

IL CONTRIBUTO DELLA VERSIONE COPTA ALL' EDIZIONE DEL *DE ANIMA*  
*ET RESURRECTIONE* DI GREGORIO DI NISSA

L'esistenza del dialogo di Gregorio Nisseno Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως (*De anima et resurrectione*) sia nella tradizione siriana<sup>1</sup> sia, più estensivamente, in quella copta è interessante sotto due rispetti: da un lato, dal punto di vista delle due letterature, siriana e copta, che hanno presto assorbito un'opera filosofica patristica di tradizione platonica e di sostenuto tenore intellettuale; dall'altro lato, quello che qui ci concerne in particolare, dal punto di vista della *restitutio* del testo greco di Gregorio che l'editore di quest'opera deve necessariamente affrontare, dato che, specialmente dalla versione copta, è possibile in parte ricostruire il testo greco retrostante alla versione.

Dal punto di vista della produzione letteraria copta, la presenza questo dialogo in traduzione è importante poiché si tratta di un testo patristico di carattere filosofico, e come tale è decisamente raro tra le opere pervenuteci in lingua copta, dove la maggior parte degli scritti è di genere agiografico, edificante, liturgico, o comunque non caratterizzato sotto il profilo filosofico, anche se per una valutazione del patrimonio letterario copto occorre tenere presente che quanto è a noi noto è soltanto una piccola parte, anche a causa delle numerose distruzioni a cui esso andò incontro. Specialmente dopo l'invasione araba, questa letteratura fu conservata prevalentemente da monaci e per monaci. È anche vero che questo patrimonio è andato per noi continuamente arricchendosi grazie a nuove scoperte – basti pensare alla biblioteca di Nag-Hammadi per i testi gnostici ed ermetici<sup>2</sup> –, e che altre potrebbero presentarsi ancora in futuro. Allo stato attuale

<sup>1</sup> Cf. A. Van Roey, "Le *De anima et resurrectione* de saint Grégoire de Nysse dans la littérature syriaque", *OLP* 12, 1981, 203-13.

<sup>2</sup> Al cui proposito rinvio all'appendice sugli *Hermetica* copti in I. Ramelli, *Corpus Hermeticum*, Milano 2005.

delle nostre conoscenze non sembra esistere una traduzione araba<sup>3</sup>; tuttavia, in quest'area culturale il dialogo era ben conosciuto: Abû 'l-Barakât, uno studioso copto autore di una enciclopedia religiosa scritta in arabo, nel cap. 7 di quest'opera, che verte sugli scrittori cristiani, ricorda il dialogo *Sull'anima e la resurrezione*, dopo le opere di Basilio di Cesarea, fratello di Gregorio di Nissa, sotto il nome di Macrina, loro sorella: '*Sulla resurrezione*, di Macrina'<sup>4</sup>. Appare interessante, nella citazione araba, la presenza di *d-*, tipica *nota genitivi* del siriano, davanti al nome di Macrina: ciò farebbe pensare a una versione dal siriano. Nella letteratura siriana, in effetti, la *Cronaca di Seert*<sup>5</sup> attesta che Gregorio scrisse 'sulla creazione dell'uomo e sull'anima e la resurrezione', mostrando che nella cultura siriana era noto il *De anima et resurrectione*, accanto al *De hominis opificio*<sup>6</sup>. Questo, di per sé, non prova che esistesse una versione siriana del *De anima*. 'Abdîsho' di Nisibi non sembra invece citare un'opera a sé stante di Gregorio con questo doppio titolo, bensì sembra distinguere 'il libro sulla resurrezione dedicato alla sorella di lui... e quello sull'anima'<sup>7</sup>. Come già Assemani<sup>8</sup> aveva intuito, è probabile che soltanto il primo dei due libri sia identificabile con il *De anima et resurrectione* di Gregorio, che nel sottotitolo ricorda il nome di Macrina (τὰ Μακρίνια) e che presenta la sorella di Gregorio come personaggio principale lungo tutto il dialogo: ad essa sono infatti attribuite le argomentazioni fondamentali, rispetto a cui

<sup>3</sup> Cf. R.G. Coquin - E. Lucchesi, "Une version copte du *De anima et resurrectione* (*Macrinia*) de Grégoire de Nysse", *OLP* 12, 1981, 161-201, in part. 162. Altro di Gregorio è pervenuto nel mondo arabo tramite traduzione, ad es. una sentenza altrimenti perduta, su cui cf. J.M. Sauget, "L'étrange périple d'une sentence de Grégoire de Nysse retrouvée dans des Paterika arabes", *Muséon* 100, 1987, 307-13.

<sup>4</sup> Paris, Bibliothèque Nationale, arabe 203, fol. 108r.

<sup>5</sup> *Patrologia Orientalis*, V, 271.

<sup>6</sup> Il *De hominis opificio* nella tradizione siriana è stato recentemente studiato da F. Pericoli Ridolfini, "Dedica e sommario del *De opificio hominis* di Gregorio di Nissa nel Vat. Sir. 106", *OCP* 66, 2000, 295-316.

<sup>7</sup> J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, III, 1, Romae 1725, 22.

<sup>8</sup> Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, 22.

Gregorio funziona da interlocutore; l'altra opera andrebbe invece identificata con il *De anima* stampato in *PG* 45, 187-222, che un tempo era anch'esso attribuito al Niseno, ma che oggi è considerato un estratto del *De natura hominis* di Nemesio di Emesa (*PG* 40, 536-608). Purtroppo, però, tutti i frammenti siriaci del dialogo di Gregorio che ci rimangono, abbastanza scarsi sia in numero sia in estensione, sono presentati come appartenenti ad un'opera *Sull'anima*, senza ulteriori specificazioni, cosicché è difficile distinguere le due opere ed anche sapere con sicurezza se il *De anima et resurrectione* fosse stato tradotto per intero in siriano. In ogni caso, allo stato attuale delle conoscenze non disponiamo di una versione siriana completa. Due frammenti di una versione siriana furono segnalati da Baumstark<sup>9</sup>, ma il secondo non sembra nemmeno appartenere al dialogo di Gregorio. F.G. Parmentier indicò altri tre frammenti, di cui diede notizia per la prima volta Van Roey in un articolo del 1981, in cui è fornita l'edizione di tutti i frammenti siriaci noti dell'opera di Gregorio in questione<sup>10</sup>. I quattro frammenti in tutto del *De anima et resurrectione* siriano derivano da antologie miasfite dell'opera di Gregorio: ad essi, Van Roey ne aggiunge un altro dal *Contra additiones Iuliani* di Severo di Antiochia<sup>11</sup>. Questi frammenti

<sup>9</sup> A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, 79. Si trovano in un manoscritto della British Library, London, Add. 17193, fol. 7r-v e 97v, dell'anno 873/74. L'indice del catalogo dei manoscritti del British Museum di Wright riporta soltanto questi due frammenti per quest'opera di Gregorio: W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, II, London 1871, 990 e 1001.

<sup>10</sup> Van Roey, "Le *De anima*", 203-13, in part. 205-9 per il testo siriano; i tre frammenti nuovi sono registrati in Wright, *Catalogue*, 934, 972 e 976. I quattro frammenti di cui disponiamo in totale sono contenuti in codici della British Library, London, Add. 14533, fol. 166v (= *PG* 46, 20C τὸ δὲ ποικίλον - 21A λυομένη); Add. 14533, fol. 187r a (= *PG* 46, 25B τίς γὰρ βλέπων - 28A μεθιστάμενον); Add. 12155, fol. 93r a (= *PG* 46, coll. 45C ἄλλ' οὔτε συστέλλεται - 48C ἀποσπώσης); Add. 17193, fol. 7r (= *PG* 46, 68C ἄλλ' οὐδὲν μᾶλλον - 69A διενεχθήσεται).

<sup>11</sup> Edita da R. Hespel, *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*, II A, *Le Contra additiones Iuliani*, CSCO, 295, 39 rr. 20-3 (testo siriano); 296, 33 rr. 12-16 (traduzione) = *PG* 46, 101A. Va ricordato infine un passo

rivelano una traduzione poco fedele al greco, tanto da configurarsi spesso come una specie di parafrasi. Altri frammenti in versione siriana si potrebbero rinvenire nel trattato di Mosè Bar Kepha sulla resurrezione, e nell'omonima opera di Giovanni di Dara<sup>12</sup>. Riguardo a quest'ultimo, già Assemani osservò che il passo citato da Abraham Ecchellensis dalla suddetta opera di Giovanni, libro IV, cap. 24, nella sua edizione del catalogo di 'Abdîsho' di Nisibi proviene dal *De anima et resurrectione* del Nissen: se tuttavia Assemani parla di dipendenza diretta<sup>13</sup>, occorre invece precisare, con Van Roey<sup>14</sup>, che si tratta di un riassunto di una delle parti più belle e importanti di quest'opera, corrispondente a *PG* 46, 97B-100A, dove le pene ultramondane sono presentate non come punizione diretta dei peccati, bensì come necessario epifenomeno dell'azione attrattiva e purificatoria di Dio sull'anima, una sorta di mero effetto collaterale della volontà salvifica universale di Dio<sup>15</sup>.

Qui ci occuperemo soltanto della versione copta. Grazie a Coquin e a Lucchesi, dal 1981 disponiamo di alcune estese sezioni di una versione copta del *De anima et resurrectione*<sup>16</sup>, corrispondenti al testo greco compreso tra l'ultima riga della col.

---

indicato nel ms. come tradotto dal *De anima et resurrectione* di Gregorio, senza che però sia stato possibile identificarne il *locus*: London, British Library, Add. 17193, fol. 97v.

<sup>12</sup> Cf. per entrambi Baumstark, *Geschichte*, 277 e 281.

<sup>13</sup> Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, 31 n. 5.

<sup>14</sup> Van Roey, "Le *De anima*", 204.

<sup>15</sup> 'Se, al momento della sua partenza verso Colui che la attira a sé, l'anima è dotata di agili ali, verrà a trovarsi in perfetta gioia; se invece porta un pesante carico di passioni, subisce dolore, non perché il Creatore la odì o voglia punirla, bensì allo scopo di tirarla fino a sé purificata, come gettano nel fuoco il materiale di scarto commisto all'oro perché si purifichi, e le scorie si consumano e vanno perdute, mentre rimane l'oro puro, così, quando anche la malvagità viene consumata ed eliminata per mezzo del fuoco che purifica ogni cosa, è necessario che pure l'anima a cui essa si era attaccata stia nel fuoco insieme ad essa, finché la sozzura e la malvagità delle opere cattive che in essa si sono accumulate non siano completamente purificate da quel fuoco' (tr. mia).

<sup>16</sup> Coquin - Lucchesi, *De anima*, 161-201. Cf. anche T. Orlandi, "Gregorio di Nissa nella letteratura copta", *VetChr* 18, 1981, 333-9.

20 e la riga 3 della col. 52 dell' ed. Migne. Ammontano a circa un decimo dell' intero dialogo ed appartengono ad un unico codice del *De anima et resurrectione* in versione copta del IV-V secolo, suddiviso in undici fogli appartenenti a quattro quaderni ubicati in biblioteche differenti:

quaderno 1: Paris, Louvre, 9974. Pagine 13-4 (le pagine 15-6 sono andate perdute)

quaderno 2: Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire (IFAO), Copte 8, foll. 1-8. Pagine 18-32 (fol. 1 = pp. 18-9; fol. 2 = pp. 19-20; fol. 3 = pp. 21-2; fol. 4 = pp. 23-4; fol. 5 = pp. 25-26; fol. 6 = pp. 27-8; fol. 7 = pp. 29-30; fol. 8 = pp. 31-2)

quaderno 3: Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 131<sup>2</sup>, fol. 144. Pp. 33-4 (le pp. 35-72 sono perdute)

quaderno 4: Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 130<sup>5</sup>, fol. 66. Pagine 73-4.

Quelli del quaderno 2 sono i fogli meglio conservati di tutti<sup>17</sup>. Una serie di indizi relativi alla grafia<sup>18</sup>, alla paginazione sul solo

<sup>17</sup> Essi, pergamenei, misurano 29, 3 x 22, 5 cm. e il testo occupa una superficie di 21, 6 x 16 cm., con 24-27 righe per colonna. I primi due quaderni costituivano quaternioni perfetti, mentre i due seguenti sono più irregolari. Il secondo quaderno, quello dell'IFAO, è un quaternione completo, e in esso una colonna del testo greco della *Patrologia* corrisponde a poco più di tre pagine della nostra versione copta; una pagina del copto, in effetti, copre 12-14 righe del greco del Migne. La lacuna che si presenta poi tra la p. 35 e la p. 72 del codice copto, ossia 38 pagine, dovrebbe corrispondere al testo greco che si estende da col. 33 r. 38 (corrispondente alla fine della p. 34 del copto) a col. 49 r. 18 (corrispondente all'inizio di p. 73 del codice copto), l'equivalente di 7 colonne 1/2 della *Patrologia Graeca*. La proporzione, dunque, diversamente dalla precedente, sarebbe di 5 pagine abbondanti di copto per una sola colonna di greco: mentre, in base al rapporto precedente, le 295 righe di greco del Migne dovrebbero corrispondere a 21 o 24 pagine di copto, la lacuna è invece di ben 38 pagine. Si è dunque indotti a supporre una qualche perdita nel codice o nel suo archetipo. Vid. p. 513.

<sup>18</sup> La grafia è abbastanza irregolare e presenta la particolarità di avere l'interno della lettera *phi* dipinto di bruno e di giallo. Mancano segni

verso, e alla disposizione del testo fa datare il codice all' XI-XII secolo<sup>19</sup>. Il copista mostra segni di scarsa attenzione, come alcuni errori di distrazione e la necessità di completare la sua copia con una o due lettere o anche un'intera parola al di sopra della linea di scrittura. Il codice apparteneva sicuramente al monastero di Shenoute – il più importante organizzatore della vita monastica nell'ambiente copto antico –, soprannominato 'Monastero Bianco', in Alto Egitto<sup>20</sup>. Il colofone è perduto, cosicché non abbiamo notizie precise riguardo alla data della sua copiatura e ad altre circostanze. Il foglio del Louvre e il quaderno dell' IFAO sono stati pubblicati per la prima volta da Coquin e Lucchesi<sup>21</sup>, mentre i due fogli della Bibliothèque Nationale erano già stati pubblicati, tradotti e commentati da J. Vergote, che tuttavia non era riuscito a determinare il testo patristico di cui essi fossero la traduzione, e fatti oggetto di osservazioni da parte di W. Till<sup>22</sup>. Soltanto il quaderno dell' IFAO, grazie all'estensione ininterrotta del testo che presenta, ha permesso a Coquin e a Lucchesi di scoprire che si tratta indubbiamente del *De anima et resurrectione* del Nisseno.

La copia a nostra disposizione, a motivo degli errori insinuatisi nella tradizione manoscritta copta, e a causa del tempo, è lontana dal copto originale, il cui valore e la cui qualità come traduzione

---

diacritici quali obelo, *diplê* e coronide, e i paragrafi sono distinti soltanto per mezzo di una lettera di dimensioni maggiori all'inizio, evidenziata in rosso e posta nel margine.

<sup>19</sup> Così Coquin-Lucchesi, *De anima*, 164. Sulla prima e l'ultima pagina del quaderno, un disegno geometrico variabile è situato nel mezzo del margine superiore, circondato dalle abbreviazioni *IC* e *XC*, tipiche dei *nomina sacra* e qui ovviamente designanti Ἰησοῦς Χριστός.

<sup>20</sup> Lo sappiamo con certezza poiché i due fogli conservati a Parigi, alla Bibliothèque Nationale, fanno parte di un fondo di circa quattromila fogli appartenenti a quel monastero, acquisiti tra il 1886 e il 1887. Su Shenoute, che è anche uno dei primi importanti esponenti della letteratura copta, basti rinviare a S. Emmel, *Shenoute's Literary Corpus, Volume One & Volume Two*, Louvain 2003, CSCO Subs. 111 e 112.

<sup>21</sup> Coquin-Lucchesi, *De anima*, 168 ss.

<sup>22</sup> J. Vergote, "Zwei koptische Fragmente einer unbekanntten patristischen Schrift", *OCP* 4, 1938, 47-64; W. Till, "Bemerkungen zun koptischen Textausgaben", *Orientalistik* 12, 1943, 328-37.

dal greco non vanno giudicati sulla base di quest'unica copia, con le sue manchevolezze. Le principali sono alcuni *sauts du même au même*, certamente non imputabili alla copia greca che il traduttore aveva dinnanzi: l'omissione non corrisponde a termini che si susseguono nel testo greco, bensì è imputabile al copista che stava trascrivendo un precedente manoscritto copto della traduzione. A differenza di quanto accade spesso nelle versioni orientali, il traduttore copto non ricalca servilmente la sintassi greca, bensì cerca innanzitutto di rendere il pensiero di Gregorio comprensibile al lettore. A questo scopo, egli introduce talora anche sdoppiamenti: quando per un termine greco il traduttore non trova un singolo termine pienamente corrispondente in copto, egli lo mantiene in traslitterazione copta dal greco – come spesso accade in copto per i termini filosofici ed altri, che sono evidenti trascrizioni dal greco –, ponendo poi la congiunzione ḥ̣ (trascritta H) e un termine copto equivalente. In un caso, rende il termine greco con due diverse parole collegate dalla disgiuntiva H<sup>23</sup>. La stessa strategia di traduzione è usata anche per un'intera espressione nella frase, evidentemente sempre a scopo di chiarezza. A questo stesso fine, un termine greco più colto e raro viene talora sostituito dal traduttore con un altro più semplice: ad esempio, il greco μὴνύω, a p. 23 del codice, è sostituito dal verbo σημαίνω: il traduttore può avere considerato che entrambi valgono 'indicare, significare', a meno che egli non avesse presente un ms. greco con il verbo σημαίνω, come vedremo nell'analisi successiva. Nella versione copta ci sono anche frasi aggiunte che sembrano corrispondere a glosse presenti nella *Vorlage* greca; non è escluso che possano anche essere chiarimenti sorti nella traduzione copta: ne fornirò una disamina critica caso per caso.

Il copto permette in più di un passo di risalire con precisione alle varianti presentate dal codice greco impiegato dal traduttore rispetto al testo greco, spesso manchevole, stampato nell'ed. Migne. Per questo, esse si rivelano talora preziose ai fini dell'edizione del testo greco: quindi, ne tengo conto nella mia nuova edizione del

<sup>23</sup> P. 21 del codice, col. A, r. 25 e col. B, r. 1.

*De anima et resurrectione*<sup>24</sup>. Ma prima di illustrare in dettaglio i punti principali in cui il copto può rivelarsi utile all'edizione del greco, mi sembra opportuno presentare almeno una mia traduzione italiana del copto stesso, in forma completa; tra parentesi riporto i termini greci che sono traslitterati in copto<sup>25</sup>.

quaderno 1: Paris, Louvre, 9974r. Pagine 13-4 = PG 46, col. 20, ultima riga e ss..

(p. 13) '... ma ciò che è corruttibile non è immortale, altrimenti<sup>26</sup> anche la carne [σάρξ] sarebbe immortale, essa che si risolve negli elementi dai quali è costituita [συνιστάναι]. Se l'anima [ψυχή] è qualcosa di diverso da quelli, o la ragione [λόγος] dirà che [...]<sup>27</sup>, e non ci sarebbe nessun mondo [κόσμος] in cui potrebbe trovarsi l'anima [ψυχή], secondo quanto è conforme alla sua natura [φύσις], né alcun luogo, assolutamente'<sup>28</sup>.

La Maestra sospirò un poco di fronte a quanto avevo detto, e rispose: 'Forse [τάχα], sono queste cose e altre simili che al cospetto dell'Apostolo [ἀπόστολος], ad Atene, (p. 14) dissero gli Stoici e gli Epicurei, poiché sento dire che soprattutto [μάλιστα] Epicuro

<sup>24</sup> *Gregorio di Nissa: Sull'anima e la resurrezione. Sulla creazione dell'uomo. A commento del passo "Allora anche il Figlio stesso"*, che sarà pubblicato a Milano presso Bompiani, cui rinvio anche per ampia bibliografia e discussione del pensiero filosofico e teologico di Gregorio, altresì in rapporto con gli altri Padri. L'edizione manca nella serie jaegeriana dei *Gregorii Nysseni Opera*, dove non è prevista ancora per un buon numero di anni (per gentile comunicazione degli Editori, *per litteras*).

<sup>25</sup> Li riproduco nella forma in cui sono traslitterati in copto, che è una fissa e non conosce generalmente plurale, o femminile e neutro degli aggettivi (talora però compaiono anche queste forme), o flessione verbale. Dunque, i termini riportati tra quadre non sono sintatticamente e grammaticalmente adattati al contesto.

<sup>26</sup> Letteralmente: 'e se sì', nel senso di: 'se fosse immortale...'

<sup>27</sup> Lacuna nel testo copto, mentre il greco pervenutoci è integro.

<sup>28</sup> La copia greca che il traduttore aveva davanti conteneva probabilmente un'omissione dovuta ad omeoteleuto, mentre secondo il testo completo avremmo: 'non esisterebbe alcun altro luogo nel mondo, in cui l'anima potrebbe trovarsi, vivendovi conformemente alla sua propria natura; ora, quello che non è in alcun luogo non esiste addirittura'. Cf. qui *infra*.

<inclinava><sup>29</sup> a una tale dottrina [δόγμα] nelle sue opinioni, come se la natura degli esseri fosse concepita quale fortuita e si fosse creata da sé, come se nessuna Provvidenza [πρόνοια] penetrasse<sup>30</sup> attraverso gli esseri. A motivo di questo, egli ha riflettuto, deducendo per conseguenza [-ἀκολουθία] che la vita umana assomiglia [...] <sup>31</sup>, contenendolo, e così, se la massa [ὄγκος], ossia quel rigonfiamento<sup>32</sup>, è rotta, allora anche quel soffio che è racchiuso in essa si estinguerà insieme con essa. Infatti, il limite della natura [φύσις] degli esseri è quello che appare secondo il pensiero’.

<le pagine 15-16 sono andate perdute>

quaderno 2: Institut Français d’Archéologie Orientale du Caire (IFAO), Copte 8, foll. 1-8; pagine 17-32 = PG 46, col. 24, riga 19 e ss.. Seguito poi dal quaderno 3: Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 131<sup>2</sup>, fol. 144, per le pagine 33-4:

‘... Il corpo non è null’altro se non il concorso degli (p. 17) elementi. Che essi affermino dunque, ora: “L’anima [ψυχή] non (?) si trova negli elementi [στοιχεῖα], poiché essa vivifica da se stessa il composto che è il corpo [σῶμα]”. Se, in base a questa (?) concezione, è completamente [ὅλως] impossibile che l’anima esista dopo di essi<sup>33</sup>, e certamente [καὶ δὴ] gli elementi [στοιχεῖα] sussistono, sebbene essi dimostrino che la nostra vita non è null’altro che [εἰ μὴ τι] un cadavere, e se essi non dubitano [ἀμφιβάλλειν] che l’anima [ψυχή] sia ora nel corpo [σῶμα], come possono insegnare

<sup>29</sup> Nella tradizione greca abbiamo φέρεσθαι, che non sembra tradotto nella nostra versione copta.

<sup>30</sup> L’uso del verbo *jôte* in questo punto del copto lascia chiaramente desumere che il traduttore copto in questo punto leggesse διήκειν e non διοικεῖν. Cf. l’analisi qui *infra*.

<sup>31</sup> Lacuna nel testo copto, mentre il greco pervenutoci è integro.

<sup>32</sup> Queste parole nell’inciso sono una precisazione del traduttore copto.

<sup>33</sup> Ossia una volta che gli elementi si siano disgregati in seguito alla morte. C’è discrepanza tra la presente frase e quella precedente, che, per salvaguardare la sequenza del pensiero, dovrebbe leggersi ‘l’anima si trova negli elementi, etc.’.

[δογματίζειν] la sua dissoluzione, dato che il corpo [σῶμα] si scompone negli elementi [στοιχεῖα]? Ma che essi osino [τολμᾶν] anche <proferire> tali bestialità contro la santa natura [φύσις]... Infatti, come diranno che la natura intelligibile [φύσις νοερά], immateriale [-ύλη] e invisibile si diffonda in quello che è umido e molle, caldo e duro<sup>34</sup>, contenendo (p. 18) gli esseri nella sua esistenza, se essa non è dello stesso genere [συγγενής] di quelli in cui essa esisterebbe <...><sup>35</sup>, per la ragione che il suo genere [γένος] sarebbe differente? Essi, dunque, eliminano interamente Dio<sup>36</sup> dalla loro dottrina, Lui che contiene gli esseri’.

Ed io osservai: ‘Rispetto a quanti sostengono la tesi contraria alla nostra [ἀντιλέγεσθαι], come potrebbe essere irrefutabile quest’altro ragionamento: “L’universo esiste grazie a Dio, ed è Lui che contiene gli esseri, oppure, insomma [ὅλως], c’è un Dio che è al di sopra della natura [φύσις] degli esseri”?’.

Ma ella ribatté: ‘Converrebbe piuttosto tacere su simili considerazioni, e non considerarle degne di nessuna risposta, poiché sono proposizioni [πρότασις] folli ed empie, <e> poiché la Parola santa ordina di non rispondere a uno stolto (p. 19) secondo la sua follia<sup>37</sup>, e lo stolto è senz’altro [πάντως] colui che dice: “Dio non esiste”, secondo la parola del profeta [προφήτης]<sup>38</sup>. E, poiché occorre enunciare il resto, ti dirò una parola – che non è la mia, né quella di un altro essere umano, poiché ogni uomo, per quanto [κᾶν] grande, è piccolo rispetto a questa parola –, ma ti dirò una parola che l’intera creazione [κτίσις] degli esseri proclama per mezzo delle meraviglie che sono in essa, della quale

<sup>34</sup> In luogo di questi quattro aggettivi, il testo greco della *Patrologia* ne ha soltanto tre: τὰ ὑγρά τε καὶ μαλακὰ καὶ στερέμνια, ‘le cose umide e molli e dure’. Si vedano le analisi critiche qui *infra*.

<sup>35</sup> Sembra che il copista copto abbia ommesso, per aplografia, il corrispondente del greco οὔτε... ἐν αὐτοῖς εἶναι ἀδυνατούσα, ‘e non potendo essere in essi’.

<sup>36</sup> Mentre il greco ha il neutro e impersonale τὸ θεῖον, il copto traduce con ‘Dio’.

<sup>37</sup> *Prov.* 26, 6.

<sup>38</sup> Cf. *Psal.* 13, 1; 52, 1.

l'uditore [ἀκροατής] è l'occhio, a cui<sup>39</sup> grida la ragione sapiente [σοφός] ed artisticamente creativa [τεχνικός], attraverso le meraviglie che manifesta.

Infatti, la creazione annuncia con evidenza il Creatore, in quanto “i cieli esprimono la gloria di Dio”<sup>40</sup>, secondo quanto ha detto il profeta [προφήτης], non proclamando voci mute. Infatti, chiunque (p. 20) vedrà l'accordo, ossia l'armonia [ἀρμονία] del tutto<sup>41</sup>, e le meraviglie del cielo e della terra, e vedrà che gli elementi [στοιχεῖα] si oppongono gli uni agli altri secondo la loro natura [φύσις], si uniscono tuttavia [ὅμως] gli uni agli altri allo stesso scopo [σκοπός] per mezzo di una coesione [κοινωνία] ineffabile, poiché ciascuno di essi arreca quello che gli è proprio in vista della permanenza del tutto – e né quanti non sono mescolati e non sono associati [-κοινωνία] <...><sup>42</sup> gli uni agli altri, per il fatto di mescolarsi gli uni gli altri con delle qualità [ποιότης], ossia delle disposizioni contrarie [ἐναντίον]<sup>43</sup>, e ancora quelli la cui natura [φύσις] era attirata verso l'alto, ora è attirata verso il basso, poiché vediamo il raggio [ἀκτίς] del sole discendere verso il basso, e anche il corpo [σῶμα] essere attirato in alto contro [παρά] la sua natura [φύσις], innalzandosi al di sopra (p. 21) dei venti o dei soffi grazie all'aria [ἀήρ], e il fuoco dell'etere [-αιθήρ] avvicinarsi alla terra, in modo del tutto simile, cosicché [ὥστε] esso non priva del suo calore l'intera profondità della terra, e così, rendendola intrisa per mezzo delle piogge, esso discende sulla terra <e>, sebbene [καίπερ] sia uno per sua natura [φύσις], produce miriadi differenti [διαφορά] di germogli, unendosi a ciascuno di essi, secondo la sua natura [φυσικῶς]; e ancora, il

<sup>39</sup> Cf. *Psal.* 13.1, 52.1.

<sup>40</sup> *Psal.* 18.1.

<sup>41</sup> Questa volta la glossa esplicativa che il traduttore copto usa per chiarire meglio il termine greco presenta un ordine invertito rispetto a quello usuale: prima viene il vocabolo copto, poi quello greco.

<sup>42</sup> Con ogni probabilità a causa di un omeoteleuto, il copista copto ha omesso il *colon* seguente: κατὰ τὴν ιδιότητα τῶν ποιότητων διαχωρεῖ.

<sup>43</sup> La glossa di 'qualità' con 'disposizioni' sembra essere propria del traduttore copto.

movimento circolare, ossia la rotazione<sup>44</sup> molto rapida del firmamento [πόλος] e dei circoli [κύκλος] interni, e anche la rotazione di questi in senso opposto<sup>45</sup>, e la corsa delle stelle le une dopo le altre, in modo armonioso [-ἀρμονία] e concorde<sup>46</sup> – ebbene, queste cose e le altre, non istruiranno forse [ἄρα] chiaramente [φανερῶς], (p. 22) per mezzo dei fenomeni, chi le vede grazie alla contemplazione [κατανοεῖν] dell'occhio dell'anima [ψυχή], poiché è una potenza santa, artistica [τεχνίτης] e sapiente [σοφός], essa che è in tutte le cose e si diffonde attraverso tutte, unendo le parti [μέρος] con il tutto e portando a compimento il tutto <...><sup>47</sup> in se stesso, e conferendosi il suo proprio movimento, senza mai smettere il suo movimento, né cambiare assumendo un altro modo [τρόπος]<sup>48</sup>, ossia una nuova modalità<sup>49</sup>, al di fuori di quella in cui è?.

Quanto a me, io dissi: 'E la convinzione che Dio esista come può implicare quest'altra, che anche l'anima [ψυχή] umana esista? Infatti, per così dire, l'anima [ψυχή] e Dio non sono la stessa cosa, cosicché [ὥστε] chi riconosce [ὁμολογεῖσθαι] che esista l'uno, riconosce senz'altro [πάντως] anche l'altro'.

Ella<sup>50</sup>, dal canto suo, rispose: 'Se i sapienti [σοφός] dicono: "L'essere umano è una specie di microcosmo", (p. 23) esso deve possedere in sé gli elementi [στοιχεῖα] dai quali il tutto è costituito. Ma se questa opinione è vera

<sup>44</sup> Sembra trattarsi di un'altra glossa nella traduzione copta. Si veda l'analisi qui *infra*.

<sup>45</sup> Il greco qui è diverso: τὴν τε ὀξυτάτην τοῦ πόλου περιφορὰν καὶ τῶν ἐντὸς κύκλων τὴν ἐπὶ τὸ ἔμπαλιν κίνησιν, 'la rotazione rapidissima del firmamento e il movimento in senso contrario dei circoli più interni. Si veda qui *infra* l'analisi.

<sup>46</sup> 'E concorde' potrebbe essere una glossa del traduttore copto.

<sup>47</sup> Il copista copto non ha reso la frase greca: ἐν τοῖς μέρεσιν, καὶ μιᾷ τινι περικρατεῖται δυνάμει τὸ πᾶν, αὐτὸ μένον, 'nelle parti, e abbraccia il tutto con un'unica potenza, rimanendo esso stesso...'.

<sup>48</sup> Il testo greco dell'ed. Migne presenta invece τόπος, 'luogo'. Si vedano le mie osservazioni critiche qui *infra*.

<sup>49</sup> Sembrerebbe essere una delle solite glosse del traduttore copto per spiegare meglio il greco τρόπος.

<sup>50</sup> = PG 46, col. 28 r. 17.

– ella disse –, e con ogni probabilità [τάχα] è vera, allora non abbiamo bisogno di alcun altro discorso in nostra difesa [συνηγορία] <...><sup>51</sup>. Infatti, per il resto [λοιπόν], abbiamo già compreso, grazie a questo ragionamento, che l'anima [ψυχή] esiste di per se stessa, diversa e per nulla simile allo spessore grossolano del corpo [σῶμα], in quanto, allorché consideriamo il mondo [κόσμος] intero, l'azione dei sensi [ἐνέργεια, -αἰσθάνεσθαι] ci ha condotto alla concezione di una cosa e di un'idea [νόημα] che sorpassano i sensi [αἴσθησις], in quanto l'occhio si è reso per noi interprete [ἐρμηνευτής] della sapienza [σοφία] onnipotente, quella che contempliamo [θεωρεῖν] nel tutto, indicandoci [σημαίνειν]<sup>52</sup> essa stessa Dio che, per mezzo di essa, conferisce coesione al tutto. Analogamente, anche dopo avere visto (p. 24) il mondo [κόσμος] in noi stessi, non sono piccoli gli spunti [ἀφορμή] che ho per congetturare ciò che è nascosto a partire da quanto è manifesto. Ma quella cosa, l'anima [ψυχή], è nascosta, sussistente di per se stessa, dotata di intelligenza [νοητόν] e invisibile, tale da sfuggire all'apprensione [κατανοεῖν] dei sensi [αἰσθητική].

Ed io le risposi: 'La Sapienza [σοφία] che trascende il tutto, è possibile concepirla grazie alle opere<sup>53</sup> artistiche [τεχνικόν] e piene di sapienza [σοφία], quelle che contempliamo [θεωρεῖν] nel mondo [κόσμος], colme di armonia [ἀρμονία]. Ma come si potrà conoscere l'anima

<sup>51</sup> È probabile che mancasse già nell'esemplare greco usato dal traduttore la frase che manca nella nostra copia copta: εἰς τὸ βεβαιωθῆναι ἡμῖν ὃ περὶ ψυχῆς ὑπειλήφαμεν, 'perché risulti per noi rafforzato quello che abbiamo supposto riguardo all'anima'.

<sup>52</sup> Il verbo corrispondente, in greco, sarebbe μὴνούσσα: probabilmente il traduttore copto ha scelto un verbo di uso più comune, come accennavamo, a meno che nella sua copia greca non leggesse σημαίνουσα, dovuto a un copista greco il quale ha usato il verbo più comune rispetto a quello più ricercato.

<sup>53</sup> Qui il copto traduce un greco certamente diverso da quello dell'ed. Migne che ha διὰ τῶν ... λόγων, 'grazie alle proporzioni', più che 'grazie ai discorsi / alle parole'. Ma forse è meglio congetturare un testo greco usato dal nostro traduttore: διὰ τῶν ... ἔργων. Si vedano le osservazioni critiche all'edizione greca qui *infra*.

per mezzo delle realtà corporee [σῶμα], anche qualora [κἄν] si ricerchi ciò che è nascosto per mezzo di quanto appare?'.  
 La vergine [παρθένος] rispose: 'Per quanti desiderano [ἐπιθυμείν] conoscere se stessi, seguendo questo saggio consiglio [παραγγελία]: "Conosci te stesso", l'anima [ψυχή] stessa basta ad insegnarci quello che riguarda l'anima, ossia che essa è immateriale [-ῦλη] (p. 25) e incorporea [ἀσώματος], operativa [ἐνεργεῖν], e moventesi secondo quanto conviene alla sua natura [φύσις], e in grado di esternare il suo movimento per mezzo degli organi [ὄργανον] del corpo [σῶμα]<sup>54</sup>. Infatti, questa disposizione [διασκευή], ossia questa costituzione organica [ὄργανον] del corpo [σῶμα], esiste anche in coloro che sono stati ridotti a cadaveri dalla morte, senza alcuna diminuzione, ma, tuttavia [ὁμοίως], essa rimane inerte e inattiva [-ἐνεργεῖν], poiché questa potenza vitale [ψυχική] non è più in essa. Così, essa si muove ogni volta in cui [ὅταν] la sensazione [αἴσθησις] rimane negli organi [ὄργανον], e questa potenza intellettuale [νοητόν], ossia l'anima [ψυχή], penetra attraverso i sensi [αἴσθησις], mettendo in movimento gli organi [ὀργανικόν] sensitivi [αἰσθητήριον] secondo la sua volontà, per mezzo dei suoi impulsi [ὀρμή], ossia di suo proprio slancio<sup>55</sup>.

'Che cos'è dunque l'anima [ψυχή]', dissi io, se è possibile descriverne [διαγράφειν]<sup>56</sup> la natura [φύσις] per mezzo della parola, (p. 26) perché la sua comprensione ci sia <data> tramite un abbozzo [γραφή]?<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Oppure: 'per mezzo del corpo strumentale', secondo l'interpretazione della psicologia aristotelica dovuta ad Abraham Bos, su cui ritorneremo; analogamente, subito dopo 'costituzione organica del corpo' può essere inteso anche come 'costituzione del corpo strumentale'.

<sup>55</sup> Quest'ultima espressione, dopo 'ossia', sembra essere, ancora una volta, una glossa del copto, forse già presente nell'antico codice greco da cui deriva il copto, forse – più probabilmente – aggiunta dal traduttore stesso durante la versione.

<sup>56</sup> Nel testo greco stampato nell'ed. Migne troviamo invece ὑπογραφήναι. Si vedano le mie osservazioni critiche all'edizione greca qui *infra*.

<sup>57</sup> Il greco della *Patrologia* presenta qui ὑπογραφή, mentre il nostro traduttore sembrerebbe avere avuto dinnanzi un codice con il semplice γραφή. Si vedano le notazioni critiche all'edizione greca qui *infra*.

La maestra rispose: ‘Alcuni la hanno rappresentata [ἀποφαίνειν] diversamente per mezzo di un ragionamento proprio, ciascuno offrendone una definizione [ὀρίζω] a [πρός] suo piacimento. Ma ecco quello che ne pensiamo noi: la definizione [ὄρος] dell’anima [ψυχή] è: “Sostanza [οὐσία] creata, viva, intelligente [νοερά], che da se stessa dona a un corpo [σῶμα] organico e dotato di sensi [ὀργανικόν, αἰσθητικόν] la potenza vivificante e partecipante [μετέχειν] al sensibile [αἰσθητόν], fino a che, se l’occhio infatti o un altro organo di senso [αἴσθησις] perisce, allora non riceve più in sé l’azione [ἐνέργεια] dell’anima [ψυχή]”’.

Dunque, per questo ella disse<sup>58</sup>: ‘fino a che la natura [φύσις], che le accoglie in se stessa...’, e, mentre [ἄμα] diceva questo, essa mostrava con la mano, per indicarcelo, il medico seduto accanto a lei per (p. 27) la cura [θεραπεία] del suo corpo [σῶμα].

Ed osservò: ‘La prova di quanto abbiamo detto è vicina a noi; infatti, come questo medico, applicando il tatto delle sue dita all’arteria [ἀρτηρία], ascolta, in certo modo, attraverso il senso [αἴσθησις] del tatto, la natura [φύσις] che grida a lui e gli espone le sue sofferenze, ossia che il corpo si trova in uno stato di tensione quale è la malattia, da quali viscere [σπλάγχνον] essa proviene e fino a dove si estenderà l’infiammazione. L’occhio, a sua volta, gli insegna cose simili attraverso l’esame dell’aspetto [σχῆμα] della persona che giace malata e del modo in cui le carni [σάρξ] all’esterno<sup>59</sup> deperiscono, e così indica [σημαίνειν] come sia la situazione [διάθεσις] all’interno. Egli presta anche attenzione al tipo di colore <dell’incarnato>, se è verde e del colore della bile [χολή], e anche alla pupilla dell’occhio e al modo (p. 28) in cui essa si gira spontaneamente dalla parte

<sup>58</sup> Il testo greco dell’ed. Migne non riporta la frase da ‘fino al punto che...’ a ‘per questo ella disse’, forse a causa di un *saut du même au même* dal primo ἕως ἄν al secondo nei codici greci. Oppure si può pensare, forse con maggiore probabilità, che la parte che il copto riporta in più sia una glossa alle parole di Macrina.

<sup>59</sup> Nel greco dell’edizione della *Patrologia* manca l’avverbio corrispondente, ἐκτός, che tuttavia farebbe da *pendant ad ἔνδον* nella frase successiva. Si vedano le osservazioni critiche qui *infra*.

che è malata e che fa soffrire. Allo stesso modo, poi [ώσαύτως δέ], l'udito indica al medico segni simili ai precedenti, facendo riconoscere la malattia dal respiro affannoso, di mano in mano sempre più frequente<sup>60</sup>, e dal rantolo che sopraggiunge insieme con la respirazione difficoltosa. E si potrebbe anche dire che l'olfatto del medico competente [-voeiv] riconosca il male [πάθος] e individui la malattia nascosta nelle viscere [σπλάγχχνον] sentendo l'odore dell'alito.

Dunque [ἄρα], se non è altro che una potenza [δύναμις] spirituale [νοητόν], come può trovarsi in ciascun organo di senso [αἰσθητήριον]? In che ambito la mano, da sola, ci insegna qualcosa? Nella misura in cui l'intelletto [νοῦς] guida il tatto alla conoscenza dell'oggetto. E che cosa potrà fare anche l'orecchio, se l'intelletto [νοῦς] è separato da esso, e come l'occhio, l'olfatto, o insomma [ἢ ἀπλῶς] qualsiasi altro senso [αἰσθητήριον] potrà contribuire [συνεργεῖν] alla conoscenza di ciò che andiamo ricercando, (p. 29) se ciascuno di essi rimane isolato?

Ma la più vera di tutte è la parola che è stata detta, a quanto si tramanda, da uno di coloro che acquisirono una cultura [παιδεύειν] pagana<sup>61</sup>: 'L'intelletto [νοῦς] è quello che vede e l'intelletto [νοῦς] è quello che parla'. Se, infatti, non si condividesse questa affermazione, come mai, se vedi il sole – come ti insegna a guardarlo il maestro, intendo dire Basilio nel suo *Esamerone* [ἑξοήμερος]<sup>62</sup> –, dici: "La misura del suo disco [κύκλος]

<sup>60</sup> Le parole che vengono dopo 'affannoso' sono assenti nel testo greco a nostra disposizione e potrebbero essere una glossa del testo copto, che spiega il significato di 'affannoso', a meno che non si tratti di un inciso presente già nel greco a cui faceva riferimento il traduttore copto e andato perduto in una parte della tradizione manoscritta.

<sup>61</sup> Letteralmente 'esterna, di fuori', s'intende rispetto al Cristianesimo: il greco ἔξω, usato spesso da Gregorio in questo senso, e specialmente proprio in questo dialogo, è qui reso con il corrispondente copto *hibol*.

<sup>62</sup> Questa precisazione su Basilio, il Padre Cappadocia fratello di Gregorio di Nissa e autore di un commento biblico ai sei giorni della creazione, manca nel testo greco edito nella *Patrologia*: potrebbe essere andato perduto in una parte della tradizione manoscritta greca, così come potrebbe anche essere una glossa infiltratasi nel greco o di un'aggiunta nella traduzione copta. Si veda qui *infra* l'analisi critica alla mia nuova edizione greca.

non è secondo la dimensione che sembra ai più, bensì esso nella sua dimensione supera di molto la terra intera”’. È perché a partire da quello che vedi ti crei un’opinione su tale movimento, gli intervalli [διαστήματα] di tempo [χρονικόν] e le cause [αίτια] della sua eclissi, che per questo (p. 30) hai il coraggio [θαρραεῖν] di affermare [ἀποφαίνειν] che è così?

E se<sup>63</sup> consideri il calare e il crescere della luna, comprendi [νοεῖν] simili cose grazie alla figura [σχῆμα] che appare in tale corpo celeste [στοιχεῖον]<sup>64</sup>, e sai che la luna, di per sé, è priva di splendore, per quanto [ῥσον] concerne la sua natura propria, e che gira in un’orbita [κύκλος] vicina alla terra, la più bassa di tutte le orbite [κύκλος]<sup>65</sup>. Essa riceve luce e diviene luminosa grazie ai raggi del sole, come accade negli specchi che, quando ricevono la luce del sole, sono pieni a loro volta di raggi [ἀκτίς] di luce, poiché quella del sole è riflessa dal loro corpo liscio e scintillante. Quando coloro i quali non riflettono la vedono, pensano che la luce provenga dalla luna, ma noi sappiamo che non è così, (p. 31) poiché, quando essa è direttamente in opposizione al sole e si trova interamente (rivolta) verso di esso rispetto al [πρός] suo diametro<sup>66</sup>, allora tutto il suo disco [κύκλος] che ci si mostra risulta pieno di luce. Poiché la regione [τόπος], ossia l’orbita [κύκλος]<sup>67</sup>, che essa percorre è più piccola e più ravvicinata rispetto all’orbita [κύκλος] del sole, e per questa ragione essa si affretta a

<sup>63</sup> = PG 46, col. 32 r. 21.

<sup>64</sup> In tal caso στοιχεῖον non significa ‘elemento’, secondo la resa di Coquin e Lucchesi, *De anima*, 193 (‘élément’), ma ‘pianeta’.

<sup>65</sup> L’ultimo sintagma, ‘la più bassa di tutte le orbite’, è assente nel nostro testo greco. Si vedano le osservazioni qui *infra* a commento della nuova edizione greca.

<sup>66</sup> Ossia, a quanto sembra, in posizione diametralmente opposta. Le parole ‘e si trova... secondo il suo diametro’ non si leggono nel testo greco e parrebbero costituire una glossa del copto: rinvio alle successive notazioni all’edizione greca.

<sup>67</sup> Le parole ‘ossia l’orbita’ sono una glossa evidente del traduttore copto, che questa volta ad e (= gr. ἦ) fa seguire non un termine copto corrispondente a quello greco, secondo un suo modulo usuale, bensì un altro greco.

girare e andare nel suo luogo<sup>68</sup>, compiendo la sua corsa [δρόμος] in oltre dodici volte – perciò la rivoluzione del sole si compie in un anno, quella della luna invece in un mese, e anzi [μᾶλλον δέ] in un mese scarso<sup>69</sup>, per questo motivo, dunque, ella ha detto “oltre dodici volte”<sup>70</sup> –, prima ancora che il sole abbia compiuto il suo percorso una sola volta. Così, in seguito ad una tale situazione, le avviene di non rimanere sempre piena di luce; infatti, per la frequenza della sua rivoluzione, essa non rimane sempre in posizione opposta al sole, (p. 32) la cui rivoluzione sul suo asse [πόλος] continua, mentre essa gira seguendo il suo proprio percorso, spesso <e> in minor tempo [χρόνος] a motivo della sua frequenza. Ma, come la sua posizione [θέσις], cioè la sua localizzazione e situazione<sup>71</sup>, di fronte al sole e in diretta opposizione ad esso fa sì che tutta la parte [μέρος] di essa che si mostra a noi sia piena di luce grazie ai raggi [ἄκτις] del sole, così, quando essa è dalla parte opposta alla luce, e l'emisfero [ἡμισφαίριον] della luna è nascosto di fronte ai raggi [ἄκτις], allora la parte della luna rivolta verso di noi è necessariamente [-ἀνάγκη] buia, poiché la luce si sposta, dalla parte [μέρος] che non si trova in opposizione diretta rispetto al sole, verso la parte che è appunto in opposizione diretta con esso, ogni volta, poco a poco, fino al momento in cui essa raggiunge,

<sup>68</sup> La frase ‘e per questa ragione ... nel suo luogo’ è assente nel testo greco stampato nell’ed. Migne: in questo caso, difficilmente sembra un’aggiunta del traduttore copto, il quale probabilmente aveva davanti questa frase già nel suo codice greco: è possibile o che si tratti di un’aggiunta in una parte della tradizione greca, o che questa frase sia andata perduta in una parte di essa.

<sup>69</sup> Coquin e Lucchesi, *De anima*, 196, rendono ‘un mese compiuto’, ‘revolu’, ma il significato sembrerebbe essere il contrario: l’orbita della luna è di un mese scarso, 28 giorni infatti, cosicché in un anno essa compie più di dodici rivoluzioni. Se la sua orbita fosse di un mese abbondante, in un anno compirebbe meno di dodici rivoluzioni.

<sup>70</sup> Questa intera frase parentetica ha l’aspetto di una glossa, anche perché non si tratta di parole esposte in prima persona da Macrina nella finzione del dialogo, bensì di un commento alle sue parole. È probabile che fosse una glossa marginale nel codice greco usato dal nostro traduttore copto.

<sup>71</sup> Si tratta chiaramente di un’aggiunta esplicativa del traduttore copto.

nella sua interezza, la parte bassa dell'orbita [κύκλος] del sole, in linea retta con esso, e ne riceve quindi i raggi [ἄκτις], non sul suo volto luminoso, bensì sul suo dorso, e così, poiché il suo emisfero [ἡμισφαίριον] inferiore<sup>72</sup> diviene luminoso<sup>73</sup>, (p. 33) tutta la parte in basso [sic], che è rivolta verso di noi, diviene invisibile, poiché è senza luce, secondo la sua propria natura, e questo è ciò che chiamiamo la totale calata di questo corpo celeste [στοιχεῖον]. Ma ancora, quando essa oltrepassa il sole, secondo il movimento proprio della sua corsa [δρόμος], allora [τότε]<sup>74</sup> quello che poco prima era senza luce incomincia [ἄρχειν] a riceverne subito, in quanto il raggio passa ora verso la parte che non era visibile, a poco a poco.

Non vedi – domandò ella – in che modo l'occhio ti insegni queste cose, non procurandoti di per se stesso<sup>75</sup> la contemplazione [θεωρία] di tali realtà, ma poiché qualcos'altro vede attraverso gli occhi, usando [χρᾶσθαι] come una guida quello che sa per mezzo dei sensi [αἴσθησις], e riesce a penetrare le cose nascoste a partire da quello che si mostra evidente? Che bisogno [χρεία] c'è di aggiungere a questo gli strumenti [ἔφοδος], ossia i mezzi<sup>76</sup>, (p. 34) della geometria [γεωμετρία], che ci guidano attraverso i segni sensibili [αἰσθητόν] al di là di quello che oltrepassa il senso [αἴσθησις], e similmente una grande quantità di cose oltre a quelle, che confermano [συνιστάναι] il suddetto ragionamento, ossia che noi comprendiamo [καταλαμβάνειν] la sostanza [οὐσία] intelligente [νοερά] che è composta con la nostra natura grazie a ciò che essa opera [ἐνεργεῖν] in noi corporalmente [σωματικῶς]?

<sup>72</sup> Il greco dell'ed. Migne legge invece ἄνωθεν, mentre probabilmente il traduttore copto leggeva κάτωθεν, a meno che non si debba pensare ad un errore.

<sup>73</sup> Qui incomincia il quaderno 3: Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 131<sup>2</sup>, fol. 144. Pagine 33-4.

<sup>74</sup> Nel cod. *B* del testo greco si legge ἄρχεται τότε, che sembra confermato dalla traduzione copta.

<sup>75</sup> Il greco corrispondente è: οὐκ ἄν σοι παρασχομένη δι' ἑαυτῆς.

<sup>76</sup> Questo inciso sembra una delle solite glosse del traduttore copto.

Da parte mia, le risposi: ‘Se tutti gli elementi sono materiali [ύλικόν] nella loro natura [φύσις], la materia [ύλη] è comune [κοινόν] a tutti, agli uni e agli altri, ma c’è una differenza [διαφορά], ossia una grande dissimiglianza<sup>77</sup>, in ciascuno dei generi [εἶδος] della materia [ύλη]; in effetti, i loro movimenti [κίνησις], ossia i loro percorsi<sup>78</sup>, sono opposti gli uni rispetto agli altri, poiché uno sale e l’altro scende. Anche la loro specie [εἶδος], ossia il loro carattere, è dissimile tra loro, e c’è differenza [διαφορά]...’.

*<le pagine 35-72 sono andate perdute>*

quaderno 4: Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 130<sup>5</sup>, fol. 66r; pagine 73-4 = PG 46, col. 49 r. 18 ss.:

(p. 73) ... intendo dire il concupiscibile [ἐπιθυμῆν] e l’irascibile. Forse che [ἄρα] hanno la stessa sostanza [οὐσία] dell’anima [ψυχή] e coesistono con essa, al contempo, fino dalla sua costituzione, oppure sono qualcosa d’altro, che si è aggiunto ad essa successivamente?

Infatti, che li vediamo nell’anima [ψυχή], tutti lo riconoscono [ὁμολογεῖσθαι] in questo caso, ma che cosa dobbiamo pensare in merito, il ragionamento non l’ha ancora scoperto con esattezza [ἀκριβεία], e molti sono ancora in dubbio [διστάζειν] in queste concezioni errate [πλανῶν], e si trovano in disaccordo a questo proposito. Per quanto riguarda noi, se la filosofia [φιλοσοφία] pagana<sup>79</sup> ci bastasse per la dimostrazione [ἀπόδειξις] della verità, in ciò che essa dice ingegnosamente [-τέχνη] riguardo a questi argomenti, sarebbe forse

<sup>77</sup> Anche qui ci troviamo di fronte, evidentemente, a una glossa del traduttore copto. In questo caso credo si possa escludere tranquillamente che la glossa fosse già presente nel greco, dove nessuno avrebbe sentito il bisogno di chiarire διαφορά, mentre è un uso attestato affiancare la traduzione copta alla traslitterazione greca.

<sup>78</sup> Cf. la nota precedente. Anche qui il binomio sinonimico sembra dovuto al traduttore stesso e non al testo greco che questi aveva presente.

<sup>79</sup> Sempre ‘esterna, di fuori’ rispetto al Cristianesimo, gr. ἕξω, copto *hibol*: cf. qui *supra* n. 46.

[τάχα] inutile aggiungere un discorso relativo all'anima [ψυχή] per mezzo dell'indagine<sup>80</sup>.

Ma poiché [ἐπειδή] quelli hanno aggiunto, d'autorità [ἐξουσία], una teoria [θεωρία] (p. 74) relativa all'anima [ψυχή] per mezzo di una deduzione [-ἀκόλουθον] arbitraria [-ἐξουσία], mentre noi non abbiamo una libertà [ἐξουσία] tale da [ὥστε] poter dire quello che ci piace, poiché dobbiamo far valere la Scrittura [Γραφή] santa come una norma [κανών] e una legge [νόμος], per ogni dottrina [δόγμα], per questo motivo, è necessario [ἀναγκαῖον] meditare su questo, e, quello che troveremo conforme [συμφωνεῖν] all'intenzione [σκοπός] della Scrittura, accettarlo soltanto per noi. Dunque, se lasciamo da parte il carro [ἄρμα] di Platone e la coppia di puledri che vi è aggiogata, il cui slancio [ὀρμή] non è reciprocamente simile, e l'auriga [ἡνίοχος] che li guida, tutte cose in base alle quali egli ha espresso tali considerazioni filosofiche [φιλόσοφος] sotto forma allegorica [αἰνιγμα] <sup>81</sup>; tuttavia [ὅμως δέ] abbiamo anche sentito dire che il filosofo [φιλόσοφος] venuto dopo di

<sup>80</sup> Corretta sarebbe la traduzione: 'all'indagine', nel senso che sarebbe inutile aggiungere un altro ragionamento all'indagine dei filosofi, se questa fosse soddisfacente. In greco si legge τῷ σκέμματι, che andrebbe interpretato come dativo, mentre il traduttore copto conferisce ad esso valore strumentale.

<sup>81</sup> Si tratta ovviamente della celebre immagine della biga alata del *Fedro*, di cui Gregorio coglie la valenza allegorica. Gregorio stesso, come già Origene da cui ampiamente dipende, era un allegorista nell'esegesi biblica. Cf. ad es., con ampia documentazione precedente cui qui rinvio, I. Ramelli, "Allegoria ed escatologia: l'uso della retorica nel *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa e il suo rapporto con la tradizione filosofica classica e la dottrina cristiana", in *Approches de la Troisième Sophistique. Hommages à Jacques Schamp*, par E. Amato, I, Bruxelles 2005, 193-220; Ead., "Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation", in pubblicazione su *InuLuc* 28 (2006); Ead., "Christian Soteriology and Christian Platonism. Origen, Gregory of Nyssa and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apocatastasis", in *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Philadelphia, Nov. 19-22 2005*, Unit: *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, in pubblicazione.

lui<sup>82</sup>, il quale spinse le sue indagini fino ai fenomeni, con perizia tecnica [τέχνη], affermò... <Manca il seguito>

<sup>82</sup> Questo filosofo ‘venuto dopo’ Platone o successore di Platone è evidentemente Aristotele. Anche nella letteratura siriana, ad es. nel siro-orientale Barhadbshabba, si sottolinea molto il discepolato di Aristotele da Platone; talora si tende a ricondurre quest’ultimo nell’alveo del pensiero platonico, come facevano i Neoplatonici. Cf. i miei “Linee introduttive a Barhadbshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole: filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadbshabba*”, *Tlu* 9, 2004, 127-81 e “Barhadbshabba di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole. Traduzione e note essenziali*”, *Tlu* 10, 2005, 127-70. Barhadbshabba ricorda il discepolato, ma anche le innovazioni di Aristotele rispetto a Platone: ‘Creò in effetti per primo un’assemblea ad Atene Platone e, come dicono, si radunavano al suo cospetto più di mille discepoli. Anche Aristotele era là di fronte a lui. E in uno dei giorni, mentre dava lezioni ai suoi allievi, siccome guardò e non vide Aristotele, così disse: “L’amico della sapienza [sc. il filosofo] non c’è: il ricercatore della bella, dov’è? Mille ne ho, e non uno; quell’uno, infatti, vale più di mille”. E, sebbene abbia parlato di Dio correttamente, e abbia detto del Suo Figlio Unico che come Verbo [sc. Logos] è generato da Lui sostanzialmente, e che lo Spirito di Santità è la potenza personale che procede da Lui, tuttavia, essendo stato interrogato dai suoi concittadini, se bisognasse venerare gli idoli oppure no, rispose loro affermativamente e disse: “Ad Asclepio”, testuali parole, “bisogna sacrificare un gallo bianco” [Pl. *Phaed.* 118A]. E mentre conobbe Iddio, non Lo glorificò come Dio, e non Gli rese grazie, ma si sviò nelle sue vanità e fu riempito di tenebre senza comprendere. E anche a proposito dell’anima, egli insegnò che migra di corpo in corpo, e che abita talora nei rettili, e talora negli animali domestici, e talora negli uccelli, e quindi nell’uomo, e poi, dopo aver preso la forma degli angeli, ed essersi arruolata nella gerarchia angelica, si purifica e ritorna alla sua celeste dimora. E anche circa le donne, insegnò che debbano esser comuni, come dicevano i Manichei. Dopo che fu morto, gli fu successore Aristotele; egli contraddisse alla tradizione dell’insegnamento precedente del suo maestro, e impose la sua propria. E accanto alle altre assurdità di cui sragionò, disse anche questo: che l’economia e la Provvidenza di Dio arrivano fino alla luna, e di là in poi Egli affida il governo ai Principati’ (tr. mia). È un luogo comune nella Patristica quello di screditare Aristotele a motivo della sua presunta negazione della Provvidenza nel mondo sublunare (cf. C. Moreschini, *Storia della filosofia Patristica*, Brescia 2004, *passim*), cosa che in realtà egli propriamente non fece, secondo la reinterpretazione di A.P. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body, A Reinterpretation of Aristotle’s Philosophy of Living Nature*, Leiden-Boston 2003.

L'aspetto che ci concerne qui è, dunque, l'utilità che possono rivestire le antiche versioni orientali, e in particolare quella copta, ai fini della *restitutio* di un testo che, come il *De anima et resurrectione*, attende ancora una vera edizione critica. La versione orientale più notevole del nostro dialogo appare in effetti quella copta, che può veramente offrire un aiuto alla costituzione del testo per l'edizione greca, tanto tormentata e scorretta nel testo della *Patrologia Graeca*, vol. 46, ormai bisognoso di essere sostituito. Nella mia nuova edizione, che spero possa migliorare in qualche misura quelle del Migne e del Krabinger (Leipzig 1837), mi sono precisamente avvalsa della versione copta, che in molti punti mi ha aiutato a confermare congetture e ad operare scelte nella *constitutio textus*. Al di sotto del copto, infatti, è spesso lampante individuare la *Vorlage* greca, molto più antica dei mss. greci di cui disponiamo oggi, e risalente a poco tempo dopo che Gregorio aveva scritto il suo dialogo. Vorrei presentare, dunque, i punti più significativi in cui mi sono avvalsa dell'ausilio del testo copto ai fini della tentata ricostruzione del greco di Gregorio, proponendo dapprima i passi in cui il copto sembra fornire una lezione migliore del greco, procurando un effettivo contributo all'edizione, poi quelli in cui sembra comunque utile alla *constitutio textus* o all'interpretazione del greco, e infine i pochi in cui appare di scarso ausilio o peggiore (omettendo i *sauts du même au même* nel copto non imputabili alla *Vorlage* greca).

Nella col. 28D-29A, il copto ci restituisce una variante dell'antica *Vorlage* greca che potrebbe essere migliore di quelle attestate nella tradizione greca diretta. Gregorio obietta a Macrina: Ἀλλὰ τὴν μὲν τοῦ παντὸς ὑπερκειμένην σοφίαν διὰ τῶν ἐνθεωρουμένων τῇ φύσει τῶν ὄντων σοφῶν τε καὶ τεχνικῶν ἔργων, ἐν τῇ ἀρμονίᾳ ταύτῃ καὶ διακοσμήσει δυνατὸν ἐστὶν ἀναλογίσασθαι· ψυχῆς δὲ γνῶσις διὰ τῶν κατὰ τὸ σῶμα δεικνυμένων τίς ἂν γένοιτο τοῖς ἀπὸ τῶν φαινομένων τὸ κρυπτὸν ἀνιχνεύουσιν...<sup>83</sup> Ma la sapienza che trascende l'universo si può inferire per analogia in questo armonico ordinamento, attraverso le opere sapienti e realizzate ad arte che si osservano nella natura; la conoscenza dell'anima, invece, come potrebbe derivare, attraverso quanto si

<sup>83</sup> Riporto sempre il greco nella mia edizione, spiegando poi le varianti e le scelte testuali.

manifesta nel corpo, a coloro che cercano di desumere tracce di ciò che è nascosto a partire dagli aspetti evidenti?'. Il testo greco, stampato anche nell' ed. Migne, legge non διὰ τῶν ... ἔργων, ma διὰ τῶν ... λόγων, che si potrebbe rendere con 'attraverso i rapporti, le proporzioni', pensando al fatto che Gregorio nella frase menziona anche l'armonia che si vede nel mondo, alla quale evidentemente sottostanno rapporti matematici ben calcolati. Intendendo λόγων con 'discorsi, ragionamenti, parole' non si riuscirebbe a dare senso alla frase; occorrerebbe intendere semmai 'principî razionali'<sup>84</sup>, ma con un'idea abbastanza generica, e poi la linea dell'argomentazione consiste nel partire da ciò che è immediatamente evidente, dal dato sensibile – non tanto dai principî presenti nella natura, che non riscontriamo a un livello elementare e immediato –, per inferire l'esistenza della sapienza divina, grazie all'armonia delle creature nell'universo. Conferma questo, a mio avviso, l'esatto parallelo della frase successiva, ossia inferire l'esistenza dell'anima a partire da ciò che si mostra con immediata evidenza nel corpo, il dato sensibile: dunque, anche nella frase precedente l'idea è sicuramente quella di inferire l'esistenza di Dio da ciò che si mostra evidente nella natura. La traduzione copta antica ci offre un'alternativa che merita di essere segnalata e che corrisponde pienamente a questo concetto: ΤΣΟΦΙ Δ ΜΕΕΤΟΥΟΤΒ ΕΠΗΡΨ ΟΥΝΣΟΜ ΕΜΕΕΥΕ ΕΡΟC ΖΙ ΤΝΝΕΖΒΗΥΕ ΝΤΕΧΝΙΚΟΝ ΔΓΩ ΕΤΜΕΖ ΝCΟΦΙ Δ ΝΔΙ ΕΤΝΘΕΩΡΙ ΜΜΟΥ ΖΜΠΚΟCΜΟC ΕΥΜΕΖ ΝΖΔΡΜΟΝΙ Δ, 'La Sapienza che trascende il tutto, è possibile concepirla grazie alle *opere* fatte ad arte e piene di sapienza, quelle che contempliamo nel mondo, colme di armonia'. In copto, infatti, ΖΩΒ (singolare di ΖΒΗΥΕ) significa 'opera, lavoro, cosa'. Il greco dell'antico codice usato dal traduttore certamente leggeva διὰ τῶν ... ἔργων e non διὰ τῶν ... λόγων. Accoglierei dunque questa lezione ἔργων, pur non escludendo la possibilità della variante λόγων, ammesso che la si renda con 'rapporti, proporzioni'. Mi sembra comunque che la variante della *Vorlage* del copto si adatti ancor meglio al senso dell'argomentazione, chiara e lineare, che Gregorio propone in questo paragrafo, e che sia perfino migliore del greco direttamente attestato.

<sup>84</sup> Cf. Lampe, 807-11, s.v. λόγος, B5.

Nella col. 28BC, credo che il copto possa restituirci un'altra variante anche migliore di quella della tradizione greca. Macrina risponde a un'obiezione di Gregorio che la dimostrata esistenza di Dio non dimostra al contempo anche quella dell'anima umana, affermando: Λέγεται, φησί, παρὰ τῶν σοφῶν μικρός τις εἶναι κόσμος ὁ ἄνθρωπος, ταῦτα περιέχων ἐν ἑαυτῷ τὰ στοιχεῖα οἷς τὸ πᾶν συμπεπλήρωται. Εἰ δὲ ἀληθῆς οὗτος ὁ λόγος (ἔοικε δέ), τάχα οὐκ ἂν ἐτέρας δεηθείμεν συνηγορίας εἰς τὸ βεβαιωθῆναι ἡμῖν ὃ περὶ ψυχῆς ὑπειλήφαμεν. Ὑπειλήφαμεν δὲ τὸ εἶναι αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν ἐξηλλαγμένη τε καὶ ἰδιαζούση φύσει, παρὰ τὴν σωματικὴν παχυμέρειαν..., 'Sostengono i sapienti che l'essere umano è, per così dire, un microcosmo, che contiene in sé gli elementi dai quali l'universo risulta costituito nella sua interezza. Ora, se questa teoria è vera, e sembra proprio che lo sia, forse non avremmo bisogno di alcun altro discorso di difesa perché ci risulti confermato quello che abbiamo supposto riguardo all'anima: che essa sussista di per sé, in una natura separata e peculiare, rispetto a quella del corpo', etc. Il greco dell'ed. Migne e dei codd. *A B* è *συμμαχίας*, letteralmente 'alleanza' o 'milizia ausiliaria', mentre la traduzione copta presenta *CHNHΓOPIDA* (*sic*), traslitterazione di *συνήγορία*, 'discorso o arringa di difesa' o 'difesa', che il traduttore evidentemente leggeva nel suo testo greco. La frase copta suona infatti: *εωχε ουμε δε πε πωαχε πεχαδ ταχα ουμε πε ει εντην χριδ αν νκεσνηγορια ζιβολ*, 'Ma se questa opinione è vera – ella disse –, e con ogni probabilità è vera, allora non abbiamo bisogno di alcun altro discorso in nostra difesa'. Ovviamente anche *συμμαχίας* può essere accettato, in senso metaforico, anche se, trattandosi di discorsi contrapposti e di ragionamenti, potrebbe sembrare forse ancora più appropriata la metafora del dibattito in tribunale che non quella della guerra. Nella mia edizione, sarei dunque tentata di proporre la variante della *Vorlage* del copto, che in questo caso sembra offrire un buon contributo alla *restitutio* del testo gregoriano.

Nella col. 24BC, nel discorso di Macrina contro gli Epicurei e la loro concezione del divino, ritengo che il copto fornisca due contributi, sia confermando la lezione dei mss. contro antiche versioni errate, sia, ancor più, fornendo una lezione che appare addirittura migliore di quella del testo greco a noi pervenuto. Si consideri infatti il passo: ἔπειτα δὲ καὶ κατ' αὐτῆς τῆς θείας

φύσεως τὰ ἴσα τολμάτωσαν. Πῶς γὰρ ἐροῦσι τὴν νοεράν τε φύσιν καὶ ἄϋλον καὶ ἀειδῆ εἰς τὰ ὑγρά τε καὶ μαλακά, <θερμά τε> καὶ στερέμνια διαδουμένην ἐν τῷ εἶναι συνέχειν τὰ ὄντα, οὔτε συγγενῶς ἔχουσαν πρὸς τὰ ἐν οἷς γίνεται ... 'Quindi, osino sostenere simili tesi perfino a proposito della natura divina! Come potranno affermare, infatti, che tale natura intelligibile, immateriale e invisibile, che penetra sia nelle sostanze umide e molli, sia in quelle <calde e> dure, mantenga in coesione nell'essere le realtà esistenti, senza avere la stessa natura delle cose in cui risiede?'. Il copto, rendendo ΤΕΦΥΣΙΣ Ν̄ΝΟΕΡΑ ΔΓΩ ΝΑΤΖΥΛΗ ΔΓΩ ΝΑΤΝΔΥ ΕΡΟΣ ΠΟΡΩ ΕΒΟΛ Ζ̄Ν ΝΕΤΛΗΚ..., 'la natura intelligibile immateriale e invisibile si diffonda in quello che è umido' etc., con ΠΟΡΩ ΕΒΟΛ che significa precisamente 'effondersi, diffondersi', corrobora la lezione dei mss. διαδουμένην, stampata anche nell'ed. Migne, contro quella delle edizioni precedenti, διαλυομένην: si tratta infatti, indubbiamente, di penetrare e diffondersi, non di sciogliersi, e il copto, rendendo 'si diffonda', conferma perfettamente la lezione dei mss. greci. Inoltre, il copto parrebbe anche avallare la lezione iniziale κατ' αὐτῆς dei mss. contro κατὰ ταύτης riportata nella *Patrologia*, che tuttavia nella n. 15 alla col. 24 giudica *rectius* ciò che riportano i codici. Ebbene, il copto sembra senz'altro dare ragione ai mss., in quanto nel sintagma ΤΕΦΥΣΙΣ ΕΤΟΥΔΔΒ, 'la natura (che è) santa' (nella frase Μ̄Ν̄Ν̄ΣΩΣ ΔΕ ΟΝ ΜΑΡΟΥΤΟΛΜΔ Ζ̄Ν ΝΙΩΔΧΕ Ν̄ΟΥΩΤ ΟΥΒΗΣ Ν̄ΤΟΣ ΤΕΦΥΣΙΣ ΕΤΟΥΔΔΒ, 'Ma che essi osino anche <proferire> tali bestialità contro la natura santa...') non presenta traccia di un aggettivo dimostrativo che corrisponda a ταύτης; pertanto, nella mia edizione leggo con certezza κατ' αὐτῆς. Soprattutto, il testo greco dell'ed. Migne legge ὑγρά τε καὶ μαλακά καὶ στερέμνια, 'nelle sostanze umide e molli e in quelle dure', ma la traduzione copta introduce un altro termine che completa la serie dei quattro, organizzando gli aggettivi in due coppie corrispondenti: Ζ̄Ν ΝΕΤΛΗΚ Μ̄Ν ΝΕΤΣΗΝ ΔΓΩ ΝΕΤΖ<Η>Μ Μ̄Ν ΝΕΤΤΗΣ, 'sia nelle sostanze umide e molli, sia in quelle calde e dure'. L'opposto di 'umido' sarebbe propriamente 'secco', ma la corrispondenza quadrimembre risulta migliore di quella trimembre, data anche l'attenzione sempre posta dal Nisseno alle rispondenze, in ambito sia logico sia retorico, sia, come in questo caso, anche fisico. Ritengo probabile che l'antico manoscritto greco che il traduttore copto usava comprendesse

anche l'aggettivo θερμά, che dunque ho integrato nel testo della mia edizione, leggendo: εἰς τὰ ὑγρά τε καὶ μαλακά, θερμά τε καὶ στερέμνια.

Il copto ci permette probabilmente di restituire un altro parallelismo oppositivo, con un genere di corrispondenza molto amato da Gregorio, e sicuramente di confortare altre due lezioni dei manoscritti, in un caso decidendo anche per una variante anziché l'altra, nella col. 29CD. Macrina sta parlando dei segni del corpo che vengono interpretati dal medico per la sua diagnosi: Διδάσκεται δὲ καὶ ὑπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἄλλα τοιαῦτα, πρὸς τε τὸ σχῆμα τῆς κατακλίσεως βλέπων, καὶ πρὸς τὴν <ἔξω> τῶν σαρκῶν τηκεδόνα. Καὶ ὡς ἐπισημαίνει τὴν ἔνδον διάθεσιν τό τε εἶδος τοῦ χρώματος..., 'E anche dagli occhi apprende altre indicazioni di questo tipo, guardando sia alla figura e alla posizione in cui sto coricata, sia alla consunzione delle carni, <all'esterno>. E ad indicare lo stato interno è anche l'aspetto dell'incarnato', etc. In probabile correlazione con ἔνδον della frase seguente, il testo copto rende qui un 'all'esterno, al di fuori', che in greco poteva essere un ἐκτός ο – meglio, data la frequenza dell'uso in Gregorio, anche in senso avverbiale e dopo articolo, precisamente come qui<sup>85</sup> – ἔξω (o ἔξωθεν) che ho integrato, così che il senso risulti: '...il modo in cui le carni, *all'esterno*, deperiscano; e così rivela come sia la situazione *all'interno*...' (ΜΝΘΕ ΝΤ Δ ΝCΔΡΞ ΕΤΗ ΒΟΛ ΟΥΩΤΖ ΕΒΟΛ ΔΓΩ ΧΕ ԿСНМΔNE ΝΤΔΙ ΔΘΗCIC ΕΤΖΙΖΟΥΝ ΝΔΩ ΝΖΕ). È vero che potrebbe trattarsi di un'esplicitazione del testo copto non presente già nel greco, tanto più che l'avverbio ΗΙΒΟΛ non traslittera il greco, ma nemmeno ΖΙΖΟΥΝ traslittera ἔνδον: dunque, il copto parrebbe veramente restituire un parallelismo oppositivo che, anche per la sua eleganza, probabilmente deriva da Gregorio.

Nella col. 25A, il copto mi sembra confermare i mss. contro l'edizione della *Patrologia*. Macrina incomincia infatti a rispondere a un'obiezione di Gregorio dicendo: σιωπᾶν μὲν ἦν ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις ἀρμοδιώτερον, μηδὲ ἀξιοῦν ἀποκρίσεως τὰς μωράς τε καὶ ἀσεβεῖς τῶν προτάσεων ἐπεὶ καὶ τις τῶν θείων ἀπαγορεύει λόγος μὴ ἀποκρίνεσθαι ἄφρονι κατὰ τὴν ἀφροσύνην

<sup>85</sup> Risulta facilmente dall'analisi sistematica dei tre avverbî proposti nel *Thesaurus* greco elettronico nell'intera opera gregoriana.

αὐτοῦ ἄφρων δὲ πάντως ἐστί, κατὰ τὸν Προφήτην, ὁ μὴ εἶναι λέγων Θεόν, ‘Sarebbe più adatto mantenere il silenzio di fronte a simili affermazioni, e non degnare nemmeno di risposta quelle tesi che sono insensate ed empie, poiché anche un detto divino vieta di rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza: in effetti, è del tutto stolto, secondo il Profeta, chi afferma che Dio non esiste’<sup>86</sup>. Mentre la *Patrologia* stampa ἐν τῇ ἀφροσύνῃ αὐτοῦ, io scelgo κατὰ τὴν ἀφροσύνην αὐτοῦ, attenendomi ai mss. e alla traduzione copta, che pure rende ‘secondo la sua stoltezza’ e non ‘nella sua stoltezza’, addirittura traslitterando il greco κατά: ΚΑΤΑ ΤΕΦΝΤΑΤΘΗΤ. La citazione è dai *Proverbi* (26.4), e il greco della *LXX* conforta ulteriormente, credo, la mia scelta testuale, in quanto nel v. 4 presenta πρὸς τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην con la variante κατὰ τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην nel ms. A o *codex Alexandrinus*<sup>87</sup>, e viceversa nel v. 5 presenta la lezione κατὰ τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην con la variante πρὸς τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην nel ms. A, e comunque mai ἐν τῇ ἐκείνου ἀφροσύνη. Mi sembra che Gregorio avesse presente un testo quale quello del codice Alessandrino, probabilmente noto anche a Origene: esso doveva suonare dunque, nei vv. 4-5: Μὴ ἀποκρίνου ἄφρωνι κατὰ τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην ... ἀλλὰ ἀποκρίνου ἄφρωνι πρὸς τὴν ἐκείνου ἀφροσύνην, da intendersi con ogni probabilità: ‘Non rispondere allo stolto secondo [sc. conformemente a] la sua stoltezza ... ma rispondi allo stolto in modo opposto alla sua stoltezza’. Comunque fosse il testo della *LXX*, credo che i mss. greci siano confermati appieno dalla versione copta e che la loro lezione sia da accogliere, come la accolgo nella mia edizione, abbandonando quella della *Patrologia*.

Due notazioni di rilievo si possono portare alla col. 28A, specialmente la seconda, che potrebbe consentire di recuperare,

<sup>86</sup> *Psal.* 13.1 o 52.2 (dove la frase si ripete identica): εἶπεν ἄφρων ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ· οὐκ ἔστιν Θεός. È lo stesso passo citato poi da s. Anselmo d’Aosta nella sua celebre prova ontologica.

<sup>87</sup> London, British Museum, Royal 1 D. V-VIII, della metà del V sec. d.C., secondo A. Rahlfs (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, Stuttgart 1979<sup>2</sup>, XXIII, XXXVI, L e LXVI (prefazioni greca, latina, tedesca e inglese, sempre con questa medesima segnatura).

anche grazie al copto, un greco leggermente migliore. Macrina afferma: ὁ ταῦτα βλέπων τῷ διανοητικῷ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμῷ ἄρα οὐχὶ φανερώς ἐκ τῶν φαινομένων διδάσκεται, ὅτι θεία δύνამις ἐντέχνος τε καὶ σοφὴ τοῖς οὖσιν ἐμφαινομένη, καὶ διὰ πάντων διήκουσα...; ‘Chi osserva tutto questo con l’occhio intellettuale dell’anima, non apprende forse dai fenomeni visibili, evidentemente, che una potenza divina, artisticamente capace e sapiente, si manifesta negli esseri e penetra attraverso tutte le realtà?’. Il greco dell’ed. Migne e dei codd. *AB* presenta ἐντέχνος, in un’espressione accostabile allo stretto parallelo σοφῶς καὶ ἐντέχνως indicato dal *Lexicon Gregorianum*<sup>88</sup> per *C. Eun.* II 1, 223, dove il discorso svolto da Gregorio è esattamente lo stesso: a partire dai fenomeni visibili si evince che il mondo è ordinato da Dio con sapienza e ad arte<sup>89</sup>. Del resto, il medesimo sintagma in forma aggettivale si trova in *De an.* 25A, τοῦ σοφοῦ τε καὶ τεχνικοῦ λόγου, reso in copto con ΠΩΔΧΕ Ν̄ΟΦΟC ΔΓΩ ΝΤΕΧΝΙΚΟC. Ritornando alla col. 28A, la versione copta ha ΟΥCΟΜ ΕCΟΥΔΔΒ ΔΓΩ Ν̄ΤΕΧΝΙ ΤΗC ΔΓΩ Ν̄ CΟΦΟC, ‘una potenza santa, artistica e sapiente’, con la traslitterazione del greco τεχνίτης, che propriamente è un sostantivo, anche se si trova pure usato nel senso aggettivale di “abile, esperto, capace” e simili. Soprattutto, si potrebbe emendare in διήκουσα il semplice ἤκουσα dell’ed. Migne, poiché qui il significato non è tanto quello di giungere o anche solo andare e muoversi, quanto quello di attraversare ogni realtà, pervadere tutto, passare attraverso ogni cosa, come risulta chiaro dalla traduzione copta che rende ΤΕΤΖ̄Ν ΝΔΙ ΤΗΡΟΥ ΔΓΩ ΕCΧΩΤΕ ΖΙ ΤΟΟΤΟΥ ΤΗΡΟΥ, ‘che è in tutte le cose e si diffonde attraverso tutte’, ove ΕCΧΩΤΕ ΖΙ ΤΟΟΤ certamente rende un greco διήκουσα διὰ e non un ἤκουσα διὰ. È vero che esiste il costrutto ἤκω διὰ e

<sup>88</sup> *Lexicon Gregorianum*, bearb. von F. Mann, Leiden - New York 1999; *Lexicon Gregorianum*, bearb. von F. Mann; unter Mitarb. von V. Henning Drecoll (Appendix II), R. Mariss (Appendix III), Leiden 2001, III, 65.

<sup>89</sup> Πᾶσα ἡ κτίσις καὶ πρό γε πάντων ... ἡ ἐν τοῖς οὐρανοῖς διακόσμησις ἐμφαινομένης τοῖς γεγονόσι τέχνης τὴν τοῦ πεποικτότος σοφίαν ἐνδείκνυται. Καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ ὁ Ἀπόστολος παραστήσαι θέλων τὴν ἐκ τῶν φαινομένων μαρτυρίαν τοῦ σοφῶς καὶ ἐντέχνως τὰ ὄντα κατασκευάσθαι καὶ εἰσαεὶ διαμένειν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ τὸ πᾶν οἰακίζοντος.

che è attestato nella Patristica, ad es. in Eusebio (*PG* 22, 285A), e qualche rara volta anche in Gregorio, ma non sembra rendere precisamente l'identico concetto di onnipervasività così insistito invece in questo passo di Gregorio. Il verbo διήκω, inoltre, è ben attestato, ad esempio in Aristotele, con il costrutto διά + genitivo, e, quello che è più importante, è sempre usato da Gregorio stesso nel medesimo *De anima* per rendere lo stesso concetto, con questo identico costrutto διήκω διά + genitivo, mentre ήκω διά è attestato solo una volta, e non senza incertezza. Infatti, in *De an.* 21C si ha ὡς οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων διηκούσης, dove il concetto è quello della Provvidenza divina che permea tutto e passa attraverso tutte le cose, e dove διηκούσης è lezione sicura dei codici, senza che esista una variante ήκούσης. Ancora, in *De an.* 29B troviamo διὰ τῆς αἰσθήσεως ή νοητῆ δύναμις διήκη, in riferimento alla potenza intellettuale che si propaga e si diffonde attraverso la sensazione (e qui διήκη è lezione sicura; l'unica variante è διήκηται del cod. A, e non c'è alcuna variante apreposizionale quale un ήκη). In *De an.* 73A è poi attestato, di nuovo senza varianti manoscritte, ὅμως δὲ ἐκάστου τῶν ὄντων διήκειν, ove il concetto è sempre quello della pervasività, il verbo è sempre preposizionale e semmai ad essere eliminata è la preposizione ripetuta dinnanzi al genitivo (anzi, non è nemmeno escluso che si possa scrivere ὅμως δι' ἐκάστου τῶν ὄντων διήκειν, tanto più che manca un μέν precedente e che l'opposizione è già resa da ὅμως; comunque non è necessario supporlo). Per contro, non è attestato nell'opera di Gregorio nessun ήκω διά con questo stesso senso di onnipervasività; solo in *De an.* 117D, riportando l'opinione degli Epicurei, la *Patrologia* stampa μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων οἰχοῦσης, 'senza che nessuna Provvidenza si aggiri tra gli esseri' mentre i codd. A B leggono ήκούσης, in questo stesso senso: poiché qui il pensiero riportato è quello degli Epicurei, non degli Stoici o dei Cristiani, l'idea che Gregorio vuole rendere è in effetti un'altra, non che la Provvidenza non pervada tutti gli esseri passando attraverso tutti, ma che addirittura non ci sia ombra di Provvidenza tra gli esseri, che non si aggiri, non si muova tra gli esseri nessuna Provvidenza. Per questo, infatti, la variante è da οἰχομαι, che ha qui lo stesso senso di ήκω. Estendendo, anzi, sistematicamente l'indagine all'intera opera di Gregorio tramite il *TGL*, con ricerca

congiunta di ἤκω διά e διήκω διά in tutte le voci coniugate, risulta una schiacciante prevalenza del secondo costrutto, διήκω διά + genitivo: oltre al *De anima*, su 35 occorrenze, solo 5 sono con verbo apreposizionale, e sempre in soli due casi: o per riportare il pensiero degli Epicurei che nega che compaia una qualche provvidenza tra gli esseri, oppure, se si tratta di Dio, per non dare l'idea dell'immanenza: va dappertutto, è presente a tutto, ma non penetra ovunque, rimane trascendente le cose, e in riferimento a Cristo crocifisso, non significa certo che egli si diffonde in tutto, ma che va a collegare e riconciliare tutto in tutto l'universo, giungendo ovunque a recare salvezza<sup>90</sup>. La differenza tra l'uso di ἤκω e di διήκω con διά è ben chiara in *De infant.* p. 85.8 dove ἤκω διά + gen. indica il procedere nella vita attraverso ogni virtù e non certo il pervadere ogni virtù e il diffondersi attraverso ogni virtù: ὁμοίως εἶναι φαμεν τὴν ψυχὴν τοῦ τε διὰ πάσης ἀρετῆς ἤκοντος καὶ τοῦ μηδὲ ὅλως μετεσχηκότος τοῦ βίου. La forma preposizionale del verbo, invece, dà maggiormente l'idea di immanenza e/o onnipervasività ed è sempre usata da Gregorio al positivo – e talora anche al negativo – quando tratta della Provvidenza che permea tutti gli esseri, come nel passo del *De anima* in esame, o dell'intelligenza e del raziocinio nelle sensazioni e nella persona umana, o dello Spirito o della *dynamis* divina o della Grazia nelle cose, o dell'unica divinità e potenza divina nella Trinità, e in tutti i casi di immanenza, in addirittura

<sup>90</sup> La stessa formula negativa già trovata nel *De anima* per riportare il pensiero degli avversari riguardo alla Provvidenza da loro negata è anche in *C. Eun.* II 1, 222,11: οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν ὄντων ἠκούσης, e in *De deitate Filii et Spiritus sancti*, PG 46, 560, 25: αὐτομάτως τὰ πάντα φέρεσθαι, μηδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων ἠκούσης. Si riferisce a Cristo crocifisso e alla provvidenza divina esplicatasi in Lui in *De tridui inter mortem et resurrectionem Christi spatium*, GNO IX p. 300, 10: τὴν διὰ πάντων ἠκούσαν τοῦ ἐν αὐτῷ φανέντος δυνάμιν τε καὶ πρόνοιαν διασημαίνει e *ibid.* p. 301 ove è chiaro il valore non di onnipervasività, ma di raggiungere tutto per conciliare e salvare tutto: σὺ εἶ ὁ διὰ πάντων ἤκων καὶ σύνδεσμος τῶν πάντων γινόμενος.

30 casi su 35<sup>91</sup>, ove ricorre spesso specialmente il sintagma διὰ πάντων διήκω, precisamente come sospetto che sia anche in *De an.* 28A: διὰ πάντων διήκουσα. Inoltre, mi sembra importante

<sup>91</sup> *Ad Abl.* GNO III,1 p. 42, 6: Κύριος εἷς ἐστι, κὰν ἡ φωνὴ τῆς θεότητος διήκη διὰ τῆς ἀγίας Τριάδος, 'si estende attraverso l'intera Trinità'; similmente *ibid.* p. 44, 21: διὰ τῶν τριῶν προσώπων διήκει ἡ δύναμις. Riguardo alla potenza divina che pervade tutto: *Antirr.* GNO III,1 p.156, 17: πανταχοῦ ὦν καὶ διὰ πάσης τῆς κτίσεως διήκων; *ibid.* p. 224, 3: τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὸ ἴσον διὰ πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος φύσεως διηκούσης; *De prof. Christ.*, GNO VIII,1 p. 139,1: τὸ θεῖον κατὰ τὸ ἴσον ἐν πᾶσιν ἐστί καὶ διὰ πάσης ὡσαύτως διήκει τῆς κτίσεως καὶ οὐδὲν ἂν χωρισθὲν τοῦ ὄντος ἐν τῷ εἶναι μένοι; *C. Eun.* III, 411, 5: τὸ δόγμα τὸ μὴ διὰ πάντων τῶν ὄντων διήκειν τὴν πρόνοιαν, μηδὲ μέχρι τῶν περιγεῖων διαβαίνειν πραγμάτων, ove si noti che è riportata l'opinione non degli Epicurei, secondo cui la Provvidenza non si diffonde in nessun luogo, ma quella di Aristotele, secondo cui la Provvidenza si diffonde sì, ma non attraverso tutte le realtà, in quanto esclude la sfera sublunare; *ibid.* III 1, 110, 3: ἴδιον τῆς θεότητος τὸ πανταχοῦ εἶναι καὶ διὰ πάντων διήκειν; *ibid.* III 4, 30, 2: τὴν διὰ πάντων αὐτοῦ διήκουσαν δύναμιν κατανοοῦντες ἐν οὐρανῷ τε καὶ ἀέρι καὶ γῆ καὶ θαλάσῃ; *Ep.* 24, 15, 5: διὰ πάντων διήκειν τὴν τοῦ πνεύματος δύναμιν, πάντα ἐν πᾶσι καθὼς βούλεται ἐνεργοῦσαν; *Or. cat.* 6, 41: διὰ πάσης τῆς κτίσεως ἡ χάρις διήκει, τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συγκριναμένης; *ibid.* 27, 53: μὴ διὰ πάντων ἐπ' ἴσης διήκειν τὴν τὸ πᾶν ἐπικρατοῦσαν δύναμιν ὑπονοήσαιμεν, ἀλλ' ἐν τισι πλεονάζουσαν κτλ.; *ibid.* 30, 13: τὸ μὴ διὰ πάντων διήκειν τῶν ἀνθρώπων τὴν πίστιν ἐν αἰτία ποιοῦνται. *ibid.* 32, 50: ἴδιόν ἐστι τῆς θεότητος τὸ διὰ πάντων ἦκειν καὶ τῇ φύσει τῶν ὄντων κατὰ πᾶν μέρος συμπαρεκτείνεσθαι; *De deit. Fil. et Sp.* PG 46 p. 564, 36: ἡ θεία δύναμις τε καὶ φύσις πανταχοῦ οὔσα, καὶ διὰ πάντων διήκουσα. Per il raziocinio umano che pervade tutto: *De op. hom.* p. 164, 30: ἡ ἐν μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ἢ νοερὰ καθίδρυται δύναμις, ἡ διὰ πάντων κατὰ τὸ ἴσον διήκει; *ibid.* p. 176, 32: διὰ παντὸς τοῦ σώματος διήκειν τὴν τοῦ νοῦ δύναμιν; *De cr. hom. serm. I* (inc.), 16A, 19: ὅταν κατανοήσης σεαυτοῦ τὸν λογισμὸν διὰ πάντων διήκοντα καὶ πάντα ταῖς τέχναις καταδουλόμενον. In senso fisico, con idea di piena immanenza, in: *In Cant.* GNO VI p. 95, 1: τῷ ἐκ τῆς καρδίας διήκοντι πνεύματι; *ibid.* p. 233, 21: διὰ τοῦ μυελοῦ τοῦ αὐλοειδῶς κατὰ τὸ μέσον διήκοντος; *C. Eun.* II 1, 113, 6: μὴ διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν αἴσθησιν; *ibid.* II 1, 200, 9: διὰ τοῦ ὑπερκειμένου κενώματος τοῦ κατὰ τοὺς μυκτῆρας διήκοντος; *De op. hom.* p. 244, 27: τῷ προαιρετικῷ πνεύματι τῷ διὰ τῶν νεύρων διήκοντι; *ibid.* p. 249, 54: τὸν περιεκτικὸν τοῦ ἐγκεφάλου ὑμένα, ὃς ... διήκων διὰ τῶν καθεξῆς σπονδύλων. Anche quando costruito con ἀπό + gen. ed ἐπί + acc. διήκω

notare che in *Sap.* 7.24 – sotteso al passo di Gregorio in questione –, ‘La Sapienza è il più agile di tutti i moti: per la sua purezza si diffonde e penetra in ogni cosa’, nel testo della *LXX* il verbo è precisamente διήκω ed il costruito sintattico (διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων) è identico a quello che suggerisco per *De an.* 28A<sup>92</sup>. Mi sembra insomma che il copto, usando lo stesso identico verbo che vedremo usato per tradurre alla col. 21B προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων διηκούσης, ossia il verbo χωτε, che corrisponde indubbiamente a διήκω e non a ἤκω, confermi la mia proposta, insieme con le altre osservazioni linguistiche che ho addotto, consentendo così di migliorare lievemente il testo greco tradito.

Un altro caso in cui il copto suggerisce una lezione leggermente migliore rispetto al greco è nella col. 29B. Gregorio domanda alla sorella: Τί οὖν ἐστὶν ἡ ψυχὴ... Εἰ δυνατὸν λόγῳ τινὶ τὴν φύσιν διαγραφῆναι, ὡς ἂν τις γένοιτο ἡμῖν τοῦ ὑποκειμένου διὰ τῆς γραφῆς κατανόησις..., ‘Che cos’è dunque l’anima? Se fosse possibile delinearne la natura con qualche ragionamento, perché, grazie a questo abbozzo, possa derivarci un’idea dell’oggetto in questione...’. Il greco dell’ed. Migne legge: Εἰ δυνατὸν λόγῳ τινὶ τὴν φύσιν ὑπογραφῆναι, ὡς ἂν τις γένοιτο ἡμῖν τοῦ ὑποκειμένου διὰ τῆς ὑπογραφῆς κατανόησις. Per ‘abbozzo’, in particolare, la *Patrologia* legge ὑπογραφῆς, che riprende il verbo ὑπογραφῆναι (‘delineare’) precedente; tenuto conto, però, della presenza anche di ὑποκειμένου alla fine, suona forse pesante la sequenza di tre

---

rende sempre l’idea di passare attraverso, come la scala di Giacobbe che dalla terra passa attraverso lo spazio circostante e giunge al cielo, in *De beat.* PG 44, 1248, 41: κλίμακα ἰδὼν ἀπὸ γῆς ἐπὶ τὸ οὐράνιον ὕψος διήκουσαν; stesso valore in *C. fat.* p. 38, 10: ἀπορροῆς ἀδιασπᾶστος ἐκείθεν ἐφ’ ἡμᾶς διηκούσης, e così anche in riferimento alla potenza divina che pervade la creazione in *Ad Abl. GNO* III,1 p. 47, 25: πᾶσα ἐνέργεια ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα, e alla perfezione etica che si diffonde ovunque in *De virg.* 15.1.4: τὸ κατόρθωμα ... ἐπὶ πάντα διήκων.

<sup>92</sup> Un concetto simile è anche in *Sap* 8.1, sempre in riferimento alla Sapienza quale principio onnipervasivo che, come il πνεῦμα - λόγος stoico (per cui parimenti è ben attestato l’uso del verbo διήκω a partire dagli Stoici Antichi), si estende ovunque e che tutto governa: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος ἐπὶ πέρασ ἐυρώστως καὶ διοικεῖ τὰ πάντα χρηστῶς, ‘si estende da un confine all’altro con vigore, e governa il tutto ottimamente’, sempre con verbi preposizionali.



θέσις, ἄπαν τὸ πρὸς ἡμᾶς τῆς σελήνης μέρος διὰ τῶν ἡλιακῶν ἀκτίνων πεφωτισμένον ἐποίησεν. Invece mi sembra evidente che, come nei mss. *A B*, così anche nell'antichissima *Vorlage* greca del copto questa sezione compariva senz'altro (in corsivo la parte corrispondente alla sezione arbitrariamente espunta): ΕΤΒΕ ΤΜΠΤΡΕϳϳΕΠΗ ΓΔΡ ΝΤΕϳϳΙΝΚΩΤΕ ΜΕϳϳΩ ΝΝΔΥ ΝΙΜ ΜΠ2ΟΤ ΕΒΟΛ ΜΠΡΗ ΠΔΙΕΡΕ ΤΕϳϳΙΝΚΩΤΕ ΞΜ ΠΕϳΠΟΛΟC ΟCΚ ΕϳΚΩΤΕ ΖΩΩϳ ΕΠΩϳ ΕΝ2Δ2 ΝCΟΠ ΞΝ ΟΥΚΟΥΙΝΧΡΟΝΟC ΕΤΒΕ ΠΕϳ2ΩΝ Ε2ΟΥΝ ΔΛΛΔ ΝΘΕ ΔΕ ΕΨΔΡΕ ΤΕϳΘΕCΙC Η ΠΕϳΚΩ Ε2ΡΔΙΕΤΜΠ2ΟΤ ΕΒΟΛ ΔΓΩ ΕΤΩΗΩ ΕΠΡΗ ΤΡΕ..., 'infatti, per la frequenza della sua rivoluzione, essa non rimane sempre in posizione opposta al sole, *la cui rivoluzione sul suo asse continua, mentre essa gira seguendo il suo proprio percorso, spesso <e> in minor tempo a motivo della sua frequenza. Ma, come la sua posizione*, cioè la sua localizzazione e situazione [glossa nel copto], di fronte al sole e in diretta opposizione ad esso fa sì...'. Pertanto, la ripristino nella mia edizione.

In 29D, la versione copta sia conferma, in un punto, la lezione dei mss. *A B*, sia, in un altro, appoggia una variante della tradizione ms. in luogo della sua concorrente. Macrina dice che ad indicare lo stato interno di salute del corpo è, oltre ad altri indizî, anche ἡ τῶν ὀμμάτων βολή περὶ τὸ λυποῦν τε καὶ ἀλγεινὸν αὐτομάτως ἐγκλινομένη. Ὡσαύτως δὲ καὶ ἡ ἀκοή τῶν ὁμοίων διδάσκαλος γίνεται, τῷ τε πυκνῷ τοῦ ἄσθματος καὶ τῷ συνεκδιδομένῳ μετὰ τῆς ἀναπνοῆς στεναγμῷ τὸ πάθος ἐπιγινώσκουσα, 'lo sguardo degli occhi che spontaneamente inclina verso ciò che affligge e fa male. Allo stesso modo, anche l'udito si fa indicatore di simili informazioni, consentendo di riconoscere la malattia tramite sia la frequenza affannosa del respiro sia il gemito emesso contemporaneamente all'inspirazione'. Nella mia edizione seguo la lezione dei due mss. *A B* τὸ λυποῦν τε καὶ ἀλγεινόν, mentre la *Patrologia* presenta τῶν λυπούντων καὶ ἀλγύνον, già di per sé non preferibile, per significato e sintassi. Ora, il copto conferma appieno i mss., dicendo che il medico presta attenzione ΕΤΕΙ ΔΕ ΟΝ ΤΚΗΚΕ ΜΠΒΔΛ ΜΝ ΘΕΕCΡΟΚΕ ΜΔΥΔΔC ΝΝΔ2ΡΜ ΠCΔ ΕΤΜΟΚ Ξ ΔΓΩ ΕΤ† ΖΙCΕ ΝΔϳ, 'inoltre, alla pupilla dell'occhio e al modo in cui essa si gira spontaneamente dalla parte che è malata e che fa soffrire'. Inoltre, contro la lezione del ms. *B*, ἡ βολή, il copto sostiene la variante ἡ ἀκοή che compare nella mia edizione come

in quella della *Patrologia*; traduce infatti:  $\zeta\omega\sigma\lambda\gamma\tau\omega\sigma\ \delta\epsilon\ \omicron\omega\delta\rho\epsilon\ \pi\mu\lambda\lambda\chi\epsilon\ \tau\sigma\alpha\beta\epsilon\ \pi\zeta\iota\lambda\delta\rho\omicron\sigma\ \epsilon\zeta\epsilon\eta\mu\lambda\epsilon\iota\eta\eta\ \epsilon\gamma\epsilon\iota\eta\eta\epsilon\ \bar{\eta}\eta\eta\delta\iota$ , ‘Allo stesso modo, poi, l’udito indica al medico segni simili ai precedenti’, ove  $\mu\lambda\lambda\chi\epsilon$  vale ‘orecchio, udito’. Inoltre, dopo il sintagma  $\tau\tilde{\omega}\ \tau\epsilon\ \pi\upsilon\kappa\kappa\tilde{\omega}\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \acute{\alpha}\sigma\theta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , la traduzione copta aggiunge: ‘di mano in mano sempre più rapido’ (cf.  $\epsilon\lambda\upsilon\sigma\omicron\gamma\eta\eta\ \pi\omega\omega\eta\eta\epsilon\ \zeta\iota\tau\mu\pi\chi\lambda\zeta\eta\sigma\ \epsilon\tau\omega\omega\ \epsilon\chi\eta\eta\ \eta\epsilon\upsilon\epsilon\eta\eta\eta\ \bar{\eta}\eta\eta\ \pi\lambda\omega\delta\zeta\omicron\mu\ \epsilon\tau\eta\eta\eta\ \epsilon\zeta\rho\delta\iota\bar{\eta}\eta\eta\ \pi\bar{\zeta}\eta\eta\eta\eta\beta\epsilon$ , ‘facendo riconoscere la malattia dal respiro affannoso, di mano in mano sempre più frequente<sup>96</sup>, e dal rantolo che sopraggiunge insieme con la respirazione difficoltosa’), che potrebbe essere una glossa del traduttore, un ampliamento volto a chiarificare il greco, ma forse anche un inciso caduto nella tradizione manoscritta greca giunta fino a noi.

La versione copta mi sembra decisamente utile per la *restitutio* del testo del Nisseno laddove appoggia la lezione di un ms. nella col. 33B, alla fine del discorso astronomico di Macrina:  $\text{Ei } \delta\acute{\epsilon}\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\lambda\theta\eta\ \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\eta\ \tau\omicron\eta\eta\ \eta\lambda\iota\omicron\eta\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\eta\eta\ \iota\delta\iota\alpha\eta\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \delta\rho\omicron\mu\omicron\ \kappa\iota\eta\eta\sigma\iota\eta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\ \pi\lambda\alpha\gamma\iota\omicron\eta\ \gamma\acute{\epsilon}\eta\omicron\iota\tau\omicron\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\kappa\tau\iota\eta\eta\ \tau\omicron\ \pi\rho\acute{\omicron}\ \omicron\lambda\iota\gamma\omicron\eta\ \acute{\alpha}\lambda\alpha\mu\pi\acute{\epsilon}\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\iota\eta\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\tau\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\tau\iota\eta\eta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\tilde{\upsilon}\ \pi\epsilon\phi\omega\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\eta\eta\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\omicron\ \tau\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\phi\epsilon\gamma\gamma\acute{\epsilon}\varsigma\ \mu\epsilon\tau\iota\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ . ‘Se invece passa di nuovo accanto al sole, superandolo nel proprio movimento orbitale, e viene a trovarsi in posizione obliqua rispetto ai suoi raggi, la parte che poco prima era priva di luce incomincia allora a brillare, in quanto i raggi passano dalla parte illuminata a quella che, fino a un momento prima, era priva di luminosità’. Seguo nella mia edizione la lezione del ms.  $B\ \acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron\tau\epsilon$ , in luogo della variante  $\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$  stampata nell’ed. Migne: la scelta mi sembra pienamente confermata dalla traduzione copta, che rende:  $\tau\omicron\tau\epsilon\ \omega\delta\rho\epsilon\ \pi\epsilon\ \tau\omicron\ \eta\delta\tau\omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\eta\eta\ \zeta\lambda\theta\eta\eta\eta\eta\ \kappa\omicron\gamma\iota\delta\alpha\rho\chi\iota\ \bar{\eta}\chi\iota\ \omicron\gamma\omicron\epsilon\iota\ \tau\epsilon\eta\eta\eta\eta\ \tau\epsilon\eta\eta\eta\eta$ , ‘allora quello che poco prima era senza luce incomincia subito a ricevere luce’, laddove ‘incomincia’ è reso in copto con  $\delta\alpha\rho\chi\iota$ , traslitterazione del greco  $\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\eta\eta$ , e ‘allora’ con  $\tau\omicron\tau\epsilon$ , evidente traslitterazione di  $\tau\omicron\tau\epsilon$ , che doveva dunque essere presente anche nel codice greco

<sup>96</sup> Le parole che vengono dopo ‘affannoso’ sono assenti nel testo greco a nostra disposizione e potrebbero essere una glossa del testo copto, che spiega il significato di ‘affannoso’, a meno che non si tratti di un inciso presente già nel greco a cui faceva riferimento il traduttore copto e andato perduto in una parte della tradizione manoscritta.

antico usato dal traduttore. Ripristino quindi τότε.

Un'altra conferma sicura che la versione copta offre ad una variante del greco si ha nella col. 33B. Macrina riassume la sua argomentazione astronomica per pervenire a dimostrare l'esistenza dell'anima: Ὁρᾶς οἴων σοι γίνεται ἡ ὄψις διδάσκαλος, οὐκ ἂν σοι παρασχομένη δι' ἑαυτῆς τῶν τοιούτων τὴν θεωρίαν, εἰ μὴ τι ἦν τὸ διὰ ὄψεων βλέπον, 'Vedi di quali nozioni la vista si fa per te maestra! Eppure, essa non ti fornirebbe, grazie a sé, la conoscenza di simili dati, se non ci fosse un principio che vede per mezzo degli occhi'. Nella mia edizione seguo la lezione θεωρίαν, 'contemplazione, osservazione', in luogo della variante del cod. *B* θεωραπείαν, che per il significato mi sembra non pertinente. In effetti, la lezione θεωρίαν è pienamente confermata dalla traduzione copta, che rende: ΚΝΔΥ ΠΕΧΔC ΧΕ ΨΔΡΕ ΠΒΔΛ ΤCΔΒΟΚ ΕΝΕΙ 2ΒΗΥΕ ΝΔΨ ΝCOT ΕΝΕϢΝΔ† ΝΔΚ ΔΝ ΕΒΟΛ 2ΙΤΟΟΤϢ ΜΔΥΔΔϢ ΝΤΕΘΕΩΡΙΔ Ν ΝΔΤΕΙΜΙΝΕ Ν CΔΒΗΛ ΧΕ ΚΕΛΛΔΥ ΠΕΤCΩΨΤ 2ΙΤΝ ΝΒΔΛ, 'Vedi – disse ella – in che modo l'occhio ti insegni queste cose, non procurandoti di per se stesso la contemplazione di tali realtà, ma poiché qualcos'altro vede attraverso gli occhi', con evidente traslitterazione del greco θεωρία. Il copto sembra dunque suffragare utilmente la lezione corretta, così come accade nella frase seguente, ἐπι τὰ μὴ βλεπόμενα διαδύεται: nel cod. *B* manca μὴ, che va invece senz'altro letto, come fa anche la *Patrologia*, e come faccio nella mia edizione; anche il copto, infatti, rende ΔΓΩ ΕϢΧΩΤΕ Ε2ΟΥΝΕΤ2ΗΠ 2ΙΤΝ ΝΕΤΟΥΟΝ2 ΕΒΟΛ, 'e penetra le cose nascoste a partire da quelle che si mostrano evidenti'.

Nella col. 49C, il copto consente forse di recuperare un'antica variante e senz'altro di confermarne un'altra già nota, laddove Macrina, spiegando la differenza tra filosofia pagana e filosofia cristiana, dice: ἡμεῖς δὲ τῆς ἐξουσίας ἄμοιροι ταύτης ἐσμέν, τῆς τοῦ λέγειν φημὶ ἅπερ βουλόμεθα, κανόνι παντὸς δόγματος καὶ νόμῳ κεχρημένοι τῇ ἀγία γραφῇ, 'noi siamo immuni da questo arbitrio – intendo quello di asserire ciò che vogliamo –, in quanto ci serviamo della Sacra Scrittura come canone e legge di ogni dottrina'. Il cod. *B* legge τῆς τοῦ λέγειν, in luogo della variante τῆς λέγειν accolta anche nella *Patrologia*: la prima lezione è certamente preferibile, ed è quella che uso nell'edizione; il copto, tuttavia, traslitterando 2ΩCΔΕ = ὥστε (ΔΝΟΝ ΔΕ ΜΝΤΔΝ ΜΜΔΥ ΝΤΕΙΕΞΟΥCΙΔ 2ΩCΔΕ..., 'noi, invece, non abbiamo una libertà

tale da...'), sembra testimoniare che la sua *Vorlage* avesse questa lezione, anch'essa degna di considerazione, sebbene l'inciso φημί si adatti forse meglio alla formula epesegetica ταύτης ... τῆς. Inoltre, la versione copta ci consente di respingere con buone ragioni la variante del ms. Α παντὸς θείου δόγματος, 'di ogni dottrina divina', contro la semplice lezione παντὸς δόγματος, accolta anche nella *Patrologia*. La *Vorlage* del copto aveva sicuramente quest'ultima lezione, in quanto il copto rende: ΤΕΓΡΑΦΗ ΕΤΟΥΔΑΒ ΝΘΕ ΝΟΥΚΑΝΩΝ ΜΝ ΟΥΝΟΜΟΣ ΝΔΟΓΜΑ ΝΙΜ, 'la Scrittura santa come una norma e una legge per ogni dottrina'. Che θείου sia un'aggiunta è infatti suggerito anche dal senso, in quanto Macrina sostiene che i Cristiani debbano servirsi della Scrittura come punto di riferimento non solo per le dottrine divine, per la teologia, bensì per tutte: la Scrittura è il *kanon* di tutto il pensiero cristiano<sup>97</sup>.

Il copto ci attesta poi una variante di un certo interesse nella col. 33C. Gregorio obietta alla sorella: Τί δέ, εἶπον, εἰ, ὡσπερ κοινὸν μὲν ἐστὶν ἐπὶ τῆς αἰσθητῆς τῶν στοιχείων φύσεως τὸ ὑλικόν, διαφορὰ δὲ κατὰ τὸ ἰδιάζον ἐν ἐκάστῳ εἶδει τῆς ὕλης πολλή ... ἐν τινι τούτων κατὰ τὸν λόγον συνουσιωμένη τις εἶναι λέγοι δύναμιν, τὴν τὰς νοητικὰς ταύτας φαντασίας τε καὶ κινήσεις, ἐκ φυσικῆς ιδιότητός τε καὶ δυνάμεως ἐνεργοῦσαν... Οἶα δὲ πολλὰ βλέπομεν ὑπὸ τῶν μηχανοποιῶν ἐνεργούμενα, ἐφ' ὧν ἡ ὕλη τεχνικῶς διατεθεῖσα μιμεῖται τὴν φύσιν, 'Che dire allora se, siccome ciò che è materiale è comune nella natura sensibile degli elementi, mentre c'è una grande differenza quanto alle caratteristiche particolari in ciascuna specie della materia, [...] qualcuno affermasse che in uno di questi elementi, secondo una proporzione razionale, sia insita una potenza che, in base a una peculiare facoltà naturale, produce tali rappresentazioni e movimenti intellettuali? Allo stesso modo, vediamo molte realizzazioni dei costruttori di macchinari, nelle quali la materia, disposta ad arte, imita la natura'. Il greco dell'ed. Migne e dei codd. *AB* legge qui τὸ ὑλῶδες, che propriamente significherebbe 'ciò che è selvoso, boscoso', oppure 'che è fangoso, melmoso', ma

<sup>97</sup> Ampia documentazione su questo nel mio saggio introduttivo al cit. *Gregorio di Nissa*.

che in età patristica è comunque attestato anche nel significato di ‘materiale’; Gregorio stesso lo impiega nella IV omelia sul *Cantico* e nel *Contra Eunomium*, 10 anche nel senso di ‘non spirituale’, quantunque sempre con un fondo metaforico<sup>98</sup>. Incomparabilmente più frequente, anche in Gregorio stesso e in Origene<sup>99</sup>, e senz’altro più proprio e tecnico nella tradizione filosofica, è tuttavia l’uso di ὑλικός, ‘materiale’; la versione copta in questo punto traslittera con ΖΥΛΙΚΟΝ l’aggettivo greco che con ogni probabilità trovava nella sua *Vorlage*, e che è precisamente ὑλικόν e non ὑλώδες, rendendo ΕΩΧΕ ΝΕΣΤΟΙΧΙΟΝ ΤΗΡΟΥ ΖΕΝΖΥΛΙΚΟΝ ΝΕ ΖΝ ΤΕΥΦΥΣΙΣ ΕΡΕ ΘΥΛΗ Ο ΝΚΔΙΝΩΝ ΠΜΜΔΥ ΜΝ ΝΕΥΕΡΗΥ ΤΗΡΟΥ, ‘Se tutti gli elementi sono materiali nella loro natura, la materia è comune a tutti, agli uni e agli altri’. In favore della seconda opzione si potrebbe invocare soltanto il principio della *lectio difficilior*.

Per la col. 49B, il copto sembra offrire un testo migliore rispetto ai codd. AB, nelle parole di Macrina ὅτι ποτὲ χρῆ ταῦτα νομίζειν εἶναι τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ τὸ θυμοειδές, εἴτε συνουσιωμένα τῇ ψυχῇ, καὶ παρὰ τὴν αὐτὴν εὐθύς τῇ κατασκευῇ συνυπάρχοντα, εἴτε τι ἄλλο παρ’ αὐτὴν ὄντα καὶ ὕστερον ἡμῖν ἐπιγενόμενα, ‘che cosa mai si debba ritenere che siano la facoltà concupiscibile e quella irascibile, se siano unite all’anima e presenti fin dall’inizio della sua costituzione, oppure se siano qualcos’altro rispetto ad essa, aggiuntesi a noi successivamente’. I mss. AB leggono παρὰ τὴν πρώτην εὐθύς; la *Patrologia* stampa παρὰ τὴν αὐτὴν εὐθύς. Il copto conferma la seconda lezione: ΔΓΩ ΕΔΥ ΩΩΠΕ ΠΜΜΔΣ ΠΤΕΥΝΟΥ ΧΙΝ ΠΕΣΤΔΜΙΟ, ‘coesistono con essa, al contempo, fino dalla sua costituzione’: ‘con essa’ (ΠΜΜΔΣ), dunque, e non: ‘presso/con la prima’.

Nella col. 28A, il copto sembra sia confermare una lezione dei mss. greci contro quella di un’antica edizione sia, soprattutto, aiutarci a recuperare una variante presente nel codice greco che usava il traduttore copto. Al termine di un discorso di Macrina finalizzato a dimostrare la divina Provvidenza, infatti, leggiamo: μιᾶ τινι περικρατεῖται δυνάμει τὸ πᾶν, αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον

<sup>98</sup> Rispettivamente PG 44, 8480 e GNO II, 244, 14. Cf. Lampe, 1430, s.v. ὑλώδης.

<sup>99</sup> Cf. Lampe, 1430, s.v. ὑλικόν.

καὶ περὶ ἑαυτὸ κινούμενον, καὶ οὔτε λήγόν ποτε τῆς κινήσεως, οὔτε εἰς ἄλλον τινὰ τόπον παρὰ τὸν ἐν ᾧ ἔστι μεθιστάμενον, ‘L’universo intero è governato da un’unica potenza, permanendo esso stesso in sé e muovendosi attorno a se stesso, senza mai desistere da questo movimento e senza spostarsi in qualche altro luogo rispetto a quello in cui si trova’<sup>100</sup>. Leggo κινούμενον, con i mss. *A B* e con la *Patrologia*, in luogo di γινόμενον delle precedenti edizioni; il copto conferma, leggendo anch’esso ‘muovendosi (ruotando) attorno a se stesso’ (ΕΥΚΙΜ ΜΠΕΚΩΤΕ ΜΙΝ ΜΜΟΥ): si tratta certamente di moto, e il verbo della *Vorlage* doveva essere κινέω: in copto, infatti, ΚΙΜ come verbo significa ‘muovere, agitare’ e come sostantivo ‘movimento’. Veniamo ora alla variante antica che il copto ci consente di recuperare. La lezione τόπον è conforme ai codd. *A B* e mantenuta nell’ed. Migne, e anche nella mia. Evidentemente, l’antico codice greco del traduttore copto leggeva invece τρόπον, ‘modo’, in quanto il copto rende la frase come segue: ΟΥΤΕ ΕΥΠΩΩΝΕ ΔΝ ΕΚΕΔΡΟΠΟΣ Η ΟΥΣΜΟΤ ΝΒΡΡΕ ΜΠΒΛ ΜΠΕΤΥ ΝΖΗΤΥ, ‘senza cambiare in un’altra modalità, ossia in una nuova maniera, rispetto a quella in cui si trova’, traslitterando τρόπον in ΔΡΟΠΟΣ. Le parole ‘ossia in una nuova maniera’ sono una glossa del traduttore, che esplicita così inequivocabilmente il significato di ‘in un’altra modalità’. Secondo questa variante τρόπον, ricostruita grazie al copto e anch’essa sensata sul piano del significato, si dovrebbe dunque leggere οὔτε εἰς ἄλλον τινὰ τρόπον παρὰ τὸν ἐν ᾧ ἔστι μεθιστάμενον. In tal caso, il movimento sarebbe inteso in senso più ampio, non solo come moto locale, ma anche come trasformazione o mutamento. In effetti, ai fini dell’argomentazione che Macrina è andata svolgendo finora, in base alla quale dall’ordine mirabile che regna nell’universo si deduce l’esistenza di un Ordinatore superiore, entrambi i concetti contribuiscono: sia che il mondo non muta il luogo che è stato ad esso assegnato sia che, più in generale, non si distacca dall’ordine in cui è costituito. Poiché,

<sup>100</sup> Si conclude qui un periodo particolarmente lungo e retoricamente costruito con attenzione. Corrisponde ad un passaggio argomentativo importante nel ragionamento di Macrina volto a dimostrare l’esistenza di Dio in parallelo con quella dell’anima.

tuttavia, il contesto più immediato parla di movimento locale, ho preferito la lezione τόπον: quanto alla variante τρόπον attestata nella tradizione copta, sembra più probabile che sia sorta in quella greca retrostante, dato che il copto traslittera questo sostantivo dal greco: ma poi vi aggiunge anche la resa copta, in uno dei consueti binomî della traduzione. Dunque, l'alternativa τόπον / τρόπον era già presente nella tradizione ms. greca e il contributo del copto qui consiste nel consentirci di recuperarla.

Alla col. 21B, il copto conferma la lezione dei codici greci contro un errore di un'antica edizione. Infatti, nelle parole di Macrina, nella dottrina epicurea Τυχαία τις καὶ αὐτόματος ἡ τῶν ὄντων ὑπενοήθη φύσις, ὡς οὐδεμιᾶς προνοίας διὰ τῶν πραγμάτων διηκούσης, 'La natura delle cose fu ritenuta casuale e operante di per se stessa, come se nessuna provvidenza pervadesse le realtà', leggo διηκούσης, con i mss. e con l'ed. Migne, in luogo di διοικούσης, di un'edizione precedente<sup>101</sup>. La scelta della prima lezione è pienamente confermata dalla versione copta, che, traducendo il verbo e διὰ con χΩΤΕ 21 ἸΝ, 'penetrare attraverso' (ἸἸἸΝ ΛΛΔΥ ἸΠΡΟΝΔΙ Δ [sic] ΧΩΤΕ 21 ἸΝ ΝΕΤΩ ΟΟΠ, 'come se nessuna Provvidenza penetrasse attraverso gli esseri'), rende chiaro che il ms. greco antico che il traduttore copto aveva dinnanzi presentava διήκειν διὰ, appunto, e non διοικεῖν διὰ: il concetto è quello di 'diffondersi attraverso', più che 'governare', che pure, ovviamente, si addice alla Provvidenza. L'idea della Πρόνοια che penetra ovunque e permea tutto è tipicamente stoica e ben nota al Nisseno. Anzi, l'accusativo del nome del *summus deus*, Δία, era ricondotto etimologicamente dagli Stoici precisamente al verbo διήκω, con la spiegazione che Zeus, identificantesi anche con la Provvidenza, è onnipervasivo<sup>102</sup>.

Nella col. 29B, il copto attesta una versione più ampia che ci recupera probabilmente una glossa della *Vorlage* greca e ha quindi un buon valore interpretativo, ma non credo vada accolta nel testo; però fornisce anche una notevole conferma alla lezione dei codici greci. Macrina fornisce infatti la seguente definizione

<sup>101</sup> Cf. col. 21 n. 89: l'editore segnala la variante διοικούσης dell'edizione precedente (*prior*) quella del 1638.

<sup>102</sup> Cf. il mio *Allegoria*, I, *L'età classica*, Milano 2004, cap. II, con ampia documentazione.

dell'anima: Ψυχὴ ἐστὶν οὐσία γενητή, οὐσία ζῶσα, νοερά, σῶματι ὀργανικῶ καὶ αἰσθητικῶ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτὴν ἐνείτσα, ἕως ἂν ἡ δεκτικὴ τούτων συνέστηκε φύσις, 'L'anima è una sostanza creata, una sostanza vivente, intellettuale, che in un corpo dotato di organi di senso<sup>103</sup> immette, in virtù di se stessa, la forza vitale e la facoltà di percepire gli oggetti sensibili, finché sussiste la natura suscettibile di queste'. La traduzione copta rende un testo greco qui più ampio di quello dei codici su cui si basa l'ed. Migne, che omettono questa parte forse perché è una glossa, o forse a causa di una aplografia o un *saut du même au même*, dal primo al secondo 'finché' (ἕως ἂν). Questo è infatti il testo tradotto in copto, che forse rende un greco originale effettivamente più ampio di quello che leggiamo nei codd. *A B* e nell'ed. Migne, o forse, come mi sembra più probabile, include nel testo una glossa non riportata invece nei codd. *A B*:  $\Psi\Delta\text{Π}\text{Ρ}\Delta\text{Ε}\text{Ρ}\Psi\Delta\text{Π}\text{Β}\Delta\Delta\text{Γ}\Delta\text{Ρ}\text{Η}\text{Κ}\text{Ε}\Delta\text{Ι}\text{C}\Theta\text{Ε}\text{C}\text{Ι}\text{C}\text{T}\Delta\text{Κ}\text{Ο}\text{Μ}\text{Ε}\Psi\text{Ω}\text{Π}\text{Ε}\text{Ρ}\text{Ο}\Psi\text{Ν}\text{T}\text{Ε}\text{Ν}\text{Ε}\text{Ρ}\text{Γ}\text{Ι}\Delta\text{Ν}\text{T}\text{Ε}\Psi\text{Υ}\text{Χ}\text{Η}\text{Ε}\text{T}\text{Β}\text{Ε}\text{Π}\Delta\text{Ι}\text{Ο}\text{Υ}\text{Ν}\text{T}\Delta\text{C}\text{Χ}\text{Ο}\text{Ο}\text{C}\text{Χ}\text{Ε}\Psi\Delta\text{Π}\text{Ρ}\Delta\text{Ε}\text{Ρ}\text{Ε}\text{T}\text{Ε}\text{Φ}\text{Υ}\text{C}\text{Ι}\text{C}\text{Π}\text{Ρ}\text{Ε}\Psi\text{Ω}\text{Π}\text{Ε}\text{Ρ}\text{Ο}\text{C}\text{Ν}\text{Ν}\Delta\text{Ι}$ , '...finché, se ad esempio l'occhio o un altro organo di senso perisce, non riceve più in sé, allora, l'azione dell'anima". Per questa ragione, dunque, ella disse: "Finché sussiste la natura suscettibile di queste facoltà..."'. In effetti, l'intervento esterno a spiegare e commentare le parole di Macrina sembra tipico più di un glossatore che del narratore, Gregorio. I termini che ho evidenziato in corsivo sono nomi greci traslitterati in copto: quasi tutti i termini del lessico filosofico, infatti, anziché essere tradotti

<sup>103</sup> Letteralmente: 'organico / strumentale' e 'sensibile / dotato di sensibilità, di facoltà percettiva'. Il σῶμα ὀργανικόν fa parte della definizione dell'anima nel *De anima* di Aristotele (II 1: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος, 'l'anima è l'entelechia prima di un corpo naturale avente la vita in potenza', ove tale corpo è appunto ὀργανικόν): spesso, seguendo Alessandro di Afrodisia, si traduce questo sintagma con 'corpo dotato di organi', e io qui traduco in questo modo, anche perché all'epoca del Nissen era ormai diffusa l'interpretazione corrente; con ottimi argomenti, tuttavia, Bos di recente ha proposto di intendere il sintagma nel passo aristotelico con 'corpo strumentale', identificando tale corpo con il corpo sottile, intermedio tra l'anima intellettuale e il corpo visibile: esso serve da strumento e veicolo all'anima superiore, di per sé immobile, ai fini di trasmettere movimento e sensibilità al corpo visibile. Cf. Bos, *The Soul and Its Instrumental Body*.

in copto, data la mancanza di un lessico tecnico corrispondente in quella lingua, erano traslitterati, come accade più volte anche in siriano. Questa circostanza rende ancor più preziose tali antiche versioni, e la presente copta in particolare, per lo studioso che cerca di ricostruire gli originali greci. Nel caso della nostra glossa, l'inclusione di questi termini greci contribuisce a far supporre che essa fosse già presente nel ms. greco usato dal traduttore copto. In questo stesso passo, inoltre, il copto ci conferma la lezione ἐνιεῖσα dei manoscritti greci, sicuramente preferibile a quella della *Patrologia*, ἐνιοῦσα. Rende infatti: ΔΓΩ ΤΒΟΜ ΝΡΕϣΤΔΝΖΟ ΔΓΩ ΝΡΕϣΜΕΤΕΧΕ ΕΝΔΙϞΘΗΤΟΝ ΕϞΤΙ ΜΜΟϞ ΕΒΟΛ, 'da se stessa conferisce a un corpo organico/strumentale e dotato di sensi la potenza vivificante e partecipante al sensibile': ΕϞΤΙ Ν, 'conferisce a', dunque 'infonde in', non può venire da ἔνιμι, ma da ἐνήμι; la *Vorlage* del copto aveva certamente ἐνιεῖσα.

Il copto è inoltre interessante, per lo meno a livello ermeneutico, quantunque non testuale, quando traduce in modo disambiguante e inequivocabile un termine greco anfibologico. Nella col. 49BC, Macrina afferma: Ἡμῖν δέ, εἰ μὲν ἰκανὴ πρὸς ἀπόδειξιν ἀληθείας ἦν ἡ ἕξω φιλοσοφία, ἡ τεχνικῶς περὶ τούτων διαλαβοῦσα, περιττὸν ἂν ἦν ἴσως τὸν περὶ ψυχῆς λόγον προστιθέναι τῷ σκέμματι, 'Per noi, se la filosofia non cristiana, che ha trattato ad arte questi argomenti, bastasse alla dimostrazione della verità, sarebbe probabilmente [ἴσως] inutile aggiungere [προστιθέναι] all'indagine filosofica il nostro discorso relativo all'anima'. Intendo ἴσως nel senso di 'probabilmente', o anche 'forse', evidentemente interpretato in questo modo anche dall'antico traduttore copto, che rende questo 'forse' con ΤΑΧΔ, la traslitterazione del greco τάχα, che ha questo stesso significato, nella frase ΤΑΧΔ ΕΝΕ ΟΥΖΟΥΟ ΠΕ ΕΤΡΕΝΚΔ ΠΩΔΧΕ ΕΖΡΔΙ ΕΤΒΕ ΤΕ ΨΥΧΗ ('sarebbe forse inutile aggiungere un discorso relativo all'anima'). Non è anzi escluso che egli avesse davanti a sé un ms. greco con questa lezione: in tal caso, le due varianti greche si spiegherebbero con omonimia. E nella medesima frase citata ci viene dal copto un altro riscontro interessante: nella mia edizione stabilisco προστιθέναι, nel senso di 'esporre, offrire, aggiungere', intendendo nel modo seguente le parole di Macrina: se l'indagine dei filosofi pagani sull'anima fosse soddisfacente, sarebbe inutile aggiungere a questo loro esame anche il discorso che ella si appresta

a fare sull'anima, basandosi su quello che insegna in merito la Scrittura<sup>104</sup>. La *Patrologia* legge προτιθέναι, 'premettere'<sup>105</sup>, che implicherebbe l'idea di premettere all'indagine filosofica il discorso cristiano sull'anima, da intendersi come ciò che riguardo ad essa si ricava dalla Scrittura (Logos). D'altronde, se intendiamo come indagine quella dei pagani, il discorso cristiano di Macrina non viene prima di questa, bensì dopo: vi si aggiunge, vi si pone accanto, più che precederla. Il ms. *B* legge περιτιθέναι. Ma né προτιθέναι né περιτιθέναι sono avallati dalla probabile *Vorlage* greca del copto ΕΤΡΕΝΚΑ ... ΕΡΡΑΙ: infatti, ΚΩ ΕΡΡΑΙ significa propriamente 'esporre'. In questo caso, dunque, il copto potrebbe permettere di recuperare una variante antica che in questo *locus* parrebbe la migliore. Non solo, ma sempre in queste poche parole il copto ci conferma anche la lezione dei mss. *A B*, ἀληθείας, in luogo di ἀληθῶς della *Patrologia* e delle vecchie edizioni, in quanto rende ΔΝΟΝ ΔΕ ΕΝΕΡΕ ΤΕ ΦΙΛΟСОΦΙΑ ΕΤΣΙΒΟΛ ΡΩΨΕ ΕΡΟΝ ΕΥΔΠΟΔΕΖΙC ΝΤΕ ΤΜΕ, 'Per quanto riguarda noi, se la filosofia pagana [lett.: esterna] ci bastasse per la dimostrazione della verità'.

In vari altri passi il copto presenta ampliamenti rispetto al greco che sembrano avere natura di glosse. Il suo contributo, in tal caso, non è tanto alla restituzione del greco di Gregorio, dove con ogni probabilità non rendono la lezione migliore, quanto alla sua migliore comprensione. Queste glosse, infatti, non travisano il testo, ma lo spiegano meglio. In alcuni casi è certo che si tratti di glosse; in altri rimane qualche dubbio che il copto possa anche restituire l'originale, come nella col. 32AB, ove Macrina dice: Εἰ γὰρ μὴ δοίη τις τοῦτο ἀληθὲς εἶναι, πῶς, εἰπέ σύ, πρὸς τὸν ἥλιον βλέπων, καθὼς ἐδιδάχθης παρὰ τοῦ διδασκάλου βλέπειν, οὐχ ὅσος φαίνεται τοῖς πολλοῖς, τοσοῦτον αὐτὸν φῆς εἶναι τῷ μεγέθει τοῦ κύκλου, ἀλλ' ὑπερβάλλειν πολλαπλασίονι τῷ μέτρῳ πᾶσαν τὴν γῆν... 'Se infatti non si ammettesse che

<sup>104</sup> In effetti λόγος qui, oltre a indicare un ragionamento o un discorso, potrebbe anche riferirsi al discorso scritturistico o direttamente alla Scrittura stessa, come più volte accade in quest'opera di Gregorio.

<sup>105</sup> Cf. per l'uso patristico Lampe, 1190, s.v. προτίθημι, per l'offertorio liturgico o nel senso di 'stabilire in precedenza'.

questo è vero, in tal caso, dimmi tu, guardando verso il sole, nel modo in cui hai imparato dal maestro a guardarvi, come potresti affermare che esso, per estensione del suo cerchio, non è tanto grande quanto appare ai più, bensì supera di molte misure l'intera terra?. L'identità di questo 'maestro', lasciata imprecisata nel testo dell'ed. Migne e dei mss. *A B*, viene specificata nella traduzione copta, che, dopo le parole ΕΡΩΔΤΜΟΥΔ ΓΑΡ ΤΑΝΕΤ ΠΑΙΝΑΩ ΝΖΕ ΕΚΩΔΝΑΥ ΕΠΡΗ ΚΑΤΑ ΘΕ ΝΤΑ ΠΣΑΖ ΤΣΑΒΟΚ ΕΣΩΠΤ ΝΣΩΦ, 'Se, infatti, non si condividesse questa affermazione, come mai, se vedi il sole nel modo in cui hai imparato dal maestro a guardarvi', inserisce l'inciso: ΕΙΩΔΧΕ ΕΒΑΣΙΛΙΟC ΖΝ ΤΕΦΕΖΔΙΜΕΡΟC, 'intendo dire Basilio nel suo *Esamerone*' (il copto traslittera ἕξαήμερος), ossia nel suo commento al racconto biblico dei sei giorni della creazione. Il riferimento a Basilio, del tutto naturale in un dialogo che si apre sulla sua venerata memoria – la cornice è all'indomani della sua morte, che tanto ha sconvolto il personaggio Gregorio – e che ha per protagonisti suo fratello e sua sorella, potrebbe essere originale e caduto in una parte della tradizione greca, e in tal caso andrebbe ripristinato come inciso nel testo, oppure, come inclino maggiormente a ritenere, potrebbe trattarsi di una glossa infiltratasi nel testo, probabilmente già nel greco impiegato dal traduttore copto, del tipo: λέγω δὲ παρὰ τοῦ Βασιλείου ἐν τῇ αὐτοῦ Ἑξαήμερω.

In 32B, nella frase immediatamente successiva, Macrina adduce un altro esempio: Οὐκ ἐπειδὴ τῇ ποίᾳ κινήσει, καὶ τοῖς χρονικοῖς τε καὶ τοπικοῖς διαστήμασι, καὶ ταῖς ἐπιλειπτικαῖς αἰτίαις τῇ διανοίᾳ διὰ τῶν φαινομένων ἀκολουθήσας, θαρρῶν ἀποφαίνῃ τὸ οὕτως ἔχειν; 'Dopo averne seguito con la mente, attraverso quanto si mostra ai sensi, il movimento che ha certe caratteristiche, e gli intervalli temporali e spaziali, e le cause delle eclissi, non dichiararsi con risolutezza che le cose stanno così?'. In questo caso sembrerebbe deteriore il copto: in greco, infatti, si ha τοῖς χρονικοῖς τε καὶ τοπικοῖς διαστήμασι, secondo il testo dell'ed. Migne e dei codd. *A B*. La traduzione copta rende soltanto Ν ΔΙΔΑΥΜΑ ΝΧΡΟΝΙΚΟΝ, 'gli intervalli temporali', traslitterando per 'intervalli' il greco διάστημα e per 'temporali' il greco χρονικόν: credo che nella traduzione, o nella tradizione manoscritta copta, o, più probabilmente, in quella greca

retrostante, sia andato perduto τε καὶ τοπικοῖς, mentre sembra meno probabile che sia il testo greco in nostro possesso ad avere aggiunto all'originale questo sintagma. Infatti, nel ragionamento che sta svolgendo Macrina, il calcolo degli intervalli anche spaziali, oltre che temporali, è importante, in quanto pertiene al movimento – che è spostamento nello spazio e nel tempo – e consente di stabilire, grazie all'intelletto, che il sole è in realtà molto più grande di quello che appare ai meri sensi. Il copto, tuttavia, qui consente anche, più utilmente, di confermare una variante in luogo dell'altra: ἀποφαίνη è lezione del cod. A, che accetto nella mia edizione contro ἀποφαίνητο di B e ἀποφαίνων della *Patrologia*, e che è confermata dal copto, che con ΝΓΔΠΟΦΔΝΕ traslittera il greco ἀποφαίνειν, nel senso di 'affermare', alla seconda persona singolare, non participio, né passivo, in ΕΨΔΚΘΔΡΡΕΙ ΝΓΔΠΟΦΔΝΕ ΧΕ ΟΥΤΙΜΙΝΕ ΠΕ, 'hai il coraggio di affermare che è così'. Nella frase seguente, sempre di Macrina, troviamo un'ulteriore inserzione nel copto. In greco abbiamo: Καὶ τῆς σελήνης μείωσίν τε καὶ αὔξησιν βλέπων, ἄλλα διδάσκη διὰ τοῦ φαινομένου περὶ τὸ στοιχεῖον σχήματος, τὸ ἀφεγγῆ τε εἶναι αὐτὴν κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν, καὶ τὸν πρόσγειον κύκλον περιπολεῖν, 'E, osservando il calare e il crescere della luna, attraverso la configurazione che si mostra nell'astro apprendi altre cose: che cioè essa è priva di luce per sua propria natura, e che percorre l'orbita più vicina alla terra'. A questo punto, la traduzione copta aggiunge: 'e la più bassa di tutte le orbite', laddove per 'orbite' è traslitterato nuovamente il greco κύκλος; il testo copto suona infatti: ΕΚΩΔΝΣΩΤ ΔΕ ΟΝ ΕΠΣΩΣΒ ΜΝ ΠΜΟΥΖ ΠΠΟΟΖ ΨΔΚΝΟΙ Ν ΖΕΝΜΙΝΕ ΖΙΤΜ ΠΕΣΧΗΜΔ ΕΤΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΜΠΚΩΤΕ ΜΠΙΣΤΟΙΧΙΟΝ ΝΤΙΜΙΝΕ ΔΓΩ ΔΕ ΨΔΚΕΙΜΕ ΧΕ ΟΥΔΤΟΥΘΕΙΝ ΜΕΝ ΠΕ ΝΤΟΘ ΠΟΟΖ ΖΟCΟΝ ΚΔΤΔ ΤΕΦΥCΙC ΜΜΙΝ ΜΜΟΘ ΔΓΩ ΧΕ ΕΚΩΤΕ ΖΜΠΚΥΚΛΟC ΕΤΖΗΝ ΕΖΟΥΝ ΕΠΚΔΖ ΔΓΩ ΕΤCΔΠΕCΗΤ ΝΝΚΥΚΛΟC ΤΗΡΟΥ, 'E se consideri il calare e il crescere della luna, comprendi simili cose grazie alla figura che appare in tale corpo celeste, e sai che la luna, di per sé, è priva di splendore, per quanto concerne la sua natura propria, e che gira in un'orbita vicina alla terra, *la più bassa di tutte le orbite*'. Le ultime parole, che ho segnalato in corsivo, potrebbero essere cadute nella tradizione greca giunta fino a noi, anche se, dal punto di vista del significato, essendo poco più di

un'esplicitazione del sintagma immediatamente precedente, e comportando l'inelegante ripetizione di κύκλος, saranno facilmente una glossa, tanto più che in calce al cod. A si trova la seguente glossa, assai simile: Σημείωσαι περί σελήνης, ὅτι προσγειῶς περιπολεῖ. Ἐν γὰρ τῇ ἐνδοτέρᾳ σφαίρᾳ, ἥτις προσγειοτέρα, φασὶν εἶναι καὶ κινεῖσθαι τὴν σελήνην. Il copto, però, in questo stesso passo conferma ottimamente ben due lezioni del greco: nella mia edizione accolgo la lezione διδάσκη del cod. B in luogo di διδάσκει della *Patrologia*, in quanto si tratta di capire e apprendere e non di insegnare: il copto usa  $\omega\Delta\kappa\text{NOI}$ , la traslitterazione del greco  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$  (coniugato, sarebbe qui  $\nu\omicron\epsilon\iota\varsigma$ ), che è sinonimo del medio  $\mu\epsilon\delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , 'apprendere/comprendere'. Inoltre, leggo  $\sigma\chi\eta\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  con i codd. AB in luogo di  $\sigma\chi\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  della *Patrologia*, come conferma con certezza la traslitterazione di  $\sigma\chi\eta\mu\alpha$  in copto,  $\text{ΠΕCΧΗΜΔ}$ , con l'articolo al singolare. Altre glosse mi sembrano essersi infiltrate in ben tre punti della col. 32D, ove Macrina dice della luna:  $\gamma\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \eta\lambda\acute{\iota}\omega\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \delta\iota\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\omicron\nu\ \delta\lambda\omega\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \beta\lambda\epsilon\pi\omicron\nu\tau\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omega\ \kappa\alpha\tau\alpha\phi\omega\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\theta'\ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\nu\ \tau\acute{\omicron}\pi\omega\ \theta\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\ \tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\nu\ \pi\rho\iota\nu\ \acute{\alpha}\pi\alpha\chi\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \eta\lambda\acute{\iota}\omicron\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\omicron\delta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\iota}\delta\iota\omicron\nu\ \delta\rho\acute{\omicron}\mu\omicron\nu\ \pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \eta\ \delta\omega\delta\epsilon\kappa\acute{\alpha}\kappa\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \kappa\alpha\tau'\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\eta\nu\ \pi\epsilon\rho\iota\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ , 'Quando essa si trova in posizione diametralmente opposta al sole, di fronte ad esso, risulta illuminata nell'intero emisfero che è rivolto verso di noi; d'altra parte, percorrendo più velocemente l'orbita in cui si trova, nella sede che le compete, che è più piccola (di quella del sole), prima che il sole abbia compiuto per una volta il proprio corso, essa invece completa il suo più di dodici volte'. Letteralmente 'quando si trova di fronte al sole, opposta ad esso secondo il diametro':  $\gamma\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\pi\rho\acute{\omicron}\sigma\omega\pi\omicron\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\ \eta\lambda\acute{\iota}\omega\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \delta\iota\acute{\alpha}\mu\epsilon\tau\rho\omicron\nu$ . Una evidente glossa della traduzione copta specifica ulteriormente a questo punto, ripetendo con altre parole l'espressione immediatamente precedente, per indicare che Gregorio significa la posizione diametralmente opposta:  $\Delta\Gamma\omega\ \bar{\text{N}}\epsilon\omega\omega\text{ΠΕ}\ \epsilon\epsilon\kappa\tau\eta\gamma\ \epsilon\rho\omicron\epsilon\ \bar{\text{N}}\text{C}\Delta\text{C}\Delta\ \text{NIM}\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \text{ΠΕ}\epsilon\omega\omega\text{I}$ , 'e si trova rivolta verso di esso interamente rispetto [*pros*, traslitterazione copta di  $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ ] al suo diametro'. L'impiego della traslitterazione della preposizione greca fa ipotizzare che la glossa, più che essere dovuta a un' "espansione" del traduttore

copto, fosse già presente nella tradizione ms. greca. La ‘sede’ della luna menzionata nel passo in questione è chiaramente la sua orbita, come è specificato con un’altra glossa nella traduzione copta: ΕΠΙ ΔΗ ΠΤΟΠΟΣ Η ΠΚΥΚΛΟΣ, ‘poiché la regione [τόπος], vale a dire l’orbita [κύκλος]’. D’altronde, l’equazione è chiara grazie alla menzione di ‘orbita’ anche nel testo greco, subito prima. Sempre nello stesso passo, più interessante è la terza divergenza tra il copto e il greco in nostro possesso. Il testo greco qui caratterizza l’orbita lunare semplicemente come ‘più piccola’ (ἐλάττωνι), s’intende di quella del sole, mentre la traduzione copta in questo punto è notevolmente più estesa, e con precisazioni che non hanno propriamente l’aspetto di glosse: (ΠΤΟΠΟΣ Η ΠΚΥΚΛΟΣ ΕΤῆΡΗ ΠΡΗ ΝῆΡΗ ΓΛΩ ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΦΔΑΒΣ ΕΠΗ ΕΚΩΤΕ ΔΓΩ ΕΕΙ Ε ΠΕΦΜΔ ‘(il luogo, ossia l’orbita che essa percorre) è più piccola e più ravvicinata rispetto all’orbita del sole, e, per questa ragione, è velocemente che essa gira e si muove nel suo luogo...’. Se inserite nel contesto del greco che abbiamo, queste parole si integrano appieno nel pensiero che Gregorio sta esprimendo: pur non essendo indispensabili alla comprensione del testo, non si limitano nemmeno a glossarlo, come nei casi immediatamente precedenti, ma introducono elementi di interesse. Mi sembra invece senz’altro una glossa l’inserzione, dopo le parole Μῆνῆς τῆς σελήνης ἑκατὸν εἴκοσι δύο ἐνιαυτοῦ, ‘in più di dodici volte’, della frase: ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΤΚΟΤΣ ΜΕΝ Μῆρη ΠΕ ΟΥΡΟΜΠΕ ΤΚΟΤΣ ΔΕ Μῆροσ ΠΕ ΟΥΕΒΟΤ ΜΔΛΛΟΝ ΔΕ ΟΥ ΕΒΟΤ ΕΦΧΗΚ ΕΤΒΕ ΠΑΙ ΟΥΝ ΝΤΔΧΧΟΟΣ ΧΕ Μῆτς τῆς σελήνης ἑκατὸν εἴκοσι δύο ἐνιαυτοῦ, ‘per questo la rivoluzione del sole si compie in un anno, mentre quella della luna in un mese, ed anzi un mese scarso: per questa ragione dunque [Macrina] ha detto: “Più di dodici volte”’. Come abbiamo già visto per la col. 29C, le parole di Macrina sono commentate con una spiegazione che, per il modo in cui è presentata, chiaramente non apparteneva al testo originale di Gregorio, e che per le traslitterazioni di μέν ... δέ e μάλλον δέ sembra essere stata già presente nella *Vorlage* greca del copto. In effetti, in calce al cod. A si trova una glossa simile, ὅτι ἐλάττονα τόπον τοῦ ἡλιακοῦ τοσοῦτον ἢ σελήνη περιπολεῖ, ὥστε ταύτην μὲν κατὰ μῆνα τὸν ἴδιον ἐκτελεῖν τόπον, τὸν ἥλιον δὲ δι’ ἐνιαυτοῦ.

Non manca neppure qualche caso in cui il copto, al di là delle glosse in sé, sembra presentare un testo deteriore. In 33C, il copto

attesta la presenza, nella sua *Vorlage*, di una variante che tuttavia non sembra preferibile, in Τί δεῖ προστιθέναι τὰς γεωμετρικὰς ἐφόδους διὰ τῶν αἰσθητῶν χαραγμάτων πρὸς τὰ ὑπὲρ αἴσθησιν ἡμᾶς χειραγωγούσας, καὶ μυρία ἐπὶ τούτοις ἄλλα, δι' ὧν συνίσταται διὰ τῶν ἐν ἡμῖν σωματικῶς ἐνεργουμένων τῆς ἐγκεκρυμμένης τῆ φύσει ἡμῶν νοεραῶς οὐσίας τὴν κατάληψιν γίνεσθαι... ‘Che bisogno c’è di aggiungere i procedimenti della geometria, che, attraverso le figure sensibili, ci conducono come per mano alle realtà che trascendono la percezione sensibile, e innumerevoli altri ancora, per mezzo dei quali si dimostra che, attraverso le operazioni fisiche che hanno luogo in noi, si ha la comprensione dell’essenza intellettuale nascosta nella nostra natura?’. Il ms. A, in margine, riporta la variante ἐγκεκραμένης, che varrebbe ‘commista’. La lezione ἐγκεκρυμμένης, stampata anche nella *Patrologia*, appare migliore dal punto di vista del senso, e tale da immettersi meglio nel ragionamento di Macrina, dato che l’anima intellettuale è opposta a ciò che è visibile in quanto essa stessa è invisibile e inattingibile tramite la sensazione, dunque è nascosta, non si mostra ai sensi, non è fenomenica. Infatti, Macrina sta parlando del risalire dal visibile e sensibile all’invisibile ed intellettuale, ad ‘un principio che, avvalendosi degli oggetti appresi tramite la percezione sensibile come di guide, riesce a penetrare, attraverso le cose evidenti ai sensi, fino a quelle invisibili’. Inoltre l’anima, nel pensiero di Gregorio, non è commista al corpo, non è ad esso, propriamente, “mescolata”, poiché rimane trascendente ad esso<sup>106</sup>. Tuttavia, la variante marginale di A è molto antica, in quanto era già presente nella *Vorlage* del copto, che infatti rende ΤΟΥΣ Ι Δ ΝΝΟΗΡΑ ΕΤΜΟΧΣ ΜΝ ΤΗΦΥΣΙC, ‘la sostanza intellettuale che è composta con la nostra natura’: il verbo ΜΟΥΧḪ (in composizione -ΜΟΧΣ-) significa infatti ‘mescolare’.

Altra variante non preferibile è attestata dal copto nella col. 33A, ove Macrina afferma: τοῦ ἀεὶ κατ’ αὐτὸν γινομένου τῆς σελήνης ἡμισφαιρίου διαλαμβανομένου τῆ τῶν ἀκτίνων περιβολῆ, τὸ πρὸς ἡμᾶς κατ’ ἀνάγκην ἀποσκιάζεται, ἀντιμεθισταμένης τῆς

<sup>106</sup> Cf. le argomentazioni filosofiche, in parallelo con il Neoplatonismo, che porto nel saggio introduttivo al cit. *Gregorio di Nissa*.

λαμπηδόνος ἀπὸ τοῦ μὴ δυναμένου πρὸς τὸν ἥλιον βλέπειν μέρους ἐπὶ τὸ ἀεὶ κατ' ἐκεῖνον γινόμενον, ἕως ἂν ὑποβᾶσα κατ' εὐθείαν τὸν ἡλιακὸν κύκλον κατὰ νότου τὴν ἀκτῖνα δέξηται, καὶ οὕτω τοῦ ἄνωθεν ἡμισφαιρίου περιλαμφθέντος ἀόρατον ποιεῖ τὸ πρὸς ἡμᾶς μέρος, τῷ εἶναι καθόλου τῆ ἰδίᾳ φύσει ἀφεγγές καὶ ἀφώτιστον, 'L'emisfero lunare che si trova sempre rivolto verso il sole è intercettato dal flusso dei raggi, mentre quello che guarda verso di noi rimane necessariamente in ombra, in quanto la luminosità, da quella parte che non può guardare verso il sole, si trasferisce a quella che è sempre rivolta verso di esso, finché, passando direttamente al di sotto del circolo solare, non incominci a ricevere i raggi da dietro, e così, mentre l'emisfero superiore è illuminato, rende invisibile la parte rivolta verso di noi, poiché, per sua natura, è totalmente priva di luce e di splendore'. Il testo greco dell'ed. Migne e dei codd. *AB* legge per 'emisfero superiore' ἄνωθεν, mentre la versione copta rende esattamente il contrario, traducendo: ΠΕΥΗΜΙΣΦΑΙΡΙΟΝ ΕΤΣΑΠΕΧΗΤ Ἦ ΟΥΘΕΙΝ ΨΑΡΕ Π ΜΕΡΟΣ ΤΗΡῆ ΕΤΣΑΠΕΧΗΤ ΕΤ ΚΤΗΥ ΕΡΟΝ ΕΡᾶΤΟΥΩΝῆ ΕΒΟΛ, 'il suo emisfero inferiore risultando illuminato, diviene invisibile la parte inferiore, che è rivolta verso di noi', il che tuttavia sembra un controsenso, dato che la parte inferiore della luna non pare potere al contempo essere illuminata e invisibile. In tal caso dovremmo eliminare ΕΤΣΑΠΕΧΗΤ, 'in basso' e leggere soltanto ΕΤ ΚΤΗΥ ΕΡΟΝ, 'che è rivolta verso di noi'. Anche in questo passo, tuttavia, il copto fornisce pure una conferma preziosa alla lezione corretta di uno dei manoscritti: laddove, infatti, la *Patrologia* stampa τὸ εἶναι ... ἀφεγγές, credo che, ricusando la variante del ms. *A*, τῷ τὸ εἶναι, si debba sicuramente accettare la lezione di *B* τῷ εἶναι, confortata anche dal copto, che rende ΕΤΒΕ ΧΕ ΟΥΔΤΟΥΘΕΙΝ ΠΕ ΚΑΤΑ ΤΕΥΦΥΣΙΣ ἸΜΙΝ ἸΜΟϚ, 'poiché è senza luce, secondo la natura sua propria'.

Come si vede, sono molto più consistenti i vantaggi che non gli svantaggi che l'editore e anche il lettore del *De anima et resurrectione* del Nissenso possono trarre dalla versione copta. Essa, dunque, condotta su una *Vorlage* greca ben anteriore ai nostri mss., sembra costituire un prezioso aiuto per la restituzione del greco, anche grazie alla consistente presenza di termini greci,

filosofici e non solo, traslitterati in copto<sup>107</sup>. Quando il copto sembra integrare glosse, per lo più nella sezione astronomica, costituisce comunque un interessante apporto, se non direttamente

<sup>107</sup> Elenco qui tutti i termini copti che si trovano nella traduzione del *De anima et resurrectione* (cf. Coquin-Lucchesi, *De anima*, 199-201) e che traslitterano termini greci, tralasciando congiunzioni, preposizioni e simili, e indicando i precisi significati che rivestono qui (l'ordine alfabetico è quello dei corrispondenti greci, anche per oscillazioni nella resa del copto; segno le lunghe del copto con l'accento circonflesso): *aêr* = ἀήρ, 'aria'; *aithêr* = αἴθῆρ, 'etere'; *ainigma* = αἴνιγμα, 'enigma, allegoria'; *aisthane* = αἰσθάν(ομαι), 'percepire, avere sensazione'; *aisthesis, esthesis* = αἴσθησις, 'percezione, sensazione'; *aisthêtêrion* = αἰσθητήριον, 'senso, organo di senso'; *aisthêtikos, aisthêtikê, aisthêtikos, aisthêtikê*, 'sensibile, pertinente alla sensazione'; *aisthêton* = αἰσθητόν, 'sensibile, soggetto a percezione sensibile'; *aitia* = αἰτία, 'causa'; *akollouthia [sic]* = ἀκολουθία, 'consequenzialità' (anche: 'conclusione, deduzione'); *akollouthon [sic]* = ἀκόλουθον, 'consequenziale, conseguente'; *akribia* = ἀκρίβεια, 'precisione'; *akroatês* = ἀκροατής, 'uditore'; *aktin* = ἄκτις, ἄκτινος, 'raggio'; *amphibale* = ἀμφιβάλλειν, 'dubitare'; *anagkaion* = ἀναγκαῖον, 'necessario'; *anagkê* = ἀνάγκη, 'necessità'; *antilige [sic]* = ἀντιλέγεσθαι, 'contraddirsi, sostenere l'opposto'; *apodexis* = ἀπόδειξις, 'dimostrazione'; *apophane* = ἀποφαίνεσθαι, 'dichiarare, rappresentare'; *harma* = ἄρμα, 'carro'; *harmonia* = ἄρμονία, 'armonia'; *artêria* = ἀρτηρία, 'arteria'; *arkhi* = ἄρχειν, 'incominciare'; *asômatos* = ἀσώματος, 'incorporeo'; *aphormê* = ἀφορμή, 'spunto'; *genos* = γένος, 'genere'; *geômedria [sic]* = γεωμετρία, 'geometria'; *gnôsis* = γνῶσις, 'conoscenza'; *graphê* = γραφή, 'scrittura; delineazione'; *diagraphe* = διαγράφειν, 'descrivere'; *diathêsis [sic]* = διάθεσις, 'disposizione, stato'; *diaskeuê* = διασκευή, 'disposizione, costituzione'; *diasdyma [sic]* = διάστημα, 'intervallo, distanza'; *diaphora* = διαφορά, 'differenza'; *disdaze [sic]* = διστάζειν, 'dubitare, oscillare'; *dogma* = δόγμα, 'dottrina'; *dogmatize* = δογματίζειν, 'insegnare'; *dromos* = δρόμος, 'corsa'; *dynamis* = δύναμις, 'potenza'; *eidos, itos [sic]* = εἶδος, 'forma, specie'; *enantion* = ἐναντίον, 'contrario'; *energia* = ἐνέργεια, 'energia, operatività'; *energei* = ἐνεργεῖν, 'operare, essere attivo'; *exousia* = ἐξουσία, 'potenza'; *epeithymei* = ἐπιθυμεῖν, 'desiderare' => idea di 'appetitivo'; *epinoi* = ἐπινοεῖν, 'intendere, intuire, pensare'; *hermeneutês* = ἑρμηνευτής, 'interprete'; *ephodos* = ἔφοδος, 'strumento'; *hêmisphairion* = ἡμισφαίριον, 'emisfero'; *heniokhos [sic]* = ἡνίοχος, 'auriga'; *tharei [sic]* = θάρρειν, 'avere coraggio, osare'; *thyrapia [sic]* = θεραπεία, 'cura'; *thesis* = θέσις, 'tesi'; *theôri* = θεωρεῖν, 'considerare, contemplare'; *theôria* = θεωρία, 'teoria'; *hiadros [sic]* = ἰατρός, 'medico'; *kanôn* = κανών, 'norma, canone'; *katalambane* = καταλαμβάνειν, 'prendere, sorprendere, cogliere'; *katanoi* = κατανοεῖν, 'intuire, comprendere'; *genêsis [sic]* = κίνησις, 'movimento'; *kainôn [sic]*

alla *restitutio ad integrum* dell'originale greco, almeno alla comprensione migliore del significato del testo del Nisseno, che in questo dialogo filosofico talora non è sempre immediata, non

---

= κοινόν, 'comune'; *koinônia* = κοινωνία, 'comunanza'; *kosmos* = κόσμος, 'mondo, cosmo'; *ktisis* = κτίσις, 'creazione'; *kyklos* = κύκλος, 'circolo, orbita, ciclo'; *logos* = λόγος, 'parola, ragione, discorso, ragionamento'; *meros, melos* [*sic*] = μέρος, 'parte'; *metekhe* = μετέχειν, 'partecipare'; *noi* = νοεῖν, 'pensare'; *noëra* [*sic*] = νοηρά, 'intelligibile'; *noëma* = νόημα, 'pensiero, concetto, idea'; *noëton* = νοητός, 'intelligibile'; *nomos* = νόμος, 'legge, norma'; *noys* = νοῦς, 'intelletto, intelligenza'; *ogkos* = ὄγκος, 'peso'; *homologeï* = ὁμολογεῖσθαι, 'riconoscere, ammettere, convenire, concordare'; *organikon* = ὀργανικόν, 'strumentale, organico'; *organon* = ὄργανον, 'strumento, organo'; *horize* = ὀρίζω, 'definire'; *hormê* = ὄρμη, 'impulso'; *horos* = ὄρος, 'confine, definizione'; *ousia* = οὐσία, 'sostanza'; *pathos* = πάθος, 'sofferenza, patimento'; *paideye* = παιδεύω, 'educo, insegno'; *pantôs* = πάντως, 'completamente, del tutto, senz'altro'; *paraggelia* = παραγγελία, 'esortazione'; *parthenos* = παρθένος, 'vergine'; *pisteye* = πιστεύειν, 'credo'; *plana* = πλανάω, 'vado errando'; *poëtês* [*sic*] = ποιότης, 'qualità'; *polos* = πόλος, 'asse, cielo, polo'; *pronaia* [*sic*] = πρόνοια, 'provvidenza'; *protasis* [*sic*] = πρότασις, 'protasi, proposizione'; *prophêthês* = προφήτης, 'profeta'; *sarx* = σὰρξ, 'carne'; *symane, sêmane* [*sic*] = σημαίνειν, 'significare, indicare'; *skopos* = σκοπός, 'scopo, fine; intento'; *sophia* = σοφία, 'sapienza'; *sophos* = σοφός, 'sapiente'; *splagkhnnon* = σπλάγχχνον/-α, 'viscere'; *stoikhion* = στοιχείον, 'elemento; corpo celeste; lettera dell'alfabeto'; *syggenês* = συγγενής, 'dello stesso genere, affine, imparentato'; *symphônei* = συμφωνεῖν, 'armonizzarsi, convenire'; *synergei* = συνεργεῖν, 'cooperare, contribuire'; *sênêgoria* [*sic*] = συνηγορία, 'discorso di difesa'; *synhista* = συνιστάναι, 'essere costituito, confermato'; *skhêma* = σχῆμα, 'schema, figura'; *sôma* = σῶμα, 'corpo'; *sômatikos* = σωματικῶς, 'corporalmente'; *tekhne* = τέχνη, 'arte, tecnica'; *tekhnikos* = τεχνικός, 'tecnico, artistico'; *tekhnitês* = τεχνίτης, 'abile artisticamente, capace'; *tolma* = τολμᾶν, 'avere il coraggio, osare'; *topos* = τόπος, 'luogo'; *dropos* [*sic*] = τρόπος, 'modo, modalità'; *hylê* = ὕλη, 'materia'; *hylikon* = ὑλικόν, 'materiale'; *phanêrôs* = φανερώς, 'evidentemente, manifestamente'; *philosophieï* = φιλοσοφεῖν, 'filosofare'; *philosophia* = φιλοσοφία, 'filosofia'; *p/hilosophos* [*sic*: il primo *phi* greco è reso con *p* e *h* separati] = φιλόσοφος, 'filosofo'; *physikôs* = φυσικῶς, 'naturalmente'; *physis* = φύσις, 'natura'; *kholê* = χολή, 'bile'; *khro* = χρᾶσθαι, 'usare'; *khria* = χρεία, 'bisogno, necessità, uso'; *khronikon* = χρονικόν, 'temporale, relativo al tempo'; *khronos* = χρόνος, 'tempo'; *psykhê* = ψυχή, 'anima'; *psykhikê* = ψυχική, 'psichica, dell'anima, vitale'.

ultimo anche per la forte presenza di elementi tecnico-scientifici<sup>108</sup>. Risulta, insomma, evidente anche in questo caso, come già in altri, l'apporto che le antiche versioni orientali, dal siriano al copto, dall'armeno all'etiopico etc., possono portare ai fini della *restitutio* di alcuni testi classici e l'aiuto che possono fornire all'editore nella fase ecdotica, nonché, successivamente, in quella esegetica, e, infine, anche dal punto di vista della fortuna di un testo.

ILARIA RAMELLI  
Università Cattolica del S. Cuore, Milano  
ilaria.ramelli@virgilio.it

<sup>108</sup> Cf. I. Ramelli, "La cultura naturalistica in Gregorio di Nissa, *De anima et resurrectione*: scienza e logos", *XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Augustinianum, 4.6.V.2006: La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*, Roma 2007, *Studia Ephemeridis Augustinianum*, in pubblicazione; M. Ludlow, "Natural Science and Gregory of Nyssa's *De Anima et resurrectione*", *ibid.*

