

IL CONCETTO ARISTOTELICO DI SOSTANZA NELLE DOTTRINE TRINITARIE DEL IV SECOLO D.C.

Silvia Fazzo
(Università del Piemonte Orientale)

Abstract. Based on new findings about the emergence and transmission of Aristotle's corpus in late antiquity, the paper tackles a most controversial issue: the relation of Father and Son in Symbols of Nicaea (325) and of Constantinople (381) from the strict point of view of the Greek word and concept οὐσία. The concept is shown to evolve in a few decades from individual οὐσία (e.g., Socrates and Callias), as in the Categories, to οὐσία as immaterial substance as in Metaphysics Lambda. First parchment copies of Aristotle's Metaphysics and of the corpus, probably kept in Constantinople since about 352 AD, played a possible role.

Queste cose sono spiegate da Aristotele nella *Metafisica*: Dio è insieme tre diverse cause dell'intero universo: efficiente, formale e finale. Nicola, commentando Aristotele, ha scritto che Dio è uno in sostanza, tre in definizione: genera il mondo, è la forma del mondo, è il fine del mondo.

Dal *De philosophia Aristotelis*
di Nicola di Damasco, libro II o III¹

1. Ap. Alfonso de Valladolid *Teshuvot la-Meharef*, ms. Parma, Biblioteca Palatina, *Parmense* 2440, folio 20r, lines 8-16, frammento scoperto, identificato e tradotto da Mauro Zonta, in S. Fazzo e M. Zonta, «Aristotle's Theory of Causes and the Holy Trinity», dans *Laval Théologique et Philosophique* 64, 2008, p. 681-690. Ruolo storico elucidato ulteriormente in S. Fazzo, 2012, "The Metaphysics from Aristotle to Alexander of Aphrodisias" *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 55, p. 51-68; *ead.*, «L'emergenza della Metafisica di Aristotele in età romana», in *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, a cura di Silvia Gastaldi e Cesare Zizza (indici a cura di Serena A. Brioschi), Acts of the International Aristotle 2400 Conference "Da Stagira a Parigi: prospettive aristoteliche tra Antichità e Medioevo", Pavia I, May, 30-31 2016. Pisa ETS 2018, p. 155-183. Sono molto contenta di portare sia di poco avanti le ricerche intraprese con Mauro Zonta. Ringrazio l'intero Seminario Aristotelico e in

La relazione fra le dottrine trinitarie e l'emergenza del corpus di Aristotele in età romana è al centro di questo contributo. Il tema comporta aspetti di novità, non privi di evidenze di tipo documentario. Nuovi elementi, acquisiti direttamente o indirettamente dalla ricostruzione storica, inducono infatti il tempo presente a un ripensamento di narrativa. È possibile raccontare ora più compiutamente che in passato l'emergenza della Metafisica, ovvero della filosofia prima di Aristotele, della quale va innanzitutto abbassata la cronologia, perché si diffonde principalmente in età cristiana. I suoi testi fondativi, in specie la *Metafisica*, cominciano a circolare nella forma a noi conosciuta non prima, sembra, del III secolo d.C., cioè in età considerevolmente successiva rispetto a quanto a lungo si era ritenuto. Qui parleremo di come questa prolungata e lenta emergenza del corpus e della *Metafisica* non sia priva di impatto sulle dottrine trinitarie del IV secolo.

Un punto di svolta è stata una scoperta dell'orientalista Mauro Zonta (1968-2017): è il frammento di dottrina trinitaria in Nicola di Damasco, qui citato *in exergo*: si tratta della versione più aristotelica possibile della dottrina trinitaria, espressa secondo la dottrina delle quattro cause, ed incentrata sul concetto di sostanza. Ivi, infatti, le tre Persone della Trinità sono dette essere della stessa sostanza. Da qui proviene la domanda principale di questo studio, importante per gli storici dell'aristotelismo: ci chiediamo se si possa stabilire quale comprensione del concetto di sostanza sia sotteso a questa affermazione. Come vedremo, è possibile farlo. Anzi, la risposta dice qualcosa di interessante sull'intersezione delle dottrine trinitarie con la *fortuna* e con la storia delle dottrine aristoteliche, nell'epoca della quale ci stiamo occupando.

Questo reperto ha confermato la cronologia di Nicola già da noi proposta nel 2008 sulla *Revue des Études Grecques* al IV secolo. Il suo contenuto implica infatti per Nicola un *terminus post quem*: in base alla dottrina trinitaria esposta nel frammento, Nicola non può aver composto il suo compendio prima del IV secolo d.C., né probabilmente prima del concilio di Nicea del 325. Tale cronologia va a deciso supporto dell'unica fonte che identifica Nicola con l'esegeta di Aristotele; si trova in Bar Hebraeus, il quale in effetti dice che Nicola fu un illustre filosofo al tempo dell'imperatore Giuliano². Invece,

particolare Marco Ghione e Stefano Demichelis, inoltre Mario Allolio per la discussione di questo testo, oltre ai partecipanti al dibattito organizzato da A. Vasiliu, fra i quali J.-B. Gourinat e S. Chrysakopoulou.

2. Questa informazione, poi risultata attendibile, è stata, che io sappia, completamente ignorata fin dal 1841, quando cominciarono gli studi sul Nicola esegeta di Aristotele, a partire dal *De plantis* pseudoaristotelico che gli venne attribuito. Prevalse allora facilmente, cioè senza discussione, un'identificazione voluta da E.H.F. Meyer, autore di quello studio (*Nicolai Damasceni, De plantis libri duo Aristoteli vulgo adscripti*, Lipsiae, 1841), e accettata da Zeller, di Nicola aristotelico con Nicola storico del tempo di Erode di Giudea, attivo fra la fine del I secolo a.C. e l'inizio del I secolo d.C. Vedi n. 16 *infra*. Su questa datazione si basa Hendrik Joan Drossaart Lulofs, editore dei frammenti filosofici di Nicola.

almeno fino al 2008, Nicola si identificava, e cioè lo si confondeva, con lo storico e poligrafo Nicola di Damasco, figura mediocre ma leggermente meglio nota; lo si datava pertanto tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C.

Giuliano fu imperatore tra il 361 e il 363 d.C. Proprio al suo tempo, e dunque al tempo di Nicola, 362 d.C., si tenne il Sinodo di Alessandria, dove, nonostante l'orientamento apparentemente diverso del Sinodo di Antiochia del 341, si sostenne l'identica sostanza delle tre Persone della Trinità: è una differenza sulla quale avremo modo di ritornare. Nel 362, sotto la guida di Atanasio ad Alessandria, i vescovi si espressero a favore della consustanzialità di tutte e tre le Persone trinitarie. Sembra davvero che in materia di dottrine trinitarie si possa utilmente registrare e misurare le modalità di intersezione delle stesse con il lessico filosofico e con l'eredità dottrinale dei classici.

Il concetto di sostanza fra i concili di Nicea e di Costantinopoli

Il concetto di sostanza può subire delle inflessioni significative prima e dopo l'arrivo dei codici pergamenacei di Aristotele a Costantinopoli (352 d.C. ca.): lo si verifica entro l'epoca di Giuliano, di Nicola e di Temistio.

Di fatto, il testo del Credo stabilito nel concilio di Nicea subisce successive revisioni confermate nel Concilio di Costantinopoli. Alcune delle differenze fra i due testi sono rilevanti proprio per l'indagine presente. Sembra che un diverso concetto, pur sempre, aristotelico di sostanza abbia esercitato il suo ruolo nell'arco di tempo che separa i due concili di Nicea e di Costantinopoli. A sua volta, il valore del concetto di sostanza dipende, più di quanto forse non sia stato considerato finora, dal modo di circolazione e di impatto dei testi aristotelici che ne sono stati veicolo nel corso del IV secolo. Questo è infatti un periodo molto intenso, sebbene quasi inesplorato, nella storia dei testi di Aristotele.

Prendiamo dunque come punto di osservazione quelle conseguenze che se ne possono avvertire nella specifica comprensione della parola *ousia*. È un termine chiave nelle diverse dottrine trinitarie, che traduciamo (sommariamente, come è noto) 'sostanza'. Il tema richiede una considerazione attenta, perché, fra gli ambiti che stiamo considerando, filosofico e teologico, l'impatto non è univoco ma probabilmente reciproco, come andiamo a vedere, prendendo come punto di partenza il frammento di Nicola.

Cf. H. J. Drossaart Lulofs, Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five books translated from the Syriac with an introduction and commentary, Leiden, Brill, 1965. Oggi abbiamo tutti i motivi per considerare che tra lo storico e il filosofo non sussista altro che un caso di omonimia.

Proprio guardando al concetto di sostanza, nella dottrina trinitaria riportata da Nicola, si osservano rispetto al *Symbolum Nicaeanum-Constantinopolitanum* sia un tratto comune, sia una differenza principale. È stato stabilito definitivamente dal primo Concilio di Costantinopoli nel 381, a revisione del testo del Credo promulgato a Nicea nel 325, che il Figlio è consustanziale al Padre; questo elemento costituisce un tratto comune fra le due dottrine, mentre una differenza è che nel Credo sono stessa sostanza solo le prime due Persone trinitarie; lo Spirito non è della stessa sostanza, bensì *procede dal* Padre ed è *glorificato insieme* al Padre e al Figlio. Questa formula si pone all'esito di un ampio dibattito sulla concezione dello Spirito Santo che sconfinava dai limiti di questo studio, focalizzato sul termine 'sostanza' e sui suoi derivati, in specie 'consustanziale'.

La dottrina della triplice consustanzialità espressa nel frammento di Nicola registra d'altra parte una differenza ancora maggiore rispetto al Credo di Nicea, 325. Ivi il Figlio, si dice, viene *dalla* (ἐκ) sostanza/οὐσία del Padre. Tale dottrina sembra implicare che la sostanza del Figlio provenga dalla sostanza del Padre; e che pertanto le due sostanze non siano numericamente identiche: così interpreta anche la critica più recente e autorevole³. Tuttavia, sempre nel Credo di Nicea, Padre e Figlio sono *consustanziali*. 'Consustanziale' nel Credo si dice ὁμοούσιος. Ma che cosa significa nel Credo del 325?⁴

Questo punto è interessante perché, storicamente, non è detto che il termine ὁμοούσιος, 'della stessa/simile sostanza', abbia sempre avuto lo stesso significato. Certo, l'aggettivo è di derivazione nominale, è parola composta e derivata dal prefisso ὁμο(ιο)- e da οὐσία. Ma, se ὁμο-, sta per ὅμοιος, vuol dire sia 'simile' sia 'lo stesso'. Già per questo motivo il termine può significare: di sostanza simile ma anche della stessa sostanza. L'interpretazione dipende in buona parte, ma non solo, da che cosa significa οὐσία: ma, per l'appunto, che cosa significa οὐσία?

Nel Credo di Nicea sembra che il concetto di οὐσία sia quello di sostanza prima, cioè sostanza individuale, formulato nel capitolo 5 delle *Categorie*. Si considera infatti che le *ousiai* del Padre e del Figlio siano due, sebbene strette

3. P. Schaff, *History of the Church*, vol. 3, Eerdmans, Grand Rapids [MI], 1981, p. 671-673; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy*, Baker Academic, Grand Rapids [MI], 2005, p. 202: "We can therefore be pretty sure that *homoousios* was not intended to express the numerical identity of the Father and the Son. [...] It was intended to have a looser, more ambiguous sense than has in the past history of scholarship been attached to it". Si veda anche L. Ayres, *Nicaea and its Legacy, An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2004. Ringrazio specialmente Marco Ghione per la discussione su questo punto.

4. Sulla complessità storica e concettuale del problema, A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, 1964, ed. ingl. *Christ in Christian Tradition*, vol. I: *From the Apostolic Age to Chalcedon*, Westminster/John Knox Press, U.S., 1975, p. 275. Ringrazio Ms. Giuseppe Lorizio per le Sue osservazioni a questo riguardo.

dalla relazione filiale. Dunque saranno *consustanziali* nel senso della massima possibile affinità, non però identiche⁵. Invece nel Credo di Costantinopoli del 381, essendo il Figlio *ὁμοούσιος*, le due Persone sono della stessa sostanza in modo diverso. Il concetto di sostanza può non essere più quello delle *Categorie*; non significa infatti né sostanza prima, come persona/Persona, ma nemmeno sostanza seconda, quali, in *Categorie* 5, la specie e il genere. Certo l'unità non può ridursi a esser dello stesso genere, in tal caso Dio non sarebbe uno solo; ma nemmeno della stessa specie ovvero forma, *εἶδος*, perché è la materia a fungere da *principium individuationis* quando si distinguono enti della stessa specie, ora invece il Figlio teologicamente considerato è perfettamente privo di materia e appartiene da sempre allo stesso ordine di realtà del Padre. Dobbiamo dunque rinunciare al riferimento ai sensi di *οὐσία* nelle *Categorie* incluso il senso di sostanza prima che è il più mobilitato nei riferimenti ad Aristotele nella letteratura di settore. Se *οὐσία* è un ordine di realtà, allora quello che qui è attivo è il concetto di *οὐσία* nell'esordio, 1. 1069a30-33, e poi nel punto di svolta decisivo, 6. 1071b3ss., del libro *Lambda* della *Metafisica*. Come è possibile? Di fatto, si accorda forse con il significato attribuito a *οὐσία* nel Sinodo di Alessandria e nel frammento di Nicola: sussiste una unica sostanza di Dio. Ma di nuovo, che cosa vuol dire sostanza? La parola greca *οὐσία* merita esame ravvicinato. L'uso nel libro *Lambda*, se non fosse autentico il libro delle *Categorie* (la questione è sempre stata controversa), potrebbe precedere di molto il senso di *οὐσία* come individuo ovvero persona. Essendo più antico, conserverebbe più vivo il valore etimologico, la valenza del verbo essere, che è presente nella parola *οὐσία* in forma participiale. Tutto questo richiederà un momento di focalizzazione sulla parola *οὐσία*.

L'origine del sostantivo *οὐσία* in Aristotele e la sua origine deverbale

Su questo concetto e sui motivi del suo così sfaccettato intendimento ci si dovrà ora brevemente soffermare. In assoluto, infatti, Aristotele è il primo autore, e in senso stretto anche l'unico autore classico a dedicare libri al concetto di *οὐσία*. Lo pone al centro della sua filosofia prima.

Il termine tuttavia non è un neologismo aristotelico. È attestato su altri usi entro il V secolo d.C. (conio dunque relativamente tardo) ed adottato come

5. L. Ayres, *Nicaea and its Legacy*, *op. cit.*, p. 92: "It is not at all clear that at Nicaea the term *homoousios* was understood to be the technical focus of the creed. The term was adopted in the second century by Gnostics, probably to indicate 'same ontological status' or 'of a similar kind'. In this context, however, the term was used alongside notions of emanation and derived being which described the ontological links between the highest deity, lower deities, and that within the human being which enabled union with those deities". Vedi anche n. 3 *supra*.

termine filosofico da Platone in poi, a partire da occorrenze come *Fedone* 77a2, dove resta viva la valenza verbale. *ὄστω* deriva infatti dal verbo essere e come ricorderemo in tutti i suoi usi, specie filosofici, del termine, resta importante domandarsi quanto attivata o disattivata sia la valenza verbale⁶. Sul piano morfologico, *ὄστω* è il principale sostantivo deverbale tratto dal verbo *essere*. Deriva, più specificamente, dal participio presente del verbo *essere*, ($\sqrt{\delta\nu\tau^*}$ - > *οὖ-στω*). I sostantivi verbali sono un universo affascinante – almeno per chi ha la possibilità di appassionarsi a temi grammaticali, in specie se ha letto il libro di Germana Civilleri⁷. Con ogni evidenza la capacità della lingua greca di esprimere concetti è legata a doppio filo (cioè in più direzioni senza che si possa identificare in modo univoco la causa con l'effetto) a formazioni nominali ad alta potenzialità. I sostantivi deverbali e i loro usi si possono classificare secondo la misura nella quale è in essa attiva la valenza deverbale. Il participio, come è ben noto, si chiama così perché partecipa sia della natura del sostantivo che di quella del verbo. Ma dopo la formazione, la componente verbale in molti casi si usura, fin quasi a scomparire. Negli usi stessi di uno unico sostantivo si distinguono (o classificano con varie gradazioni) quelli nei quali la componente verbale è attivata, e quelli nei quali non lo è, e il termine ormai si usa non diversamente da un nome comune. Questo è di grande interesse per il caso di *ὄστω* perché abbiamo a che fare con la derivazione del verbo essere. Innanzitutto, ciò rende questo caso speciale in sé, perché in greco il verbo essere è quello che più sfugge a classificazioni funzionali univoche; e che riveste al tempo stesso (e in parte anche per questo) un ruolo fondamentale nel pensiero filosofico⁸. Giova al riguardo osservare una particolarità solitamente trascurata: la derivazione del nome deverbale non dalla radice verbale ma dal tema del participio si osserva nel sostantivo *ὄστω*. Ciò infatti non è frequente; è reso possibile, in questo caso, in virtù del suffisso *-στω/-τω* (*-τω* è già presente in Omero), uno dei pochi atti a legarsi a un tema participiale⁹. Ciò consente di concepire in astratto qualcosa di più specifico che non l'«essere». Già infatti l'infinito

6. “Le origini del termine filosofico *ὄστω* dalla riflessione sul verbo essere fra Parmenide e Platone” in *La Comunicazione parlata/Spoken Communication*, Miriam Ravetto, Marina Castagneto (eds.), Roma, Aracne, 2023.

7. G. O. Civilleri, *Nomi deverbali nel continuum nome/verbo: il caso del greco antico*, München, Lincom Studies in Indo-European Linguistics 38, 2012.

8. “L'ente nella Metafisica di Aristotele dal greco all'arabo”, in *Terminologia filosofica tra Oriente e Occidente*, ed. M. Zonta, P. Grezzi, “Lessico Intellettuale Europeo” 126, CNR-ILIESI, 2018, p. 47-65.

9. Questa etimologia, a linee generali, è stata da me illustrata in «*Ousia* come nom déverbal dans la philosophie première d'Aristotele», *Chôra* 18-19, (2020-2021), p. 221-225. Ringrazio la rivista *Chôra* di dare da due lustri spazio a queste mie comunicazioni, a volte alquanto tecniche, e non prive di lati *in fieri* e *in progress*, che spero sempre possano sollevare a loro volta anche in altri studiosi dibattito e ulteriore avanzamento.

presente εἶναι si sostantiva facilmente tramite l'articolo determinativo neutro singolare: τὸ εἶναι. La valenza di οὐσία focalizza il primato di ciò che non solo è ovvero è ciò che è, secondo il valore di quel participio, bensì specialmente, in unione con quel suffisso, è ovvero è ciò che è in modo primario e originario, da cui deriva l'essere: il sostantivo esprime infatti la condizione primaria di ciò che è in questo modo e pertanto è oggetto di definizione e conoscenza. La definizione stessa, in cui la conoscenza consiste, è composta da una serie definita di predicati, che la presenza del verbo essere in funzione di copula riporta al soggetto della frase, oppure all'oggetto della definizione. Per questo οὐσία è il perno della conoscenza teoretica: è ciò che si conosce quando si conosce, e che traduciamo 'essenza', quando da οὐσία dipende un genitivo soggettivo; oppure ciò che è espresso propriamente dalla definizione, che tradizionalmente traduciamo 'sostanza', οὐσία, quando il termine è usato in senso assoluto e non viene specificato da genitivo dipendente (appunto come essenza di qualcosa). Questa distinzione, già adottata da Enrico Berti nella traduzione della *Metafisica* (Laterza, Roma 2017)¹⁰, tra οὐσία, sostanza, e οὐσία di qualcosa, essenza di qualcosa, non è facilmente trasportabile nei testi della patristica greca, vi dovremo probabilmente rinunciare. Ma dà occasione per aprire un ragionamento sulla storia della sintassi del termine in ambito cristiano trinitario.

La traduzione tradizionale e ormai canonica di οὐσία come sostanza è, a ben guardare, una resa alquanto sommaria del termine, questo è noto. *Sub-stantia* in greco corrisponderebbe piuttosto a composti di ὑπό quali ὑποκείμενον ὑπόστασις. La storia dottrinale cristiana può aver avuto un peso anche nel fissare questa traduzione come canonica. Soprattutto a partire dalla metà del IV secolo, la centralità del dibattito trinitario nella lotta contro le eresie porta i Padri della Chiesa non a una mera appropriazione dal lessico filosofico, ma anche ad alcuni mirati interventi sul linguaggio dei filosofi. Ciò rende possibile diverse forme di intersezione e quasi una sorta di circolarità nel rapporto fra filosofia e teologia almeno in alcune dinamiche particolari. Questi saperi animano un contesto comune in vivace evoluzione. Ne risulta costituito un linguaggio comune, e prima ancora a livello concettuale una sorta di *koiné* del pensiero teoretico: questa si stabilizza poi come il precipitato solidificato di quel crogiolo di impulsi e culture che si incontrano a quest'epoca, e poi ancora si scontrano e dialogano fra tarda antichità e alto medioevo. Οὐσία è un caso di studio privilegiato in tutti questi sensi che si può valorizzare meglio guardando alla più generale intersezione fra i due ambiti. La novità di tale intersezione fra filosofia e teologia dopo la metà del IV secolo è nota a molti riguardi negli studi patristici, ma qui vorrei osservare in che modo essa si possa misurare anche dal punto di vista della storia dell'aristotelismo.

10. Aristotele, *Metafisica*, a cura di Enrico Berti, Roma-Bari, Laterza, 2017.

Lo studio dell'evoluzione delle dottrine trinitarie in risposta all'arianesimo ha recentemente consentito uno spartiacque ben determinato per la storia del testo aristotelico. Fino al 2008, le parafrasi aristoteliche di Nicola di Damasco venivano datate al I secolo a.C., costringendo a tener fermo a quell'epoca il *terminus ante quem* della disponibilità della *Metafisica* in quattordici libri. Nicola infatti compiutamente la descrive¹¹. Ridiscutendosi il tema, ha acquistato rilevanza una fonte trascurata, potenzialmente già disponibile, pure ritrovata da Zonta: la datazione di Nicola di Damasco in Bar Hebraeus al tempo di Giuliano l'Apostata, imperatore fra il 361 e il 363. Ci si potrebbe chiedere: ha senso che nel IV secolo si conoscesse nel mondo greco bizantino la *Metafisica* di Aristotele, e che prima non la si conoscesse? In realtà sì, per più motivi. Ne elenchiamo di seguito tre principali:

1. Alcuni di questi sono stati evidenziati nei miei studi su quella che possiamo chiamare l'emergenza della *Metafisica* di Aristotele in età romana, fra III e IV secolo d.C.¹². Un ruolo ha quella che possiamo chiamare scuola di Afrodisia – quella in ragione della quale i testi di Aristotele trovano il loro assetto testuale ed esegetico pressoché definitivo, quale oggi lo conosciamo. In questo, un'altra scoperta del nostro Mauro Zonta ha avuto un ruolo: il frammento del commento di Alessandro di Afrodisia alla *Metafisica* che abbiamo chiamato 'Frammento Zero' perché sicuramente precede il frammento 1 Freudenthal¹³, si è potuto identificare con sicurezza tramite una tavola di corrispondenza fra greco, siriano e arabo quanto ai nomi le lettere dell'alfabeto che tradizionalmente danno il titolo a ciascuno di quei quattordici libri¹⁴. Possiamo dire allora che tutto il corpus, inclusa la *Metafisica* in quattordici libri che quel frammento descrive (nei testi di Alessandro conservati, ciò non avviene) è disponibile entro l'epoca di Alessandro, cioè entro il volgere del III secolo d.C. A questo punto non è più affatto banale l'*endorsement* del corpus di Aristotele e dei suoi commenti alessandrini presso la scuola di Plotino e Porfirio: ne è testimone quest'ultimo in *Vita Plotini*, cap. XIV.

11. J. Barnes, «Roman Aristotle», dans J. Barnes et M. Griffin (eds.), *Plato and Aristotle at Rome*, Oxford University Press, 1997.

12. Vedi S. Fazzo, «Verso una nuova edizione della *Metafisica* di Aristotele: desiderata e prospettive», in *Chôna* 13 (2015), p. 253-294; *ead.*, «Il testo di Aristotele *Metafisica* Zeta 17», in *Aristotelica* 1 (2022), p. 53-86.

13. J. Freudenthal, S. Fränkel; «Die durch Averroes erhaltenen Fragmente des Alexanders zur 'Metaphysik' des Aristoteles», *Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1885 (la conferenza si tenne nel 1884).

14. S. Fazzo – M. Zonta, «The first account of Aristotle's *Metaphysics* in fourteen books: Alexander of Aphrodisias' 'fragment Zero'», *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 4 (2016), p. 985-995; il reperto era stato da noi presentato alla IX S.I.H.S.P.A.I. Conference, Paris, October 8, 9 & 10, 2014, *Manifold Rationality: Science, Philosophy and Kalam in Classical Islamic Civilization* (October 8-10, 2014),

2. La disponibilità libraria ha sicuramente un ruolo. A quest'epoca possono risalire gli archetipi dei testi di Aristotele conservati¹⁵. Dal 352 a Costantinopoli venivano prodotte copie di Aristotele – ma anche di Platone, Demostene e Isocrate – autori senza i quali nessuna rinascita degli studi classici, nemmeno quella voluta da Giuliano, sarebbe possibile. Il focus sulla conservazione e diffusione in pergamena si era applicato su ben maggiore scala all'inizio del secolo IV: voluti da Costantino, furono preparati cinquantanove esemplari dell'Antico e del Nuovo Testamento (cf. Eus. *Vita Constant. Caes.*, 4, 36). Questa iniziativa deve avere preparato la strada per quelle copie di classici del pensiero classico. È probabilissimo se non anzi sicuro che i Padri riuniti a Nicea ne avessero beneficiato. Ma potevano, i Padri stessi, leggere i testi dei filosofi classici? Nella *Metafisica*, in particolare, si trova una nozione di sostanza/ousia non identica a quella attestata nelle *Categorie*, cap. 5, come sostanza prima. Se, nelle *Categorie*, come ricordato, è sostanza prima l'individuo, Socrate, Callia, invece, nei libri sulla sostanza della *Metafisica*, i termini individuali non rivestono alcun ruolo capitale ed evidente. Nella *Metafisica*, il termine sostanza si trova impiegato in diversi modi, che hanno in comune però una maggior prossimità al senso etimologico, rispetto all'uso nelle *Categorie*. Nella *Metafisica*, che Aristotele chiama scienza dell'ente in quanto ente, la radice del verbo, presente appunto in forma participiale, presenta ancora una sua dose di attività. Il testo della *Metafisica* dopo la metà del IV secolo deve esser stato presente a Costantinopoli in esemplare pergamenaceo, tanto è vero che un tale esemplare è probabilmente l'archetipo dell'intera tradizione manoscritta (vedi su questo tema il contributo Fazzo-Ghione-Folli in questo stesso fascicolo di *Chôra*).
3. Questo in parte risponderebbe alla domanda: potevano, i Padri stessi, leggere la *Metafisica*? In linea di principio forse sì. Ma, si obietterà: se anche avessero potuto forse non l'avrebbero fatto. Il testo non è di agevole accesso. Come potrebbero i Padri averci lavorato direttamente in quell'epoca di così intenso dibattito teologico? Non è facile dirlo. Altro infatti è avere ormai a Costantinopoli un esemplare pergamenaceo della *Metafisica*, altro è leggerlo e trarne ispirazione in materia teologica. Proprio per questo una voce fuori campo come quella di Nicola può attestare seppur frammentariamente la presenza di un dialogo, e dunque di un contributo al dibattito trinitario da parte degli aristotelici del tempo. Se non erano i Padri a leggere Aristotele, erano almeno gli esegeti di Aristotele a dialogare con i Padri, come mostra di fare Nicola.

15. Vedi Antonio Carlini, *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1972, sulla scorta di Them. *Orationes* IV 59d-60a.; S. Fazzo e M. Ghione, "Il testo della *Metafisica* nell' 'Aristotele di Vienna'", *Chôra*, 20, 2022, p. 353-369.

Ma c'è di più: è interessante che fra le opere di Temistio stesso, autore di grande impatto culturale nel suo tempo, che è il tempo stesso di Nicola, figurì una parafrasi di *Metafisica Lambda* che per tradizione indiretta, ma integrale, ci è pervenuta (*CAG V.5*, ed. S. Landauer, Berlin 1903). Questa potrà essere stata fonte di ispirazione perché fa riferimento a una nozione di sostanza al tempo stesso declinata in senso teologico, ma profondamente diversa dalla sostanza prima delle *Categorie*. Il caso non è stato ancora esaminato e merita un momento di attenzione. Siamo presumibilmente poco dopo il 352. Infatti è ragionevole che questa parafrasi sia successiva alla disponibilità dei testi in Costantinopoli. Inoltre si noti anche che essa denota stretta conoscenza del commento di Alessandro, come si evince da stretti paralleli fra Temistio, *ad* 1069a30-33 e 1071b3ss.* e la *Quaestio* I.1 di Alessandro, forma abbreviata del perduto commento di Alessandro a *Lambda* 6, 1071b3-22 (giustamente valorizzata come tale anche da Michele di Efeso *ad loc.*, *CAG* 1. 685.26-687.22)¹⁶.

Diverso sarà stato il caso del libro detto delle *Categorie* attribuito ad Aristotele: era già diffuso sicuramente dal I sec. a.C., come mostra l'accurato ripensamento che riceve da Porfirio, che ne prepara la lettura con la sua *Isagoge* e con il suo equilibratissimo commento continuo (*CAG* IV.1 ed. Busse 1887). La promozione delle *Categorie* a testo di base del percorso formativo è un'operazione culturale di impatto enorme, come si vede dal ruolo del concetto di sostanza individuale anche nelle dottrine trinitarie.

Si potrebbe ritenere in effetti che questa concezione di sostanza sia stata presente ai Padri che scrissero il *Credo* di Nicea (325). Stiamo parlando della dottrina trinitaria ivi attestata in specie nel secondo articolo. Ivi, in una frase che è poi scomparsa dal *Credo* stabilito dal Primo Concilio di Costantinopoli nel 381, si dice che il Figlio, Seconda Persona, è *μονογενῆ, τοῦτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς*: „unigenito, cioè: tratto dalla sostanza del Padre”. Ogni parola va qui interpretata A Nicea, I Padri conciliari, si ritiene, a un testo di ispirazione orientale hanno aggiunto questa espressione, e anche *Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ*, per meglio contrastare l'eresia di Ario¹⁷.

Ma che cosa significa allora 'dalla sostanza'? E che cosa, 'consustanziale'? Si nota che *ὁμοούσιον*, diversamente da *οὐσία*, non è vocabolario aristotelico

16. Dettagli in S. Fazzo, "Nicolas, l'auteur du Sommaire de la Philosophie d'Aristote: doutes sur son identité, sa datation, son origine", *Revue des Études Grecques* (Société d'Éditions 'Les Belles Lettres'), vol. 2008, p. 99-126.

17. O. Skarsaune, «A neglected detail in the creed of Nicaea (325)», *Vigiliae christianae* 41.1 (1987), p. 34-54; J. W. Roberts, *An assessment of the changes in the Early Church as seen in the condemnations of the heretics Arius and Pelagius*, PhD Dissertation, New Orleans Baptist Theological Seminary, 2009.

e nel lessico della filosofia antica non compare prima di Plotino¹⁸. L'accostamento delle due espressioni in effetti non dovrebbe essere né casuale, né comportare piatta ripetizione, ma la seconda dovrebbe essere confermativa ed epesetica rispetto alla prima. Reciprocamente, se la prima, 'dalla sostanza', si capisce, in funzione di quella si intenderà la seconda, 'consustanziale'.

Di qui l'interesse di provare a capire ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς. Domanda: se una sostanza viene da un'altra sostanza, si può pensare che ci siano due sostanze? Questo dipende anche da come, nella prima espressione, si voglia intendere la preposizione ἐκ. Fuor di contesto, in greco, in prossimità da una radice del verbo γιγνομαι, come abbiamo appunto nell'espressione μονογενῆ, ci si può attendere sia così espressa la materia, ovvero, aristotelicamente, la causa materiale. Proprio questo è il problema che il concetto di *homoioousia* comportava fin dal III secolo. Ma la possibilità di travisare il concetto di *consustanzialità* in senso materiale ha una propria storia precedente Nicea, nella quale si è preso ripetutamente posizione contro coloro che si sono serviti del concetto per indicare una completa identità di natura tra Padre e Figlio, come i Sabelliani, ai quali si era opposto Dionigi di Alessandria.

Ogni spazio per questa interpretazione è dunque da escludersi, come il seguito mostra, proprio alla riga prima citata, a alla precedente, dove ἐκ indica la genealogia diretta: Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ. Così però il Figlio potrebbe essere anche distinto dal Padre. Per questo interviene la metafora della luce: „Luce da Luce”, ovvero „luce da luce”. Dio (Figlio) viene da Dio (Padre) come dalla luce viene luce e non è possibile distinguere Luce da Luce. A rinforzo, il concetto di Verità: come nel caso della Luce, a una considerazione assoluta, dalla Verità viene Verità e non è possibile distinguere Verità da Verità.

L'espressione ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς però è interessante, specie sapendo che non preesisteva il testo complessivo e che nella formulazione successiva sparisce. Possiamo così datare con precisione la sintassi di queste parole alla prima parte del IV secolo: nella logica testé enunciata si intenderebbe che il Figlio è generato „dall'essenza/sostanza del Padre”, ovvero, se si si vuole aderire in questo modo all'etimologia del nome deverbale, tenendo attivata la componente verbale, generato da ciò che il Padre è.

La domanda si può porre così: quanto attivo è da intendere il verbo essere nella parola οὐσία come è usata dai padri della chiesa del IV secolo?

18. La più antica attestazione del termine a noi nota risale all'ambiente gnostico della prima metà del secondo secolo; Basilide impiega infatti il termine per esprimere l'identità di sostanza tra i tre figli del Dio supremo, tuttavia diversi dal loro genitore. Cf. Hypp., *Refutatio omnium haeresium*, 7, 22.

La stringa ἀεὶ ᾗν nella tradizione del testo della *Fisica*

Sarebbe facile e probabilmente non scorretto pensare che il verbo essere sia ivi quasi atrofizzato nella misura in cui è diffusa nella formazione di base di quei secoli il testo delle *Categorie*, nella cui nozione di οὐσία il verbo essere non ha quasi alcun ruolo diretto.

Tuttavia una cosa è chiara, se esaminiamo le fonti. In aspetti cruciali della controversia contro Ario ancora nel IV secolo l'uso del verbo essere è al centro. Vediamo una citazione di Ario in Atanasio:

Ὁ τοίνυν μακαρίτης Ἀλέξανδρος ὁ ἐπίσκοπος ἐξέβαλε τὸν Ἄρειον τῆς Ἐκκλησίας φρονοῦντα καὶ λέγοντα ταῦτα: «Οὐκ ἀεὶ ὁ Θεὸς Πατὴρ ᾗν, οὐκ ἀεὶ ᾗν ὁ Υἱός»¹⁹.

Non sembra affatto improbabile che Atanasio, il quale scrive questa risposta ad Ario, o chi con lui ha collaborato a questa redazione, abbia accesso a testi fondamentali di Aristotele, in particolare all'ultimo libro della *Fisica*. In specie è rilevante il capitolo *Fisica* VIII.1, 258b. In particolare, l'espressione che esprime la dottrina controversa di Ario – ma sono davvero *ipsissima verba?* –, comporta una stringa di lettere non banale: ἀεὶ ᾗν.

Se interroghiamo il TLG alla ricerca di questa stringa ἀεὶ ᾗν apparentemente molto semplice, la troviamo rarissima, con significato esistenziale, prima di Atanasio e prima dell'età cristiana, frequente invece dal IV secolo d.C. Dopo di allora, la stringa ἀεὶ ᾗν coincide con quella versione ovvero parafrasi del testo della *Fisica* VIII.1, 258b13 che, se pure non fu originaria – come su base codicologica ho avuto modo di ipotizzare – comincia però a circolare e a imporsi proprio nel IV secolo d.C. Se infatti il testo dei due codici più antichi, come appunto abbiamo argomentato, si esprime sull'eternità del cosmo in forma ipotetica, i testi sull'eternità temporale dell'universo cominciano a comparire in forma dogmatica e anipotetica proprio dal IV secolo e fa da testimone della tradizione aristotelica per la prima volta a nostra conoscenza Temistio. In Temistio infatti abbiamo un'espressione ἀεὶ ᾗν. „C'era sempre”, che avrà voluto significare „c'era da-sempre”. Eppure, come stringa di lettere, ἀεὶ ᾗν non è più banale in greco di quanto non sarebbe in italiano dire che qualcosa che c'è sempre stato „era sempre”. La stringa in effetti era abbastanza estranea e difficile non solo nel testo di Aristotele ma anche nella lingua greca in generale. Prima prestazione cronologica proprio nella discussione di Atanasio contro Ario che dice che il Figlio la seconda persona della Trinità

19. Athanasius Theol., *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae* (2035: 041); MPG 25. Volume 25, p. 564, l. 21.

non sempre era è veramente anche il Padre non sempre era da questo momento in poi sembra che l'espressione 'sempre era' sia per così dire e cioè non faccia più specie il fatto che l'avverbio sempre si coniuga a fatica in modo diretto con l'imperfetto del modo indicativo, 'era'.

Da qui si parte una tradizione della quale vediamo alcuni frammenti significativi per esempio nella storia testuale della *Fisica*, ove si impone come *vulgata* ἀεὶ ᾗν in 250b13, dove a quanto si è mostrato il testo più antico (incluso probabilmente quello disponibile a Temistio) doveva portare εἰ ᾗν²⁰.

Fine

Forse si potrebbe dire questo: la lotta contro le eresie ha in parte allontanato il cristianesimo dallo stile di razionalità ipotetico-deduttiva propria dell'aristotelismo; dal quale tuttavia, nel corso di quei secoli stessi dell'età romana imperiale si ricava e si consolida un patrimonio di strumenti e saperi di base, condiviso da tutte le scuole di filosofia, incluso il platonismo: questo diventa allora *neoplatonismo*. Il neoplatonismo definisce allora il proprio spazio teorico quasi per differenza, come un deliberato superamento rispetto allo stile di razionalità proprio della logica di tradizione aristotelica, che però resta di riferimento nella trasmissione dei saperi fondamentali. E in questo appunto le tradizioni teologiche cristiane presentano elementi di parallelismo con le filosofie neoplatoniche.

Non avremo modo di spingerci fino all'anno 500 AD in questi spunti di riflessione, ma è interessante che il commentatore neoplatonico Ammonio, figlio di Ermia, per non compromettere la propria posizione istituzionale con gli sviluppi teurgici del neoplatonismo nel suo tempo, scelga di focalizzare il suo insegnamento piuttosto su Aristotele²¹ e commenti un testo difficile come la *Metafisica*. Usa allora esemplari dei commenti di Alessandro di Afrodisia più completi di quelli ora pervenuti – che sono tutti privi di introduzione²² – come si vede dalla trascrizione dei suoi corsi pervenuta a nome di Asclepio (*CAG* VI.2, ed. Hayduck 1888): così, diventa tra l'altro per

20. Temistio, *CAG* V.2, 209 l. 4 porta lo stesso testo del codice E (*Paris. gr.* 1853), ΑΛΛΑΕΙΗΝ che gli editori intendono ἀλλ' ἀεὶ ᾗν ma che nella lezione originale può significare ἀλλὰ εἰ ᾗν.

21. D. Blank, "Ammonius", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/ammonius/>>.

22. S. Fazzo, «Le récit ancien sur l'assemblage de la *Métaphysique* d'Aristote: sa réception, ses implications, ses origines», *Aevum* 92 (2018), p. 163-177; *ead.*, «Le manuscrit *Laurentianus* 87.12 comme le témoin le plus ancien du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise à la *Métaphysique* d'Aristote», *Chôra* 15-16 (2017/2018), p. 675-704.

noi la principale fonte indiretta di quei commenti, la cui edizione è ora terreno vivo di indagine e di dibattito. In questo modo si avvia un periodo nuovo e diverso per i rapporti tra aristotelismo e neoplatonismo, perché i principali studiosi e commentatori aristotelici dopo Ammonio sono filosofi neoplatonici, come Simplicio, o anzi neoplatonici cristiani, come Filopono. Attraverso quest'ultimo succede qualcosa di importante, più ancora per la teologia islamica che per quella cristiana. Contro il nitido postulato dei presocratici e di Aristotele, che nulla si crea dal nulla, anche l'idea di un Dio creatore si fa strada nella tradizione aristotelica, tramite un Filopono (*De Aeternitate mundi contra Proclum*) la cui traduzione araba si trasmette a nome di Alessandro di Afrodisia (e anzi addirittura di Alessandro di Afrodisia contro Galeno) a partire dalla generazione dei maestri di al-Farabi²³. Ma il Dio trinitario è ormai lontano da questo orizzonte, e le vie del monoteismo si separano.

Potessero un giorno ritrovarsi a dialogare per costruire insieme un futuro di Pace.

23. A. Hasnawi, «Alexandre d'Aphrodise vs Jean Philopon: notes sur quelques traités d'Alexandre "perdus" en grec, conservés en arabe», *Arabic Sciences and Philosophy* 4 (1994), p. 53-109; S. Fazzo, "L'Alexandre Arabe et la génération à partir du néant", *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque* (Actes du colloque de la SIHSPAI, Paris, Institut du Monde Arabe, 31 mars-3 avril 1993), éd. A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal, M. Aouad, préface de R. Rashed, Leuven-Paris, Peeters, "Orientalia Lovaniensia analecta 79", p. 277-287, nuova edizione annotata in ead., *Alexander Arabus. Studi sulla tradizione greco araba di Alessandro di Afrodisia*, Pistoia, 2018, p. 40-53.