio di Efeso 2 13 57 169
 Concreto 3 7 103 104 134 154-155 163
 172 175
 Confusione 15 16 23 24 30 33 39 40
 47 48 49 63 68 69 70 72 75 79 80
 89 90 96 113 114 117 119 120 121
 122 123 136 141 149 160 163 166
 — الخلط 68
 Con-passione 24
 Corruzione 22 43 71 78 79 89 91 113 149
 Costituzione naturale 28
 Creazione seconda 28 29 38 40 41 43
 90 113 135
 Cristo 7 8 9 10 57-67 125
 — uno solo 3 60 61 64 66 75 118
 126 147 162 170
 — due 3 61 62 177

 Definizione 28 46 50 74
 Differenza 31 46-51 55 58 61 66 67 69
 70 71 75 78 79 80 89 101 103 106
 107 149 153 157 166
 — المختلف 46
 — naturale 30 47 49
 — della natura senza essenza 48
 Disposizione (δύθεσις) 16 19 22 24 31
 Distinzione 21 28 31 46 48 49 50 55
 62 66 71 73 74 88 101 106 121 125
 139 149 153</p> |
|---|--|

Distinzione **فصل** 46 50
 Divinità 5 8 30 47 50 51 52 58 61 68
 69 74 78 95 119 123 124
 Divisione 16 17 21 24 39 46 48 50 51
 61 66 75 79 88 106 149 164
 Doceti 54
 Dominazione 95 146
 — **السيادة** 95

 Economia 50 114 122 124 127 149 153
 164 170
 Emanazionismo 17 20 22
 Entelecheia 15 33
 Essenza 49 51-53 59 61 80 84 101-106
 156 157
 — οὐσία 17 18
 — **ماه** 51
 — **ماه** 51 118 124 130 137
 — una sola 80 89
 — due 47 52 53 58 63 74 78 97
 — della carne 63
 — della divinità 63
 — di Dio 47
 — della forma 102
 — della forma di Dio 79 102
 — della forma del servo 79 102
 — della natura 50
 — dell'uomo 74 101
 — del Verbo 62
 Eunomiani 166
 Evoluzionismo 134 135

 Figlio 7 8 9 10 57-67 82 125 126 127
 — uno solo 3 60 61 64 75 79 125 126
 147 162 163 166 168 170
 — due 3 10 47 59 60 61 106 119 120
 126 143 151 167 172 174
 — di Dio 60 82 83
 — dell'uomo 60 120 125
 — per associazione 3
 — per grazia 119 151
 — per semplice onore 119 151
 — per adozione 119 151
 Filiazione 60 61 97 111 112 116-119
 120 125 126 127 129 145 153 167-168
 — adottiva 119 151
 Forma 19 33 54 64 65 66 77 83 84
 101 102 103 104 106 126 150 157
 — εἶδος 99
 — μορφή 83
 — σχῆμα 105
 — **صورة** 64

Forma **ماه** 64
 — della carne 49 65 88
 — di Dio 7 60 65 66 79 82 83 84 87
 88 122 124 127 129 164
 — dell'essenza 48 52 82 101
 — dell'ipostasi 82 84
 — della natura 48 52 65 81 82 84 101
 — del servo 7 65 66 79 82 83 84 88
 95 101 122 124 127 129 131 161
 164
 — dell'uomo 82 101

 Giustapposizione 16 21 34 115 116 121

 Immagine 60 64 65 66 81 83 84 85 92
 97 105 106 123 125 126 127 157
 — χαλκός 105 106
 — **صورة** 64
 — **صورة** 64
 — χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως 65 76
 82 83 105 106
 Ipotesi 5 6 7 35 37 39 40 49 50 53-56
 67 75 76 77 80 84 101-106 110-113
 130-139 149-150 154-158 160-161
 173 176
 — ὑπόστασις 159 160 161
 — **ماه** 53 110 130 137
 — una sola 35-40 55 74 78 91 116
 120 121 126 128 139 161 173
 — due 5 6 10 38 54 55 65 83 118 119
 120 121 123 124 125 138 139 142
 143 162 167 174 176 177
 — completa 113 116 117 122 161 164
 — divina 58 139
 — dell'essenza 76 83
 — della filiazione 125
 — della natura 76 78 83 91
 — naturale 54 74 77 120
 — razionale 6
 — semplice 125
 — singolare 124 126
 — umana 37 38 40 54 120 122 124
 125 127 139
 — del Verbo 82 120 124 126
 — trinitaria 56 116-118 124-126
 — della carne 131

 Manichei 45 53
 Materia 20 33 100 101 102
 — ὕλη 99 100 101 102 103
 — prima 99
 Materialismo 43 44

Mescolanza 16 18 21 22 23 26 30 33
 39 41 42 43 68 69 78 87 115 122
 149 160 166
 — κρᾶσις 15 34 35 42 43 163
 — μῑξις 34 42
 — مذهب 38 39 42
 — مذہب 38 39 42
 — مذهب 38 40 42
 — naturale 26 30 31 68 89
 — مذهب 38 68
 Modo di essere (σχέσις) 16 19 22 31
 Mutazione 15 16 21 22 24 28 30 31 33
 47 51 52 68 69 70 71 73 75 78 79
 90 91 113 114 122 136 141 154
 162 163 166
 — مذهب 68
 Natura 3 4 5 6 7 15 39 43 45-51 52 53
 77 84 90 101-106 110-113 130-137
 153 157 171 172
 — φύσις 159
 — ناس 45 111 130 137
 — una sola 21 25 27 29 30 32 33 35
 36 38 41 42 43 47 48 55 68 69 70
 71 74 78 80 89 91 94 111 115 116
 117 119 121 127 128 151 163 166
 172
 — due 3 5 7 10 22 25 29 38 39 40 41
 43 47 52 53 54 55 58 59 60 61 62
 63 64 65 66 69 72 78 79 80 81 82
 83 88 94 105 106 107 114 115 118
 119 120 121 123 124 125 138 142
 143 151 162 174
 — completa 8 27 37 46 54 55 67 71
 80 90 96 101 102 154 161-162 172
 — τελεία φύσις 161
 — ناس 46
 — una sola 30 71 80
 — due 9 30 39 46 67 73 74 91 161-
 162 165 174
 — incompleta 27 46 66 71 80 101
 — due 29
 — astratta 9 51 132 137
 — concreta 51 171
 — comune 113 124 125 126 130 131 132
 136 137 138 140 172 174 175 177
 — ناس 111 113 130
 — determinata 55
 — animale 54 104
 — divina 4 7 23 24 29 30 33 39 51 54
 58 62 63 68 84 85 88 95 104 124
 138 144 147 148 152

Natura del Figlio 94
 — della divinità 85 115 144
 — del composto 68
 — razionale e autonoma 6
 — passibile 26
 — semplice 38 40
 — singolare 112 132 156
 — del composto anima-corpo 29 30 32
 — dell'essenza 48 52 82 101
 — umana 4 7 8 22 27 28 29 33 39
 49 50 54 55 63 66 68 84 86 88 104
 111 119 124 138 144 147 171 173
 — del Verbo 82 114 115
 Necessità naturale 24 27 29 30
 Neoplatonici 22 24 32
 Neoplatonismo 15 20 21 31 33
 Nome 45 48 50 51 54 58 59 61 75 88
 93-97 106-109 117 118 119 120 121-
 124 125 131 146-147 151 165-167
 — ناس 93
 — comune 58 131
 — ipostatico 7
 — naturale 130 146 165
 — προσηγορία 108 109 147
 — ناس 146
 — personale 146 147 165
 — ὄνομα 108 109 147
 — ناس 146
 — uno solo 88 119
 — dell'essenza 7
 — del prosopon naturale 88
 — del prosopon unico 7
 — comunanza di nomi 94 146-147 151
 Onore 4 52 60 85 87 93 94 95-97 119
 151 167-168
 — comunanza di onore 94 151
 Orientali 48 106 159ss.
 Ousianisti 134
 Padri niceni 62 64 79 170
 Passibilità 24
 — naturale 26 27 30 32
 Persona 4 5 6 8 76 112 150-151
 — una sola 5 6 86 166 168 175
 — due 3 4 5 6 8 9 10 58 76 81 86 172
 — divina 9 86 141
 — della divinità 4 5 8 10
 — del Verbo 5 8
 — umana 5 8 86 141
 — dono mutuo di persona 8
 Personalità 5 8 9 10 112 146

- Personalità artificiale 8
 — dell'umanità assunta 86
 — umana del Cristo 86
 — naturali due 8
 — morale unica 8 151
 Propensione (ρόπή) 16 19 22 31
 Proprietà 27 30 36 40 43 46 47 48
 49 50 55 63 66 69 70 72 78 79 82
 84 89 90 91 101 113 114 115 117
 118 119 120 121 125 130 131 132-
 138 139 141 149 154 156 157 161
 162 166 172 173
 — ιδιότης 105 136 160 161 162 163
 — ποιότης 34 103 104 105 108 109 136
 157
 — بحالة 46 112 132 136 137
 — بحال 46 118
 — بسبب 46
 — dell'anima razionale 62 170
 — della carne 49 54 62 75 170
 — divine 26 63 123
 — dell'ipostasi 39 104 111 112 114
 118 119 120 122 123 125
 — della natura (بحالة) 132 137
 — della natura umana 49 66
 — dell'umanità 61 66 123
 — dell'unione 49
 — del Verbo 61 62 170
 — mutue 27
 — naturali 10 27 42 46 47 62 66 67
 104 113 147 154
 — personali 10 117 118 133 141 175
 — بحالة 133
 — razionali 37
 — singolari 111 136 137 138 139 141
 143 154 156
 — بحال بسبب 111 137
 — umane 26 45 50
 — ποιόν 98 106 133 136 137
 — ιδίως ποιός 100 101 103 104 105
 109 133 135 137 147
 — κοινώς ποιός 100 103 104 105
 133 137 147
 Prosopon 6 7 9 10 11 12 28 30 54 55
 56-67 75 77 81 83 84 101-106 110-
 113 132-139 145 151-152 154-158
 160-161 164-165 173
 — πρόσωπον 159 160 161 164 165
 — فنون 111 137
 — unico 7 8 9 10 47 53 55 58 59-65
 73 78 79 80 82 83 85 86 87 88 91
 93 94 95 96 104 105 114 116 118
 119 120 121 123 124 125 128 138
 139 140 141 142 144 146 147 148
 149 150 151 152 153 162 164 165
 166 167 170 173 175 176 177
 — due 6 10 47 60 65 81 86 119 138
 139 140 141 143 144 150 165 167
 173 175
 — comune 60 61 62 124 125 150
 — فنون 60
 — فنون 142
 — divino 62 82 85 86 92 140 142 143
 144 145
 — economico 8
 — ipostatico 72 91 125 142 164
 — فنون 142
 — uno solo 72 77 142
 — due 120 150 155
 — morale 10 124 146 151
 — naturale 8 10 55 56 65-67 72 77
 80 81 84 87 88 91 125 126 142 151
 152 164 176
 — فنون 55 65 142
 — volontario 60 78 91 144
 — فنون 60 144
 — involontario 91
 — della carne 65 66 92
 — di Cristo 61 76 77 78 79 83 85 88
 114 118 119 120 125 126 128 140
 142 144 157
 — di creatura 92
 — della divinità 63 64 65 87 105 122
 138 140 142 165
 — dell'economia 30 120
 — فنون 60 142
 — dell'essenza 80
 — del Figlio 63 64 84 85 86 94 96
 105 114 119 120 126 128 142 152
 — dell'ipostasi 65
 — delle due nature 63
 — del servo 65
 — dell'uomo 29 66 67 84 120 126 152
 165
 — dell'umanità 10 63 65 66 87 105
 126 138 140 143 150
 — dell'unione 8 9 60 61 62 64 65 77
 80 87 104 120 121 129 143 144
 — فنون 60 142
 — comune 53
 — del Verbo 47 85 120
 — apparenza della natura 6-7
 — persona 57 112 150-151
 — ruolo, funzione 56 57 83 84 124 157

Prosopon dono e presa 87 118
 — nella formula trinitaria 54 57 58
 63 76 77 81 83 85 86 97 105 117-
 118 124-126 164

Qualità 52 70 71 101 102 103 105 157
 — della carne 66
 — del corpo 15
 — individuali 10
 — naturale 48 50 51

Sabelliani 45 51 54
 Scambio reciproco
 — di attributi 7
 — di proprietà 37 70
 — di personalità 8
 — di dare e avere 87
 — di dare e avere di nature diverse
 tra loro 68

Scuola antiochena 57
 Signore 5 7 8 9 45 47 57-67
 — uno solo 60.61 64 166

Simbolo Niceno 58 62 170
 Sostanza 5 15 84 100 103 112 113
 — οὐσία 34 35 98-106 133 134 136
 137 154 159 160
 — ἡ οὐσία 111
 — οὐσία κατὰ τὴν ὑπόστασιν 102 133
 134 136
 — due 5 23
 — singolare 110 116 140 154 155

Sostrato 100 101 102 103 111 112 133
 137 138 141 154 156 171 172
 — ὑποκείμενον 10 102 133 134 136 137
 — τὸ πρῶτον 100 101 103 105 134
 — τὸ δεύτερον 100 103 105 133

Specie 111 113 126 131 133 136 138 172
 — εἶδος 160
 — ἡ 111 113 131 137

Spirito (πνεῦμα) 34 44
 Stoici 34 35 42 43 98-109 136
 Stoicismo 33 43 98-109 133-137
 Strengnicaenismus 10

Teopaschiti 119
 Theotokos 8 128-129 147-148
 Tempio 87 121 122 124 125 129

Umanità 5 6 8 9 30 47 50 51 52 58
 61 63 68 69 73 74 78 95 104 119
 123 125

Unione (ἡ) 121

Unione all'essenza 64
 — delle essenze 52 62 64 72-73 96
 — in essenza 19 52
 — in una sola essenza 80
 — nelle essenze in una sola natura 28
 — per l'essenza 80 81 82 87 96
 — ipostatica 6 9 36 37 38 39 42 47
 61 69 74-77 78 79 83 90 113 114
 115 119 120 121 123 127 129 132
 136 144 152 153 160 162 164 172-173
 — ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν 161 163
 — ἡ 113
 — in ipostasi 19 54
 — delle ipostasi 76 119
 — in una sola ipostasi naturale 74
 — per una sola ipostasi 55
 — naturale 26 27 28 32 36 38 39 46
 52 55 68-72 73 74 76 77 79 81 82
 89 90 91 113 114 115 119 123 127
 129 136 144 148 152 153 160 162-
 164 172-173
 — ἡ 68
 — delle nature 3 29 54 55 72-74 76
 78 81 82 90 91 96 113 119 149
 — ἡ 72
 — nelle nature 5 23 72-74 76 81 95
 — ἡ 73
 — per la natura 72-74 78 79 80 81
 82 89
 — ἡ 73
 — alla natura 64 76 90
 — di nature incomplete 27
 — in natura 52 54 78 90 91
 — in una sola natura 22 25 26 27
 28 31 33 38 64 69 90
 — per una sola natura 55
 — κατὰ φύσιν 24 31 33
 — εἰς μίαν οὐσίαν ὑπόστασιν 21
 — al prosopon 64 76 86 90 95 97 127
 174
 — in prosopon 72 73 76 77-88 89 90
 91 94 96 113-116 119-128 132 140-
 142 144 145 146 147 148 149 153
 173 177
 — nel prosopon 80-82 86 95
 — per il prosopon 73 79 80-82 86 87
 91 174
 — ἡ 81
 — in un solo prosopon 53 61 62 72
 78 79 90 113-116 119-128 140-143

Unione in un solo prosopon naturale
 72 77 78
 — dei prosopon 76 80-82 86 174
 — ⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛⲁⲩⲱⲣⲁⲧⲉ 81
 — τοῦ προσώπου ἕνωσις 162 165
 — ⲡⲣⲟⲥⲱⲡⲟⲛ ⲛⲁⲩⲱⲣⲁⲧⲉ 113 122
 — fisica 22
 — καθ' οὐσίαν 23
 — necessaria 19 29 36 91 122 123 153
 — strumentale e naturale 63
 — volontaria 8 9 11 19 28 29 78 79
 88-93 122 123 127 144-145 152 153
 163-164
 — involontaria 19 24 28 36 88-93 153
 163-164
 — personale 76 122 123 127 129 152
 — della divinità 24 59
 — del Figlio 59
 — di azioni e passioni 26 27
 — di coazione 23
 — di semplice congiunzione 34
 — di con-passione 23
 — di persone 6
 — di onore 52
 — di sostanze 6
 — di uguaglianza 52
 — in una sola persona 5 6
 — nella necessità naturale 26 30
 — nella passività naturale 30 89
 — nella persona 5 6
 — nell'uso del prosopon dell'uomo 29
 — nella volontà e in uso 26 29
 — per l'amore 16 22 96 151
 — per beneplacito 23
 — per la dignità 93-97
 — per disposizione 16 19 31 32
 — per modo di essere 16 19 31 32
 — per il nome 93-97

Unione per l'onore 93-97
 — per le potenze 23
 — per propensione 16 19 31 32
 — per uguaglianza di filiazione 60
 — per una uguaglianza di natura 28
 — per l'uso del prosopon 90
 — coesione in un solo prosopon 76
 — compenetrazione reciproca 43
 — comunicazione reciproca di pas-
 sioni e azioni 36 40 41
 — permearsi reciproco di nature 43 44
 — ineffabile e incomprensibile 58 119
 122
 — esempio anima-corpo 25 26 27 29
 30 31 32 33 35 36 39 41 54 113
 121 127 129 147 167 173
 — esempio acqua-vino 21-22 35 39 42
 114
 — esempio fuoco-aria 19 35
 — esempio fuoco-legno che brucia 114
 115 116 123 125 141 149
 — esempio fuoco-metallo rovente 114
 115 116 121 123 141 143 149
 — esempio incenso-aria 35
 — esempio luce-aria 16 22 31 116
 — esempio sole-specchio 114 115 116
 Uomo 19 20 27 28 32 33 36 37 39 40
 46 47 50 68 72 94
 — completo 80 86
 — primo uomo 85 92
 — secondo uomo 85 124
 — Uomo-Dio 92
 — del Signore 122 127 145
 Uso
 — dei prosopon come un solo prosopon
 86-88
 — del prosopon dell'Economia 25
 Verbo 57-67

Nihil obstat quominus imprimatur :
P. CESLAUS SPICQ O. P. S. Theol. Magister
P. MARCUS GIRAUDO O. P. S. Theol. Doctor

Imprimi potest :
Bononiae, die 23 Augusti 1956
P. DOMINICUS ACERBI O. P. Prior Provincialis

Imprimatur :
Friburgi, die 29 Augusti 1956
L. WAEBER, vic. gen.

Nella stessa collezione sono stati pubblicati i seguenti studi :

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung.
xii + 288 S. (1947). Fr. 9.35 / DM 9.—
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium.
xii + 114 S. (1948). Fr. 5.20 / DM 5.—
- III. JOSEPH K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii + 180 S. (1949).
Fr. 6.75 / DM 6.50
- * IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii + 144 S. (1950). Fr. 6.25 / DM 6.—
- V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii + 242 S. (1955).
Fr. 13.50 / DM 13.—
- * VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle.
172 pages (1952). Fr. 7.50 / DM 7.20
- VII. HUBERT MERKI O. S. B. : 'Ομοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.
xx + 188 S. (1952). Fr. 8.10 / DM 7.80
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix + 196 S. (1953).
Fr. 8.30 / DM 8.—
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix + 234 p. (1953).
Fr. 10.40 / DM 10.—
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii + 189 p. (1954). Fr. 10.40 / DM 10.—
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P. : Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. x + 186 p. (1956).
Fr. 12.50 / DM 12.—

* Die Auflage der mit einem * bezeichneten Titel ist vergriffen. Wenige Exemplare bleiben Nachbezüglern der ganzen Sammlung vorbehalten.

* Les titres marqués d'un astérisque sont épuisés. Quelques exemplaires sont réservés aux souscripteurs de la collection complète.

1

/

2

3

4

5

6

Printed in Switzerland