



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
magistrale in
Scienze
dell'antichità:
letterature, storia e
archeologia
Ordinamento D.M. 270/2004

Tesi di Laurea

**GIOVANNI
FILOPONO:
COSMOLOGIA E
IL *DE OPIFICIO
MUNDI***

Relatore

Ch. Prof. Antonio Rigo

Correlatore

Ch. Prof. Alessandra Bucossi

Laureando

Guillermo

Menéndez

Matricola 983030

Anno Accademico

2017 / 2018

AGRADECIMIENTOS

Quiero dedicar aquí un pequeño espacio para agradecer a todas las personas que, a lo largo de este trabajo y de esta experiencia académica y vital en un país extranjero, me han ayudado en el proceso que ha conducido a este proyecto.

In primis, quiero agradecer al profesor Antonio Rigo su constante dedicación, ayuda y guía en mis estudios. Fue gracias a él, cuando cursé mi Erasmus en esta misma ciudad, que pude conocer por primera vez la cultura a la que ahora quiero dedicar mi vida académica. Le agradezco que siguiera en contacto conmigo después de acabar mi primer año en Venecia, y que me recomendase para beca que me permitió continuar mis estudios de nuevo en Italia. Y por último, quiero agradecerle que me diese la confianza de ser el tutor de esta tesina, y por continuar aconsejándome, enseñándome y guiándome tal y como ha hecho en los últimos 4 años. En resumen, no hay suficiente espacio, ni suficientes “gracias” para expresarle todo lo que le debo.

Quiero también agradecer a la profesora Alessandra Bocussi, por su inestimable ayuda en la corrección de mi trabajo, así como por la paciencia de leer páginas y páginas de un italiano “españolizante”, que me ha ayudado a corregir.

Por supuesto, agradezco a la Universidad Ca’Foscari la oportunidad de poder estudiar este máster que concluye con ellos, y a través del cual he podido conformar un plan de estudios mucho más adaptado a mis intereses que las opciones que tenía en España, además de por haberme ofrecido una beca sin la cual no sé si hubiera podido residir en esta ciudad. Quiero agradecer a su staff por la disponibilidad y la ayuda continua, en especial a Simonetta Gardin, faro continuo en las obtusas sendas de la burocracia académica.

No quiero olvidarme de los amigos que hice en este viaje lejos de mi tierra, y sin los cuales no habría podido acabar lo que decidí empezar. A Andrea Gentili, consejero, traductor, editor y profesor (casual) de italiano, pero sobre todo, un gran amigo, que ha echado horas y horas de su tiempo para ayudarme siempre que se lo he pedido. A Giovanni Orzes, el punto de tranquilidad y ayuda necesarias en estos años. A Giorgio Ciani, añadido en los últimos tiempos, y uno de los descubrimientos más interesantes y divertidos que me ha ofrecido Italia. A Simon Labrosse, mi vecino del norte por geografía, y paradójicamente, nexo de unión entre su país y yo, además del mejor compañero de análisis etnológico que he tenido.

Y si no me olvido de mis amigos italianos (o franceses), tampoco quiero hacerlo de mis amigos emigrantes. A Diana Gaitan, que aunque esté en Londres, y este trabajo, entre otras cosas, no nos haya permitido hablar tanto como quisiera, siempre está muy presente en mi vida. Y a Kevin Mier, ayuda siempre que lo necesito y razón de innumerables cálculos mentales siempre que se acercan las vacaciones, para poder coincidir con él.

Quiero hacer mención de los amigos que están en España. A Jose Luis Muñoz, el cual representa, para mí, años y años de la mejor de las amistades. A Anna Martínez, voluntaria por el mundo, y estudiante por Madrid, pero que a pesar de ello, siempre está ahí. A Daniel Rato, que siempre que nos vemos me hace pensar que no ha pasado el tiempo. A Arturo Cueva, arqueólogo de cabecera, no me olvido de hacerte de paralelo. A Saúl de Nicolás, compañero de fatiga y tercio desde hace ya 7 años. A Pablo Lozano, el cual tiene en su deber una lección sobre postmodernidad ahora que he terminado el trabajo.

Por último, quiero agradecer y acordarme de mis madres, Nuria Menéndez y Carmen García, las dos personas que jamás han dudado de mí, y los dos mayores apoyos que tengo en la vida. Sin sus consejos, dedicación y sin el interés y la pasión por saber siempre un poco más, y que ellas me han inculcado, no sé qué sería de mí. Os quiero.

ABSTRACT

L'obiettivo di questo progetto è l'analisi del sistema cosmologico del commentarista, fisico, filosofo, filologo e teologo Giovanni Filopono, uno dei principali esponenti del sapere religioso e profano del VI secolo dopo Cristo. All'interno della sua opera complessiva, il *de Opificio Mundi* rappresenta il punto culminante della riflessione cosmologica e dell'esegesi biblica: si tratta infatti di un dettagliato commentario dei 7 giorni impiegati da Dio per la creazione del mondo. Da queste premesse, il presente lavoro va nella direzione di ricostruire l'origine e lo sviluppo delle diverse concezioni di Filopono, prendendo in considerazione i due grandi lavori cosmologici precedenti, il *de Aeternitate Mundi Contra Proclum* e il *de Aeternitate Mundi Contra Aristotelem*, ed il loro intreccio finale nell'*Opificio*. L'analisi procede seguendo l'ordine cronologico di queste tre opere, evidenziando i punti chiave di ognuna e comparandole tra loro, allo scopo di rilevare i mutamenti e le contraddizioni delle idee di Filopono lungo tutta la sua produzione. L'intento è inoltre quello di contestualizzare le teorie esposte nell'*Opificio* con quanto viene ripreso e continuato dalle altre opere dello stesso autore, provando a fornire un resoconto complessivo di come evolvono le sue concezioni cosmologiche.

Sommario

INDICE delle ABBREVIAZIONI	5
INTRODUZIONE	7
CAPITOLO 1. GIOVANNI FILOPONO: BIOGRAFIA E CONTESTO	11
CAPITOLO 2. FILOPONO E IL PLATONISMO, DE AETERNITATE MUNDI CONTRA PROCLUM.....	33
INTRODUZIONE	33
INFINITO, TEMPO ED ETERNITÀ	35
L'ANIMA.....	38
LA CORRUZIONE	40
GENERAZIONE E MATERIA PRIMA	41
I CIELI.....	45
IL MALE E LA POTENZA LIMITATA	46
LA CREAZIONE EX NIHILO.....	48
LE FORME.....	49
DIO E IL DEMIURGO.....	51
CAPITOLO 3. GIOVANNI FILOPONO E L'ARISTOTELISMO: IL DE AETERNITATE MUNDI CONTRA ARISTOTELEM.....	58
CAPITOLO 4: IL DE OPIFICIO MUNDI E IL CULMINE DELLA COSMOLOGIA FILOPONEA	78
INTRODUZIONE	78
LIBRO I.....	85
LIBRO II.....	94
LIBRO III	100
LIBRO IV.....	107
LIBRO V	114
LIBRO VI.....	119
LIBRO VII	127
CONCLUSIONI.....	132
APPENDICE: I FRAMMENTI DEL DE CONTINGENTIA MUNDI	137
BIBLIOGRAFIA	144
FONTI.....	144
STUDI	145

INDICE delle ABBREVIAZIONI

ARISTOTELE Aristot.
De Caelo Cael.
Physica Phys.

BASILIO DI CESAREA Bas.
Homiliae in Hexaemeron Hex.

BIBLIA

Apocalisse Ap.
1 Corinzi 1 Cor.
Ebrei Eb.
Daniele Dn.
Deuteronomio Dt.
Esodo Es.
Giacomo Gc.
Matteo Mt.
Giobbe Gb.
Giuditta Gdt.
Genesi Gen.
Isaia Is.
2 Re 2 Re.
Salmi Sal.
2 Samuele 2 Sam.
Sapienza Sap.

EUSEBIO DI CESAREA Eus.
Praeparatio Evangelica PE.

FILOPONO Io.
Aeternitate Mundi Contra Proclum Aet.
In Aristotelis de Anima In An.
In Aristotelis Physica In Phys.
Opificio Mundi Op.

FOZIO Phot.
Bibliotheca Bibl.

MIGNE
Patrologia Graeca P.G.

PLATONE Plat.
Alcibiades Alc.

Epistulae	Epist.
Gorgias	Gorg.
Ion	Ion
Leges	Leg.
Phaedrus	Phaedr.
Politicus	Pol.
Respublica	Rp.
Theaetetus	Theaet.
Timaeus	Tim.

PROCLO

In Platonis Timaeum	In Tim.
---------------------	---------

SIMPLICIO

In Aristotelis de Caelo	In Cael.
In Aristotelis Physica	In Phys.

Le abbreviazioni usate seguono quelle di MONTANARI, Franco (2013) *Vocabolario della lingua greca: Greco-Italiano*, 3^a Edizione, Loescher, Torino.

Per le citazioni bibliche, si sono seguite le indicazioni di SCARPA, Mara (2009) *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna.

INTRODUZIONE

L'*Opificio Mundi* è senza dubbio il culmine dell'opera cristiana di Giovanni Filopono. Rappresenta l'intreccio filosofico e teologico dell'autore, ed è al tempo stesso paradigmatico dell'ambiente d'una Alessandria, un Egitto e un Mediterraneo Orientale, dove il religioso e il profano interagivano come forse mai era prima successo.

Il presente lavoro ha l'intenzione di analizzare in profondità il meccanismo e la spiegazione del mondo che il filosofo, filologo e scienziato Giovanni Filopono espone nel suo *Opificio Mundi*, nel tentativo di percorrere la Genesi biblica con un ragionamento filosofico volto a renderne la comprensione conforme alle conoscenze profane, avvalorandone così il contenuto da un punto di vista non unicamente teologico.

A questo scopo, ricostruiremo l'origine e il percorso della cosmologia filoponea servendoci delle due grandi opere cosmologiche precedenti all'*Opificio*: l'*Aeternitate Mundi Contra Proclum* e l'*Aeternitate Mundi Contra Aristotelem*. Tramite l'analisi comparata di tutte queste opere, si cercherà d'individuare lo sviluppo delle idee esposte e anche, per quanto possibile, si tenterà di stabilire i mutamenti nelle concezioni e nelle intenzioni di ogni opera, lungo il corso dei trent'anni che comprendono la produzione cosmologica di Filopono.

Il motivo che ha suggerito la scelta di questa tesi è, sostanzialmente, il vuoto bibliografico su questo specifico tema. Sebbene la produzione sul nostro autore si sia moltiplicata dagli anni '80 in poi, possiamo osservare come approcci e scopi degli studi siano piuttosto limitati. Grosso modo, sono distinguibili due tracce principali: quella del Filopono "aristotelico", incentrata sugli scritti profani e sulle sue concezioni della fisica, e quella del Filopono monofisita, incentrata sui testi cristologici, quasi sempre messi in relazione con la controversia dei Tre Capitoli e la conversione di Filopono all'eresia triteista.

La concretezza e la specificità delle ottiche d'analisi delle precedenti trattazioni sull'autore sono anche, a mio parere, indicative dei limiti del presente lavoro. Non è mia intenzione fornire un'analisi complessiva del pensiero di Filopono (peraltro impossibile qui, per ragioni di spazio), ma concentrarmi su una delle parti meno studiate nel complesso di tutta l'opera: la cosmologia e l'elaborazione dell'ordine del mondo. È facile rendersi conto, se si guarda la produzione scientifica relativa all'*Aet.* e al *Contra Aristotelem*, che l'analisi delle due opere non riflette quasi mai sugli scritti *in se stessi*,

ma questi vengono utilizzati per obiettivi al di fuori della portata stessa delle opere: il *Contra Aristotelem* quale esempio della fisica filoponea, o della meccanica celeste, l'*Aet.* per una parte della concezione dell'anima e per le trattazioni della luce, del tempo, del tutto e le sue parti etc. Non si compie una riflessione sull'*Aet.* e il *Contra Aristotelem* letti come quello che principalmente intendevano essere: opere destinate a spiegare la gerarchia, l'ordine e il carattere di ciò che esiste. Su queste tematiche, in maniera analoga alle limitazioni dei lavori precedenti, il presente scritto è incentrato in maniera selettiva, vale a dire sugli scritti che trattano *ad hoc* quest'argomento. Tuttavia, per spiegare il cosmo filoponeo è necessario analizzare le concezioni dell'anima, la fisica, la meccanica, l'astronomia, la scienza, l'epistemologia e l'ontologia presenti in altre delle sue opere. L'analisi di altre opere e frammenti è proposta soltanto nella misura in cui risulta indispensabile per spiegare o chiarire la concezione del mondo in Filopono.

In tutto questo, considero fondamentale (e come tale ho tentato di rispecchiarlo nel presente scritto) non valutare solo le argomentazioni "definitive" raggiunte nell'*Op.*, quanto seguirne l'evoluzione lungo le tre opere. Pertanto, questo lavoro ha l'*Opificio Mundi* sia come oggetto principale d'analisi che come punto d'arrivo di un più lungo percorso all'interno dell'opera dell'autore.

Per poter riflettere sullo sviluppo generale delle idee di Filopono, ma allo stesso tempo per non perdere di vista la posizione prominente dell'*Op.*, il presente scritto è strutturato in due parti. Nella prima si tenterà di fornire le informazioni necessarie sui concetti fondamentali, il primo capitolo è dedicato alla biografia di Filopono, considerata alla luce dei diversi contesti politici e intellettuali del suo tempo, e a una panoramica generale del suo lavoro, di cui s'individuano i blocchi tematici principali. Ho inoltre ritenuto di dare notizia dell'influsso postumo di Filopono, sia per quanto riguarda la ripresa delle sue idee nei diversi autori del mondo arabo, bizantino, e occidentale, sia con riferimento agli studi attuali, analizzando l'euristica e i diversi approcci all'autore e alla sua opera in anni recenti.

Il secondo capitolo consiste in un'analisi della prima grande opera filoponea, il *Contra Proclum*. Tenterò di riflettere sulla concezione del mondo fornita attraverso questo libro, tentando di mettere in luce le tematiche polemiche e marcando le linee di pensiero fondamentali dell'intera elaborazione, compito non facile, per via della stessa struttura dell'opera (della quale parleremo), che non consente di ritenere che il nostro autore volesse creare un'opera esegetica specifica.

Il terzo capitolo passerà all'analisi del *Contra Aristotelem*, cronologicamente prossimo al *Contra Proclum* e ad esso complementare (platonismo l'uno, aristotelismo l'altro), tanto che i due sembrano integrare, nel complesso, un progetto comune, un contrattacco, per così dire, rivolto alla filosofia pagana, che coincide con una situazione politica avversa al pensiero non cristiano, di cui la chiusura dell'Accademia di Atene (nello stesso anno della stesura del *Contra Proclum*, 529) è l'evento più significativo.

Tuttavia, il *Contra Aristotelem* presenta ovvie difficoltà di analisi, paragonato al "fratello", per il fatto che ci è pervenuto unicamente in frammenti, perlopiù citati da un noto rivale di Filopono qual era Simplicio, circostanza che non ci permette di avere un quadro generale dei contenuti dell'opera, come neanche della sua genesi e struttura.

Da ultimo, la seconda parte del lavoro (quarto capitolo) tratterà specificamente dell'*Opificio Mundi*, e, assieme alla precedente analisi delle altre opere filoponee, si tenterà di dare conto della continuità e dei cambiamenti, sia nel contenuto che nelle intenzioni dell'autore, avvenuti nelle decadi che separano le prime opere cosmologiche dall'opera culminante rispetto alla materia trattata. Con quest'ultimo (e più importante) punto del lavoro, si cerca pertanto di comprendere come Filopono adatti il suo arsenale di conoscenze e filosofia ad un'opera del tutto diversa dalle prime due per il suo stesso disegno: l'*Op.* è un vero e proprio trattato complessivo sulla creazione. Non è rivolto *contra*, ma ha una finalità interna alla trattazione stessa: adattare le conoscenze profane all'allegoria della Genesi. Per questa serie di ragioni, l'*Opificio Mundi* è la "vera" operazione cosmologica dell'opera filoponea, la piattaforma su cui, per la prima volta, il nostro autore si confronta con l'elaborazione di un sistema cosmologico verosimile e intrecciato, raccogliendo tutti gli argomenti sparsi nella sua produzione precedente.

Per l'analisi di queste tre opere principali ho usato l'edizione in greco di Hugo Rabe (1899) *Iohannes Philoponus De Aeternitate Mundi*, di Teubner, così come le edizioni in inglese di Michel Share (2004) *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, (2005) *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*, (2010) *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11* e di James Wildbering (2006) *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, di Bloomsbury, appartenenti alla serie *Ancient Commentators on Aristotle*, il cui direttore è Richard Sorabji.

Per il *Contra Aristotelem*, pervenuto in frammenti, ho usato l'edizione in greco delle due opere di Simplicio: l'edizione di Johan Ludvig Heiberg (1894) *Simplicii in Aristotelis de Caelo Commentaria*, di Berolini, e l'edizione di Hermann Diels (1895) *Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria*, di Berolini. Inoltre, mi sono servito

dell'eccezionale lavoro di Christian Wildberg (1987), che ha raccolto tutti i frammenti dell'opera, fornendone una compilazione estesa nella sua edizione in inglese *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, di Bloomsbury, appartenente alla serie *Ancient Commentators on Aristotle*, di Richard Sorabji, edizione che ho seguito e di cui ho condiviso l'ordine dei frammenti.

Infine, per l'*Opificio Mundi*, mi sono servito dell'edizione greca di Gualterus Reichardt (1897) *Iohannes Philoponus, De Opificio Mundi Libri VII*, di Teubner, e dell'edizione in francese a cura di Marie-Claude Rosset e Marie-Hélène Congourdeau (2004) *Jean Philopon, La Création du monde*.

Si rende opportuno chiarire a questo punto che il presente lavoro non è di carattere e intento filologici. Sebbene sia necessaria la lettura e l'analisi della opera filoponea nel greco originale, il mio interesse è contenutistico, e analizzo lo sviluppo delle idee e delle concezioni dell'autore. Tuttavia, Filopono è un autore con un forte interesse per la semiotica e la filologia (la sua formazione, prima che sulla filosofia, era sulla grammatica), pertanto è indispensabile riflettere sui concetti e sulle digressioni di vocabolario che permeano la sua opera.

Da ultimo volevo chiarire che, non essendo di madrelingua italiana, ho cercato di essere particolarmente attento alla redazione del testo e alla traduzione dei frammenti citati. Mi auguro che non ci sia nessuna difficoltà a capire lo scritto. Ho tentato di scrivere nella forma più chiara possibile e correggere ogni contaminazione linguistica dallo spagnolo. Tuttavia, mi scuso per eventuali parti poco comprensibili del presente scritto.

CAPITOLO 1. GIOVANNI FILOPONO: BIOGRAFIA E CONTESTO

Non vi è documentazione abbastanza certa per confermare il luogo e le date esatte di nascita e morte di Filopono, per quanto le fonti ci forniscano una serie di dati che permettono un'approssimazione. La data della morte, la meno discussa, viene collocata nel settimo decennio del VI d.C. in base alle informazioni raccolte nella *Biblioteca* di Fozio¹, secondo la quale Giovanni Filopono avrebbe scritto un trattato sul dogma della resurrezione (*Περὶ ἀναστάσεως*), nel quale compare come imperatore Giustino II. Per la data di nascita invece sono stati proposti anni prossimi al 490², sulla scorta delle altre date biografiche sicure, sulle quali ritorneremo più avanti. Rispetto al luogo di nascita, la questione si complica. La teoria d'un'origine alessandrina, accettata dalla maggioranza degli studiosi³, verrebbe invece rifiutata da un'altra ipotesi che pone la nascita del filosofo a *Polis Pourou*, così tradotto nelle fonti che lo ritengono originario di Cesarea⁴.

I dubbi sulle datazioni non riguardano però solamente la biografia. Lo stesso nome, con il quale è conosciuto, ha suscitato un dibattito intorno alla sua appartenenza o no al gruppo religioso dei φιλόπονοι. Alcuni studiosi hanno sostenuto la sua appartenenza a questo gruppo entusiasta⁵. Tuttavia, la maggioranza degli storiografi è unanime nel segnalare questo appellativo come un cliché già applicato a filosofi come Proclo, Marino, Ermia o Ammonio⁶, negando l'appartenenza o, almeno, la possibilità di confermare l'adesione con le fonti disponibili⁷. Le ragioni esposte per negare quest'appartenenza sembrano di maggior peso. Giovanni non chiama mai se stesso "Filopono", quando nella sua opera espone tendenze teologiche apertamente triteiste. Invece, sappiamo attraverso Simplicio⁸ che egli stesso si definiva γραμματικός, nome che gli sarà attribuito nelle fonti arabe e siriane⁹. Il soprannome "Filopono" sarà usato unicamente in tempi posteriori, durante il III Concilio di Costantinopoli del 680 (concilio nel quale sarà condannato il triteismo), e utilizzato esclusivamente in ambito occidentale.

¹Phot. *Bibl.* 21-3. in P.G. 103.57B-60B.

²Blumenthal (1986), p. 318, Saffrey (1954) p. 403, Verrycken (1990) p. 238.

³Per citare qualche esempio, Verrycken (1990) p. 237.

⁴MacCoull (2006) p. 399.

⁵Tanto Saffrey (1954) pp. 403-4 come Lucchetta (1978) p. 584, accettano questa appartenenza senza riserve. Maspéro, invece, già dubitava di questa affiliazione (1923) pp. 197-8. Mentre Wilson (1996) p. 44, sebbene accetti che il nome di *philoponos* non fosse un semplice peggiorativo, non arriva a confermare l'appartenenza al gruppo.

⁶Blumenthal (1986), p. 318.

⁷Ibid. p. 318, Verrycken (1990) p. 238.

⁸Simp. *In Cael.* 119.7.

⁹Fernández (1987) pp. 204-5.

Le date esatte delle opere di Giovanni Filopono rimangono oscure. Solo due date sono certe: il 517 per il commentario alla *Physica* di Aristotele¹⁰, il 529 per il *De Aeternitate Mundi contra Proclum*¹¹. Anche per le altre opere, nonostante si sia raggiunto un certo accordo, le date rimangono oggetto di dibattito.

La nostra analisi prende avvio dai suoi studi. Iniziato all'ambito della filologia, il suo passaggio alla filosofia fu tardivo, come attesta l'appellativo di ὀψιμαθής usato da Simplicio nei suoi confronti¹². Non potendo fornire una data esatta per l'inizio dei suoi studi filosofici, gli anni attorno al 510, proposti da Saffrey, sembrano piuttosto attendibili¹³. Fu discepolo di Ammonio e, come la grande maggioranza degli studiosi alessandrini, mostra un chiaro interesse per gli scritti di Aristotele¹⁴, congiunto a concezioni platoniche¹⁵. Ammonio fu maestro anche di altri filosofi dell'epoca come Asclepio e Olimpiodoro (maestro di Elia, Davide e Stefano). Il contesto culturale nel quale si sviluppa l'opera filoponea mostra così la fusione di diverse tradizioni: aristotelismo e platonismo, mescolati con influssi della teologia cristiana, che dallo stesso Filopono confluiranno nell'ultima generazione di commentatori alessandrini, pienamente cristianizzata.

Al contempo, l'attività politica dei monofisiti nel bacino orientale del Mediterraneo cresce in questa decade, con Anastasio, patriarca in carica d'Alessandria da più di 20 anni, e Severo, salito alla carica di patriarca monofisita di Antiochia intorno al 512. Severo, considerato uno dei massimi eredi della teologia di Cirillo di Alessandria, e già nella sua epoca reputato come una delle figure di spicco¹⁶, riesce a conciliare i diversi gruppi di monofisiti nei suoi 6 anni di patriarcato. Il risultato più importante della sua politica sarà un accordo generale tra i monofisiti con l'*Henotikon* del Concilio di Tiro del 514.

È in questa decade del VI secolo (510-20) che vengono scritti i primi lavori filosofici di Filopono. Tra le prime opere, contemporanee o leggermente precedenti ai commentari alla *Fisica* (517), possiamo annoverare: *Analitica Priora*, *Analitica Posteriora*, *De Anima*, *De Generatione et Corruptione*, *De Intellectu* e *Categorias*¹⁷. Nel

¹⁰*In Phys.* 703.16-7.

¹¹*Aet.* 579.15. Anno 245 dell'era di Diocleziano.

¹²*Simp. In Cael.* 159.3; 159.7 e *In Phys.* 1133.10.

¹³Saffrey (1954) p. 403. Questa data viene accettata anche da Verrycken (1990) p. 238. Pertanto si rifiuterebbe il 500, anno proposto da Maspéro (1927) p. 197 per la nascita di Giovanni, poiché se così fosse avrebbe cominciato a scrivere sulle teorie aristoteliche a soli 17 anni, cosa che non sembra conciliarsi con la succitata "conversione" tardiva alla filosofia.

¹⁴Blumenthal (1986) p. 324.

¹⁵Così viene anche esplicitato per Simplicio. Saffrey (1954) p. 400, n. 3.

¹⁶Davis (2004) p. 99.

¹⁷Verrycken (1990) pp. 254-7. Con questa classificazione concorda MacCoull (1995) p. 50.

frattempo, non abbiamo prove che Ammonio fosse ancora vivo nel 517. Nato tra il 435 e il 445¹⁸, avrebbe dovuto avere 72 anni, e la sua carriera accademica, se non finita, sarebbe stata comunque in procinto di concludersi. Il che fa supporre che il controllo della scuola fosse già passato ad altri.

Sebbene il lustro 512-18 sia un'epoca pacifica all'interno della comunità monofisita, e che la stessa occupi anche cariche d'importanza ecclesiastica, questo status non durerà a lungo. L'ascesa del nuovo imperatore Giustino I, con la morte di Anastasio nel 518, porterà ad un cambiamento dei patriarchi. Severo, ad Antiochia, viene sostituito in favore di Paolo, mentre a Costantinopoli il posto di patriarca viene affidato a Giovanni. Solamente in Egitto i monofisiti prevalgono nelle cariche di potere. Il patriarca di Alessandria, Timoteo IV, diventa così il protettore di diversi monofisiti, tra i quali Giuliano d'Alicarnasso e Severo. Al loro riguardo, va menzionata la polemica scoppiata per via del tomo inviato dal primo al secondo. Questo *tomus*, una riflessione sul corpo di Cristo nella teologia monofisita, porta alla luce diversi dubbi, che già esistevano negli ambienti orientali, non solo sulla trasmissione del peccato originale e della redenzione, ma anche sulla validità dell'eucarestia e del corpo di Cristo¹⁹, rifiutata tassativamente da Severo. La polemica tra i due porta ad una delle prime controversie tra monofisiti all'interno della chiesa alessandrina, preannunciando la frammentazione del VI secolo.

Si è frequentemente messo in rilievo l'influenza di questa controversia su Filopono²⁰. Se Cristo, Figlio e Parola, seconda Persona della Trinità, prima crea il mondo e dopo, divenendo carne e mantenendo natura divina allo stesso tempo, lo salva attraverso la sofferenza umana, allora l'universo eterno concepito da Aristotele, così come le sue teorie sui corpi celesti (composti di etere e pertanto diversi dal resto dei composti naturali), sembrano inaccettabili. D'altronde, la tradizione egiziana è particolarmente sensibile alle controversie cristologiche. Il sistema filosofico-teologico alessandrino incide fortemente sul ruolo strumentale del Figlio-Verbo nella creazione. Proprio per questa "ipertrofia" della Seconda Persona, le teorie relative al suo ruolo, prima nella creazione della materia, poi nella sua interazione con essa, acquistano una particolare importanza.

¹⁸Verrycken (1990) p. 239.

¹⁹Casey (1926) pp. 211-3.

²⁰MacCoull (1995) p. 54.

Lo sviluppo di questa controversia muta radicalmente nell'anno 527, data sia della morte di Giustino che della morte di Giuliano d'Alicarnasso. L'ascesa di Giustiniano al trono imperiale comporta cambiamenti tanto per il cristianesimo come per il paganesimo: la redazione del Codice Giustiniano (con diverse leggi sulla religione ufficiale) e la chiusura dell'Accademia di Atene nel 529. Molto si è scritto sulla coincidenza cronologica di questi avvenimenti e la pubblicazione del *De Aeternitate Mundi contra Proclum*. Le misure prese da Giustiniano non fanno che favorire la produzione dei testi relativi al dibattito sulla materia, che cominciavano a diffondersi per tutto il Mediterraneo Orientale, come dimostra la traduzione in siriano del *corpus* sulla diatriba Giuliano-Severo da parte di Paolo di Callinico, intorno al 528²¹.

Il 529 vede anche l'ascesa al trono patriarcale di Antiochia di Giovanni di Tella, che comincia a ordinare preti monofisiti. La chiesa anticalcedoniana si muove così in direzione di un confronto, nel tentativo di creare un nuovo sistema ecclesiastico monofisita e severiano tanto all'interno come fuori dalle frontiere imperiali. Negli stessi anni Filopono pubblica gli *Analytica Posteriora*²², seconda parte del commentario all'*Organon* aristotelico. Pertanto, sembra conseguente che già in questi anni Filopono lavorasse al *Contra Aristotelem*²³.

In quello stesso periodo in Egitto si assiste ad uno sviluppo di una gerarchia ecclesiastica parallela a quella della Chiesa Calcedoniana (in maniera analoga alla Siria). Emerge una nuova generazione, dopo la morte degli ecclesiastici che avevano coordinato lo sviluppo del monofisismo in quella decade: alla morte di Timoteo III (536) e di Severo in Alessandria (538) si unisce quella di Giuliano, avvenuta 11 anni prima.

Il nuovo patriarca non calcedoniano di Alessandria, Teodosio III (segretario del defunto Timoteo e pro-severiano), deve riaffermare la sua autorità all'interno di una comunità scismatica divisa. Soltanto con l'aiuto dell'imperatrice Teodora riprenderà il trono patriarcale dopo l'usurpazione di Gainas, appoggiato dai giulianisti²⁴. Come patriarca calcedoniano viene eletto un monaco pacomiano di nome Paolo di Tabennisi, che rimane in carica soltanto 1 anno e 4 mesi (538-40)²⁵, stesso periodo del secondo esilio di Teodosio dalla capitale, dove tuttavia rimarrà riconosciuto come patriarca non calcedoniano fino al 566²⁶. L'Editto di Giustiniano XIII, punta a riorganizzare l'instabile

²¹Casey (1926) p. 209.

²²MacCoull (1995) p. 57.

²³MacCoull (2006) p. 401, Wildberg (1988) p. 104.

²⁴Davis (2004) p. 102.

²⁵Ibid. p. 138 app.3

²⁶Ibid. p. 105.

provincia d'Egitto (fondamentale, tra altre cose, per la ἐμβολή che forniva a Costantinopoli). Sono anche gli stessi anni nei quali Giustiniano si relaziona più attivamente con i calcedoniani della provincia alessandrina. La deposizione formale di Teodosio come patriarca (prima deposizione unilaterale su decisione di un imperatore), così come la chiusura per un anno di tutte le chiese della città e la loro successiva riapertura (quando saranno tutte saldamente in mani calcedoniane), sono le prime avvisaglie di un'epoca più combattiva nei confronti del monofisismo. Per quanto riguarda gli altri patriarcati, Giovanni di Tella muore ad Antiochia durante le persecuzioni del 537²⁷ e il patriarca di Costantinopoli, Antimo (di simpatie monofisite), viene deposto in favore di Mena.

Nella decade successiva non si raggiunge ancora un punto di stabilità, sono gli anni della grande peste e alle tensioni tra calcedoniani e monofisiti si aggiunge la controversia della seconda crisi origenista. Ma più importante, per quanto riguarda il nostro autore, è la pubblicazione della *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleustes tra gli anni 547-9, in primo luogo perché in essa Filopono è accusato come falso credente (seppure il suo nome non venga mai direttamente citato), poi per l'influsso dello scritto di Indicopleustes sul *De Opificio Mundi*. Infatti, i riferimenti della *Topographia Christiana*, così come la comunanza di diversi temi in entrambi i trattati, non lasciano dubbi sullo stretto rapporto tra le due opere.

La speculazione teologica e le conoscenze scientifiche di Filopono giungono alla sintesi finale nel *De Opificio Mundi*, o *Spiegazione della Cosmogonia di Mosè*. Nel quale, accanto all'esegesi delle Scritture, si riscontrano teorie derivate dalla fisica classica, dall'astronomia tolemaica, nonché dalla teologia monofisita e dalla logica, con l'obbiettivo di dimostrare la validità e veridicità della Genesi come itinerario per "condurre l'uomo verso la sapienza di Dio" (εἰς θεογνωσίαν ἀνθρώπους ἀγαγεῖν)²⁸.

Con quest'opera, suddivisa in 7 libri (uno per ogni giorno impiegato da Dio nella creazione del mondo), Filopono inaugura una nuova scuola, che sarà chiamata da alcuni "Ortodossia Copta"²⁹, caratterizzata dall'applicazione degli strumenti della filosofia classica, aristotelica in particolare, alla visione del mondo cristiana. Senza limitarsi alla semplice citazione patristica, Filopono mette a confronto i diversi commentari biblici con la sua preparazione scientifica, con l'intento di proporre una spiegazione del mondo

²⁷MacCoull (2006) p. 401.

²⁸*Op.* 3.11-2.

²⁹MacCoull (2006) p. 410.

basata sull'unione di fede e ragione. Per quanto riguarda gli autori menzionati all'interno dell'opera, è uno dei punti caratteristici proprio la varietà di fonti bibliche che viene impiegata, in quanto Filopono non attinge unicamente dalla Septuaginta e dalle tre versioni di Teodoziona, Aquila e Simmaco, ma anche dalle versioni in sahidico, bohairico e in altre lingue³⁰.

Rispetto alla stesura, dobbiamo menzionare la difficoltà nello stabilire una data precisa. Per molto tempo si è fissata la pubblicazione attorno al 557-560, in riferimento all'epiteto *τιμιωτάτη μοι κεφαλή*³¹, attribuibile a Sergio di Tella (con le problematiche che ne derivano, di cui tratteremo più avanti). Sebbene gli anni menzionati siano stati ritenuti attendibili fino a tempi recenti, le ultime ricerche sembrano dimostrare che si deve invece retrodatare l'opera agli inizi della decade del 550, tra la pubblicazione della *Topographia Christiana* (547-9) di Cosma Indicopleustes e il Concilio di Costantinopoli del 553³².

Come lo stesso *Opificio Mundi* dimostra, tra gli anni 550-60 si sviluppa il percorso di Filopono che conduce alla sintesi tra cosmologia, scienza, filosofia e teologia. Attorno al 553 Filopono pubblica la sua opera cristologica *Diaitêtês* (o *Arbiter*), conservata in siriano. In questo testo Filopono intende dimostrare che, tanto nella logica come nella *oikonomia* della salvezza, ha senso attribuire a Cristo una sola e unica natura. Al seguono un *Epitome libri Diaitêtês*, *Apologia Prima* e *Secunda* e un trattato su *De Differentia, Numero ac Divisione*, tutti conservati in siriano.

Sembra che tanto il *Diaitêtês*, come l'*Epitome*, siano precedenti al concilio svolto nello stesso anno, e che forse siano un tentativo di influenzarne le decisioni. Questo è avvalorato dall'atteggiamento conciliante di Filopono, che accetta persino la formula "da due nature" (ἐκ δύο φύσεων) come espressione teologicamente valida, a condizione che queste due nature facciano riferimento alle due parti di una "unica natura composta" (μία φύσις σύνθετος)³³.

La posizione "conciliante" che si intravede nell'*Arbiter* e nella sua *Epitome* contrasta con l'intransigenza delle *Epistulae ad Iustinianum*. In esse Filopono, che si era rifiutato di recarsi a Costantinopoli per un dibattito con l'imperatore, cerca di dimostrare

³⁰Molto curioso è l'esempio trovato nell'undicesimo capitolo del settimo libro dell'*Op.*, dove, citando *Mt.* 12.35 invece di scrivere καὶ ὁ πονηρὸς, scrive ὁ γὰρ πονηρὸς, e nella stessa frase aggiunge τῆς καρδίας αὐτοῦ, che troviamo unicamente nella Bibbia armena.

³¹*Op.* 2.5.

³²Il tema sarà trattato nell'introduzione al quarto capitolo.

³³Cfr. Lang (2001) pp. 29-31.

che non ha senso parlare di due nature di Cristo e chiede esplicitamente all'imperatore di condannare la formula. Le *Lettere* sono probabilmente anteriori alla pubblicazione del *Diaitêtês* e posteriori alla proclamazione dell'editto di fede di Giustiniano del 551, sulla base dei rimandi interni delle *Lettere* all'editto giustiniano. Ma su questa datazione non c'è unanimità. Tanto Henry Chadwick come Richard Sorabji³⁴ collocano la data delle *Lettere* tra il 560 e il 565, in base al riferimento di Filopono alla sua età ormai avanzata, così come a quella dell'imperatore Giustiniano. Tuttavia, sembra più solida la teoria che fissa la data nel periodo compreso tra il 551 e il 553³⁵.

In ogni caso, le posizioni di Filopono ritornano ad essere più intransigenti nelle due *Apologie*, probabilmente poiché il Concilio, sebbene accetti l'unità ipostatica di Cristo, continua ad affermarne la duplice natura. Scritte sicuramente dopo l'editto del Concilio, nelle *Apologie* Filopono rigetta apertamente la possibilità che la formula $\epsilon\kappa\ \delta\upsilon\omicron\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\nu$ sia compatibile con la natura unica di Cristo, condannandola quindi come inaccettabile. Di poco posteriori al II Concilio di Costantinopoli (553) sono i *Tomî Quattuor contra Synodum Quartam* o i *Quattro Tmemata contro Calcedonia*, dei quali ci sono pervenuti unicamente i sommari in siriano. In essi si rifiutano le varie soluzioni giustiniane per appianare le differenze dottrinali tra il monofisismo e le posizioni calcedoniane.

È interessante segnalare come questo gruppo di opere sia in stretto rapporto con la politica dell'epoca, si può infatti stabilire una relazione diretta tra lo sviluppo della controversia dei Tre Capitoli e il carattere più o meno polemico delle opere prima citate. Il 551, oltre ad essere l'anno di emanazione dell'editto di condanna dei Tre Capitoli, è anche quello della proclamazione di Apollinare come patriarca di Alessandria. Si mette così in luce una certa ambiguità nella politica di Giustiniano rispetto ai monofisiti: da un lato l'intenzione di attrarre i gruppi monofisiti delle provincie orientali attraverso la condanna dei Tre Capitoli, dall'altro la scelta, quale nuovo patriarca, di un militare, che continua la politica repressiva e violenta verso la popolazione già iniziata il decennio prima³⁶. Le *Lettere a Giustiniano* sono incasellate in questo contesto, nei loro toni più polemicî, ma allo stesso tempo più neutrali in rapporto all'*Arbiter*, dove Filopono chiama a raccolta i suoi partigiani³⁷. Sembra probabile che, in prossimità di un concilio imminente, Filopono volesse esporre la sua cristologia in un trattato esteso, il quale fosse

³⁴Chadwick (2010), p. 96. Sorabji (2010), p. 81.

³⁵Lang (2001) pp. 23-31, 40. Scholten (1996) p. 143 neanche accetta la teoria di Chadwick, e anche MacCoull concorda (2004) p. 391 con una data vicina al 553.

³⁶Per alcuni esempi di fonti che testimoniano la sua attitudine verso i credenti monofisiti, cfr. Maspero (1923) pp. 162-4.

³⁷*Arbiter* 3. pp. 174-5.

allo stesso tempo di supporto teologico a una determinata operazione politica, ponendosi così alla testa di un gruppo monofisita interregionale.

Il concilio del 553 e la sanzione di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e Ibas di Edessa, non comporteranno una riappacificazione nel Mediterraneo Orientale, né concessioni sostanziali al monofisismo. Questo spiega il ritorno di Filopono all'intransigenza nei confronti dell'espressione ἐκ δύο φύσεων, sia nelle *Tmemata* sia nelle due *Apologie*.

Il trattato *De Totalitate et Partibus* (ultima delle opere cristologiche di Filopono a scopo "politico") prosegue le tematiche dell'*Arbiter* su come le due nature di Cristo non possano essere concepite come un tutto unico e organico. È significativo che l'opera sia dedicata ad un certo Sergio, la cui identità non è certa, nonostante gran parte della storiografia sia unanime nel considerarlo Sergio di Tella, dedicatario anche del *Op.*, che accede alla carica di patriarca nel 557-560. Mentre nello scritto *Sul Tutto e le sue Parti* Sergio veniva ancora chiamato *qeshisha*, cioè prete, così che una certa corrente ritiene di poter datare l'opera prima dell'*Op.* Una frangia minoritaria ha invece messo in rilievo la possibilità che questo Sergio sia Sergio di Reš'ayna, studente di Filopono nella decade del 520, morto nel 536. Comunque, dal contesto politico e per il rapporto con il gruppo di opere sviluppate dall'autore tra l'editto del 551 e il concilio del 553, sembra molto probabile che *Sul Tutto e le sue Parti* sia l'epilogo del discorso cristologico di Filopono, supponendo perciò che sia stato scritto tra l'*Arbiter* e la proclamazione di Sergio a patriarca di Antiochia (557).

Da ultimo, rimangono dubbi su un'opera la cui paternità è stata ampiamente discussa: *De Differentia, Numero ac Divisione*. Scritto in uno stile assai complesso, il testo è stato conservato in due testi anonimi, Vaticano, Città del Vaticano, Vaticano Siriano 144, 49va-58ra, VIII secolo d.C e United Kingdom, London, British Library, Additional MS 12.171, 39vb-56rb, 815 d.C. In entrambi i casi è annoverato tra le opere cristologiche di Filopono, ma i dubbi sull'autenticità dipendono da fattori sia paleografici che contenutistici. Nel Vat. Syr. 144, infatti, la sottoscrizione è: "una volta ancora, dallo stesso Filopono", ma queste parole sono cerchiare da un segno, il che indicherebbe che non facevano parte del manoscritto originale. Mentre in Brit. Libr. Add. 12.171 l'autore è "un amante della fatica", richiamo all'aggettivo φιλόπονος, che compare altre due volte

nella formula “con amore per la fatica”³⁸. Nelle opere indubbiamente autentiche di Filopono questa formula denominativa non compare mai.

I dubbi sull'autenticità sono stati oggetto d'una più ampia discussione per quanto riguarda il contenuto. Si è messo in rilievo che nel trattato viene esplicitamente esclusa una differenza di essenza tra i componenti della Trinità, mentre la pluralità di οὐσίαι è precisamente il fondamento del triteismo filoponeo. A sua volta, sul piano cristologico, il trattato aderisce senza riserve alla formula “da due nature”.

Altri dubbi si sollevano qui a livello teoretico, semantico e logico. Filopono considera, in accordo con la classificazione aristotelica (*specie, genus, individuum*), che esistono un'essenza, un'ipostasi e una natura individuale per ogni essere, ma anche che esiste un'essenza secondaria e comune, prodotta dall'astrazione mentale compiuta nell'osservazione di ciò che è comune a individui diversi³⁹. Così, nei frammenti sul *De Trinitate* che ci sono pervenuti, Filopono non mette in dubbio la comunanza delle Tre Persone, interpretando la sua essenza comune come essenza secondaria:

*Giovanni Filopono nel primo libro del De Trinitate espone il seguente anatema: Se uno dice che Padre e Figlio e Spirito Santo sono tre essenze (substantias), tre nature e una (divinità) comune, e considera quelle (le tre divinità) come opposte a quel che è comune, anatema*⁴⁰.

Quindi, Filopono accetterebbe un uso flessibile dell'espressione *da due nature*, adottando un approccio parallelo a quello dell'essenza. Le due nature, sul piano delle similitudini costruite dalla mente, quindi nella sola astrazione che ne fa l'intelletto, sono classificabili come natura “umana” e “divina”⁴¹, mentre sul piano dell'esistenza tangibile ogni essere non potrà che avere un'unica natura, non accomunabile a quella di un altro.⁴²

Alla luce di queste ambiguità nell'opera, le opinioni sull'autenticità del trattato rimangono discordanti⁴³. La pubblicazione viene generalmente situata tra il 557 (data in cui si fissa l'arrivo a Costantinopoli di un certo Giovanni Askonaghes e l'inizio della

³⁸Lang (2001) pp. 33-4.

³⁹Per una spiegazione più dettagliata, cfr. Erismann (2008) pp. 285-94.

⁴⁰*De Trinitate*. Parte del anonimo florilegio conservato in United Kingdom, London, British Library, Additional MS. 14.532, ff. 194r-207v, VIII d.C., fr. 5A nella numerazione di Roey (1980) pp. 149, 159.

⁴¹*Arbiter* 7. pp.178-9.

⁴²*Arbiter* 7. pp. 178-9.

⁴³Lang (2001) p. 34 lo considera spurio e crede che il suo autore sia da ricercare all'interno della cerchia intellettuale di Filopono. Chadwick (2010) p. 91 accetta la sua autenticità, così come MacCoull (2006) p. 406.

controversia triteista) e il 567 (data nella quale Giovanni di Cellia condanna esplicitamente il *De Trinitate* di Filopono, scritto probabilmente nello stesso anno)⁴⁴.

In questi anni (555-65) si aggiungono altre controversie a quelle già sostenute attivamente da Filopono. Lungo questa decade sorge, nell'ambiente monofisita, già funestato da dispute tra i suoi leaders, una nuova controversia, quella triteista, che propone una interpretazione individuale dell' οὐσία e delle nature primarie, più facilmente coniugabile con la filosofia aristotelica. Nel 557 arriva a Costantinopoli, dalla Siria, Giovanni Askonaghes, sostenendo una teoria trinitaria contraria a quella di Teodosio, il patriarca alessandrino in esilio. Alla morte di Giovanni, i suoi scritti finiscono nelle mani di Atanasio (nipote di Teodora⁴⁵ e, con Sergio di Tella, uno dei due teologi dedicatari dell'*Op.*), il quale molto probabilmente li farà pervenire a Filopono⁴⁶.

Alla morte di Giustiniano (565) segue di poco quella di Teodosio (566) e quella del patriarca calcedoniano Giovanni Scolastico a Costantinopoli. Nel frattempo, la comunità egiziana non calcedoniana si ritroverà senza leader per almeno dieci anni, con quattro diverse fazioni a rivendicare la potestà del trono patriarcale⁴⁷, dando così inizio a una disputa che si concluderà solo nella seconda decade del patriarcato di Damiano⁴⁸.

In questo ambiente diviso e discorde Filopono scrive il suo ultimo blocco di opere, che segna un ritorno a temi più focalizzati sul dogma. Se con il e le opere coeve si era incentrato sulla cristologia, con questo secondo blocco dogmatico la sua attenzione si sposta verso il tema di dibattito più acceso: la Trinità. Già con la condanna di Giovanni di Cellia del 567, Filopono non solo si era posto come un nemico dichiarato della gerarchia ecclesiastica, ma si era anche guadagnato dei detrattori all'interno della comunità monofisita. Inoltre, l'immagine di Filopono come eretico che si forma in quest'epoca è destinata a perdurare in diverse zone e ambienti religiosi (non solo monofisiti) del Mediterraneo Orientale.

⁴⁴Chadwick (2010) p. 96, e Sorabji (2010) p. 81. Lang invece (2001) pp. 40-1, per quanto riguarda la teoria della non paternità di Filopono, propone che il contesto idoneo per lo sviluppo del trattato sarebbe stata la controversia triteistica di Stefano Niobes di Alessandria e il posteriore confronto tra Pietro di Callinico e Damiano di Alessandria, ipotizzando una possibile pubblicazione dell'opera contemporanea al soggiorno alessandrino di Pietro (581-2).

⁴⁵È stata proposta l'ipotesi che questo Atanasio sia anche l'Atanasio *dux* di Tebaide nel 567, nominato in alcuni scritti di Dioscuro d'Adrofito. Sappiamo anche che questo Atanasio fu, tra il 550-55, *dux* di Alessandria e *curator* delle aziende regali. Se questo fosse vero, e l'Atanasio *dux* fosse anche il familiare di Teodora, Filopono avrebbe trascorso la decade del 550 in stretto contatto con con uno dei massimi dignitari d'Egitto, di fede triteista nell'epoca della repressione da parte del patriarca calcedoniano Apollinare. MacCoull (2006) p. 403, n. 49.

⁴⁶Frend (1972), pp. 289-91.

⁴⁷Davis (2004) pp. 107, 138 app. 3.

⁴⁸Ibid.

Osserviamo così come tanto Damiano d'Alessandria nel 578⁴⁹ che Pietro di Callinico nel 581⁵⁰ riportino in due lettere sinodali 4 frammenti del *De Trinitate* e 5 del *Contra Themistium*. Si ipotizza siano posteriori un *Florilegio* specificamente antifiloponeo, d'ignota datazione, che riporta 7 frammenti del trattato sulla Trinità e 6 del *Contra Themistium*⁵¹, e un *Opuscolo* di carattere antitriniteista⁵² (anch'esso di data ignota), con 2 citazioni d'origine sconosciuta, 3 provenienti dal *De Trinitate*, e 1 dalla cosiddetta *Epistula ad consentaneum quemdam*, o *Lettera ad un partigiano*. In quest'epoca (fine del VI-inizio del VII), gli ultimi lavori di Filopono sono visti come un insieme compatto e negli scritti antifiloponei del periodo si riscontra l'utilizzo contemporaneo di molteplici opere dell'autore⁵³, come attesta il *Florilegio*.

Dei primi anni del regno di Giustino è anche il trattato anti-ariano *Contra Andream*. Più importante è il già menzionato *De Trinitate* (567-8), del quale rimangono unicamente frammenti, che trattano delle essenze proprie (primarie), dell'essenza comune (secondaria) e delle sue nature. Confrontandosi con il sermone che Giovanni Scolastico aveva composto alcuni anni prima⁵⁴, per Filopono l'essere umano percepisce Dio attraverso i suoi atti, ed è precisamente nella percezione degli atti divini che distinguiamo differenti immagini (εἰδή) della stessa natura comune (φύσις κοινή), confermate dalla stessa essenza (οὐσία) comune secondaria. Ma, allo stesso tempo, la tangibilità di questa κοινή tra le diverse ipostasi non è che il prodotto del nostro pensiero, basato sull'osservazione degli atti di tre realtà differenziate.

Dei primi anni della decade del 570 è il *De Paschate*, di carattere liturgico, necessario per il progetto della creazione di una liturgia egiziana diversa da quella calcedoniana e dalle altre chiese monofisite. In quest'opera, Filopono difende un'interpretazione dell'ultima cena, differente dal tipico *Seder* ebraico, come un'istituzione pienamente nuova, recuperando le tematiche sulla Passione e la Resurrezione dal secondo libro dell'*Op*. Attraverso questo percorso concettuale Filopono arriva alla teoria liturgica, e difende l'uso di pane lievitato per tutte le confessioni miafisite, contrariamente alle altre chiese orientali, in particolare quella armena.

⁴⁹Roey (1980) pp. 135, 146.

⁵⁰Ibid. pp. 136, 146.

⁵¹Ibid. p. 146.

⁵²Ibid.

⁵³La lettera di Pietro con i frammenti del *Contro Temistio* è indirizzata a Damiano, che aveva scritto 3 anni prima la sua lettera contenente alcuni frammenti del *de Trinitate*.

⁵⁴Con l'obiettivo di raggiungere un accordo tra le diverse fazioni patriarcali di Alessandria.

Quest'ultima aveva guadagnato importanza nel panorama imperiale successivamente all'emigrazione della popolazione caucasica all'interno delle frontiere, per via della pressione sassanide. Gli armeni, anticalcedoniani almeno dai tempi del Concilio di Dvin del 554, erano l'unico gruppo ecclesiastico di una certa importanza che non usasse pane lievitato⁵⁵. Sembra pertanto attendibile che tra i possibili motivi di quest'opera, in un momento in cui le confessioni monofisite cercavano di sviluppare i propri rituali e usi identificativi, ci sia l'irruzione nel panorama religioso degli armeni, che avrebbe suscitato una serie di discussioni⁵⁶.

Da questa epoca abbiamo anche lo scritto *Contra Themistium*, del quale ci restano alcuni frammenti in siriano. L'obbiettivo polemico era il diacono alessandrino Temistio, che aveva messo in dubbio la teoria del precedente patriarca monofisita Teodosio sull'onnipresenza divina di Cristo.

Dobbiamo infine citare l'ultimo grande dibattito della vita di Filopono e la sua ultima opera, il *De Resurrectione* (appross. 570-5), di cui ci sono pervenuti solo frammenti in siriano. In essa si sosteneva il carattere incorruttibile del corpo di Cristo dopo la resurrezione, e lo stesso doveva valere per i corpi di tutti gli uomini resuscitati nel giudizio finale, diversi dai corpi mortali tanto nella materia (ὕλη) che nella forma (εἶδος). Tanto l'amico Atanasio come il patriarca calcedoniano di Costantinopoli Eutichio appoggiarono la sua dottrina, ma questa venne rifiutata dalla maggior parte della comunità miafisita. Il risultato fu la condanna ad Antiochia del 575, cui seguirono altre due condanne nei dieci anni successivi.

La morte di Filopono viene collocata intorno al 570-575, poco dopo o contemporaneamente alla prima condanna. Sebbene Filopono sia un personaggio controverso anche per i suoi correligionari, rimane notevole il suo continuo contributo per garantire alla dottrina miafisita un fondamento di filosofia classica, in un periodo eccezionale per il movimento che, in mezzo a tutti i mutamenti politici dell'epoca, riesce ad affermarsi nelle terre dell'Oriente romano.

Nonostante l'importanza della sua opera nelle concezioni cristiane orientali, i secoli dopo la sua morte non gli tributeranno particolare riguardo. Già negli ultimi anni del VI secolo sembra ritenuto leader di un gruppo eretico, chiamati i Φιλοπονιακοί nel *De Receptione Haereticorum*, 11, da Timoteo Presbitero⁵⁷. Nei seguenti anni le condanne

⁵⁵MacCoull (1999) p. 11.

⁵⁶MacCoull (2006) p. 414.

⁵⁷In P.G. 86.1.64A-D.

contro di lui si susseguono nel III Concilio di Costantinopoli, già nel 680-1. In Egitto, nel IX secolo, compare nella cronaca di Teofane come uno dei patriarchi monofisiti di Alessandria.

Su questo aspetto è anche utile riprendere la conversazione tra Filopono e la personificazione della chiesa, nel V capitolo del libro *De Sectis* di Pseudo Leonzio di Bisanzio, datato tra il 580 e il 608 dalla maggioranza degli studiosi⁵⁸. Nel dialogo Filopono espone con chiarezza la sua dottrina trinitaria, le *μερικὰὶ οὐσίαι* differenziate e la *μία κοινή* astratta.⁵⁹ Questo testo è esemplificativo della pesante eredità che il triteismo portò alla figura di Filopono. Sebbene siano rimaste alcune nozioni della sua attività scientifica e filosofica, il suo ricordo nel mondo bizantino-calcedoniano sarà soprattutto legato alla sua attività teologica e alla sua posizione di eretico.

Nelle tradizioni arabofone islamiche si pensa addirittura che il filosofo fosse stato presente durante la conquista araba, spostando quindi la sua vita verso l'anno 641, data dell'invasione dell'Egitto⁶⁰. Tuttavia, riferimenti all'opera di Filopono in filosofi dell'importanza di Avicenna, Averroè o Maimonide, danno testimonianza della sua ricezione nell'epoca d'oro della filosofia islamica, di cui Filopono è addirittura considerato il simbolo della "cristianizzazione" avvenuta dentro la scuola filosofica di Alessandria⁶¹.

Vediamo inoltre che già prima dell'XI secolo il mondo arabo mostra di avere ampia conoscenza delle teorie dell'alessandrino. Tale è il caso di Al-Farabi, critico nei suoi confronti, che attribuisce motivi utilitaristi e apologetici allo sviluppo filosofico della sua opera⁶². Al-Farabi (che sembra conoscere e aver letto le *Analytica Posteriora*, così come il perduto trattato *Contra Aristotelem*) è forse la migliore dimostrazione della caratterizzazione ingenerosa attribuita a Filopono in quei secoli. Egli, infatti, rappresenterebbe, secondo Al-Farabi, la personificazione più evidente dei mali e dei fallimenti che conseguono dal mettere assieme religione cristiana e filosofia. Ma tale giudizio negativo non è l'unico modo in cui verrà recepita l'opera filoponea. Le prove di Filopono sulla creazione e la negazione dell'eternità del mondo, tanto nel *Contra Proclum* come nel *Contra Aristotelem*, saranno interpretate e riformulate nelle ontologie arabe ed ebrae medievali, come dimostrano le prove della creazione del mondo di Al-Kindi e

⁵⁸Lang (1998).

⁵⁹Erismann (2008) pp. 287-8.

⁶⁰MacCoull (2006) p. 417.

⁶¹Stroumsa (2009) p. 28.

⁶²Ibid. p. 276.

Saadia, la teoria del moto e dell'esistenza di Dio di Avicenna e le diverse critiche di Maimonide e Averroè a quest'ultimo. L'opera di Filopono s'inserisce così non solo tra le interpretazioni principali di Aristotele nel mondo ebraico ed arabo, ma anche come oggetto autonomo di un dibattito che percorre l'intera età d'oro della filosofia islamica⁶³.

Nella tradizione copta-arabofona, dobbiamo aspettare fino al XIII secolo per trovare Filopono nella *Summa Theologica* (*Kitab Majmu' 'usul al-dîn*) del compilatore al-Mu'tamun Abu Ishaq Ibn al-'Assal, dove viene citato come parte fondamentale del patrimonio di conoscenze della comunità cristiano egiziana.

Nel mondo bizantino Filopono non fu immediatamente dimenticato. Nel VIII secolo, nell'opera *Sulle Eresie e i Concili*⁶⁴ del patriarca iconofilo di Costantinopoli Germano I, viene citato un Filopono, definito come "grammatico alessandrino", conosciuto per la sua eloquenza e dotto in astronomia e aritmetica, a cui si aggiunge che era un sostenitore delle dottrine origeniste. Germano sembra pertanto conoscere per sommi capi alcune aree di lavoro del filosofo, così come (in maniera distorta) il rapporto di alcuni scritti di Filopono con il concilio dei Tre Capitoli e la Resurrezione, ma nel complesso non si può dire ne avesse nozioni accurate.

Nel IX secolo troviamo in Fozio una conoscenza ben più documentata dell'opera di Filopono. Il patriarca non solo sembra aver letto l'*Op.*, ma è in grado di inserire commentari esegetici in due codici della sua *Bibliotheca* (838-845). Nel libro 43⁶⁵ loda Filopono tanto per il suo stile come per la sua confutazione di Teodoro di Mopsuestia, mentre nel libro 240⁶⁶ si trova un lungo commentario al primo libro dell'*Op.* Sebbene sbagli a identificare il dedicatario con Sergio di Costantinopoli, Fozio compie analisi di una certa profondità sull'opera: ha chiaro che l'obbiettivo era la conciliazione di Mosè, Platone e dei filosofi naturali, e prosegue il dibattito sulla pre-esistenza degli angeli e la discussione sul termine ἀρχή. Ciononostante, il giudizio generale di Fozio sarà tendenzialmente negativo, in quanto considerava Filopono un eretico monofisita, e dunque i punti essenziali della sua teologia sono duramente condannati. Dopo Fozio, la conoscenza di Filopono nel mondo bizantino sembra affievolirsi. Si è sostenuto per un

⁶³ Per le teorie di Filopono che raggiunsero maggior notorietà, cfr. Davidson (1969). Per un approfondimento cronologico per autori, cfr. Davidson (1987).

⁶⁴P.G.98.69C-71A.

⁶⁵P.G.103.75C-76D.

⁶⁶P.G.1207B-1214A.

certo periodo che Michelle Psellos avesse una qualche conoscenza dell'opera dell'egiziano, ma oggi questa ipotesi è discussa⁶⁷.

Nell'Occidente cristiano invece non troviamo testimonianze sull'opera di Filopono per gran parte del medioevo. La rinascita dell'aristotelismo certamente aiutò la sua riscoperta: una prova di questo legame è la conoscenza di alcune sue opere da parte di Tommaso d'Aquino, che probabilmente possedeva la traduzione parziale del *De Anima* di Guglielmo di Moerbeke. Gran parte della trasmissione del lavoro di Filopono passa per l'ambiente filosofico arabo ed ebraico, dove era divenuto un importante riferimento nel dibattito sull'origine e l'eternità del mondo. Al-Kindi, Al-Farabi, Saadia Gaon, Avicenna, Averroè e Maimonide vanno così a formare la catena tramite cui la filosofia e la fisica filoponee giungono a Tommaso e alla Scolastica. Da questo punto in poi le conoscenze sulla filosofia aristotelica e la meccanica di Filopono rimarranno all'interno della tradizione europea, anche nello spostamento dal tomismo alla nuova spiegazione scientifica e meccanica del mondo. Così, il XV secolo vede una notevole diffusione di manoscritti filoponei in Italia: li ritroviamo in Vaticano, nella Biblioteca Marciana (collezione di Bessarione), nella Biblioteca di San Marco a Firenze, e persino nella biblioteca privata di Giovanni Pico della Mirandola⁶⁸.

Una vera e propria ripresa delle opere di Filopono nel mondo occidentale avviene però soltanto nel XVI secolo, dove le teorie creazionistiche dell'alessandrino vengono apprezzate dall'ambiente culturale cristiano, che lo porrà a modello di filosofo in opposizione all'eternalismo non-cristiano. Il carattere platonico della sua filosofia sarà di particolare interesse in quest'epoca, dove il tentativo di conciliare Aristotele e Platone diventa quasi un genere letterario *per se*. Assistiamo pertanto all'edizione a stampa e alla traduzione latina dei suoi commentari aristotelici, così come del *Contra Proclum*, del *De Generatione et Corruptione* e del *De Anima*.

Se il creazionismo fa guadagnare a Filopono un posto di riguardo nella filosofia moderna, le sue teorie sul vuoto e il movimento – secondo le quali è ammessa l'esistenza del primo, mentre il secondo è spiegato non attraverso il *medium* che lo circonda, ma in riferimento alla forza del moto inerente all'obbiettivo in movimento (stabilendo così un limite massimo di velocità e moto) – gli offriranno un posto d'un certo spicco nella rivoluzione scientifica. Così, vediamo che da Pico della Mirandola a Giordano Bruno, passando per Girolamo Borro e Francesco Buonamici, le considerazioni su Filopono

⁶⁷MacCoull (2006) pp. 419.

⁶⁸Schmitt (2010) p. 256.

godono di rinnovato vigore negli ambienti intellettuali⁶⁹. Particolarmente interessanti sono qui i nomi di Borro e Buonamici, giacché, essendo entrambi maestri di un giovane Galileo Galilei, è molto probabile che siano stati loro a far conoscere Filopono allo scienziato. Nel *De Motu* di Galileo le citazioni di Filopono sono tra le più frequenti, dopo Averroè, Simplicio, Tommaso e i tomisti⁷⁰. Lungo il XVI secolo, il mondo fisico concepito da Filopono diventa così un tassello nel patrimonio culturale della comunità filosofica e scientifica occidentale.

Come abbiamo visto, il rapporto dell'opera di Filopono con le tendenze teologiche del cristianesimo egiziano è indissolubile. Ma quando la sua opera filosofica comincia ad essere fondamentalmente cristiana? La risposta a questa domanda va cercata nella prima epoca della produzione di Filopono, quella che va fino al 529. Sebbene studiosi come Étienne Évrard⁷¹, o più tardi Leslie MacCoull⁷², abbiano considerato che una certa tendenza cristiana nell'opera filoponea fosse presente sin dall'inizio, lo studioso Koenraad Verrycken, nella pubblicazione "The development of Philoponus' thought and its chronology" (1990), solleva un dibattito che impegnerà gli anni seguenti, sostenendo la posizione opposta, cioè di un indirizzo cristiano più tardo. Così, Verrycken distingue tra un Filopono pre 529 (1), eminentemente filosofo, e un Filopono post 529 (2), che si cristianizza progressivamente.

Il primo Filopono (1) potrebbe essere definito come un neoplatonico alessandrino, con tutte le particolarità che la tradizione della città egizia (ricordiamo, fortemente interessata alla logica aristotelica) comporta. Egli interpreterebbe il più alto dei principi non come il Dio cristiano, ma con l'Intelletto, causa finale ed efficiente del mondo⁷³. La creazione, in questo sistema, non è facoltativa ma necessaria.

Invece, nel sistema del secondo Filopono (2), Dio è indipendente dal mondo creato, che viene secolarizzato. In virtù di questo la creazione diventa facoltativa. Per un'ontologia del genere non c'è posto per l'eternità della creazione, del movimento, del tempo, del mondo stesso e della materia che lo forma.

Nell'articolo si propone un'ipotesi anche per la data in cui Filopono si convertì al cristianesimo. Alla proposta fatta da Saffrey, dell'anno 510, lo stesso autore aggiunge che

⁶⁹Ricordando sempre che Filopono non viene preso come una figura *ad hoc*, ma come parte di un riscatto delle teorie "comuni" a un gruppo d'autori più ampio, tra i quali: Avempace, Avicenna, Averroè e il suo rivale Simplicio.

⁷⁰Schmitt (2010) p. 266.

⁷¹Évrard (1953) pp. 303, 339, 345.

⁷²MacCoull (1995) pp. 48-9.

⁷³In maniera simile ad Ammonio, Verrycken (1990) p. 202.

Filopono, in questi anni, sarebbe stato una sorta di assistente di Ammonio, che avrebbe potuto volere accanto a sé un cristiano per coprire le sue pubblicazioni e nascondersi dalla chiesa alessandrina⁷⁴. Sebbene Verrycken accetti come coerente l'ipotesi dell'entrata nell'entourage di Ammonio nel 510, respinge invece l'idea che fosse un semplice assistente in base a evidenze difficili da rifiutare. In primo luogo, per il carattere personale dei commentari filoponei di questi anni. Oltre alla questione dei titoli delle opere di Filopono basate sulle lezioni di Ammonio (delle quali parleremo più avanti), ci sono esempi di significative differenze tra il pensiero del maestro e dello studente. Una delle più rilevanti è nell'*In Phys.*, dove Filopono critica apertamente l'idea dell'eternità del mondo, dottrina a cui invece Ammonio aderisce⁷⁵. Sembra allora che Filopono non venga in contatto con Ammonio in qualità di semplice filologo, in quanto già dalle sue prime opere si percepisce una certa intenzione filosofica.

Ma ritornando alla teoria di Koenraad Verrycken, nella decade del 520 si suppone il cambiamento da un Filopono di fede (forse) già cristiana⁷⁶, ma puramente filosofico nella sua opera, ad un Filopono cristiano tanto personalmente quanto nell'opera scritta. Il vertice di questa divisione viene segnato con la pubblicazione del *De Aeternitate Mundi contra Proclum*. In questi anni sarebbe strano che Filopono fosse anche impegnato come professore di filosofia. A quest'epoca sembrano poi risalire le supposte revisioni posteriori dell'*In Phys.*, che Verrycken mette in rapporto con la pubblicazione dell'*Aet.*

La polemica sull'*In Phys.* si basa sul riferimento del filosofo al suo perduto commentario dell'*In Phys.* 8 in altre parti del testo. Sulla questione si sono sviluppate due ipotesi:

1) Le allusioni riscontrate in altre parti del testo dipendono dai tempi della redazione definitiva, pertanto si altererebbe l'ordine canonico dei commentari, così che quello al libro 8 sarebbe stato scritto prima dei libri 1-4⁷⁷.

2) Filopono compose due *In Phys.*, e quindi esistevano due *In Phys.* 8. I frammenti raccolti da Hieronymus Vitelli (1887) sembrano difficilmente collegabili alle citazioni dei libri 1-4, dato che i primi accettano l'eternità del mondo e l'esistenza dell'etere, mentre i secondi sono anti-eternalisti. In questa linea di pensiero si inserisce lo stesso Verrycken, proponendo una doppia cronologia: un primo *In Phys.* (con la data, accettata, del 517) cui

⁷⁴Saffrey (1954) pp. 403, 408.

⁷⁵Verrycken (1990) p. 238.

⁷⁶Ibid. Verrycken non sostiene la conversione di Filopono come qualcosa di necessario.

⁷⁷Évrard (1953) p. 353.

appartengono i frammenti eternalisti, un secondo rifacimento del libro 8 (dove si troverebbero le citazioni anti-eternaliste) e un terzo rifacimento generale di, almeno, i libri dal primo al quarto⁷⁸.

I commentari alla *Fisica* sono pertanto un lavoro “a metà” tra i due Filoponi. Uno che accetta l’eternità dell’essenza celeste, del cosmo sub-lunare, del movimento e del tempo, e un altro che mette in discussione l’eternità del mondo.

Nel *Corollarium de loco* Filopono rigetta la teoria aristotelica dello spazio come primo limite immobile di un corpo, in quanto da esso circondato. Per Filopono il primo limite di un corpo è il vuoto, incorporeo e tridimensionale. La sua teoria del vuoto differisce da quella aristotelica: mentre Aristotele rifiuta l’esistenza del vuoto inteso come uno spazio carente di corpo (per cui non ci sarebbe vuoto né fuori né dentro i corpi), Filopono sostiene che senza il vuoto sarebbe impossibile il movimento locale (mettendo l’accento sulla tridimensionalità del vuoto, cioè che, sebbene incorporeo, esso è fisico, e che di conseguenza non si dà la possibilità di qualcosa come un “vuoto assoluto”). Curiosamente, troviamo un’osservazione da parte di Filopono riguardo la teoria aristotelica del vuoto, la stessa che poi rifiuterà, quando afferma “Che non ci sia vuoto tra le cose che sono, egli (Aristotele) lo proverà nel prossimo libro”⁷⁹.

Ed è qui che arriviamo a uno dei punti più discutibili della teoria di Verrycken. Tentando di dividere i sistemi di due Filoponi, uno cristiano e uno no, le apparenti contraddizioni della teoria del vuoto vanno messe in risalto sia rispetto alla concezione filoponea del mondo fisico, sia rispetto alle correzioni che apporta ad Aristotele riguardo il movimento. In che modo le critiche all’etere, ai motori aeri, al moto rettilineo uniforme, e, in generale, al *continuum* attraverso il quale Aristotele concepisce il mondo, vanno considerate nell’opera filoponea?

La citazione seguente e le sue implicazioni ci forniscono un perfetto esempio della critica metodologica rivolta all’articolo di Verrycken, che riguarda la stessa struttura del commentario tardoantico. Dalle parole dello stesso Filopono:

Rispetto all’esegeta, (il commentarista) deve astenersi dal cercare di confermare con parzialità le cattive opinioni, e di riceverle come se esse venissero dal Tripode (della Pithia), come deve astenersi dal ricevere con cattiveria le buone opinioni; al contrario, egli deve essere un giudice scrupoloso di tutto quello che si dice e chiarire prima il senso del testo antico e interpretare (ἐρμηνεύειν) le dottrine

⁷⁸Verrycken (1990) p. 245.

⁷⁹In *Phys.* 440, 16-7.

(d'Aristotele), dopo emettere la sua opinione personale (ἔπειτα παρ'ἑαυτοῦ ἐπιφέρειν κρίσιν)⁸⁰.

Filopono fa qui allusione alla tipica divisione dei trattati dell'epoca: prima una *theoria* dove si spiega dettagliatamente, ma da un punto di vista neutrale, la tesi esposta nel libro oggetto di esegesi, poi una *lexis*, nella quale il commentatore emette un giudizio, stavolta critico, su ciò che prima è stato spiegato. Non è pertanto raro che interi passi d'un commentarista riprendano punto per punto il frammento in oggetto e diano un'interpretazione coerente di una teoria con la quale non necessariamente sono d'accordo. Pertanto, un commentario del quale abbiamo soltanto frammenti, non inseriti in un determinato contesto, può costituire un problema per la comprensione del pensiero del suo autore. Esattamente da qui partono le critiche alla teoria di Verrycken, la più recente quella di Pantelis Golitsis (2008), scritta 18 anni dopo la pubblicazione di Verrycken. Secondo Golitsis, Verrycken si appoggia a passaggi mai contestualizzati e forza la struttura del libro della *Fisica* senza valutare correttamente la sua natura di testo commentaristico⁸¹.

Dobbiamo per tanto tenere in conto che nel commentario di un autore dell'epoca possono essere presenti, sulla stessa tematica, le idee dell'autore commentato e le proprie, eventualmente discordi, senza che ciò sia motivo d'incongruenza. Non è strano riscontrare in questi anni, ad Alessandria, l'utilizzo del commentario aristotelico per mettere in discussione e far risaltare altre tesi più vicine alle controversie del tempo.

A questo punto bisogna approfondire il rapporto tra Filopono e il suo maestro Ammonio, attraverso i commentari del primo alle lezioni del secondo, e considerare la possibilità che in questi commentari Filopono abbia aggiunto diverse opinioni personali.

Tra i suoi primi lavori, possiamo vedere che, tanto in *Analitica Priora*, *Analitica Posteriora*, *De Generatione et Corruptione* che in *De Anima*, la titolatura dei manoscritti ripete "note scolastiche dalle lezioni di Ammonio" (ἐκ τῶν συνουσιῶν Ἀμμωνίου σχολικαὶ ἀποσημειώσεις). Interessante è notare invece l'aggiunta, nei tre ultimi libri, di "con alcune delle sue osservazioni" (μετὰ τινῶν ἰδίων ἐπιστάσεων). A sua volta il *Categorias*, sebbene in esso non si faccia allusione ad Ammonio nel titolo e, come abbiamo visto, venga considerato opera personale di Filopono, è stato messo in rapporto, per tematica e data, con i lavori e le lezioni d'Ammonio.

⁸⁰*in. Cat.* 6.30-5. Impiegato come critica a Verrycken da Golitsis (2008) pp. 32-3.

⁸¹Golitsis propone a questo scopo un commento più esteso dei frammenti citati dallo stesso Verrycken.

Sono state evidenziate le differenze tra i lavori di Filopono su Ammonio e i lavori di quest'ultimo trascritti da altri studenti. Già le titolature delle trascrizioni di Filopono e di quelle degli altri allievi presentano una prima differenza: mentre nel *Categorias* e negli *Analitica Priora I*, entrambi di Ammonio, trascritti da un autore a noi ignoto, compare la formula ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου, questa formula non compare mai in Filopono. Più interessante è il caso di Asclepio, anch'egli studente di Ammonio, grazie al quale ci sono giunti due lavori: *In Metaphysica* e *In Nichomachi Arithmetica*. Mentre nel primo compare la formula ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου, nel secondo non compare il nome del maestro, cosa che sembra mostrare una certa indipendenza rispetto alle lezioni di Ammonio, che possiamo mettere in parallelo con le titolature delle opere aristoteliche di Filopono⁸².

Anche la differenza nelle citazioni di altri autori è stata messa in luce, per esempio nel caso di Giamblico: mentre nel *De Interpretatione* e in *Analytica Priora*, scritti anonimi sulle lezioni di Ammonio, Giamblico viene citato quattro volte in ognuno, nei commentari aristotelici di Filopono compare solo una volta, nella sua *Analitica Priora*, alla quale si aggiunge un'altra ricorrenza nell'*In Categorias*. Comunque, quest'ultima citazione è piuttosto comune e allude non al contenuto interno del testo ma all'accordo di Filopono con le finalità dello scritto⁸³.

Queste indicazioni, sebbene non decisive, sembrano indizi di un progressivo sviluppo personale di Filopono già al tempo delle sue prime pubblicazioni. Pertanto, di contro alla complessa teoria d'un rifacimento post-529 dei commentari dell'*In Phys.* sembra una spiegazione più naturale ritenere che Filopono, da commentatore, abbia poi proseguito lo sviluppo di idee autonome, non necessariamente coincidenti con l'aristotelismo pagano tradizionale. Filopono infatti non solo sviluppa un aristotelismo originale, rinnovando il sistema fisico e cosmologico ("eterodosso" rispetto alle concezioni fondamentali dello stagirita), ma anche "contaminato", nelle sue opere, da idee platoniche, che spostano la sua concezione del mondo verso strade a volte del tutto contrarie alla "ortodossia" aristotelica.

Da ultimo, la posizione di Verrycken è stata criticata anche per le ragioni che offre dei "Motives for Philoponus volte-face"⁸⁴. Secondo Verrycken, non è da scartare la possibilità che il "voltafaccia" abbia a che vedere con un interesse di Filopono a emergere come figura di spicco all'interno della comunità cristiana d'Egitto e,

⁸² Cfr. Westerink (1964).

⁸³ Blumenthal (1986) p. 15.

⁸⁴ Verrycken (1990) pp. 258-63.

contemporaneamente, con l'interesse della stessa comunità egiziana ad annoverare tra le sue fila un filosofo di prestigio. Verrycken arriva persino a ipotizzare una conversione forzata per le minacce delle autorità cristiane alessandrine⁸⁵.

Tutta questa teoria si basa però su frammenti della tradizione araba (quelli del *Contra Philoponum* d'Al-Farabi⁸⁶), vale a dire gli scritti di una corrente tendenzialmente ostile nei riguardi di Filopono. Agli occhi di Al-Farabi e di un filone della tradizione ebraico-musulmana, Filopono era diventato la personificazione della scuola alessandrina, nonché l'autore di riferimento per la discussione dei rapporti tra filosofia e cristianesimo. Pertanto, la teoria di Verrycken si basa su testi critici diretti contro Filopono, che difficilmente possiamo prendere alla lettera.

Secondo la mia opinione, non è possibile negare il carattere progressivo dell'opera di Filopono. Carattere che permette di suddividere la sua produzione in diversi blocchi, ognuno con le sue specificità, senza far ricorso alla dicotomia netta di un primo ed un secondo Filopono, con in mezzo la "conversione" al cristianesimo. Altre teorie, in risposta a quella di Verrycken (e.g. Leslie MacCoull), propongono una radicale unità all'interno dell'opera di Filopono. Filopono, scrive la studiosa, sin dai primi tempi avrebbe messo "all his learning at the disposal of what scholars like to term the Monophysite movement", e la sua opera sarebbe "fully engaged, in his career after as well as up to 529, with the foremost issues of his time"⁸⁷. Tuttavia, sembra difficile non riconoscere un mutamento di tendenza dopo il 529, così come non convince del tutto il tentativo di ricondurre il suo periodo di commentatore aristotelico al monofisismo delle sue opere successive. Su quest'aspetto, è interessante notare, oltre al progressivo sviluppo che va dal semplice commentare all'introdurre attivamente idee proprie nei trattati su Aristotele, la ricorrenza di sette citazioni bibliche nell'*Aet.*, evidenziata da Michael Share⁸⁸, e in particolar modo le citazioni bibliche nei frammenti rimasti del *Contra Aristotelem*⁸⁹, opera nella quale Filopono si presenta esplicitamente come cristiano. La chiarezza delle considerazioni già puramente cristiane, e le tematiche comuni con l'*Aet.*, sembrano indicare una nuova epoca del suo percorso intellettuale.

L'opera di Filopono si sviluppa così in diversi blocchi tematici, senza un filo conduttore a cui si possa ascrivere l'insieme generale, e tuttavia questi blocchi sono il

⁸⁵Ibid. p. 260.

⁸⁶Ibid. p. 259.

⁸⁷MacCoull (1995) pp. 59-60.

⁸⁸Share (2004).

⁸⁹Wildberg (1987).

risultato di uno sviluppo organico, parallelo al contesto storico nel quale l'opera viene concepita. Dopo una prima epoca, accademica, che dipende in particolar modo dalle opere aristoteliche, il 529 segna il principio di nuovi e originali sviluppi ontologici e cosmologici, in rapporto diretto al dibattito tra filosofia pagana e cristiana. *Contra Proclum*, *Contra Aristotelem* e *Opificio Mundi* si confermano così un gruppo di opere che, sebbene con diversi approcci, trovano ragion d'essere in una tematica comune⁹⁰. Contemporaneamente allo sviluppo di quei temi si sviluppa la riflessione cristologica, strettamente collegata con gli eventi del Concilio di Costantinopoli II, mentre l'ultima parte della produzione filoponea viene contrassegnata dalle opere di stampo dottrinale e liturgico.

⁹⁰In questo blocco sembrano integrarsi anche i frammenti riportati da Simplicio *In Phys.* 1.326-36 e il sommario in arabo studiato da S. Pines nel suo *An Arabic summary of a lost work of John Philoponus* (1972).

CAPITOLO 2. FILOPONO E IL PLATONISMO, *DE AETERNITATE MUNDI CONTRA PROCLUM*

INTRODUZIONE

Con la pubblicazione dell'*Aeternitate Mundi Contra Proclum*, Filopono dà inizio alla sua produzione cosmologica e, in generale, a una filosofia di più ampio respiro, dove fisica, ontologia, meccanica e scienza si esprimono in un'opera inserita in un contesto preciso: il confronto tra filosofia pagana e cristiana, durante il regno di Giustiniano I.

Non è casuale che la data del lavoro con cui comincia l'epoca "ontologica" di Filopono sia lo stesso anno della chiusura dell'Accademia di Atene (529). Il dibattito sull'eternità del mondo era stato accolto e sviluppato in ambito pagano (eternalisti) e cristiano (creazionisti). Il primo ebbe il sopravvento fino a quest'epoca, non essendosi raggiunto un consenso generale sul concetto di creazione tra gli stessi cristiani (ed ebrei). Sebbene infatti il creazionismo fosse stato oggetto di dibattito dal III secolo, non si era mai arrivati alla spiegazione della sua validità *per se*. La discussione si era svolta intorno alla creazione del Figlio, del Paraclito e delle essenze divine, non all'idea stessa di creazione. Il 529 si configura così come anno di svolta nel panorama cosmologico e nella carriera di Filopono, il quale inizia "l'offensiva" contro il pensiero pagano, prima rispondendo al *Contra Christianos* di Proclo (opera della quale ci rimangono solo l'esposizione degli argomenti, fornita da Filopono, e altri diversi frammenti) e dopo qualche anno con la pubblicazione del *Contra Aristotelem*.

La scelta di uno dei due "padri" delle correnti di pensiero più importanti della filosofia classica e del maggiore filosofo del neoplatonismo tardo-antico, caposcuola di Atene, riflettono una delle caratteristiche della cosmologia filoponea: quel confluire di aristotelismo e platonismo che impregna anche l'ambiente filosofico dell'altra grande scuola tardoantica, quella alessandrina. Non sorprende che, con questo uso "ibrido" di concetti aristotelici in un'opera di stampo e obbiettivo platonici, Filopono sia in grado di trovare contraddizioni all'interno del sistema eternalista pagano, alle quali non verrà data risposta se non otto secoli più tardi. Tutto questo ha portato Richard Sorabji a qualificare l'opera come un "turning point in the history of philosophy", e lo stesso Filopono "as being at the centre of a 1600-year period"⁹¹.

⁹¹Sorabji (2010) p. 220.

Ma sebbene quest'opera unisca elementi delle due tendenze, non si può dimenticare che è diretta contro il più importante neoplatonico pagano, e più in generale contro l'eternalismo difeso dai platonici. La figura di Platone svolge un ruolo centrale lungo tutto lo scritto, in particolar modo l'interpretazione della creazione che si trova nel *Timeo*. Si avverte in Filopono una chiara intenzione di sostenere che, per Platone, il cosmo è qualcosa di creato, nonostante il rifiuto che esso abbia una fine. Quest'interpretazione del *Timeo*, come un vero e proprio racconto della creazione, contrasta con le idee di Proclo, che sosteneva invece (attraverso un'analisi allegorica del *Timeo*) la sua generazione, nel senso che l'universo avrebbe nel Demiurgo la sua causa esterna⁹².

Vorrei da ultimo chiarire che l'ordine dell'analisi proposta in questa tesi non procederà in parallelo a quello dell'opera (dal primo al diciottesimo libro). L'*Aeternitate Mundi* non intende elaborare una teoria "positiva", piuttosto si articola come critica delle teorie di Proclo, attraverso confutazioni e controargomentazioni che portano Filopono a esporre la sua teoria. Non si tratta peraltro di una critica sistematica: a volte i medesimi concetti sono impiegati per argomentazioni diverse e altre volte introduce dei nuovi concetti per argomenti diversi in apparenza, ma che sono sostanzialmente lo stesso. Il risultato è che spesso Filopono o rimanda a quanto già trattato o analizza daccapo gli stessi concetti con nuovi argomenti.

Ironicamente, Filopono sembra rendersi conto di "aver risolto" argomenti di Proclo prima ancora di arrivare a trattarli nello specifico. L'opera è piena delle impressioni di Filopono sulla "ripetitività", tanto delle argomentazioni di Proclo come delle sue risposte, per citarne una:

*Ancora, (Proclo) ricicla gli stessi argomenti perchè non ha niente di nuovo da dire e non può lasciarli in pace, come i cagnetti golosi azzannano le ossa. [...] Qualunque (lettore) non troverebbe niente di nuovo in quello che dice qui che non fosse stato già detto negli argomenti precedenti*⁹³.

In vista di questo, e per scopi principali del nostro lavoro, l'analisi procederà per tematiche, in maniera discorsiva, tentando di dare un ordine all'evoluzione dei concetti di Filopono e cercando di evitare il più possibile rimandi ad altre parti di questo capitolo.

⁹²Judson (2010) p. 221.

⁹³*Aet.* 612.2-9. Infatti, le pagine seguenti sono una digressione in cui Filopono segnala le ripetizioni già confutate in precedenza.

INFINITO, TEMPO ED ETERNITÀ

Una volta sottolineati i punti di partenza, possiamo iniziare il commento dell'opera, che comincia con il dibattito sui concetti d'eternità, tempo e infinito. Il primo libro, sebbene mutilo in greco (sia nell'esposizione dell'argomento di Proclo sia nell'indice dei controargomenti filoponei), è stato ricostruito parzialmente (nel sommario dell'argomentazione di Proclo) grazie alle fonti arabe⁹⁴. La parte di Proclo è così sostenuta:

L'universo è come l'Uno, che gli ha dato esistenza, e grazie al quale è in esistenza. Dato che il suo divenire (in esistenza) viene solamente dalla sua generosità, la sua generosità lo produce. [...] Lui è sempre la causa dell'esistenza del mondo, dal momento che l'essenza (kawn) del mondo è uguale all'essenza (kawn) del Creatore [...] Dal momento che Lui è eternamente generoso, vuole che tutte le cose siano come Lui stesso [...] Per tanto, è necessario che il mondo non sia venuto ad essere in un certo momento nel passato, e che non finirà in un certo momento nel futuro [...] e se Lui decide e vuole creare eternamente, è assolutamente necessario che Lui crei eternamente, e che il mondo sia eternamente esistente [...] Il significato di "eternamente" non è uno, né lo stesso per entrambi, ma per il Creatore significa senza tempo ed eternità. Per il mondo significa che il suo tempo è infinito, in quanto ciò che accompagna l'esistenza è il non aver tempo e l'eternità, ma quello che accompagna il venire ad essere è il tempo⁹⁵.

Il ragionamento di Filopono su questo argomento è nettamente aristotelico. Se l'eterno (αἰών) per Proclo non si può concepire nel tempo, l'eterno è potenza infinita (δύναμις ἄπειρος)⁹⁶. Lo sviluppo da questo punto in poi è semplice, Filopono usa i principali concetti filosofici sull'infinito applicati da Aristotele: l'infinito non è mai attraversabile (quindi per Filopono l'universo ha un inizio, perché altrimenti avrebbe già percorso un tempo infinito) e l'infinito è potenziale, mai attuale (quindi ha un inizio anche perché, se venisse percorso un numero infinito di tempo, l'infinito sarebbe attuale, e in ogni momento successivo si avrebbe un aumento di quello stesso infinito). In questo modo Filopono risponde esplicitamente non solo a Proclo, ma anche ad Aristotele. Se lo stagirita, postulate queste due massime sull'infinito, contemporaneamente proclama che

⁹⁴Anawati (1956) pp. 21-5.

⁹⁵*Aet.* 34.3-35.11.

⁹⁶*Aet.* 1.16-8. Disgraziatamente, il ragionamento attraverso il quale Filopono arriva a queste conclusioni sulle definizioni procle e aristoteliche, che sarebbe stato esposto nel primo punto della replica, è mutilo. Però, alla luce della struttura discorsiva di Filopono lungo tutta l'opera, sembra probabile che il primo punto della replica fosse una concatenazione di sillogismi, che è la maniera in cui Filopono tenta sempre di "portare" i concetti del rivale al punto in cui si contraddicono, da cui poi elabora la vera e propria risposta. Infatti, come si può qui vedere, la contraddizione è già raggiunta: l'eterno è potenza infinita, e l'infinito non può mai esistere in atto. Questa è la chiave di volta della riduzione all'assurdo che Filopono userà contro Proclo nelle prossime pagine.

il tempo, la mozione, l'universo e la generazione non hanno inizio, allora si trova in chiara contraddizione:

Io affermo che l'infinito non possa esistere in atto (ἄπειρος κατ'ἐνέργειαν), e che neanche un infinito numero di cose siano state create, così da non permettere che l'infinito esista in atto e renderlo superabile (διεξιτητόν), che il mondo non possa esistere con Dio eternamente (ἐξ αἰδίου) [...] Infatti, se il mondo non è generato, il tempo trascorso è infinito in atto (ἄπειρος κατ'ἐνέργειαν), e le cose individuali (ἄτομα) che sono divenute (in esistenza) in questo tempo devono essere, attualmente, infinite nel numero (ἄπειρα κατ'ἀριθμόν)⁹⁷.

Confrontando tra loro gli argomenti dei rivali, Filopono porta tanto Proclo come Aristotele alla stessa contraddizione: se l'infinito esistesse in atto nel mondo eterno di Proclo, legato a una generazione eterna, il numero delle creazioni sarebbe infinito, e inoltre, dato un tempo infinito, lo stesso concetto d'infinito sarebbe superabile, cioè l'infinito potrebbe aumentare. Quindi l'eternità (legata in Filopono allo stesso concetto d'infinito) non può esistere né in atto né nel cosmo, e deve necessariamente avere un'origine. Un dubbio è legittimo su quest'argomento: che l'eternità non esista nel tempo implica che questa non abbia alcuna connotazione temporale? E il fatto che ci sia stato e ci sarà "un tempo dove non v'è tempo", non implica una divisione temporale che sembra trascendere la stessa generazione (e corruzione)? Le spiegazioni *ad hoc*, sul tempo e l'eternità, già intuite in questo primo libro, arrivano nel rifiuto del quinto degli argomenti proclei. Il quale si sviluppa così:

Se il tempo esiste insieme al cielo e il cielo insieme al tempo, non c'è cielo se non c'è tempo e non c'è tempo se non c'è cielo. Eppure, non c'è mai stato un tempo in cui (ὄτε) non v'era tempo e non ci sarà un tempo in cui (ὄτε) non vi sarà tempo [...] Quello che esiste a un tempo si dice che esiste nel tempo, perché non esiste in un altro, non esistendo né sempre né mai, ma tra i due; e dove c'è un tempo concreto, allora c'è tempo. [...] E il cielo esiste insieme al tempo e il tempo insieme al cielo: così come il tempo è la misura del movimento del cielo (μέτρον γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεως), l'eternità è la misura della vita dell'esistente stesso (ὁ αἰὼν τῆς τοῦ αὐτοζώου ζωῆς). Infatti, questo per se stesso mostrerebbe che il tempo è sempre esistito, per cui non accade che l'eternità, comunque rimanendo eternità, sia paradigma (παράδειγμα) di niente perché non c'è tempo, o che non abbia (la caratteristica) di rimanere per sempre ciò che è, in quanto muterebbe dal non essere paradigma a esserlo o dall'esserlo al non esserlo. Pertanto, cielo e tempo esistono da sempre, essendo nati insieme nel tempo⁹⁸.

Il sistema di Proclo viene strutturato attraverso il connubio tra tempo e movimento (κίνησις). Le cose in movimento si sviluppano in un processo, il quale è divisibile, ed è possibile mettere in sequenza e misurare il loro tempo, e Proclo applica questa divisibilità

⁹⁷Aet. 8.27-9.18.

⁹⁸Aet. 103.2-104.3.

proprio al tempo in se stesso. C'è un tempo pre-tempo e un tempo post-tempo, il che permette la divisibilità di ogni processo che avviene nel mondo eterno concepito da Proclo. Quindi il tempo è sempre esistito come misura (μέτρον) delle cose che si sviluppano al suo interno. Il tempo è la divisione del processo, ma non il processo in sé. Allo stesso modo c'è un parallelismo tra tempo ed eternità: una cosa immobile (ἀκίνητος) non si sviluppa in un processo, pertanto ciò che non si muove è costante. Di questa costanza è misura (μέτρον) l'eternità, situata fuori dal tempo. È un rapporto gerarchico nel quale l'eternità viene concepita come mancanza di durata⁹⁹ e misura del tempo, che a sua volta è la misura divisibile dei processi, esistendo l'una e l'altra in rapporto di necessaria relatività (se il tempo non fosse stato ne sarà, l'eternità non sarebbe eterna, perchè non sarebbe statica, in quanto si alternerebbe tra l'essere misura di qualcosa e non esserlo. Quindi, il tempo, nella sua essenza, è anche eterno).

La risposta all'eternità del tempo da parte di Filopono è piuttosto semplice, riducendo la spiegazione di Proclo a un semplice gioco sofisticato. Dire che “c'è un tempo dove non c'è stato tempo” è una semplice espressione linguistica sprovvista di qualunque significato filosofico¹⁰⁰. Sulla stessa linea, Filopono attacca l'uso dei tempi del verbo essere in Proclo: l'uso verbale di “è” connota innanzitutto l'esistenza¹⁰¹, così da spostare la discussione su un significato di essere sprovvisto di temporalità. Così si scioglie il legame che Proclo aveva stabilito sostenendo che “il pre/post tempo esiste perché è nel tempo”. L'esistenza del tempo non è già autosufficiente, e non c'è ragione per negare che abbia un inizio e una fine.

Più interessanti sono poi le considerazioni di Filopono sull'eternità, in cui trova una durata e un senso temporale, in netto contrasto con il neoplatonismo e il cristianesimo della sua epoca. Tanto, che Sorabji lo qualificherà come “striking case of dissent”¹⁰². La visione dell'eternità filoponea è la seguente:

Se l'eternità è la misura (μέτρον) dell'esistenza delle cose eterne, come il tempo è quella del movimento dei cieli [...] c'è assoluta necessità che l'eternità non sia un singolo punto (σημεῖον), ma una sorta di ampiezza (πλάτος) ed estensione (παράτασιν), che, se posso dire così, è coestensiva all'essere delle cose eterne (συμπαρεινόμενον τῷ εἶναι τῶν αἰώνιων). Non è come il tempo, tagliato in diversi segmenti [...] è certamente il caso di un certo tipo di uniforme estensione (παράτασις ὁμοειδής) pensata in connessione alla loro (delle cose eterne) essenza.

⁹⁹Sorabji (1983) p. 117.

¹⁰⁰Aet. 105.4-8: *E se, per evitare la sua analisi delle parole, invece di dire che “c'è stato un tempo quando il tempo non esisteva” o “ci sarà un tempo quando non esisterà (il tempo)”, semplicemente (diciamo) che non c'è sempre tempo, ma la (sua) esistenza ha un inizio e una fine?*

¹⁰¹Aet. 108.14-25.

¹⁰²Sorabji (1983) p. 117.

*Perché, come ho detto, l'eternità non è una sorta di punto senza parti e le cose eterne non esistono solamente ad un certo punto*¹⁰³.

Le conseguenze di questa durata dell'eternità sono interessanti, perchè viene disfatta l'identificazione tra ciò che è eterno e ciò che non ha inizio. "L'ingresso" dell'eternità nel tempo va in palese contrasto con il sistema eternalista difeso da molti neoplatonici pagani, e rende molto più ampio il raggio d'azione della creazione, quindi dello stesso Creatore. L'eterno non è più al di là della propria generazione.

L'ANIMA

Chiarito questo, possiamo analizzare gli elementi che compongono la cosmologia filoponea e vedere la loro appartenenza (o no) all'ambito dell'immortale e del divino. Cominceremo dall'anima, a cui Filopono dedica il settimo libro dell'*Aet.* L'argomento procleo afferma che, se l'anima del mondo è eterna, e tutte le anime si muovono per sé (sono pertanto fonti di movimento), allora il mondo è eterno, perchè l'anima deve essere sempre una fonte di movimento, e anche l'universo dovrà essere eterno¹⁰⁴. Seguendo queste premesse, in quanto fonte di movimento, l'anima è ingenerata e incorruttibile, quindi dovrà esserlo anche il cosmo¹⁰⁵.

Per comprendere la teoria di Filopono, e quindi la sua risposta, dobbiamo andare al sesto libro, dove si trova il pilastro di tutta la sua costruzione sulle anime. Da principio va superata l'apparente contraddizione di Platone che, nel *Fedro* afferma la non generazione delle anime (34c), mentre nel *Timeo* (246a) il loro venire ad essere¹⁰⁶:

*Adesso è chiaro a chiunque che l'anima razionale (λογική ψυχή) appartiene all'essenza intelligibile (τῆς νοητῆς οὐσίας), la quale è separabile dal corpo. Ma quando è in rapporto con un corpo, è potenzialmente intelletto, mentre il carattere di anima e il suo produrre vita (τὸ ψυχοῦν καὶ ζωοποιεῖν) sono detti quando è in rapporto ad un corpo. Quando invece è stata staccata dal corpo, [...] dal quel momento è intelletto in atto ed è detta come tale. È per un lato intelletto, per l'altro anima, in un aspetto esiste in rapporto al corpo, nell'altro per se stessa (τοῦ σώματος αὐτὴν καὶ καθ'αὐτὴν ὑπάρχει)*¹⁰⁷.

Filopono propone qui "un dualismo essenziale" all'interno di un "monismo funzionale"¹⁰⁸. Già nel *De Anima* aveva discusso la relazione tra corpo e anima attraverso diverse metafore (marinaio e barca, artigiano e oggetto lavorato). L'anima ha tanto la

¹⁰³*Aet.* 114.20-115.13.

¹⁰⁴*Aet.* 243.1-11.

¹⁰⁵*Aet.* 243.11-17.

¹⁰⁶*Aet.* 195.7-13.

¹⁰⁷*Aet.* 195.13-196.1.

¹⁰⁸Mittelmann (2014) p. 24.

capacità di completare il corpo¹⁰⁹ come di esserne la causa finale, formale e motrice¹¹⁰. Sul movimento Filopono farà la sua seconda osservazione importante: l'anima non ha nella sua essenza la capacità di muovere i corpi, e i movimenti del corpo sono di carattere volontario:

Se l'anima muovesse i corpi da un posto all'altro unicamente per esistere, il suo movimento sarebbe continuo e i corpi degli animali non riposerebbero mai nello stesso luogo; se l'anima possedesse sempre la potenza di muovere cose e le muovesse per un'incoscienza potenza naturale. [...] Ma l'anima non imprime movimento rettilineo ai corpi involontariamente (ἀπροαιρέτω) e semplicemente per esistere¹¹¹.

Il fatto che l'attività motrice dell'anima proceda per scelta e decisione (κατ'ᾠρεξιν καὶ προαίρεσιν)¹¹² apre un'altra interessante questione, infatti, come vedremo, la volizione è lungo tutta l'opera di Filopono chiaramente associata a Dio. Inoltre, l'anima senza corpo è intelletto, il che sembrerebbe indicare che l'anima non possa corrompersi né generarsi. S'inserisce qui la divisione tra anima e intelletto promossa da Filopono. L'anima come tale (in un corpo) ha delle attività limitate¹¹³, che pertanto non sono eterne. Ma, quando priva di corpo, è intelletto in atto. Pertanto, si potrebbe concludere che, con la corruzione del corpo, l'anima diviene intelletto, come viene confermato da altri passi di Filopono:

Perché è assodato che Dio conosce le cose future che ancora non sono successe, come per esempio il numero e la natura delle anime che prenderanno parte un'altra volta alla vita corporea, e quale tipo di vita sceglieranno¹¹⁴.

L'uso di αὐθις (un'altra volta) mette in chiaro che le anime ritornano alla loro condizione d'intelletto dopo la corruzione dei corpi. Tuttavia, non possiamo pensare che Filopono difenda qui la reincarnazione. Ogni anima, per sé, è necessariamente diversa dall'altra, in quanto si adatta allo specifico corpo. Tutte le anime propriamente dette hanno un inizio e una fine con i corpi che abitano, ma, allo stesso tempo, tutte appartengono all'intelletto e al divino. Con questa soluzione Filopono è in grado di far concordare il *Fedro* col *Timeo*, e insieme di rifiutare la giustificazione dell'eternità del cosmo attraverso la natura dell'anima.

¹⁰⁹In *An.* 224.18–99.

¹¹⁰In *An.* 271.30-1.

¹¹¹*Aet.* 260.8-16. La non continuità ed eternità viene applicata a tutti i movimenti del corpo in 261.6-7.

¹¹²*Aet.* 260.7-8.

¹¹³*Aet.* 255.15- 256.2.

¹¹⁴*Aet.* 78.17-22.

LA CORRUZIONE

Si sono toccati, parlando delle anime, altri concetti fondamentali nel dibattito sull'eternità del cosmo: la generazione e la corruzione. Abbiamo visto che ciò che fa parte dell'intelletto non è corruttibile, ma cosa accade a ciò che non è intellettuale? Soffermiamoci sulla sesta ragione proclea:

Se il Demiurgo da solo legò insieme (συνέδησεν) il cosmo, solamente lui potrebbe scioglierlo [...]. Però il Demiurgo non dissolverà il cosmo, in quanto è egli stesso a dire: “è male voler dissolvere quello che è stato ben legato insieme (καλῶς ἀρμωσθέν), e che si trova in buono stato (ἔχον εἶν)”[...] Dunque, o egli non lo legò bene insieme e non è il miglior Demiurgo, o lo legò bene insieme e non lo scioglierà, a meno che non diventi malvagio, il che è impossibile. Pertanto, l'universo è indissolubile e incorruttibile (ἄφθαρτον). E se è incorruttibile (è ingenerabile). “La distruzione (φθορά) appartiene a tutto ciò che è generato”, dice Socrate nel primo dei discorsi del Timeo (546A2) [...] Pertanto, se è ingenerabile (ἀγένητον) e incorruttibile (ἄφθαρτον), il cosmo è eterno (αἰδῖος)¹¹⁵.

L'interpretazione di Proclo muove dal ragionamento che, se qualcosa è generabile, allora è corruttibile e dunque, per simmetria, se il cosmo è ingenerabile esso necessariamente è incorruttibile. Quindi, se per Platone l'universo è incorruttibile, non può neanche avere un inizio. La generazione di cui si parla nel *Timeo* va interpretata come “ordinamento”.

Anche Filopono accetta questa simmetria (ingenerabile-incorruttibile), ma dichiara che quanto afferma Platone è che il cosmo sia generato¹¹⁶, e pertanto corruttibile. Allo stesso tempo, trova un “punto di rottura” contro l'equivalenza stabilita da Proclo, basato sulla figura del Demiurgo (sugli attributi del quale tratteremo dopo). Criticando i concetti di bene e di male nell'argomento procleo, dichiara che “Come la bontà di Dio è causa della formazione del mondo, la stessa qualità è causa del suo scioglimento”¹¹⁷. Non c'è male nella corruzione, dato che questa è configurata dal Creatore, che non vi è costretto né per bontà né per malvagità. Per la stessa ragione, non è neppure costretto a far sì che le cose che ha generato si corrompano: il Creatore è infatti in grado di applicare nuove qualità agli oggetti generati conformemente al suo desiderio. Così, Filopono elabora un “duplice modo” d'essere incorruttibile: le cose possono essere incorruttibili in accordo al *logos* della loro natura, o in forza di un'acquisizione posteriore (ἐπίκτητον

¹¹⁵Aet. 119.14-120.14.

¹¹⁶Aet. 125.7-10: *Sebbene Platone non dichiarò in nessun luogo che il cosmo è ingenerabile, ma al contrario dappertutto dica forte e chiaro che è stato generato*[...].

¹¹⁷Aet. 121.3-5.

προσκτώμενον)¹¹⁸. L'universo di Platone può essere quindi insieme generato e senza fine (di nuovo, una torsione dell'opera platonica alle intenzioni di Filopono).

GENERAZIONE E MATERIA PRIMA

Una volta spiegata la fine, rimane la questione dell'inizio. Come difende Filopono l'origine e la creazione, contro l'eternalismo? L'undicesimo libro del *Aet.* viene dedicato in maniera quasi esclusiva a discutere la materia prima del cosmo e a ricusare il mondo senza origine di Proclo. Citando, come d'abitudine, i punti chiave del ragionamento rivale, Filopono espone la teoria proclea in sintesi: 1) Secondo Platone, la materia (ύλη) esiste allo scopo di essere il ricettacolo di ciò che è prodotto dalla generazione (ύποδοχή ἔνεκα τοῦ πάντως γενέσεως). Allo stesso tempo, la ragione per cui la materia esiste è la generazione stessa (ἔνεκα τῆ ὑλῆ [...] γένεσις). 2) Se la materia venisse creata *ex nihilo* (ἐκ μηδενός), non vi sarebbe necessità nella sua generazione, sarebbe fortuita (κατὰ τύχην), così come le cose create. Le cose fortuite non hanno necessità (ἀναγκαῖον), quindi non si potrebbe avere alcuna certezza che la creazione (δημιουργία) sia avvenuta. 3) Se la materia generata ha una qualche causa (ἐκ τινος αἰτίας), che è anche il suo fine, allora necessariamente la materia e la generazione sono compresenti. Dunque, se la materia è eterna, lo è anche la generazione, ed esse eternamente coesistono. 4) La materia è materia di qualcosa quando ha una forma (εἶδος). Pertanto, quando diventa veramente materia, istantaneamente si ha anche la forma. 5) Se la materia non composta (ἀπλῶς) e primaria (πρώτως) è la materia di ogni cosa ed è potenzialmente ogni cosa, e non ha bisogno di niente per essere quello che è, allora le forme si trovano già tutte al suo interno. 6) Questa materia non è né generabile né corruttibile, in quanto non cambia in più o in meno. Dunque, le forme esistono eternamente all'interno di essa, così come l'ordine (κόσμος). Il cosmo (κόσμος) è eterno dal momento in cui esiste la materia, che ha per suo fine il cosmo stesso.

Andiamo per gradi: l'universo ideato da Proclo concepisce la preesistenza della materia insieme alle forme e al Demiurgo. La materia è per Proclo indipendente dal Demiurgo, e dipendente dell'idea dell'illimitato (ἀπειρία). Causa del limitato e dell'illimitato è, nel sistema procleo, l'Uno¹¹⁹, in definitiva la materia dipende da

¹¹⁸*Aet.* 594.18-23.

¹¹⁹Procl. *In Tim.* 385.12-19.

quest'ultimo. Il Demiurgo applica il νοῦς al movimento irrazionale, dando origine al cosmo attuale, in perfetta armonia con il sistema neoplatonico tardoantico.

Il punto forse più interessante dei sei esposti è il 2): la negazione dell'idea di una creazione *ex nihilo* e il ruolo che Proclo attribuisce alla necessità per l'esistenza del sistema. In accordo con il neoplatonismo pagano, la genesi del cosmo è una conseguenza logica, nella quale non esiste vera volontarietà delle cause generanti. Il che ovviamente si adatta meglio ad una teologia dove la Divinità ultima è immutabile e statica, rispetto alla concezione giudaico-cristiana di un Dio con attributi "ottativi"¹²⁰.

Nel punto 3) invece, Proclo espone quelle particolarità del suo sistema che lo rendono quasi impossibile da conciliare col cristianesimo: l'instaurazione di un rapporto non gerarchico tra materia e creazione, l'eternità di entrambe e, in ultima istanza, l'eternità del cosmo stesso.

Contro questa materia eterna, onnipresente e preesistente, situata sullo stesso piano della creazione, Filopono attacca il concetto stesso di materia prima. Nel terzo capitolo si mostra il punto pivotale della sua nuova teoria: la tridimensionalità come substrato primario. Attraverso l'esempio della trasformazione degli elementi, Filopono afferma:

Durante la trasformazione dei corpi in altro la tridimensionalità (τὸ τριχῆ διαστατόν) rimane immobile. Quando l'acqua, per esempio, muta in aria, non cambia in quanto corpo, perchè la tridimensionalità che giace nell'acqua rimane tale, immobile persino quando l'acqua muta in aria¹²¹.

Dunque, la tridimensionalità è il fattore primario che soggiace dentro i corpi, come esplicita poco dopo:

Pertanto, se la tridimensionalità non cambia in un corpo svuotato di qualità (τὸ ἀποίου σώματος), ma (cambia) soltanto la quantità, poiché ogni cambiamento nei corpi accade rispetto ai fattori grande o piccolo, che necessità (ἀνάγκη) rimane in conclusione che qualcosa d'incorporeo stia anche (τι ὑποκεῖσθαι ἀσώματος) nella tridimensionalità e che essa (tridimensionalità) non sia il primo substrato di tutte le cose e della materia come tale (τὸ πρῶτον πάντων ὑποκείμενον καὶ τὴν ἀπλῶς ὄλην), come gli stoici giustamente pensarono?¹²².

A questo punto, l'intenzione di Filopono appare chiara: lo spostamento della materia prima nella realtà corporea, il che complica enormemente l'eternità della stessa. Il rapporto di consequenzialità e gerarchia tra generazione e materia è già configurato,

¹²⁰Comunque, è stato messo in dubbio che in questo punto del ragionamento Proclo stia argomentando *ad hoc* contro gli ebrei e, soprattutto, i cristiani, dato che in quest'epoca non si era ancora raggiunto un consenso "unitario" sul ruolo di Dio nella creazione. cfr. De Haas (1997) pp. 8-9.

¹²¹*Aet.* 412.17-19.

¹²²*Aet.* 413.24-414.5.

anche se Filopono non lo rende esplicito. Con queste due affermazioni, arriva a due conclusioni logiche: che se la materia fosse incorporea, come le forme, i corpi sarebbero del tutto intangibili, e che la tridimensionalità nel mondo tangibile costituisce la definizione fondamentale di corpo¹²³.

Il processo di spostamento della materia nella dimensione del tangibile continua nell'ottavo capitolo di questo libro, dove Filopono sostiene il rapporto intrinseco dei concetti di corpo e materia. Al riguardo, sembra particolarmente interessante il ragionamento esposto in 441.10-443.7. Il sillogismo si sviluppa così: se la materia mutasse dall'incorporeità, e diventasse corpo, ci sarebbero due opzioni: 1) In un certo momento, essa è stata incorporea in atto (ἐνεργειᾷ ἀσώματος), e dopo è divenuta corporea, o 2) La materia non è mai stata incorporea in atto.

Se la materia è stata incorporea e dopo corporea (1), inversamente i corpi potrebbero diventare incorporei, e, soprattutto, se l'incorporeo è diventato corpo, l'incorporeo si è corrotto, vale a dire che ha perduto la sua essenza. E poiché nessuna cosa ingenerata (la materia, secondo Proclo) si corrompe, esso è stato generato, il che renderebbe necessario che ci fosse qualcosa soggiacente alla materia (un nuovo substrato primario) sia quando era incorporea che quando diventava corpo, che sarebbe assurdo, perché non esiste niente in comune tra due concetti antitetici¹²⁴. Ma se la materia non è mai stata incorporea in atto (2) rimane unicamente l'opzione che lo sia stata in potenza (δυνάμει) per un tempo infinito (la materia per Proclo è eterna), il che è impossibile, dato che dovrebbe essere stata corpo per un tempo infinito e, se è in potenza una cosa e in atto un'altra, non sarebbe né corporea né incorporea¹²⁵.

La conclusione di Filopono è quella che segue:

E così non c'è maniera che la materia sia, o che sarà, immutabile (ἀμετάβλητος), dato che niente che è (incorporeo) per natura, se non quello che è diventato anche (corporeo), cambia. Ma se, come è stato detto, è impossibile per il substrato primo cambiare¹²⁶, allora è impossibile, per la materia, essere potenzialmente incorporea per un tempo infinito. Si è anche mostrato che non lo è perché lo è in atto. Pertanto, la materia non può essere incorporea in nessun modo¹²⁷.

¹²³Haas (1997) p. 39.

¹²⁴*Aet.* 441.14-442.5.

¹²⁵*Aet.* 442.5-10.

¹²⁶Materia prima.

¹²⁷*Aet.* 442.26-443.7.

Lasciando stare le possibili obiezioni al ragionamento di Filopono, il frammento non solo attesta che la materia incorporea non può esistere, ma apre anche alla possibilità tanto della generazione della materia quanto della sua corruzione e morte. Proclo si era basato su due postulati: il primo era la preesistenza della materia, da cui si deduce l'eternità della generazione e della materia stessa, il secondo era l'affermazione dell'eternità del mondo tangibile, in rapporto ad una materia sostanzialmente statica, non generata e pertanto incorruttibile, in quanto, se così non fosse, avrebbe avuto bisogno di più materia per esistere.

Proprio questo è il punto che Filopono attacca al fine di dimostrare che la materia non è necessariamente ingenerata. Secondo Proclo la materia non è né generabile né corruttibile, dato che avrebbe bisogno di un *plus* di materia, quindi le forme esistono eternamente all'interno di essa, come anche l'ordine. Dall'altro lato, tutto ciò che esiste ha bisogno di materia per esistere. L'obiezione di Filopono¹²⁸ offre due strade per sostenere la tesi che tutto abbia bisogno di materia per esistere.

Prima possibilità è che la cosa esistente abbia bisogno che la materia diventi la sua essenza. Vale a dire un mutamento della materia, che è impossibile, in quanto, se la materia divenisse altro (essenza), smetterebbe di essere materia, e pertanto non esisterebbero composti nel mondo naturale e nemmeno materia *per se*.

La seconda opzione è che la materia sia un substrato che permette l'esistenza, assumendo che ciò che esiste necessita, di un substrato esterno. Tuttavia, questa materia-substrato perderebbe la sua natura, dato che quanto verrebbe ad esistenza all'interno di questo substrato non avrebbe la stessa natura. Quindi, la materia evolverebbe in materia, che non sarebbe più materia, con il risultato assurdo che niente sarebbe mutato¹²⁹. Ma non solo, se ammettiamo che tutto necessita di un substrato per esistere, la materia-substrato funzionerebbe come ricettacolo, implicando che la materia stessa necessiterebbe di materia per esistere¹³⁰. E poiché tutto ciò che esiste necessita di materia e forma per esistere, la forma avrebbe bisogno di forma per esistere, e il composto materia-forma, necessario ad ogni esistenza, avrebbe a sua volta bisogno del composto materia-forma per esistere¹³¹.

¹²⁸*Aet.* 447.7-22.

¹²⁹*Aet.* 448.7-13.

¹³⁰*Aet.* 448.17-20.

¹³¹*Aet.* 448.22-449.12.

A questo punto, l'unica via possibile per Filopono diventa chiara: la materia non ha bisogno di altra materia come suo substrato, come neanche le forme o i composti hanno bisogno di un loro simile per venire all'esistenza. Infatti, tutto diviene da ciò che non gli è simile ($\pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{o}\ \gamma\iota\gamma\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\xi\ \omicron\upsilon\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\delta\epsilon\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$)¹³², e la materia, a differenza di tutte le altre cose fisiche, non necessita di avere un substrato, è il substrato¹³³. Quello che è necessario alla materia per esistere (conseguenza logica, dato che nel mondo fisico filoponeo l'unica costante rimasta è la tridimensionalità dei corpi materiali) è la forma. Dunque, se la materia particolare non necessita di materia per divenire, e la materia particolare è in corrispondenza con la materia prima, anche questa non necessiterà di materia prima per esistere¹³⁴. Da cui risulta quanto esposto nel capitolo dodici, che neanche il cosmo è eterno:

*Anche se, durante la trasformazione delle parti del cosmo in altre, il substrato rimane immutato (ἀμετάβλητον), non è necessario che esso (il substrato) sia assolutamente ingenerato e incorruttibile. Ma se si può dimostrare che la produzione del cosmo (κοσμοποιία) ha avuto un'origine, è necessario che anche la materia abbia avuto un'origine e che non sia eterna*¹³⁵.

Attraverso queste operazioni, Filopono concepisce un mondo tridimensionale, dove il legame tra il mondo fisico e il mondo ideale, la base platonica per affermare l'eternità di ciò che è generato, viene dissolto. Il mondo filoponeo è così qualcosa che non si sottrae a generazione e fine, né alle limitazioni temporali, è dunque possibile crearlo.

I CIELI

Consideriamo ora un tema particolarmente dibattuto nell'opera filoponea: il cosmo supralunare. Tutto quanto si è detto prima è applicabile alle sfere celesti? Questo è il tema del tredicesimo libro, attraverso la confutazione di un argomento procleo che può riassumersi così: Platone afferma che Dio ha conferito al cosmo il movimento caratteristico delle sfere, quello circolare, e la consequenzialità logica implica che anche i cieli, per loro stessa natura, si muovano in tal modo. Tuttavia, il movimento circolare esclude ogni tipo di movimento rettilineo, tipico del cosmo sublunare, e dunque gli elementi del cielo non possono essere formati da nessuno dei quattro elementi, né da un altro corpo intermedio tra loro. Inoltre, la generazione e la corruzione sono tipiche dei corpi che hanno movimenti contrari ad altri, non del movimento circolare, quindi i cieli

¹³²*Aet.* 449. 13-4.

¹³³*Aet.* 450.24-5.

¹³⁴*Aet.* 455.15-25.

¹³⁵*Aet.* 458.1-7.

non patiscono nessuna delle due. A loro volta sono una parte del tutto, cioè il cosmo e, poichè il tutto è superiore alle sue parti, il cosmo deve essere eterno¹³⁶.

Su questo tema, Filopono, che intendeva trattarne più a fondo nel *Contra Aristotelem*, fa due affermazioni importanti. La prima è che i corpi celestiali non si muovono per sé, ma si muovono per l'anima¹³⁷. Inoltre, questo movimento dell'anima, come già detto nel settimo libro, non è eterno¹³⁸. Filopono mette sullo stesso piano movimento rettilineo e movimento circolare, entrambi hanno un inizio e una fine. Il che porta alla seconda asserzione chiave; il cielo non è composto da nient'altro che i quattro elementi della fisica classica: terra, aria, acqua, fuoco¹³⁹, e precisamente dalle parti più pure (καθαρωτέραν μοῖραν τῶν στοιχείων) di essi¹⁴⁰, come affermava lo stesso Platone. Questo implica che le mozioni contrarie, inerenti agli elementi (freddo-caldo, secco-umido, etc.), sono presenti nel cielo e nei corpi sopralunari, che sono allora generabili e corruttibili:

*I contrari sono osservati negli elementi, caldo e freddo, secco e umido e altre contrarietà. La generazione e la distruzione, come Proclo ha detto in queste righe, appartengono ai contrari. Pertanto, il corpo celeste deve, per i principi platonici ammessi da Proclo, essere per natura generato e corruttibile [...]*¹⁴¹.

IL MALE E LA POTENZA LIMITATA

Una volta situati nell'ambito della generazione il tempo, la materia, la materia prima e l'anima, possiamo parlare anche della caratteristica fondamentale dell'universo tangibile e generabile, quella che permette a Filopono di distinguerlo dall'ambito dell'intangibile: i limiti della potenza. Il tema viene esplicitamente trattato nel nono libro, dove l'argomento di Proclo è così sintetizzato:

Tutto ciò che è distrutto, è distrutto per il suo male (ὅπὸ τῆς ἑαυτοῦ κακίας), poichè non è certamente distrutto per il suo bene (ὅπὸ τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ) [...] Se l'universo dovesse essere distrutto, sarebbe distrutto per il suo male. Ma lui (Platone) dice che il cosmo (è) un Dio benedetto¹⁴² (εὐδαίμονα θεόν) [...] essendo così incapace di ricevere il male, è incapace di cambiare [...] E se l'universo è incorruttibile perché non ha niente che possa essere distrutto, non è generato [...]

¹³⁶Aet. 477.14-479.10.

¹³⁷Aet. 485.6-10: (Platone) dice che la mozione circolare è propria e naturale dei cieli, non perché il cielo, concepito separatamente dall'anima, è per sé un corpo, ma in quanto è vivo e la mozione è possibile per opera dell'anima. Questo moto per azione dell'anima è in flagrante contraddizione con le tesi difese posteriormente nell'*Opificio Mundi*, sesto libro, secondo capitolo, dove Filopono nega che il cielo sia mosso dall'anima o dagli angeli.

¹³⁸Aet. 258.23-6. Anche qui Filopono rimanda al *Contra Aristotelem* per una spiegazione più dettagliata.

¹³⁹Aet. 492.16-8.

¹⁴⁰Aet. 493.10.

¹⁴¹Aet. 493.28-494.7.

¹⁴²Plat. *Tim.* 34B., *Rp.* 380D-381C.

e se non ha niente che possa essere distrutto, non ha alcun male [...] Pertanto non ha niente da cui possa provenire, e, in quanto tutto ciò che viene ad essere deve provenire da qualcosa, non è divenuto; tutto ciò che diviene deve divenire da qualcosa ed è impossibile provenire dal niente (ἐκ μηδενὸς γίνεσθαι ἀδύνατον)¹⁴³.

Il primo punto della confutazione filoponea s'incentra sull'identificazione tra universo e divino. Mentre il ragionamento di Proclo si basa sulla triade divino-bene-statico come contraria alla triade male-cambiamento-distruzione, Filopono sposta i termini su una realtà più aristotelica. Continuando la sua ontologia del tangibile, basata sulla tridimensionalità e sul corpo sprovvisto di qualità come materia prima, risulta che ogni cosa corporea (e l'universo lo è) ha un potere limitato e non partecipa dell'infinito né dell'illimitato. Tutto ciò che ha un potere limitato (le cose corporee) è corruttibile¹⁴⁴. Il cosmo, pertanto, non appartiene al rango divino (ἀδύνατον ἄρα θεὸν εἶναι τὸν κόσμον)¹⁴⁵.

Filopono ribadisce il concetto di male come ragione della distruzione delle cose esistenti. Questo male non è altro che il deviare di una cosa esistente verso uno stato contrario alla sua natura¹⁴⁶. In quanto l'essere è opposto al non essere, e ogni cosa che esiste ha una propria potenza, la mancanza di potenza è la condizione propria del non essere. Condizione che, in un certo momento, si produrrà necessariamente in tutti i corpi che hanno una potenza limitata¹⁴⁷.

Questo concetto di male sarà applicato anche agli elementi, nel libro decimo. In questo argomento, Proclo afferma che gli elementi, se sono al posto che è loro adatto, o sono statici o si muovono in cerchio, cosa che in entrambi i casi li fa essere immutabili ed eterni. Da qui propone due scenari per gli elementi prima dell'ordinamento del Demiurgo: o erano già nel posto giusto, e pertanto vi era un cosmo eterno prima che fosse "riordinato", o erano in un posto estraneo alla loro natura, cioè in un posto innaturale. Ma gli elementi, essendo corpi, non sono la causa di questo movimento, e perciò qualcuno è la causa dello spostamento¹⁴⁸. Però, se si fossero trovati in un posto innaturale, questo sarebbe stato tale prima ancora del concetto di naturale, il che è assurdo. Pertanto, già

¹⁴³*Aet.* 313.7-314.15.

¹⁴⁴*Aet.* 333.12-9.

¹⁴⁵*Aet.* 334.14-5.

¹⁴⁶*Aet.* 334.5-8.

¹⁴⁷*Aet.* 334.11-6.

¹⁴⁸τίς ὁ μεταθεῖς αὐτὰ ἐν τοῖς ἀλλοτρίοις; si domanda Proclo in *Aet.* 381.21-2. Vedendo il posteriore sviluppo, sembra chiaro si tratti del Demiurgo.

prima esisteva un ordine, e così all'infinito. L'unica risposta per Proclo è che gli elementi che compongono il cosmo, e quindi il cosmo stesso, siano eterni¹⁴⁹.

L'idea si basa su due presupposti: 1) che gli elementi si possano muovere solo dall'innaturale al naturale, e pertanto quando raggiungono il posto naturale sono eterni, e 2), che nel loro posto naturale rimangano statici. Sul primo punto, Filopono oppone di nuovo il concetto che una potenza limitata fa cadere nella corruzione¹⁵⁰. Sul secondo, adottando un metodo empirico, cita diversi esempi per dimostrare che le cose in natura, e quindi il cosmo stesso, cambiano senza deviare dalla propria φύσις¹⁵¹.

LA CREAZIONE EX NIHILO

Dato che il cosmo muta, che è di potenza limitata e pertanto corruttibile, è creato? Soprattutto, la creazione può avvenire dal nulla? Nel nono capitolo, parlando del potere creativo di natura e arte, Filopono afferma:

Se la natura sorpassa l'arte di molto, sicuramente il lavoro creativo di Dio deve sorpassare quello della natura per un incomparabile margine. Se dunque la natura porta all'esistenza forme prime non esistenti, prendendo materia dalle cose che già esistono [...] è necessario che anche Dio crei e porti le cose all'esistenza, e la sua attività creativa deve sorpassare in qualche modo quella della natura. Non la sorpasserebbe se Lui non potesse portare all'esistenza cose a partire dall'assoluto non essere [...] è allora necessario che, se Dio porta all'esistenza qualcosa dalla non esistenza, porti non solo le forme ma il substrato stesso delle cose che crea, altrimenti non sarebbe superiore alla natura [...] Pertanto, non è necessario che l'universo, se viene a esistere per l'azione di Dio, debba esservi portato a partire da qualcosa di già esistente¹⁵².

Filopono espone qui un rapporto gerarchico di matrice chiaramente platonica, in cui è accentuata ancora di più la potenza di Dio con l'attribuirgli la creazione delle forme. Nel passaggio degli elementi dalla cerchia di ciò che preesiste a quella delle cose create, Filopono mette la base per affermare che tutto è suscettibile d'essere creato. Ricordiamo qui che, per il nostro autore, la materia prima è il tridimensionale, cioè il corpo semplice, svuotato di qualità, che, come tutto ciò che "è", ha forma¹⁵³. Ma il tridimensionale non è un composto, in quanto il cosmo filoponeo è tridimensionale in se stesso, e questo primo substrato è necessariamente semplice. Nelle parole di Filopono: il tridimensionale è produttore di forma (εἰδοπεποιημένον), ed è il modo più semplice (ἀπλούστατον) di

¹⁴⁹Aet. 386.20-388.21.

¹⁵⁰Aet. 401.10-23.

¹⁵¹Aet. 392.18-393.15.

¹⁵²Aet. 340.23-341.21.

¹⁵³Aet. 427.9-10: *Infatti, è impossibile che qualcosa che esiste sia del tutto privo di forma (ἀνείδεον).*

esistenza¹⁵⁴. Il senso pieno di questa formulazione di Filopono è che non solo il composto, ma anche il primo substrato di esistenza (il tridimensionale), che porta la forma per sé, non è necessariamente preesistente, quindi, come affermato nel passaggio, può essere oggetto di creazione.

LE FORME

Se, come abbiamo detto, ci sono un certo tipo di forme naturali (τὰ φυσικά εἶδη) già nel tridimensionale, quali sono le forme che Dio porta all'esistenza? Filopono sembra stabilire una divisione tra le forme naturali e le forme divine quando, nel secondo libro, discute sul paradigma del mondo e rivolge a Platone l'obiezione di aver considerato le ombre quali essenze primarie (πρώτας οὐσίας)¹⁵⁵:

*Ma se si dicesse che non sono essenze, ma certi principi creativi o concetti (τινας δημιουργικούς λόγους καὶ νοήσεις) in accordo ai quali il Creatore lega le cose, per quale altro motivo dovrebbero esistere, se non sono essenze?*¹⁵⁶.

Ovviamente i concetti del Creatore non possono essere temporali (più avanti vedremo il rapporto tra tempo e Creatore), e sembra assurdo che la natura possa portare dal non essere all'essere questi principi creativi, dato che Filopono ha già stabilito una differenza tra il potere creativo della natura e quello del Creatore. Infatti, Filopono, tornando al libro nono, dedica l'undicesimo capitolo a discutere come le forme in-materia (τὰ ἔνυλα εἶδη) siano non solo generabili dalla natura, ma anche corruttibili, e di come passino dall'assoluto non essere (prima) all'assoluto non essere (poi):

Se è così, se la generazione e la corruzione si applicano alle forme, e se è il caso che tutte le forme in-materia (τὰ ἔνυλα εἶδη) (dico individuali quelle che soffrono la corruzione e la generazione) sono eterne, allora avremo che niente viene a esistenza dall'assoluto non essere (ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος) o si corrompe nell'assoluto non essere (εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν). Ma se né le forme della carne, del sangue e delle ossa, né i colori o le figure, o qualcun'altra delle forme materiali, sono eterne, è chiaro che [...] di conseguenza furono portate a esistenza dall'assoluto non essere (ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος) e, quando si corromperanno, torneranno nell'assoluto non essere (εἰς τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν)¹⁵⁷.

¹⁵⁴Aet. 428.5-7.

¹⁵⁵Aet. 33.9. Comunque, il termine che afferma aver utilizzato Platone è piuttosto aristotelico.

¹⁵⁶Aet. 36.17-20.

¹⁵⁷Aet. 347.11-22.

Nella bipartizione radicale operata da Filopono neanche le forme che vediamo nel mondo tangibile sono eterne, non lo è la materia, non lo è il tridimensionale, non lo è in generale niente delle cose nel mondo naturale. Sono così posti tutti i requisiti per sostenere una *creatio ex nihilo*.

Sofferamoci qui, in maniera un poco più estesa, sulle considerazioni di Platone in Filopono, in quanto l'eternità delle forme, e l'assenza di categorizzazioni tra loro, sono condizioni *sine qua non* per sostenere l'eternità del mondo. Ma, allo stesso tempo, l'eternità delle forme propriamente dette (e non dei concetti creativi, che Filopono gli ha già sottratto) è inaccettabile in un sistema creazionista. L'approccio di Filopono si articola allora in un doppio commento: esegesi di Platone, per contraddire Proclo, e critica diretta, rivolta contro lo stesso Platone. Il secondo libro tratta specificamente di questo tema, la forma-paradigma del cosmo. L'argomento procleo si fonda su due punti: 1) il paradigma del cosmo è eterno, e 2) è nella sua essenza di essere paradigma. Da cui conclude che il cosmo è eterno, altrimenti il suo paradigma non avrebbe la propria essenza eternamente compiuta¹⁵⁸. Filopono considera il punto 1) platonico, ma il 2) interamente procleo. Per dimostrarlo, assume il concetto platonico delle forme come essenza prima. La forma del cosmo è anch'essa esistente, vivente, perfetta e immutabile. Vale a dire che essa è autosussistente, così anche la sua copia, il cosmo, dovrà esserlo, in quanto le essenze non devono la loro esistenza a qualcos'altro¹⁵⁹. Tuttavia, il carattere di autosussistenza entra in conflitto con 2), perchè ciò che è autosussistente non può avere nella sua essenza di essere qualcosa (paradigma) di qualcos'altro a sé esterno (il cosmo)¹⁶⁰. Per sciogliere la contraddizione, Filopono conclude secondo logica del mutare l'espressione "è nell'essenza delle forme di essere paradigmi" in "forme e copie sono relativi", cioè sono in relazione a qualcosa. Se si mantenesse il carattere di paradigma, dato che una copia dipende dal suo modello, la relazione tra loro sarebbe di dipendenza. Attraverso questa relatività, Filopono non solo confuta il punto 2), ma anche lo stesso Platone, perchè qualcosa di relativo non è mai autosussistente, e quindi non potrà mai essere essenza, che non è mai relativa¹⁶¹. Respinti entrambi, Filopono è ora in grado di accantonare l'espressione "paradigma" riferito alla forma del cosmo, qualificandola invece come principio creativo.

¹⁵⁸*Aet.* 24.2-16.

¹⁵⁹*Aet.* 33.6-17.

¹⁶⁰*Aet.* 33.25-34.2.

¹⁶¹*Aet.* 34.3-13.

DIO E IL DEMIURGO

È adesso necessario, con la creazione, parlare del creatore. Quali sono le capacità di quest'ultimo nell'opera filoponea e quali sono le ragioni della creazione *ex nihilo*? Nei libri tre e quattro Filopono comincia la trattazione su Dio, nei termini di atto e potenza. Nel terzo argomento, Proclo procede così: se il creatore è creatore di qualcosa, sarà o (A) creatore in atto o (B) creatore in potenza, che non sempre crea. Assumendo (A), il Creatore starà creando sempre, e la cosa creata sarà sempre in processo di creazione (δημιουργούμενον), quindi in atto (κατ'ἐνέργειαν). Invece, seguendo (B), ciò che viene creato non si troverà sempre in atto, come neanche il creatore, e quindi sarà in potenza (δυνάμει). Ma le cose che sono in potenza possono passare all'atto solo grazie a qualcosa che è in atto cioè che loro sono in potenza. Quindi il Demiurgo, per passare dalla potenza all'atto, avrebbe bisogno dell'esistenza di un altro Demiurgo, in atto, che gli permetta di compiere il passaggio. E se quest'ultimo è la causa attuale del primo, vi sarà sempre qualcosa in processo di creazione. Perché anche questo secondo Demiurgo avrà bisogno, per passare dalla potenza all'atto, di un altro Demiurgo che abbia già compiuto questo passaggio, e così *ad infinitum*, perciò risulta che c'è sempre una causa attuale del mondo, vale a dire che il punto (A) è sempre confermato¹⁶².

La prima mossa confutatoria di Filopono è operare una divisione delle potenzialità, distinguendo tra una di "adattabilità" (ἐπιτηδειότητα), detta prima, e una di capacità (καθ'ἔξιν), detta seconda. La potenzialità prima è semplicemente la libertà di diventare qualcosa. Ad esempio: il ragazzo è in potenza grammatico, in quanto adatto ad assimilare da altri i teoremi e le conoscenze necessarie per divenire grammatico¹⁶³. Allo stesso tempo, esistono due tipi di attualità: attualità prima e attualità seconda. Quest'ultima sarebbe, continuando l'esempio filoponeo, il grammatico che è in atto grammatico¹⁶⁴. Secondo Filopono, Proclo avrebbe considerato unicamente l'attualità seconda nell'assioma (A) del suo argomento, e il passaggio dalla potenzialità prima all'attualità seconda nell'assioma (B).

La potenzialità seconda consiste invece in:

Quando qualcuno è in possesso dei teoremi di grammatica in sé (ἐν ἑξεί), e li conosce nella mente, ma non è in atto rispetto ad essi né li porta all'esterno, forse perché sta mangiando, forse perché i suoi pensieri sono occupati da un'altra cosa o forse perché non vuole (μὴ βουλούμενος) [...]. E la stessa cosa chiamata potenzialità seconda, o potenzialità basata sulla capacità, è anche chiamata

¹⁶²Aet. 42.1-43.24.

¹⁶³Aet. 46.5-12.

¹⁶⁴Aet. 47.3-5.

attualità prima. In contrasto con la prima potenzialità [...] una persona che fosse già in possesso (ἐν ἔξει) dei teoremi sarebbe già un grammatico in atto (ἐνέργεια)¹⁶⁵.

Se potenzialità seconda e attualità prima sono lo stesso, allora si configura la possibilità che la creazione sia volitiva. Infatti, lungo l'opera Filopono esplicita l'appartenenza del creatore alla potenzialità seconda¹⁶⁶ e la sua indipendenza nel compiere il passaggio dall'essere creatore in atto (dalla potenzialità seconda all'attualità prima) a creare (attualità seconda)¹⁶⁷. Sebbene in modo indiretto, è la riconferma che Dio non ha bisogno di fattori esterni.

Il quarto libro offre una spiegazione più dettagliata delle conclusioni che sembravano intuirsi dal dibattito su potenzialità e attualità. Nel rispettivo argomento di Proclo, i concetti di perfezione e imperfezione sono uniti ai concetti di potenza e atto. Se il cosmo non è esistito eternamente, il creatore è stato creatore in potenza solo in un preciso momento, ma ciò lo renderebbe imperfetto, in quanto sarebbe stato in movimento solo ad un certo punto. Allora il mondo deve essere eterno, affinché la generazione sia sempre in atto e il creatore sia perfetto¹⁶⁸. La risposta di Filopono procede dai concetti di potenza, tempo e movimento:

È ovvio a tutti, credo, che non sia corretto supporre che la produzione di Dio, o la sua attività (ἐνέργειαν), stiano nel movimento (κίνησιν), in quanto porta tutto a esistenza per il semplice desiderarlo (θέλειν), e non ha bisogno di tempo (χρόνου) o di alcun intervallo (διαστάσεως) per portare le cose in esistenza [...] l'attività è di due tipi: compiuta e incompiuta [...] L'attività compiuta è istantanea (ἀθρόαν) [...] lui (Aristotele) dice che è quella che non procede col movimento del tempo, ma in un istante (νῦν γιγνομένη)¹⁶⁹.

Quest'attività di Dio è assolutamente volitiva, esterna a qualunque processo, e si compie attraverso il pensiero puro (αὐτῆ μωνῆ τῆ νοήσει)¹⁷⁰ dei concetti e dei principi di tutte le cose che sono e che saranno¹⁷¹, i quali sono nella sua mente eternamente¹⁷² e, poiché sono puro pensiero, non c'è differenza tra la sua capacità (ἔξις) e la sua attività (ἐνέργειαν)¹⁷³. Tuttavia, ciò non deve condurci all'errore di credere che tutte le cose

¹⁶⁵Aet. 46.12-47.3.

¹⁶⁶Ad esempio in Aet. 52.2-4: *Dato che nessuno, parlando con senno, direbbe che Dio prima di creare fosse alla prima potenza[...].*

¹⁶⁷Aet. 48.26-49.5.

¹⁶⁸Aet. 55.25-56.26.

¹⁶⁹Aet. 64.22-66.15.

¹⁷⁰Aet. 78.1-3.

¹⁷¹Aet. 78.19-20.

¹⁷²Aet. 76.26-8

¹⁷³Aet. 78.5-6.

pensate da Dio debbano coesistere. Dio è la causa di tutto e pertanto è al di là della necessità:

Dio non porta le sue creazioni in esistenza per una necessità della natura (φύσεως ἀνάγκη), allo stesso modo in cui il sole illumina e il fuoco riscalda quando sono presenti per un'involontaria necessità della natura. La causa di tutte le cose è al di là d'ogni necessità (ὑπέρτερον γὰρ ἀνάγκης ἀπάσης τὸ πάντων αἴτιον), perciò non è necessario che tutto quello che è pensato da Dio debba esistere simultaneamente¹⁷⁴.

Il volere di Dio assume qui un ruolo fondamentale, contrapposto a ogni necessità e costrizione (proprie del mondo della φύσις). Come viene esplicitato nel dodicesimo capitolo, Dio può essere autosufficiente (αὐτάρκης) in quanto privo di necessità (ἀνευδεής), carattere associato al concetto di perfezione (τέλειον)¹⁷⁵. Il Dio concepito da Filopono non può mai essere in uno stato di necessità, quindi di costrizione o dipendenza, per nessuno dei suoi attributi, nemmeno per la sua stessa perfezione.

Arriviamo qui ad un altro punto importante della concezione di Dio in Filopono. Lungo i frammenti già esposti, si nota come a Dio siano attribuiti indistintamente ruoli e capacità tanto “demiurgici” quanto “monadici”. La premessa del capitolo tredicesimo, muovendo da Platone, è che “tutte le cose esistano in relazione al re di tutto (βασιλέα πάντων) e che esistano per lui”, in quanto “Dio (θεός) circonda l'inizio, la fine e la metà di tutte le cose”¹⁷⁶. Da questo presupposto comincia una digressione sulla causalità aristotelica, da cui risulta che “la prima causa del movimento (πρῶτον αἴτιον) è più causa del movimento (αἰτιώτερον) di quanto lo siano le cause intermedie”¹⁷⁷. Congiungendo i due argomenti, Filopono conclude:

E lo stesso si applica alla generazione. La prima causa (πρῶτον αἴτιον) della generazione è più causa (αἰτιώτερον) che le numerose cause più immediate (προσεχέστερων αἰτίων). [...] Dio (θεός), che mostra il suo potere creativo in natura (δημιουργικὴν δύναμιν), è chiaramente più causa (αἰτιώτερον), comunque non vogliono che il creatore sia la prima causa, dato che il loro “Primo Dio” (ὁ πρῶτος κατ' αὐτοὺς θεὸς αἴτιος) è la causa per cui il creatore (δημιουργόν) è il creatore (τῷ δημιουργῷ), Egli in cambio sarebbe la causa principale dell'esistenza di tutte le (altre) cose. [...] Pertanto, esaminate le prove, è necessario che Dio sia anche la causa della generazione delle cose particolari, nonostante quelli assumano diecimila cause intermedie¹⁷⁸.

¹⁷⁴Aet. 78.11-7.

¹⁷⁵Aet. 85.5,11,26. 86.21-22.

¹⁷⁶Aet. 88.12-9. Plat. *Epist.* 2.3 e *Leg.* 715E.

¹⁷⁷Aet. 90.3-8. Aristot. *Phys.* 257b15-20.

¹⁷⁸Aet. 90.20-91.5.

Non sorprende tanto la conclusione, da premesse aristoteliche, quanto che Filopono usi la terza persona plurale in riferimento ad un gruppo che non considera il Creatore-Demiurgo come prima causa (i platonici), allo scopo di prendervi le distanze. D'altro canto, vediamo chiaramente il suo continuo sforzo di riportare alla dimensione della creazione-demiurgia concetti che dai platonici venivano collocati al di là di esso (come l'eternità, nel suo nuovo senso temporale, o le forme, allo stesso tempo create e vincolate al mondo del tridimensionale), così come il passaggio volontario e autosufficiente di Dio dalla potenza all'atto. Nella concezione filoponea il *πρῶτον αἴτιον* è il *δημιουργός*.

Da ultimo, ci soffermeremo sui concetti di bene, male e desiderio divino. Il Dio filoponeo, dotato di libertà e autonomia assolute, in grado di desiderare, è quindi anche in grado di compiere il male? Nel pensiero platonico pagano, il male è stato intimamente associato al disordine che precede l'opera del Demiurgo, in contrapposizione al bene che da quell'ordine risulta. Lo stesso Proclo, negli argomenti sesto e sedicesimo, affronta tali questioni. Nel sesto, citando Platone, afferma: “è malvagio voler sciogliere quello che è stato legato bene insieme e si trova in buono stato”¹⁷⁹, pertanto il cosmo non sarà mai sciolto e non avrà mai fine, poiché il Demiurgo è buono per natura. Nel sedicesimo argomenta, di nuovo a partire da Platone, che: “ci sono due desideri presenti nel creatore: uno, che ‘niente di ciò che si muove in modo discordante e disordinato’ esista e, due, che ‘l'universo sia conforme’ ”, desideri che coesistono eternamente¹⁸⁰. Quindi, la generazione esiste in eterno e, per reciprocità, il cosmo non è né generabile né corruttibile.

Ad entrambi i passaggi Filopono deve dare risposta. Nel quarto capitolo del sesto libro, propone un argomento non esegetico, ma apertamente critico, verso Platone (e Proclo), sul frammento citato. Prima di tutto riafferma, in accordo con le conclusioni precedenti, l'autorità e la causalità di Dio (chiamato questa volta *πρῶτος δημιουργός*) nella generazione e nella corruzione¹⁸¹. Tuttavia, prosegue, tanto la generazione come la corruzione del cosmo si devono unicamente alla superiore bontà (*ἀγαθότητα*) del Dio¹⁸².

¹⁷⁹*Aet.* 119.19-21. Plat. *Tim.* 41A-B.

¹⁸⁰*Aet.* 560.2-561.4. Plat. *Tim.* 30A2-5.

¹⁸¹*Aet.* 130.6-10.

¹⁸²*Aet.* 132.6-11.

Per quanto sia chiaro che in Filopono Dio è buono e che anche la fine delle cose corruttibili avverrà in ragione della sua bontà, permane il dubbio sull'esistenza del male nel cosmo. In effetti, il male esiste, ma è ridotto a una semplice questione di potenza. Filopono scrive:

Io credo, come ho accennato/detto/scritto prima, che il male delle cose non sia altro che la deviazione verso una condizione contraria alla loro natura [...] Se la mancanza di potenza è opposta alla potenza come il non essere all'essere, la mancanza di potenza dovrebbe essere la causa del non essere, (è) a causa dell'indebolimento del potere naturale, e della sua incapacità a mantenere per sempre il proprio substrato, che si ha la fine delle cose, una potenza che s'indebolisce non può essere una potenza infinita, ma finita¹⁸³.

Il male non è altro che un passaggio da quello che una cosa è a quello che non è, un processo che rientra unicamente nell'ambito del creato, che in nessun caso può avere qualche effetto sulla potenza infinita di Dio, e che nemmeno rientra nel suo ambito, in quanto esclusivo del mondo della natura.

CONCLUSIONI

Filopono, in quest'opera, non ha concepito un progetto ontologico e cosmologico "costruttivo", né tanto meno "cristiano". Sebbene ci siano sette citazioni bibliche identificate¹⁸⁴, numerose allusioni e tematiche affini alla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea¹⁸⁵ e si parli esplicitamente delle "Sacre Scritture", lo svolgimento dell'opera si articola in termini puramente filosofici e non esegetici. Sul tema del creazionismo, le argomentazioni di Filopono sono più rivolte a definire il cosmo come "non necessariamente eterno", piuttosto che ad affermare che esso sia "creato".

Ciò detto, è innegabile che le confutazioni rivolte a Proclo arrivino da un punto di vista palesemente cristiano. Filopono ha diviso l'esistente in eterno e non eterno, dove nel primo gruppo è rimasto unicamente Dio. Ha assolutizzato il suo ruolo sino a renderlo davvero onnipotente. Per sua volontà, e mai per necessità, tutto è creato: la sua volontà "è" l'esistenza stessa. Con gli strumenti dell'aristotelismo Filopono sposta la causalità di tutto l'esistente in Dio e nel suo volere, mentre attraverso il platonismo lo sottrae al sistema "meccanicamente necessario" del mondo. Questa scissione tra Dio e il sistema-cosmo è raggiunta non attraverso una divisione gerarchica, tipica del neoplatonismo, tra il divino e il mondo fisico, ma attraverso una separazione radicale. Filopono suddivide

¹⁸³*Aet.* 336.5-19. La menzione precedente si trova in 302.22-303.2.

¹⁸⁴*Aet.* 6.6, 6.7, 75.20-21, 128.15-6, 142.10-1, 229.11-5, 229.16-7.

¹⁸⁵Share (2004) p. 5.

nettamente tutti gli elementi esistenti nelle due realtà, se non *de iure* (le forme “creative” e le forme “naturali”), *de facto* (l’intelligibile, che nel corpo è anima, “limitata” dall’esistenza, torna a essere intelletto quando non è più esistente). Questa monade causale e diade ontologica assimila senza dubbio il sistema platonico con l’ontologia cristiana.

Di tutto questo, preso atto della sporadicità delle citazioni bibliche, alcune di esse sono significative per mettere in luce rimandi interni nell’opera filoponea, così come idee dell’*Aet.* che verranno riprese nell’*Op.* Due sono le citazioni bibliche che vorrei mettere in rilievo: *Sal.* 33.9 “Egli (Dio) parlò e le cose divennero”¹⁸⁶ e *Gdt.* 9.5 “Ti è sorto il pensiero e loro sono divenuti, (li) hai ideati e sono stati presenti”¹⁸⁷. Queste due citazioni sono impiegate per esprimere l’automatismo delle idee nella mente di Dio, ricompariranno per esprimere la stessa idea sulla capacità creatrice di Dio nell’*Op.*¹⁸⁸. In maniera tanto analoga che sembra indubbio che la concezione della divinità, nel Filopono dell’*Aet.*, sia quella di un credente con le stesse idee di quelle esposte nell’*Opificio Mundi*.

Inoltre, la figura di Platone gioca un ruolo fondamentale lungo tutta l’opera. Attraverso l’esegesi del filosofo, Filopono traccia la strada di una “cristianizzazione” di Platone così come di una “platonizzazione del cristianesimo”, che culmineranno nell’*Opificio Mundi*. È ovvio l’interesse di adattare Platone al sistema creazionista, ma non solo: è anche ovvio l’interesse di mettere in rapporto diretto Platone con quel sistema, intento che Filopono rende esplicito:

*Che anche l’universo patisce alterazioni e cambiamenti. E anche questo, come alcuni dei nostri (i cristiani) hanno riscontrato con ragione, lui (Platone) lo ha imparato dalle Sacre Scritture (ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμᾶτων). [...] E ascolta come Platone, dopo aver ascoltato che “Dio non fece la morte” e che “creò tutte le cose che sono” (Sap. 1.13,14), che l’universo deve rimanere immortale, afferma, di nuovo nel Politico (269E-270A), che l’immortalità non appartiene al mondo per natura, ma è acquisita originalmente dal Creatore*¹⁸⁹.

Tuttavia, questa “esegesi cristiana” di Platone non è a sua volta esente da interpretazione critica. Filopono non si risparmia dal criticare apertamente Platone, e nemmeno dal confutarlo. Platone è quindi impiegato come “ponte”, attraverso cui introdurre liberamente diverse interpretazioni e teorie filosofiche, sia aristoteliche che originali. In questo modo Filopono riesce ad essere “costruttivo”, in quest’opera che è piuttosto “distruttiva”, e introduce nuove interpretazioni e teorie che, oltre a smentire gli

¹⁸⁶*Aet.* 6.6.

¹⁸⁷*Aet.* 6.7-8.

¹⁸⁸*Op.* 4.12-3. Nel quarto capitolo, commenteremo il frammento dell’*Op.* insieme a quello dell’*Aet.*

¹⁸⁹*Aet.* 229.9-20.

argomenti proclai, gettano le fondamenta per la costruzione di un nuovo sistema cosmologico.

CAPITOLO 3. GIOVANNI FILOPONO E L'ARISTOTELISMO: IL *DE AETERNITATE MUNDI CONTRA ARISTOTELEM*

Dalla sua produzione complessiva si può desumere che Filopono inizi il suo percorso nella filosofia all'interno della tradizione aristotelica, nonostante tutte le peculiarità "platoniche" che permeano la sua opera. Il che rende particolarmente significativa la critica *ad hoc* che rivolgerà allo stagirita, soprattutto per la presenza di elementi cristiani molto più espliciti che nel *Contra Proclum*. Proprio questi elementi sono il motivo che ci spinge a parlare della struttura interna del trattato.

Tanto da Simplicio quanto dalla tradizione araba è possibile ricostruire commentari soltanto ai primi sei libri del *Contra Aristotelem*, ma questa numerazione non sembra esauriente, in quanto lo stesso Simplicio afferma, parlando di Filopono "Lui dichiara che questo mondo cambia in un altro, il quale è più divino, cosa che elabora nei seguenti libri (ἐν τοῖς ἑξῆς βιβλίοις)"¹⁹⁰. Questo frammento suggerisce in maniera abbastanza chiara che dovevano esserci almeno due libri in più oltre il sesto. Infatti, nell'unico manoscritto siriano in cui si parla del *Contra Aristotelem* (United Kingdom, London, British Library, Additional MS, 17.214, 72vb,36-73ra,19, VII secolo d.C.)¹⁹¹, c'è un preciso riferimento al secondo capitolo dell'ottavo libro del *Contra Aristotelem*. Lo stesso manoscritto riporta anche il titolo e un frammento del secondo capitolo, in cui è scritto che "Il mondo non perverrà all'assoluto non essere, perché le parole di Dio non pervengono al non essere, noi chiaramente parliamo di nuovi cieli e di nuova terra". La citazione è interessante perché Filopono aveva precedentemente argomentato (nei libri nono e decimo del *Contra Proclum*) a favore del divenir nulla del cosmo. Lo scrittore del frammento siriano aggiunge inoltre un rimando all'*Op.*, indirizzando il lettore al sedicesimo capitolo del primo libro, dove infatti Filopono conferma l'escatologia di un nuovo cosmo. Sembra pertanto molto probabile che questi (almeno) due libri del *Contra Aristotelem* fossero destinati non a una critica filosofica, come i primi sei, ma a un'esposizione positiva, ancorata alla logica cristiana, della credenza nella fine del mondo e di ciò che ne sarebbe conseguito¹⁹².

¹⁹⁰Simp. *In Phys.* 1177.38-1178.5. fr. 132 in Wildberg.

¹⁹¹Fr. 134.

¹⁹²Wildberg (2010) p. 241.

Così i primi sei libri, di carattere filosofico, citati nelle fonti greche e arabe, e i libri successivi, di carattere teologico, citati nelle fonti siriane, ci permettono di ipotizzare la struttura dell'opera e di dare una possibile spiegazione del perché soltanto nelle fonti siriane vengano citati più di sei libri. Considerato il numero e le tematiche prevalenti dei trattati su Filopono che ci sono pervenuti nella loro lingua, è manifesto l'interesse degli studiosi siriani per il suo apparato teologico. D'altra parte, va tenuta in considerazione l'ipotesi che tra Simplicio (pagano) e i commentatori arabi ci fosse un maggior interesse per i primi libri, di carattere più tecnico, che per i libri di teologia cristiana¹⁹³.

Stando alle fonti attuali, possiamo suddividere l'opera in questo schema: una prima parte (libri 1-3) dedicata alla confutazione della teoria dell'etere (già sviluppata in maniera molto meno estesa nel tredicesimo libro dell'*Aet.*, che identificava la composizione dei cieli con le parti migliori dei quattro elementi naturali¹⁹⁴) e di altre teorie del *De Caelo* aristotelico. Una seconda parte (libri 4-5), che confuta gli argomenti aristotelici a favore dell'eternità del cielo, a cui segue il sesto libro, dove si torna a discutere gli argomenti sull'eternità del movimento e del tempo e sull'idea d'infinito. Infine, i due (o più) ultimi libri, le cui tematiche ci sono ignote, esclusa la già menzionata escatologia del mondo nuovo che succederà a quello attuale di matrice cristiana.

In ogni caso, è necessario aver sempre presente l'impossibilità pratica di affermare qualcosa di più che semplici ipotesi sul *Contra Aristotelem*, del quale disponiamo unicamente di 134 frammenti: 129 in greco (128 di Simplicio e uno del *Conspectus Rerum Naturalium* di Simeone Set del XI secolo¹⁹⁵), 4 in arabo (il frammento già citato di As-Sijistani, e altri tre del trattato contro Filopono di Al-Farabi, del X secolo)¹⁹⁶, e uno in siriano (fr. 134), già citato¹⁹⁷.

Tutti questi dubbi accompagnano anche la datazione del libro, che si muove tra il 529 dell'*Aet.* e la redazione del *In Cael.* di Simplicio, il quale a sua volta viene datato tra il ritorno dalla corte Sassanide dei pagani neoplatonici della scuola ateniese (532) e la

¹⁹³ Che non contrasta con la possibilità che i primi sei libri avessero anche contenuti di carattere teologico, esclusi dalla selezione dei commentatori arabi e soprattutto di Simplicio. Ad esempio, nell'unico argomento pervenuto sia in greco (Simp. *In Cael.* 141.11-19), al frammento 78, che in arabo (As-Sijistani, *Muntakhab Siwan al-Hikmah*, 237), al frammento 79, (presupponendo che il frammento arabo sia fedele nella citazione) vediamo che la parte riportata da Simplicio è nettamente più ridotta e circoscritta alla tematica "tecnica" del ragionamento.

¹⁹⁴ *Aet.* 493. 10.

¹⁹⁵ Fr. 2.

¹⁹⁶ Fr. 3, 62 e 76.

¹⁹⁷ P. 58, n. 191.

pubblicazione del *In Phys.*, posteriore al 537. La data proposta del 534-6¹⁹⁸ sarebbe pertanto l'*ante quem* del *Contra Aristotelem*, scritto probabilmente tra il 530-3¹⁹⁹.

Ho articolato l'analisi del testo in maniera progressiva dal primo all'ottavo libro. A differenza del *Contra Proclum*, quest'opera si sviluppa non come confutazione di diversi argomenti, ma come commentario della *Meteorologica* e della *Fisica* di Aristotele. Questi due libri, molto diversi dagli argomenti di Proclo, hanno uno sviluppo discorsivo, che viene rispecchiato nel *Contra Aristotelem* filoponeo. Non si può peraltro dimenticare che conosciamo quest'opera grazie a Simplicio, in sostanza è sua la selezione (i frammenti citati all'interno di *Phys.* e *Cael.*) dei contenuti che ci sono rimasti di Filopono. La scelta di Simplicio può chiaramente aver influenzato la nostra percezione attuale dei frammenti. Se il libro originale fosse di carattere discorsivo oppure se si avvicinasse di più alla struttura del *Contra Proclum*, ci è ignoto. Tuttavia, per lo sviluppo "progressivo" che mostrano i frammenti, e poiché possiamo soltanto ipotizzare le ragioni di Filopono per la struttura dei libri, ho ritenuto di procedere senza dividere l'analisi in tematiche o capitoli.

Per quanto riguarda l'analisi del contenuto, nel primo libro dell'opera la questione verte intorno al rapporto tra materia e movimento, rifiutando l'asserzione aristotelica che la natura dei diversi corpi semplici (fuoco, aria, terra, acqua) porti con sé un principio di movimento individuale. La confutazione di Filopono si fonda sulla prova empirica che il movimento rettilineo dei quattro elementi sublunari è comune a due coppie di elementi: acqua-terra e fuoco-aria. Se il movimento dipendesse dalla natura, la conclusione sarebbe allora che l'acqua e la terra apparterrebbero a una medesima natura e specie (ὁμοφυῆ καὶ ὁμοειδῆ)²⁰⁰, il che è assurdo. Quindi a due corpi semplici, di natura diversa, dovrà essere possibile un movimento della stessa specie.

Quest'ultima conclusione logica ci porta al secondo punto: per "capovolgimento dell'antitesi" (σὺν ἀντιθέσει ἀντιστρέφων)²⁰¹ dev'essere possibile che due corpi della stessa natura possano esercitare movimenti di specie differente²⁰². Qui Filopono scrive:

¹⁹⁸Wildberg (2010) p. 243.

¹⁹⁹Su questo aspetto, Wildberg (2010) pp. 244-9, mettendo in rapporto diverse teorie tra i due libri (in particolare che il movimento circolare sia naturale o innaturale) ipotizza che il *Contra Aristotelem* sia stato quanto meno iniziato prima del *Meteorologica*.

²⁰⁰Simp. *In Cael.* 26.33-27.4. fr 1. Ripetuto nei fr. 2 e 3, rispettivamente di Simeone Seth (*Conspectus Rerum Naturalium*) e Al-Farabi (*Contra Philoponum*).

²⁰¹Simp. *In Cael.* 28.7. fr. 4.

²⁰²Simp. *In Cael.* 28.1-11. fr. 4. e Farabi *Phil.* 14. fr. 3.

E in ogni caso se i cieli si muovono con moto circolare e (i corpi) sotto la luna in rettilineo, non c'è ancora niente che impedisca ai cieli di essere della stessa natura del cosmo sublunare e, come quello, corruttibili²⁰³.

L'operazione di Filopono, che trova inizio e fine nel moto circolare, rende uguali i corpi che si muovono in cerchio e i corpi che si muovono rettilineamente, come già aveva stabilito nel *Contra Proclum*.

Questa nuova idea fa buon gioco al processo di “naturalizzazione” dei cieli. Aristotele, parlando della sfera di fuoco (τὸ ὑπέκκαυμα), sembrava essere incongruente tra quanto afferma nel *De Caelo*²⁰⁴, che nessuno degli elementi sublunari possa muoversi in circolo, e nei *Meteorologica*²⁰⁵, che sostengono invece che la sfera di fuoco possa muoversi in circolo sia naturalmente che innaturalmente (dove per innaturale s'intende per effetto di una forza esterna). Per sciogliere questa apparente contraddizione, alla sfera di fuoco è stato attribuito, da parte di Damascio, dello stesso Simplicio e di altri autori dell'ambiente pagano, un movimento “sovranaturale”.

La risposta di Filopono presuppone un'ulteriore evoluzione del suo pensiero. Nell'*Aeternitate Mundi contra Proclum* aveva affermato che il movimento circolare dei cieli era naturale, in quanto sono viventi e il moto avviene grazie alla loro anima²⁰⁶. C'è un cambiamento nel *Contra Aristotelem*:

Lui (Filopono) dice, “entrambe, la sfera di fuoco e l'aria, si muovono in cerchio, (e possiedono) questo movimento per virtù della loro stessa natura, come i cieli”²⁰⁷.

La modifica non riguarda soltanto gli elementi sublunari, ma lo stesso movimento circolare, che adesso si presenta anche negli elementi naturali e non viene provocato necessariamente dall'anima. Infatti, Filopono estende il ragionamento anche al fuoco, in quanto corpo primario:

Egli (Filopono) scade di livello dicendo che anche il fuoco ha due movimenti naturali, uno in alto (ἐπι τὸ ἄνω) (che appartiene) alle parti (τῶν μερῶν), le quali sono state separate dalla totalità, e l'altro, in circolo (κύκλω), che (appartiene) alla totalità (τῆς ὁλότητος): quindi, non c'è niente a impedire che lo stesso cielo in movimento consista di fuoco, e che il movimento non sia contrario alla sua natura. Ed è chiaro che tutto ciò e tutti quegli (argomenti) lo hanno condotto a pensare che il moto circolare, qual è quello celestiale, appartenga al fuoco non sovranaturalmente, ma naturalmente²⁰⁸.

²⁰³Simp. *In Cael.* 28.9-11. fr. 4.

²⁰⁴269a7-18.

²⁰⁵340b32-341a3, 341b22-24, 344a11-13.

²⁰⁶*Aet.* 485.6-10, vedi sopra p. 46, n. 137.

²⁰⁷Simp. *In Cael.* 34.7-9. fr. 9. anche in fr. 11.

²⁰⁸Simp. *In Cael.* 35.14-20. fr. 12.

Filopono introduce qui un doppio movimento inerente agli elementi: rettilineo in quanto particolari e circolare in quanto appartenenti alla totalità. Questa mossa permette a Filopono di creare un sistema unitario sotto tutti gli aspetti: se gli elementi si muovono in cerchio, come parte d'una totalità, i movimenti particolari rettilinei degli elementi e degli epicicli planetari²⁰⁹ possono essere provocati dalla coesione del sistema e da corpi composti dai quattro elementi. Dunque, se il cielo è composto dai quattro elementi, allora è anche corruttibile:

Ma la ragione è che (Filopono) pensa di ricavare da ciò, da che i cieli si spostino con un movimento circolare e semplice, che niente allora gl'impedisca – dal momento che sono della stessa natura di quelli (corpi) sotto la luna – di essere corruttibili al pari di essi²¹⁰.

È interessante evidenziare che tutta questa costruzione dipende fortemente da un modello geocentrico: gli epicicli sono eguagliati al movimento rettilineo, in quanto il movimento circolare può dirsi veramente tale solo quando gira attorno a un centro.

Due sono i punti fondamentali: 1) il movimento circolare corrisponde alla natura e non necessariamente al movimento dell'anima, e 2) il movimento circolare appartiene alla totalità dei cieli e non alle sue parti, formate da elementi. Queste due osservazioni sono approfondite nel secondo libro dell'opera. Rispetto a 1), Filopono non contraddice del tutto la formulazione del *Contra Proclum* che il movimento circolare avvenga per via dell'anima, ma la espande:

Dopo, fatte le osservazioni summenzionate, dice che non è impossibile per lo stesso movimento essere causato allo stesso tempo dall'anima e dalla natura. “Per esempio”, dice, “in un uccello, che sta volando dritto verso il centro, l'impulso dell'anima coincide con le inclinazioni naturali del corpo”²¹¹.

Viene qui indicata una doppia origine possibile del movimento: l'anima (come principio del moto) e le tendenze della φύσις, il che permette di rendere “naturale”, e non divino, qualsiasi tipo di movimento, di conseguenza anche quello dei cieli. Tuttavia, rimane un dubbio: non dovrebbero i cieli, se sono formati dai quattro elementi, mostrare un movimento rettilineo delle loro parti? Aristotele, nel *Cael.*, aveva attribuito pesantezza e leggerezza, le qualità responsabili dei movimenti verso l'alto e il basso, agli elementi del cosmo sublunare²¹². Pertanto, quei movimenti non appartenevano al cielo, che non essendo composto da elementi sublunari non aveva né pesantezza né leggerezza. La soluzione di Filopono non sta qui nel rifiutare il rapporto tra alto/basso e leggero/pesante,

²⁰⁹Simp. *In Cael.* 32.1-11. fr. 7. 36.21-5. fr. 15.

²¹⁰Simp. *In Cael.* 35.28-33. fr. 13.

²¹¹Simp. *In Cael.* 79.8-13. fr. 49. Anche in fr. 51.

²¹²*Cael.* 269b18-270a12.

ma nella (comunque curiosa) sottrazione delle qualità di leggerezza/pesantezza agli elementi:

(Filopono) cita anche Aristotele nel quarto (libro) del suo trattato, il quale dice che il fuoco è leggero in tutti i luoghi e la terra è pesante in tutti gli elementi, ma che l'acqua è pesante negli altri elementi e leggera quando c'è terra, che l'aria è leggera nell'acqua e nella terra, ma fuori da questi è pesante. [...] Da ciò (Filopono) suppone che la pesantezza e la leggerezza non appartengano agli elementi in quanto tali²¹³.

Filopono slega le due qualità (pesantezza e leggerezza) dai corpi, che quindi non saranno possedute dagli elementi *per se*, e le associa alla posizione relativa in cui si trovano. Gli elementi avranno quelle qualità, e dunque quei movimenti, solo quando si troveranno in un luogo relativo ad altri corpi, non invece quando si troveranno nel luogo relativo ad essi stessi, cioè nel loro posto giusto. Filopono deve poi rispondere a un'altra obiezione, quella sul perché tra ciò che è formato dai quattro elementi vi sia qualcosa che soffre la decomposizione delle sue parti, come nel cosmo sublunare, e qualcosa in cui non si manifesta lo stesso fenomeno, come i cieli:

Dalla saldezza dei cieli (Filopono) deriva una notevole spiegazione del fatto che nessuna parte dei cieli si disfa, nonostante essi siano della stessa natura degli elementi sublunari. "Perché (le parti dei cieli) che si fossero separate non si sarebbero ricongiunte, in quanto (i cieli) sono rigidi e difficili da dividere; sarebbero rimasti incompleti"²¹⁴.

Così non può darsi altro movimento che quello circolare, in quanto gli elementi non potranno mai deviare dal loro giusto luogo.

Ma cos'è il cerchio per Filopono? Aristotele, nel *Caelo*²¹⁵, spiega che il cerchio è anteriore alla linea retta, con la conseguenza che il movimento circolare precede quello rettilineo e che i corpi celesti precedono i corpi sublunari. Filopono, avendo già dimostrato che anche gli elementi che compongono il cosmo sublunare (e supralunare) si muovono in circolo²¹⁶, afferma l'eternità del movimento circolare. La tesi da ribaltare è quella che il cerchio preceda il movimento rettilineo in quanto solo il primo è compiuto. La definizione di compiutezza che assume Filopono è quella di Alessandro d'Afrodisia, cioè che sia compiuto ciò che possiede inizio, mezzo e fine²¹⁷:

Se la linea circolare fosse compiuta in quanto ha un inizio, un mezzo e una fine, continuerebbe a essere incompiuta in quanto non possiede la tridimensionalità, pertanto è compiuta in un senso, incompiuta in un altro. Ma

²¹³Simp. *In Cael.* 74.16-26. fr. 46. Anche in fr. 42 attraverso la citazione di Temistio.

²¹⁴Simp. *In Cael.* 77.23-27. fr. 48.

²¹⁵269a18-8.

²¹⁶Simp. *In Cael.* 42.20-2. fr. 18.

²¹⁷Simp. *In Cael.* 42.27-31. fr. 19.

*allora, se il movimento circolare ha luogo in una linea circolare e non nelle tre dimensioni, anch'esso è incompiuto. Per tanto se (Aristotele) intendeva dimostrare che, poiché il movimento circolare è compiuto, esso è anche precedente al movimento rettilineo, avrebbe dovuto definire la compiutezza in termini universali*²¹⁸.

Sebbene attraverso Simplicio non ricaviamo una definizione specifica di compiuto e incompiuto in Filopono, il frammento suggerisce una considerazione del movimento circolare quale simultaneo, e non precedente, al movimento rettilineo.

Riconfermato che il cielo è composto dagli elementi e che il movimento circolare inerisce alla sua stessa natura, Filopono tenta d'indagare più a fondo la composizione degli elementi che formano il cielo, argomentando, come già nel tredicesimo libro del *Contra Proclum*, che il fuoco ne sia l'elemento prevalente. Da una parte appoggia l'ipotesi platonica, mentre dall'altra rigetta la confutazione di Aristotele, che nel *Cael.*²¹⁹ sosteneva, contro Platone, che i cieli non potevano essere formati dal fuoco, perché se così fosse avrebbero incenerito gli altri elementi del cosmo, eventualità che Filopono non ammette:

*“Tuttavia”, dice “né il (fuoco) della sfera di fuoco né il fuoco celestiale sono capaci di bruciare (τὸ καυστικόν), quello capace di bruciare è il (fuoco) della nostra regione, il quale, in accordo con Aristotele, è un eccesso di fuoco (ὑπερβολὴ πῦρὸς)”*²²⁰.

Dopodiché Filopono, ammettendo che il fuoco celeste possa bruciare, fa due interessanti osservazioni: 1) le qualità dei corpi (in questo caso il calore) non cambiano la loro intensità in relazione alla massa del corpo in cui risiedono²²¹, e 2) l'intensità del fuoco (e sembra logico anche degli altri elementi) si riduce e aumenta a seconda delle distanze: nelle grandi distanze del cielo sarebbe impossibile per il fuoco concentrarsi con un'intensità tale da bruciare²²². Alla composizione del fuoco si aggiungono gli altri elementi nelle loro parti migliori (come già sostenuto nel *Contra Proclum*):

“Platone”, dice, “sostiene che i corpi celesti non siano di fuoco soltanto, ma che essi partecipino soprattutto di quel tipo di fuoco che produce la mescolanza migliore (τὴν μῖζιν εὐκρατέραν) degli altri elementi. L'essenza più fine e pura (τῆς λεπτομεροῦς καὶ καθαρωτάτης οὐσίας) di tutti gli elementi”, dice, “che ancora

²¹⁸Simp. *In Cael.* 48.14-22. fr. 31.

²¹⁹340a1-3.

²²⁰Simp. *In Cael.* 81.7-9. fr. 52.

²²¹ Simp. *In Cael.* 81.22-6. fr. 53. Anche in fr. 55. Contro l'argomento di Alessandro d'Afrodisia sull'equilibrio tra le capacità degli elementi.

²²²Simp. *In Cael.* 82.8-83.30. fr. 54. Quest'ultimo frammento riporta anche una spiegazione delle stagioni e dei giorni in rapporto al maggiore o minore calore, che dipende dalla maggiore o minore distanza del sole. Il modello proposto mostra di allacciarsi alla concezione di “cerchio su cerchio” tolemaico-ipparchiana (il cerchio “minore” spiegherebbe le differenze di temperatura del giorno, il “maggiore” delle stagioni) e al geocentrismo, in quanto prende le distanze “dal sole alla terra” e non “dalla terra al sole”.

possiede il rapporto di forma degli altri (elementi), è stata scelta per la composizione dei corpi celesti"²²³.

Dopo aver affermato che è composto dagli elementi, Filopono passa ora a spiegare come il cielo possenga le loro qualità:

Egli apertamente proclama che le cose nel cielo non (possiedono) altra natura che quella dei quattro elementi di questo mondo. "Perché forse", dice "nessuna delle qualità osservate nelle cose di lì non appartiene anche ai corpi terrestri" ed egli ne riconferma la trasparenza [...] non si trattiene dall'usare la (parola) simile (ὁμοίως). E i colori delle stelle li dice non solamente simili (ὅμοια), ma persino uguali (τὰ αὐτὰ) a quelli terrestri. [...] "Il colore che si dice brillante (τὸ λαμπρόν)", dice "e la luce (τὸ φῶς), e tutte le qualità che sono attributi costanti della luce, appartengono anche a numerosi corpi terrestri [...]".[...] "E la forma sferica (τὸ σφαιρικὸν σχῆμα)", dice, "non appartiene solamente ai corpi celesti, ma anche a tutti gli altri elementi e persino ad alcuni composti; il movimento circolare (τὴν ἐγκύκλιον κίνησιν) appartiene al fuoco così come ad alcune (parti) dell'aria". [...] E dopo aver detto altre simili cose, finalmente afferma che (il cielo), essendo visibile, è anche tangibile (ἄπτός), ed essendo tangibile ha qualità tangibili. [...] La sua ultima parola è che il tridimensionale (τὸ τριχῆ διαστατόν) è identico nei corpi celesti e nelle cose della nostra regione (del cosmo). Nessuna cosa tridimensionale differirà da un'altra che è tridimensionale, come nessun corpo differirà da un altro che è corpo"²²⁴.

Filopono non solo pensa una forma sferica degli elementi, di conseguenza dei cieli, ma afferma anche che i cieli sono tangibili. Arriva così a sostenere che le diverse qualità degli elementi sono attualmente presenti nei cieli stessi, e il legame tra cosmo supra e sublunare viene rafforzato ribadendo il rapporto tra il tangibile e il tridimensionale. Tutto il cosmo è trasposto nella dimensione della realtà tangibile, col risultato che si può ora concepire la creazione di quella totalità.

Proprio creazione, generazione e corruzione sono i temi del quarto libro. Aristotele nel *Cael.*²²⁵ aveva affermato che, se tutte le cose si generano da un loro contrario e in un loro contrario si corrompono, allora i cieli sono eterni (quindi ingenerati e incorruttibili), poiché il corpo celeste non ha contrario, in quanto niente è contrario al moto circolare. Corruzione e generazione vengono concepite da Aristotele come un mutamento del substrato: da uno stadio di privazione a uno in cui il substrato prende una forma. Forma e privazione si costituiscono così come contrari tra loro.

Filopono comincia argomentando che, stando ad Aristotele, esistono allora due tipi di contrari:

²²³Simp. *In Cael.* 84. 15-20. fr. 56.

²²⁴Simp. *In Cael.* 88.31-89.25 fr. 59.

²²⁵270a12-22.

Si dimostra con ordine che (Aristotele) usa due premesse, come si diceva prima, l'una afferma che ciò che è generato è generato da un contrario (ἐξ ἐναντίου) e si corrompe in un contrario (εἰς ἐναντίον), l'altra che non c'è movimento contrario al movimento circolare. [...] Egli (Filopono) sostiene che Aristotele e il suo commentatore Alessandro (d'Afrodisia) ritengono vero che "i contrari sono generati da contrari" per quanto riguarda contrari propriamente detti (ἐπὶ τῶν κυρίως ἐναντίων)²²⁶, mentre altri sostengono che l'ipotesi riguarda privazione e forma (ἐπὶ στερήσεως καὶ εἶδους)²²⁷.

Una volta evidenziata l'ambiguità della tesi di Aristotele, Filopono comincia una digressione sulle due possibilità, da prima interpretando i contrari aristotelici come contrari propriamente detti. In tal caso risulterebbe un'incongruenza nel sistema aristotelico, in quanto non esistono i contrari delle essenze:

"Se", dice, "non unicamente gli attributi (τὰ συμβεβηκότα) ma anche le essenze individuali (ἄτομοι οὐσίαι) sono generate, e non ci sono contrari alle essenze, come Aristotele stesso insegna nelle Categorie, com'è che tutto viene generato da un contrario?"²²⁸.

I contrari *per se* non valgono nel sistema filoponeo per spiegare la generazione e la corruzione del cosmo, infatti non c'è nulla di preesistente alle cose presenti che ne assicuri la continuità nell'esistenza. Rimane ancora il dubbio sul rapporto tra privazione e forma, che Filopono capovolge in un argomento a favore della generazione:

"Accettiamo che Aristotele usi la forma e la privazione, qui contrari, e che tutto ciò che è generato sia generato dalla corrispondente privazione. [...] Ma entrambi, il cielo e tutto il cosmo, hanno una forma naturale (εἶδει φυσικῇ), e di conseguenza apparterrà loro anche una privazione da cui furono generati e nella quale si corromperanno. [...] pertanto i cieli – in quanto sono anche forme naturali – sono stati generati dai non cieli, e il cosmo dal non cosmo. [...] Ma questo non implica strettamente che i cieli siano ingenerati e senza inizio, come il filosofo (Aristotele) intendeva dimostrare. Al contrario, (dimostra) piuttosto che (i cieli) sono generati e hanno un inizio nell'esistenza"²²⁹.

Il tridimensionale, come materia prima "informe", e le forme naturali filoponee, tornano qui a far valere la loro flessibilità nel giustificare i diversi argomenti a favore dell'eternità del mondo. Come ha notato anche Simplicio²³⁰, ci sono due premesse di Filopono: che i cieli siano caratterizzati da una forma naturale, trovata nella materia, e che le cose caratterizzate da una forma naturale possiedano la privazione opposta. Lo spostamento della forma nella dimensione del tridimensionale permette di sostenere che

²²⁶Caldo/freddo, secco/umido, etc.

²²⁷Simp. *In Cael.* 121.4-14. fr. 64.

²²⁸Simp. *In Cael.* 123.14-7. fr. 67.

²²⁹Simp. *In Cael.* 131.31-132.17. fr. 69.

²³⁰Simp. *In Cael.* 133.21.-29. fr. 70.

non ci sia nulla che precede l'esistenza di qualcosa. Da questo approdo, le conclusioni di Filopono seguono a catena:

Ma questo dice (Filopono) sulla credenza che le differenze accadano solo nella specie (κατ'εἶδος): non tiene conto delle (differenze) correlate alla subordinazione (κατὰ ὑφεσιν), in virtù della quale si differenziano le cose che procedono dall'Uno. E ancora, è per questa (subordinazione) che qualcosa segue la processione (πρόοδος) di ogni qualità individuale, in quanto individuale. Ma dato che (Filopono) è evidentemente contrario alla materia incorporea, proclama che nell'undicesimo libro della sua confutazione di Proclo ha provato che non può esistere la materia cosiddetta incorporea e senza forma, che i corpi sono, in ultima istanza, ridotti al tridimensionale. Ma io non ho letto queste cose né sarebbe piacevole leggere quest'assurdità²³¹.

In effetti, come Simplicio ha correttamente inteso, l'universo filoponeo procede “in blocco”. Il tridimensionale, oltre a separare la totalità delle cose comprese nel cosmo dalle realtà intangibili, eguaglia le prime nella loro essenza primaria. Non ci sono differenze gerarchiche tra il cielo e la terra *prima* della loro esistenza, le differenziazioni avvengono sempre *dopo* la generazione. Questa differenza “successiva”, riconducibile a una comune origine, permette di affermare che entrambi, il cielo e la terra, non esistono prima di essa. Su quest'aspetto Filopono rifiuta chiaramente il rapporto di relazione tra esistente/non esistente, che porterebbe alla contraddizione che il non esistente esiste:

“Se qualcosa fosse generato dall'assoluto non essere, dicono loro, seguirebbe che il non essere è, in quanto è divenuto essere. Allora, se qualcuno”, dice, “afferma che le cose generate dal non essere sono generate nella stessa maniera in cui la nave (è generata) dal legno – cioè che il non essere stesso soggiace alle cose generate e muta in esse – sarebbe vero che il non essere esiste. Ma credo che nessuno sia tanto stolto da comprendere la generazione dal non essere in questo senso; piuttosto, ciò che si genera è portato all'essere in quanto è generato senza prima esistere”²³².

Se si mette da parte la conclusione fallace dell'“essere del non essere”, dunque l'unica opzione che rimane è (tanto nella generazione da “contrari propriamente detti” come nella generazione “da privazione a forma”) la creazione *ex nihilo*.

Tutte le cose generate sono allora corruttibili, anche i cieli:

Ma è stato sostenuto che i cieli, nel tutto così come nelle parti, sono le più importanti ed essenziali componenti del cosmo. [...] Pertanto, è necessario che, per preservare il cosmo, il cielo non abbandoni in alcun aspetto la sua propria natura, né come tutto né come parti. Ma è stato mostrato da Aristotele che tutti i corpi hanno una potenza limitata, e anche i cieli sono corpo, (quindi) è evidente

²³¹Simp. *In Cael.* 135.23-31. fr. 72. Curioso che, se crediamo a quanto riportato, Simplicio avrebbe dato preminenza al *Contra Aristotelem* sul *Contra Proclum*.

²³²Simp. *In Cael.* 136.18-26. fr. 73.

*che sono anche corruttibili, poiché il termine “corruzione” si applica a loro, nonostante non siano stati affetti (finora) da nulla che li portasse alla corruzione*²³³.

Le teorie di Filopono nel quinto libro sono di carattere più astratto e meno concentrate sull’ontologia, in quanto volte a confutare il secondo presupposto aristotelico: che il movimento circolare non abbia contrari e che pertanto i cieli siano eterni. La teoria di Aristotele si fondava a sua volta sul presupposto che i movimenti locali di due corpi contrari fossero anch’essi contrari e che il movimento circolare non avesse contrari²³⁴.

Da principio, Filopono respinge l’identità tra corpi contrari e movimenti locali contrari. Il ragionamento segue la via stabilita nel quarto libro: in che senso sono contrari i corpi? Due possibilità: 1) contrari nell’essenza, e 2) contrari nella qualità. Rispetto alla prima opzione la risposta è già stata data: contrarietà tra essenze non può darsi in quanto, come dice lo stesso Aristotele, l’essenza non ha contrario²³⁵.

Rispetto alla seconda ipotesi, Filopono controbatte con un doppio argomento: a) qualità contrarie non producono movimenti contrari, e b) movimenti contrari non producono qualità contrarie. La prima parte del ragionamento è compiuta attraverso un “capovolgimento della negazione”:

*Per capovolgimento della negazione (σὸν ἀντιθέσει ἀντιστροφῆ), seguirebbe da questo*²³⁶ *che le cose che non partecipano di qualità contrarie non si muovono con movimenti contrari, e nemmeno hanno un movimento contrario. È in ogni caso falso che, se il movimento del corpo non ha un contrario, questo (corpo) non parteciperà di una qualità contraria*²³⁷.

Rispetto al secondo punto del ragionamento invece, Filopono mette da parte la logica e segue un certo empirismo:

*Le totalità degli elementi chiaramente partecipa di qualità contrarie, ma il movimento della sfera di fuoco e dell’aria, almeno in quanto è circolare, non possiede un movimento contrario, in quanto Aristotele ritiene che il movimento circolare non possenga un movimento contrario*²³⁸.

Una volta inficiato il primo presupposto, Filopono si volge contro l’argomento che il cerchio non abbia contrari, partendo dall’ipotesi di Aristotele e Alessandro d’Afrodisia²³⁹ che il movimento rettilineo non sia contrario al circolare in quanto i movimenti rettilinei verso l’alto e verso il basso sono già contrari tra loro. La risposta di

²³³Simp. *In Cael.* 142.17-25. fr. 80.

²³⁴Simp. *In Cael.* 157. 21-4. fr. 82.

²³⁵Simp. *In Cael.* 157.31-5. fr. 82.

²³⁶I corpi con qualità contrarie producono movimenti contrari.

²³⁷Simp. *In Cael.* 163. 17-21. fr. 84.

²³⁸Simp. *In Cael.* 163. 26-30. fr. 84.

²³⁹Simp. *In Cael.* 170.11-171.9. fr. 87.

Filopono apre la possibilità di concepire il contrario non solo in base all'estensione spaziale, ma anche in base alla forma del movimento, quindi come contrari non solo univalenti:

“Nella stessa maniera”, dice, “in cui il movimento verso l’alto confligge con quello verso il basso per la contrarietà delle posizioni (κατὰ τὴν τῶν τόπων ἐναντίωσιν), quello circolare (confligge) con ognuno dei rettilinei –non in virtù della contrarietà delle posizioni, ma per la forma del movimento stesso (κατ’αὐτὴν τὴν ἰδέαν τῆς κινήσεως). In un caso il movimento (procede) da un punto all’altro ed è in ogni parte inflessibile, mentre nell’altro caso (il movimento) procede da un punto allo stesso (punto), senza che nessuna parte rimanga inflessibile. Ancora di più, il primo non può darsi due volte lungo la stessa (linea) senza fermarsi, mentre il circolare si rivolta all’infinito allo stesso modo e senza intervallo. Di conseguenza, se essi sono caratterizzati da contrari, saranno (movimenti) contrari”²⁴⁰.

I contrari pertanto non procedono esclusivamente in coppie. E questo, a sua volta, conclude il rifiuto, già iniziato nel quarto libro, della teoria aristotelica che fondava generazione e corruzione sui contrari. Filopono, mentre continua a rifiutare che il cerchio non abbia contrari, arriva ai concetti di concavo e convesso, che secondo lui si troverebbero nel corpo celeste²⁴¹, come scrive:

Vedendo che il corpo celeste è recipiente di contrari in termini di concavo (κοῖλον) e convesso (κυρτόν), [...] dovrebbero dire che i cieli sono generati e corruttibili. Non ogni tipo di contrarietà²⁴² è causa di generazione e corruzione dei corpi, come muoversi nello spazio in diverse direzioni verso l’alto o il basso, perciò anche le cose che sono prive di movimenti contrari nello spazio non sono sottratte a corruzione e generazione²⁴³.

È interessante ricordare qui la definizione filoponea di corruzione, quale risultato d’una δύναμις limitata, tipica dei corpi del mondo naturale, così come la sua difesa della creazione *ex nihilo*. Per Filopono, non è la contrarietà che spiega i limiti del cosmo e dei suoi componenti, i limiti sono immanenti e dipendono dalla loro stessa potenza. La digressione sui contrari del movimento circolare (e dei cieli) va compresa, oltre che come una critica (cominciata nel quarto libro) alla più ampia teoria di Aristotele, come il un sistema per togliere il divino dai cieli e il tentativo di comprenderli e spiegare il loro movimento in termini strettamente naturali, allo stesso modo dei movimenti rettilinei.

Infatti, Filopono prosegue cercando i diversi contrari nel cerchio. Una volta analizzato concavo e convesso, si oppone ad Aristotele, che affermava che tra due movimenti che curvano da un punto A a un punto B non si può avere un contrario nel

²⁴⁰Simp. *In Cael.* 177.24-32. fr. 88.

²⁴¹Simp. *In Cael.* 174. 2-4. fr. 90.

²⁴²Contrari per lo spazio o per la forma del movimento.

²⁴³Simp. *In Cael.* 175. 15-24. fr. 91.

percorso B-A, poiché si possono fare infiniti percorsi curvi tra i due punti. Filopono sostiene in prima istanza che la tesi di Aristotele implicherebbe l'esistenza di un numero infinito di contrari, cioè di un infinito in potenza. E nel cosmo filoponeo non esiste l'infinito in atto, dunque, se si prende la più grande circonferenza esistente, quella del cosmo, e si tiene conto della sua circonferenza, si deduce almeno la possibilità di un suo contrario²⁴⁴.

La linea curva è tanto valida come misura tra due punti quanto la linea retta, dato che le misure devono essere applicabili all'oggetto misurato²⁴⁵. Questa considerazione, di nuovo fondata sulla "tangibilità" della curva e del cerchio, disfa la terza prova aristotelica sulla non contrarietà interna del movimento circolare, la quale si basava sull'assunto che il movimento da un punto C a uno D, in un semicerchio, non fosse contrario allo stesso movimento da D a C, in quanto il semicerchio non va a determinare la distanza tra i due punti. Rispetto alla quarta prova, che dati due semicerchi formanti un cerchio e presi due punti E ed F la cui distanza in linea retta sia il diametro del cerchio, i movimenti da E ad F attraverso un semicerchio e da F ad E attraverso l'altro non siano contrari, Filopono si mostra d'accordo con Aristotele²⁴⁶.

Rispetto al quinto argomento, non basato su due semicerchi ma su un cerchio intero, Filopono considera, a differenza di Aristotele, che i movimenti di 360° da un punto A allo stesso punto nelle due direzioni possibili siano contrari, ma in modo diverso dalla contrarietà dei movimenti rettilinei²⁴⁷. Se si prende, come principio di contrarietà del movimento, la considerazione aristotelica sui movimenti rettilinei che vanno da un punto al loro contrario, il movimento circolare a 360° da A ad A non solo non è contrario, ma non è nemmeno un movimento in senso stretto, in quanto termina nello stesso punto da cui è partito²⁴⁸. Più interessante è invece che Filopono applichi questa contrarietà tra movimenti circolari al movimento dei pianeti e della sfera (celeste) immobile (κίνησις τοῦ πλανωμένου καὶ τοῦ ἀπλανοῦς), affermando così la contrarietà all'interno del movimento celeste²⁴⁹.

Il sesto e ultimo punto aristotelico negava l'esistenza di contrarietà tra due movimenti all'interno dello stesso cerchio, in quanto si sarebbero annullati tra loro e avrebbero prodotto un risultato inutile (μάτην), quale non si dà in natura. Filopono si

²⁴⁴Simp. *In Cael.* 178. 7-26. fr. 93.

²⁴⁵Simp. *In Cael.* 180. 1-5. fr. 94.

²⁴⁶Simp. *In Cael.* 188. 12-6. fr. 101.

²⁴⁷Simp. *In Cael.* 190.2-3. fr. 102.

²⁴⁸Simp. *In Cael.* 190. 4-15. fr. 102.

²⁴⁹Simp. *In Cael.* 192.15-193.19. fr. 104.

chiede perché Aristotele abbia basato la sua ipotesi soltanto sui movimenti all'interno dello stesso cerchio e non abbia invece indagato sulla contrarietà dei movimenti tra due cerchi diversi²⁵⁰ (come succede tra la sfera immobile e i pianeti). In conclusione, rigetta l'argomento come assurdo, perché se la definizione aristotelica d'inutilità fosse corretta, si potrebbero dire tali tutti i movimenti rettilinei, come quelli in alto e in basso, che invece si mostrano chiaramente in natura²⁵¹.

Dopo queste considerazioni matematico- astratte sul cerchio e il suo contrario, Filopono procede a confutare l'eternità del movimento e del tempo, in particolare contro le ipotesi esposte da Aristotele nel primo capitolo dell'ottavo libro della *Fisica*. Aristotele aveva definito il movimento come attualizzazione, da cui si suppone che l'oggetto potenzialmente mosso esista nel tempo prima del movimento. Per Filopono questa definizione è incompatibile con un movimento eterno, sostenuto rispetto al cerchio dai neoplatonici e dallo stesso Aristotele. Questo poiché nessun oggetto che abbia il movimento in potenza potrebbe preesistere a quel movimento eterno. Filopono vaglia tre opzioni: 1) la definizione aristotelica non è applicabile ai movimenti che non hanno un inizio, pertanto non è una definizione valida²⁵², o 2) la definizione di "eterno" non è tale *sensu stricto*²⁵³, o 3) se esistesse un movimento eterno, la definizione di movimento non implicherebbe la preesistenza dell'oggetto²⁵⁴.

Dopodiché fornisce la sua personale spiegazione: il movimento è la conseguenza automatica della δύναμις inerente a ogni oggetto. Se c'è potenza c'è sempre movimento (a meno che una forza esterna non lo impedisca²⁵⁵), il quale si sviluppa fino a raggiungere il suo compimento²⁵⁶. E se il movimento è inerente all'oggetto, la potenza interna e l'oggetto hanno lo stesso inizio nel tempo, che allora non è infinito. Filopono lo dimostra con esempi empirici:

Non è il legno a possedere la potenza (δύναμιν) per il movimento verso l'alto. Il mutamento (μεταβολή) del legno in fuoco è una generazione (γένεσις) e non un movimento (κίνησις). [...] Pertanto, se il procedere verso l'alto è un movimento e non una generazione, e se il cambiamento dal legno in fuoco è generazione e non movimento -comunque non si dia generazione senza movimento-, il movimento

²⁵⁰Simp. *In Cael.* 194. 25-30. fr. 105.

²⁵¹Simp. *In Cael.* 196.34-197.15. fr. 107.

²⁵²Simp. *In Phys.* 1130.14-21. fr. 108.

²⁵³Simp. *In Phys.* 1130.21-26. fr. 108.

²⁵⁴Simp. *In Phys.* 1130.26-29. fr. 108.

²⁵⁵Simp. *In Phys.* 1134.33-1135.15. fr. 111.

²⁵⁶Simp. *In Phys.* 1130.29-1131.2. fr. 108.

verso l'alto del fuoco non è il compimento (έντελέχεια) della potenza (δυνάμειος) del legno²⁵⁷.

Dopo aver legato oggetto e movimento in rapporto di simultaneità, Filopono è pronto a espandere le teorie già esposte nel *Contra Proclum* sulla creazione *ex nihilo*. La strada che prende, per giustificare l'eternità del movimento, è quella di dimostrare che “niente è generato da ciò che assolutamente non è” (μηδέν ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος γίνεσθαι)²⁵⁸. Questo, per Filopono, non si applica in alcun modo a Dio, di cui illustra le capacità creatrici:

Non è necessario che Dio, il quale ha la sua essenza (τὴν οὐσίαν) e attualità (τὴν ἐνέργειαν) separate da tutti gli altri esseri²⁵⁹, crei (δημιουργεῖν) da cose esistenti. In quanto così non sarebbe superiore alla natura²⁶⁰. Dio non solo produce (ποιεῖ) le forme (τὰ εἶδη) delle cose create (δημιουργουμένων) da Lui direttamente, ma si crede che dia origine (παράγειν) e crei (δημιουργεῖν) persino la stessa materia (τὴν ὕλην). [...] mentre la natura necessita di tempo (χρόνου) e (di un processo) di generazione (γενέσεως) per creare (δομοιουργήσῃ) le cose fisiche, Dio dà esistenza (ὑφίστησιν) alle cose che crea direttamente, senza tempo (ἀχρόνως) e senza (un processo di) generazione (ἄνευ γενέσεως), in quanto (Lui) non (deve) dare la forma agli oggetti per gradi, ma semplicemente desiderare (gli) è sufficiente per dare essenza alle cose (τὸ θέλειν εἰς τὴν τῶν πραγμάτων οἴσωσιν)²⁶¹.

È chiaro che Dio crea non solo le forme, ma anche la materia, per volontà e istantaneamente. Filopono individua un criterio per distinguere tra la creazione divina (δημιουργεῖν) e la generazione naturale (γίνεσθαι): il tempo, misurabile ed esistente solo in relazione al movimento, che sembra l'argomento quasi esclusivo del *Contra Aristotelem*. La creazione *ex nihilo* è chiaramente sostenuta da questo passaggio, con una definizione non solo concettuale, ma anche sintattica e semantica. In quella definizione non c'è spazio per il movimento, che adesso ha chiaramente un cominciamento legato al suo inizio nel mondo tangibile. Il movimento, insieme con la materia, le forme e tutto il cosmo, passa nel mondo della natura, separato da Dio.

Nonostante la premessa di partenza di Filopono non fosse che tutto è creato da ciò che assolutamente non è, ma che il tutto non è generato, in questo passaggio ci spiega, per la prima volta, il processo di generazione della natura:

²⁵⁷Simp. *In Phys.* 1133.30-11.34.4. fr. 109.

²⁵⁸Simp. *In Phys.* 1140.14-5. fr. 114.

²⁵⁹Coerentemente con il passaggio istantaneo dalla potenza all'atto che Filopono attribuisce a Dio nell'*Aet.* 52.2-4: *Dato che nessuno, parlando con senno, direbbe che Dio prima di creare fosse alla prima potenza.* Vedi sopra p. 52, n. 166.

²⁶⁰Fino a qui segue il ragionamento del *Contra Proclum*.

²⁶¹Simp. *In Phys.* 1141.14-31. fr. 115.

“Le cose generate in questa maniera (οὕτω γινομένων)²⁶²”, dice, “sono composti di materia e forma, e la materia prima non è generata o corrotta dalla natura, come neanche il composto di materia e forma nella sua totalità (altrimenti la materia sarebbe generata e corrotta). Pertanto, resta che soltanto la forma è oggetto di generazione e corruzione. Allora, se le figure e i colori, le capacità irrazionali e naturali dell’anima e le forme corporee in generale hanno esistenza per un tempo limitato –mi riferisco alle forme individuali di ogni cosa naturale, che sono oggetto di generazione e corruzione– e se con la corruzione dei corpi queste (forme corporee) mutano nell’assoluta non esistenza, allora è chiaro anche che sono venute ad esistere da un precedente non essere”²⁶³.

Più che le conclusioni (che ribadiscono la capacità della natura di portare in esistenza le forme, già menzionata nel *Contra Proclum*), o il fatto che Filopono alluda chiaramente all’anima irrazionale come naturale (marcando chiaramente la differenza tra quest’ultima e quella razionale), è interessante la struttura del ragionamento. Filopono suddivide l’ambito della generazione naturale da quello della creazione divina, vale a dire, rispettivamente, delle parti (generazione) e del tutto (creazione). La materia e il composto di materia e forma non sono generati, ma creati da Dio. Tuttavia, la materia e gli individuali presi come parti subiscono mutamenti attraverso generazione e corruzione.

I concetti di generazione e corruzione come mutamenti del mondo naturale, così come l’unione del movimento e della generazione, permettono a Filopono di formulare un’ultima prova della non eternità del movimento. Le premesse sono tre: 1) tutto ciò che è generato ha bisogno di qualcosa che gli preesista e dal quale viene generato²⁶⁴; 2) l’infinito non può esistere in atto, in quanto non è superabile né aumentabile; 3) una cosa non sarebbe mai generata se avesse bisogno di un infinito numero di generazioni a precederla²⁶⁵.

Il ragionamento conferma la prova contro l’eternità del tempo offerta dal *Contra Proclum*²⁶⁶, in cui ritroviamo lo stesso assioma sull’infinito non superabile e non aumentabile. In questo caso però l’assioma viene applicato insieme alle teorie sulla generazione prima esposte. Poiché le cose si generano nel presente, devono essere state qualcosa più indietro nel tempo (1), ma quell’arco temporale precedente non può estendersi all’infinito, in virtù dei punti 2) e 3), dunque la tesi conclude che il numero di generazioni, avvenute prima del tempo presente, è necessariamente finito²⁶⁷.

²⁶²Presupponiamo “dalla natura”.

²⁶³Simp. *In Phys.* 1142.4-14. fr. 116.

²⁶⁴Conferma, di nuovo, che la natura è capace di generare dal non essere soltanto ombre.

²⁶⁵Simp. *In Phys.* 1178.10-5. fr. 132. vedi sopra p. 58, n. 190

²⁶⁶*Aet.* 8.27-9.18, vedi sopra p. 36, n. 97.

²⁶⁷Simp. *In Phys.* 1178.29-33. fr. 132.

L'attenzione di Filopono si sposta a confutare l'eternità del tempo, sostenuta da tre argomenti aristotelici: 1) il tempo deve essere eterno in quanto c'è sempre un "prima" e un "dopo"; 2) la maggior parte dei fisici è unanime nel riconoscerlo; 3) esiste un "adesso" che indica sempre un tempo.

Riguardo 1), Filopono risponde che, come già sostenuto nel *Contra Proclum*²⁶⁸, prima e dopo non sono connotazioni temporali. L'esempio usato questa volta è quello dei tre intelletti: il divino, l'angelico e l'umano. Gli ultimi due (considerando l'intelletto umano separato dal corpo) si sviluppano per gradi, pertanto c'è un pensiero prima dell'altro in una progressiva (μεταβατικῶς) attualizzazione, senza che gli intelletti *per se* abbiano un rapporto temporale²⁶⁹. Il secondo esempio è Dio, il quale ha una gnosi simultanea di tutto ciò che è passato, che passa e che passerà (ἡ ἀμερῆς ἀπάντων τῶν ὄντων καὶ τῶν παρωχεκόντων ἅμα καὶ τῶν μελλόντων γνῶσις), senza trovarsi Lui stesso all'interno del tempo²⁷⁰. L'uso di tali parole (prima e dopo) è quindi una nostra necessità umana, in quanto siamo incapaci di concepire ciò che sta al di là del tempo (Dio, l'intelletto e gli angeli)²⁷¹, come già detto nel *Contra Proclum*²⁷². L'argomento 2) è rifiutato da Filopono come meramente inappropriato²⁷³. A proposito del punto 3) accusa invece Aristotele di essere incorso in una *petitio principii*: l'aver assunto come premessa che "adesso" sia temporale implicherebbe già l'eternità del tempo²⁷⁴.

Infine, Filopono rifiuta la tesi aristotelica per la quale si avrebbe un "movimento ultimo". Per Aristotele, nell'ottavo libro della *Fisica*²⁷⁵, la distruzione non avviene necessariamente quando un corpo smette di muoversi. Entra in gioco la necessità di un agente "distruttore" esterno, che a sua volta necessiterà esso stesso di un altro agente distruttore per essere distrutto, così *ad infinitum*. In Filopono, invece, le cose che hanno nella propria essenza (τὸ εἶναι) un movimento, che è necessario affinché raggiungano il loro compimento, terminano la propria esistenza quando terminano il loro movimento naturale (τὴν κίνησιν αὐτῶν κατὰ φύσιν)²⁷⁶. La potenza naturale (φυσικὴ δύναμις) di ogni

²⁶⁸*Aet.* 108.14-25, vedi sopra p. 37, n. 101.

²⁶⁹*Simp. In Phys.* 1157.27-36. fr. 121.

²⁷⁰*Simp. In Phys.* 1158.23-29. fr. 121.

²⁷¹*Simp. In Phys.* 1158.29-1159.7. fr. 122.

²⁷²*Aet.* 575.9-22.

²⁷³*Simp. In Phys.* 1164.10-4. fr. 123.

²⁷⁴*Simp. In Phys.* 1166.37-1167.16. fr. 125.

²⁷⁵251b28-252a5

²⁷⁶*Simp. In Phys.* 1172.5-7. fr. 127.

cosa è anche il fondamento della sua stessa distruzione²⁷⁷, che è un fatto del tutto interno all'oggetto, non ricondotto a cause esterne come fa Aristotele.

Tuttavia, per Filopono esiste anche un fattore esterno di distruzione, il quale distrugge senza tempo e quindi senza movimento, anche qui polemizzando contro la teoria aristotelica, che postulava il movimento di un fattore esterno per spiegare la distruzione delle cose esistenti:

*“E quando Dio (θεός)”, dice, “il Creatore (δημιουργός) che creò il cielo e il cosmo, direttamente creati da Lui, senza nessun intervallo di tempo (ἄνευ χρονικῆς παρατάσεως), ne vorrà (θελήσει) la distruzione, la distruzione del cosmo avverrà anch'essa senza tempo (ἄχρονο)”*²⁷⁸.

Dio è qui concepito come separato dal cosmo, onnipotente, volitivo e la cui attualizzazione è automatica e senza tempo né segmentazione, come già sostenuto nel *Contra Proclum*, il che permette a Filopono d'interrompere la catena infinita di movimenti impiegata da Aristotele per sostenere l'eternità della distruzione. Alla fine di questo sesto libro si trova anche una spiegazione chiara di Filopono sulla creazione della materia prima:

*“E se allora la natura”, dice, “non produce la materia prima (τὴν πρώτην ὕλην), Dio la fa e non da altra materia (οὐκ ἐξ ὕλης). Di conseguenza, quando Dio vuole, Lui distrugge la materia e la fa pervenire al non essere, da dove proviene (ὅταν θελήσῃ εἰς τὸ μὴ ὄν, ἐξ οὗ γέγονεν), così la forma non cambia in un'altra ma ritorna nell'assoluto non (essere) dal quale anch'essa proveniva”*²⁷⁹.

Conseguenza logica di considerare il tridimensionale come forma e come materia prima, è la necessità che quella, in quanto creata, sia fatta per mano di Dio e dal nulla. Lungo tutto questo percorso, Filopono ha strutturato un cosmo in cui la possibilità di mutamento è data dalla creazione divina e dalla natura, attraverso la generazione. Ma quest'ultima, interna alla realtà tridimensionale, dipende anch'essa esclusivamente dal volere divino. Questa conclusione apre la strada alla concezione escatologica ipotizzata da quel che resta dell'ottavo libro, nel già menzionato fr. 134, in cui il mondo si evolve “in qualcosa di diverso, più grande e più divino”²⁸⁰. Il frammento, seppure isolato, mostra esplicitamente e definitivamente una rottura con la filosofia profana, e mette in luce una nuova concezione teologica che si opponga all'eternità del mondo.

²⁷⁷Simp. *In Phys.* 1175.20-4. fr. 130.

²⁷⁸Simp. *In Phys.* 1173.11-3. fr. 129.

²⁷⁹Simp. *In Phys.* 1177.22-6. fr. 131.

²⁸⁰Simp. *In Phys.* 1177.39. fr. 132. vedi sopra p. 58, n. 190 e p. 73, n. 265.

L'*Aeternitate mundi contra Aristotelem* è, sotto diversi punti di vista, una spinta decisa non solamente verso il cristianesimo, ma anche nel definire i limiti della realtà tangibile-materiale e di quella intelligibile-divina. Il *Contra Proclum* era un libro di carattere polemico, che procedeva per confutazioni, senza pervenire all'esplicita affermazione dei concetti di creazione, generazione e corruzione, quanto alla loro semplice possibilità (nei termini di creabile, generabile e corruttibile). Nel *Contra Aristotelem* invece, sebbene anch'esso di natura confutatoria, Filopono sostiene in positivo la creazione, la generazione e la corruzione. La materia non è più generabile, è generata, non è corruttibile, si corromperà. Le prove più chiare di tale determinazione sono, a mio avviso, la differenziazione tra creazione divina e generazione naturale, a conferma e sviluppo di quanto già suggerito nell'*Aet.*²⁸¹, nel frammento in cui si considera la materia prima creata *ex nihilo* (nel *Contra Proclum* non era direttamente specificato). Va poi notato che Filopono, per stabilire i rapporti tra questi due ambiti (divino-naturale), marca una scissione più netta rispetto all'opera precedente, col frequente ricorso alla divisione tra le parti e il tutto, legate rispettivamente al naturale e al divino.

Riguardo invece la presenza maggiore di elementi cristiani, questi ultimi risaltano non solo in quanto il contenuto dell'opera si adatta meglio alla cosmologia cristiana, o per l'ultimo frammento sull'avvenire di nuovi cieli e nuova terra, ma anche per l'introduzione degli angeli, analizzati qui per la prima volta da un punto di vista filosofico²⁸². La tematica, introdotta nel *Contra Aristotelem*, avrà un'importanza di primo piano nell'*Op.*

Il carattere di quest'opera, che come già menzionato sembra²⁸³ essere più deciso, si percepisce anche nel tema fondamentale della trattazione: i cieli e il cerchio, su cui Filopono non sviluppa le teorie del *Contra Proclum*, ma imbocca una strada diversa. L'intenzione, costante lungo l'opera, di dividere l'ambito naturale e quello divino e spiegare con ragioni immanenti il funzionamento della dimensione tangibile, porta Filopono a rifiutare il carattere sovranaturale del movimento, a differenza di quanto aveva sostenuto nella decade precedente²⁸⁴. L'impresa di "togliere l'anima" dai cieli, compiuta nel *Contra Aristotelem*, permette alla natura di rivestire il ruolo che prima, nella

²⁸¹*Aet.* 333.12-9, vedi sopra p. 47, n. 144.

²⁸²Sono menzionati una sola volta in *Aet.* 575.16 tra le essenze intellettive e i concetti che dobbiamo pensare in maniera discorsiva.

²⁸³È in ogni caso difficile affermare il carattere generale di un'opera di cui rimangono soltanto frammenti raccolti da altri autori.

²⁸⁴*Aet.* 492.24-5.

meccanica celeste, apparteneva all'intelligibile, venendo così a descrivere un cosmo unificato, compatto tra i suoi componenti e, in ultima istanza, più organico.

CAPITOLO 4: IL DE OPIFICIO MUNDI E IL CULMINE DELLA COSMOLOGIA FILOPONEA

INTRODUZIONE

La prima questione che sorge al momento di commentare l'*Opificio mundi* è la data dell'opera stessa. Il principale editore del testo greco, Reichardt (1897), non diede una risposta definitiva al problema, limitandosi a situarlo nel VI secolo dopo Cristo. La discussione è proseguita fino ad oggi, arrivando a due principali ipotesi: una che stabilisce la data negli anni 556-70 e l'altra che invece considera l'opera scritta tra il 547-53.

La prima ipotesi dipende degli epiteti riferiti a Sergio di Tella, destinatario dell'opera: *τιμιωτάτη κεφαλή* e *ἀρχιερέυς*²⁸⁵, titoli usati per designare un patriarca. Sergio viene nominato patriarca d'Antiochia nel 556 e muore (ancora in carica) nel 570, pertanto questi epiteti sono stati considerati da Étienne Évrard²⁸⁶ il più affidabile riferimento che abbiamo per stabilire una data dell'opera. Questa collocazione ha ricevuto un grande supporto fino a tempi recenti, tra gli altri da Leslie Maccoull, Richard Sorabji e Michael Wolff²⁸⁷.

Se la prima datazione dipende esclusivamente dal contenuto dell'opera, la seconda si basa sul contesto teologico della controversia dei Tre Capitoli. Nello studio sulla *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleustes del 1962, Wanda Wolska-Conus dimostrò che l'*Op.*, sebbene sia formalmente una confutazione del commento alla Genesi di Teodoro di Mopsuestia, è indirizzato in maniera più diretta contro Cosma²⁸⁸. Curiosamente, l'*Op.* non fa alcun riferimento alla condanna ufficiale di Teodoro nel Concilio di Costantinopoli del 553, quando invece Filopono cita interi passaggi della condanna nei *Tmematha contra Chalcedonia*. Tutto questo porta la storica a ritenere che la stesura sia precedente al 553 e posteriore il 547, data approssimativa della *Topographia Christiana* di Cosma. Quest'ipotesi è stata accettata da Theresia Hainthaler, che tenta di precisare maggiormente la datazione dell'opera, situandola a poco prima del Concilio del 553²⁸⁹, e soprattutto da Jacques Schamps (2000), il quale capovolge la teoria e l'analisi degli epiteti di Étienne Évrard. Secondo Schamps, *κεφαλή* e *ἀρχιερέυς*, usati in un

²⁸⁵*Op.* 2.5-6, vedi sopra p. 16, n. 31.

²⁸⁶Évrard (1953) p. 299.

²⁸⁷Maccoull (1995) pp. 388-95. Sorabji (2010) p. 40. Wolff (2010) p. 137.

²⁸⁸Wolska (1962) p. 163. Tuttavia Filopono non nomina mai Cosma per nome, e Cosma allude ad un certo individuo della fazione contraria in un solo passaggio (*Topographia*. VII.1.).

²⁸⁹Hainthaler (1996) pp. 165-215.

contesto di cortesia, non significano necessariamente patriarca e vescovo, ma possono significare anche un semplice “prete”.

La teoria di Schamps pone un dubbio legittimo sull'affidabilità del termine ἀρχιερέυς come sinonimo di vescovo o patriarca. Lo stesso Filopono non usa il termine soltanto per i cristiani, ma anche per i grandi sacerdoti ebraici, parlando della discesa agli inferi di Cristo:

*Come Eusebio mostra nel primo libro della sua Storia Ecclesiastica, dove raccoglie quanto detto nell'Archeologia di Gioseffo. Cominciando dal patriarca Anna (ἐπὶ Ἄννα τοῦ ἀρχιερέως), e dopo di lui raccontando degli altri tre patriarchi (τριῶν ἄλλων ἀρχιερέων) che lo seguirono*²⁹⁰.

Per come utilizzato qui, il termine non indica (ovviamente) una carica effettiva della chiesa, ma dignitari di un'altra religione, il che fa dubitare del carattere “tecnico” con cui Filopono l'avrebbe impiegato per qualificare Sergio. Inoltre, Schamps non ritiene che nel contesto dei secoli VI-VII il titolo alluda esclusivamente a quel preciso ruolo nella chiesa cristiana²⁹¹.

Ma è stato messo in dubbio anche che il termine κεφαλή stia in generale per una carica ecclesiastica. Nella letteratura platonica, κεφαλή è semplicemente un epiteto amichevole, in tal senso viene usato da Socrate nel *Fedro*, nel *Gorgia* e nello *Ione*²⁹². Da ultimo, si deve ricordare l'epiteto usato da Filopono per il secondo destinatario dell'opera, Atanasio, nipote di Teodora, il quale viene chiamato σκύμνος o “piccolo leone”²⁹³. Questo è un epiteto comune nell'innografia monofisita per alludere a Cirillo d'Alessandria²⁹⁴. Derivato da *Gen.* 49.9 “un giovane leone è Giuda”, ha certamente un carattere encomiastico, il che avvalorerebbe la tesi che gli appellativi rivolti a Sergio siano di tal sorta, più che riferiti a cariche effettive²⁹⁵.

Ciò detto, e se comunque la data dell'*Op.* continua ad essere incerta, considero più rilevante il fatto che in nessun punto dell'opera Filopono faccia allusione alla condanna di Teodoro (il quale riceve numerosi riferimenti dispregiativi e molteplici ricusazioni) rispetto agli epiteti coi quali si riferisce a Sergio (i quali, come abbiamo visto, non sono privi di ambiguità). Inoltre, se l'opera viene datata prima della Condanna dei Tre Capitoli, il suo contenuto, contro Teodoro e la *Topographia Christiana* (547-9) di Cosma,

²⁹⁰*Op.* 100.15-9.

²⁹¹Schamps (2000) p. 148-9.

²⁹²*Phaedr.* 264a8. *Gorg.* 513c8. *Ion* 531d12 (φύλη κεφαλή).

²⁹³*Op.* 2.10.

²⁹⁴MacCoull (2011) p. 218.

²⁹⁵Schamps (2000) p. 153.

s'integrerebbe in una linea cronologica e in un contesto che appaiono molto più organici rispetto a quelli successivi.

Per quanto riguarda la struttura, l'opera è divisa in 7 libri, corrispondenti ai giorni impiegati da Dio per creare il mondo. Nel primo libro (che include il proemio), Filopono esplicita lo scopo del trattato: dimostrare la creazione del cosmo, di contro alla pericolosa idea che Dio non sia implicato nell'atto. C'è al principio un elogio per i due dedicatari, Sergio di Tella e Atanasio, nipote di Teodora. Il capitolo si sviluppa sul commento di *Gen.* 1.1-2., attraversando l'*Hexaemeron* di Basilio e gli stessi scritti filoponei (principalmente il *Contra Proclum*), per confrontarne i concetti di origine e creazione, poi procede a confutare le tesi di Teodoreto di Cirro, di Teodoro di Mopsuestia e, senza nominarlo direttamente, di Cosma Indicopleustes. A questo si aggiunge un lungo *excursus* dedicato a uno dei temi più eversivi delle teorie filoponee: la creazione degli angeli (contrariamente a quanto sostenuto da Indicopleustes e dai membri della scuola Antiochena, Filopono li considera creature d'un mondo invisibile, non del nostro cosmo materiale).

Il secondo libro, seguendo l'ordine biblico, riprende *Gen.* 1.2 fino 1.6, e tratta il tema della creazione del cosmo, alludendo subito a uno degli obiettivi principali dell'opera: concordare gli insegnamenti di Mosè con la fisica classica dei quattro elementi. Oltre a questo, sono affrontate la questione della forma della terra (rifiutando le teorie dei nestoriani) e della creazione di luce e oscurità, con un esteso commentario sulla cronologia della Passione e della Resurrezione (in stretto rapporto con alcune tematiche poi riprese nel *De Paschate*).

Nel terzo libro, che comincia dal secondo giorno, si passa ai cieli, alla loro meccanica e composizione (*Gen.* 1.6-8), altro tema di polemica con Cosma, nello specifico riguardo le questioni di forma e movimento dei corpi celesti. Sempre nel tentativo di conciliare Mosè col sapere scientifico, Filopono attinge tanto dalla meccanica aristotelica come dalle lezioni astronomiche di Tolomeo e Ipparco. Prosegue poi con l'opera di confutazione dei nestoriani, qui attaccati apertamente e accusati d'ignoranza della Bibbia e dei Neoplatonici cristiani: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e Atanasio d'Alessandria.

Il quarto libro (terzo e quarto giorno, *Gen.* 1.9-19) tratta dei corpi liquidi e della geografia del mondo, con un grande interesse per le ragioni e l'utilità della sua configurazione attuale, per poi ritornare alla tematica dei corpi celesti e del firmamento, con un *excursus* sul perché Dio non abbia ultimato la creazione del sole e della luna prima

di cominciare a modellare la terra. Si trova anche una nuova critica a Cosma riguardo la configurazione delle acque sulla superficie terrestre (se sia cioè di natura singolare, in un unico oceano, o plurale, in diversi mari) con una dissertazione filosofica sull'uso del plurale e del singolare nella grammatica della Bibbia. Il proseguito descrive la creazione del sole e della luna, di cui sono considerati morfologia, composizione e genesi, così come il loro rapporto con la luce (se questa possa esistere senza i corpi celesti). Un'ampia trattazione è dedicata alla condanna dell'astrologia e all'elenco dei suoi principali metodi, parafrasando i diversi scritti di Origene, Basilio e Porfirio su questo tema.

Il quinto libro (quinto giorno e parte del sesto, *Gen.* 1.20-5) tratta la creazione delle forme di vita acquatiche, aeree e terrestri (sostenendo che le creature dell'acqua siano comparse cronologicamente prima di quelle dell'aria e la terra), delle differenze e somiglianze tra le creature, così come della maggiore o minore perfezione delle diverse specie

Il sesto libro descrive la creazione dell'uomo (la parte mancante del sesto giorno, *Gen.* 1.26-7) e il perché essa si differenzi da tutte le altre. Segue un'interessante analisi delle differenze tra l'immagine di Dio, dalla quale fu creato l'uomo, e quella del Figlio, dell'avvicinamento dell'immagine umana a quella divina attraverso l'imitazione, del ruolo del sapere e della filosofia in questo processo, così come delle differenze tra uomo e donna.

Nel settimo libro, che comprende la parte finale del sesto giorno (*Gen.* 1.28-31), Filopono riprende una serie di concetti fondamentali per l'esegesi generale della creazione: benedizione, male, bene, bello, le diverse differenze tra l'uomo e il resto degli animali e il motivo del riposo di Dio nel settimo giorno.

Lasciando da parte le controversie sulla data, indubbiamente l'*Opificio Mundi* fa parte di un contesto molto preciso: il confronto tra scuola alessandrina e scuola antiochena, le due principali scuole di teologia e analisi biblica della tardoantichità. Filopono è lui stesso un ottimo esempio del *modus pensandi* della scuola egiziana: analisi e commento biblico attraverso l'allegoria, interpretazione e impiego del sapere antico. Tutto ciò in dipendenza da una determinata concezione epistemologica: la scienza e il sapere hanno il loro fondamento nella ragione, donata da Dio agli uomini, che è uno strumento tanto valido per la comprensione del mondo quanto i testi sacri. La scuola antiochena invece radicava la sua analisi solo ed esclusivamente sul testo: le Sacre Scritture non sono una spiegazione simbolica e allegorica della realtà del mondo, ma sono la descrizione letterale e fedele del mondo stesso, il loro studio non può essere

“contaminato” dalla ragione umana (poco affidabile e inesatta), né dalle scienze profane a cui essa ha dato sviluppato.

Quest’opposizione totale spiega lo sviluppo di una precisa polemica riflessa nelle opere di Indicopleustes e Filopono, quella sulla forma del mondo. Il primo difendeva una teoria abbastanza popolare negli ambienti siriani, giustificata dall’ordine dato da Dio a Mosè in *Eb.* 8.5: “ ‘Guarda’, disse, ‘di fare ogni cosa secondo il modello che ti è stato mostrato sul monte’ ”. Da quel modello viene costruita l’Arca dell’Alleanza, a fedele rappresentazione del cosmo. E il mondo per Cosma ha letteralmente la forma di un tabernacolo, costituito da un cubo rettangolare e una copertura, diviso dal firmamento in regione superiore ed inferiore.

In questa costruzione, sostenuta anche da Teodoro di Mopsuestia, la terra è situata sul pavimento del tabernacolo, due volte più lungo (est-ovest) che largo (nord-sud), circondata dagli oceani, a loro volta circondati da altra terra, sede del paradiso e dimora dell’uomo fino al grande diluvio, quando Dio fece salpare l’Arca con sopra Noè e la sua famiglia. Il cielo “visibile” (non il regno divino) scorrerebbe dall’alto in basso su quattro muri, che nella parte bassa si congiungono ai quattro lati della terra al di là dell’oceano. Il lato superiore del muro nord, curvandosi, si unirebbe con la parte superiore del lato sud, dando al cielo la forma di una cupola²⁹⁶.

Tutto questo ha come implicazioni geografiche la negazione della sfericità della terra (che, situata sul pavimento, è piana) e dei cieli. Allo stesso tempo, la forma cubica e rettangolare fornisce anche una spiegazione escatologica: il tempo presente si trova nella parte inferiore del tabernacolo, mentre il regno divino, a cui è asceso Cristo, si situa al di là del firmamento (parte superiore).

La scuola alessandrina invece, sulla scorta del *Cael.* aristotelico, sostiene la sfericità del mondo, creando attorno a quest’idea una linea di pensiero e di studio, al quale appartengono Erastotene, Tolomeo o Ipparco, tutti presenti nell’opera filoponea, che infatti difende esplicitamente la sfericità del cosmo nel *Contra Aristotelem*²⁹⁷. Le posizioni delle due scuole, come quelle della cosmologia di Filopono e di Teodoro e Cosma, si confermano tra loro antitetiche e inconciliabili.

Le forme di tabernacolo e sfera non solamente hanno per risultato mondi geograficamente diversi, ma anche governati da meccanismi diversi. Il movimento del

²⁹⁶McCrindle (2010) pp. xv-xvi.

²⁹⁷Già nel *Contra Proclum* Filopono elaborava tesi (esposte posteriormente anche nel *Contra Aristotelem*) implicitamente dipendenti da una sfericità del cosmo.

sole e dei cieli, il giorno e la notte, le eclissi. etc. la staticità della terra implica che essa sia “il pavimento” del cosmo, e ne modifica necessariamente le dinamiche e la fisica. Infatti, secondo Cosma, la terra (che si espande da est verso ovest) ha nella zona periferica a nord un'enorme montagna a forma conica. Dietro questo cono enorme il sole, compiuto il suo ciclo, scompare dalla vista, e la notte si alterna al giorno secondo il movimento intorno al cono. La durata delle notti viene spiegata secondo la maggiore o minore altezza del sole quando circonda la montagna mentre, a causa di una leggera obliquità nel suo movimento, si producono le eclissi²⁹⁸. Per Filopono queste dinamiche del cosmo sono chiaramente inaccettabili, e attraverso l'*Op.* offrirà diverse spiegazioni alle eclissi, al movimento dei cieli, ai cicli dell'anno e del giorno/notte, tutte tendenzialmente opposte a quelle di Cosma.

Filopono, con l'*Opificio Mundi*, aggiunge così una nuova linea teoretica che distingue quest'opera dagli altri due grandi trattati cosmologici analizzati. Non solo continua a sfidare le concezioni pagane sulla meccanica, l'origine e l'eternità del cosmo, ma entra ora in conflitto con altre teorie cosmologiche cristiane. Con l'*Op.* Filopono, oltre che filosofo, si fa teologo ed esegeta, senza contemporaneamente rinunciare a un'analisi razionale e scientifica del testo biblico.

Questo approccio al commento della Genesi, in cui s'intrecciano i riferimenti teologici con le scienze filosofiche classiche, non è del tutto nuovo. C'è infatti un chiaro precedente di Filopono, tanto per la metodologia come per l'opposizione alla scuola antiochena: Basilio di Cesarea, le cui *Homiliae in Hexaemeron* del 378 fanno uso delle conoscenze cosmologiche e biologiche pagane per spiegare i sei giorni impiegati da Dio nella creazione. Sebbene non alessandrino, la sua considerazione della ragione umana come strumento valido per la conoscenza è ben presente a Filopono. L'*Hexaemeron* sarà rinnegato dal già menzionato Teodoro di Mopsuestia, nel suo commentario alla Genesi, non pervenuto ma parzialmente ricostruito²⁹⁹, in quanto riferimento fondamentale dello stesso Cosma.

Tale differenza tra i due stili esegetici si riscontra anche riguardo l'ultimo tema che intendevo commentare in quest'introduzione, che occupa uno spazio importante all'interno dell'*Op.*: gli angeli. La creazione di essi, se simultanea o anteriore al cosmo, è un elemento di dibattito frequente tanto nell'epoca di Cosma e Filopono come nei secoli precedenti, pur essendo questione puramente teologica. Lo stesso Basilio aveva già

²⁹⁸McCrindle (2010) p. xviii.

²⁹⁹In questa ricostruzione, Filopono e l'*Opificio Mundi* hanno un ruolo di primo piano.

sostenuto che la creazione del mondo invisibile (a cui appartengono gli angeli) fosse stata anteriore a quella del mondo tangibile. Questo mondo invisibile, affermato nel Credo Niceno, viene accettato e tenuto fermo da nomi di spicco della teologia alessandrina, come Clemente, Origene e Didimo, addirittura da alcuni scrittori antiocheni, come Didimo di Tarso (maestro di Teodoro di Mopsuestia e uno degli iniziatori della scuola “letteralista” di analisi biblica) o Giovanni Crisostomo.

Tuttavia, la creazione del mondo invisibile rischia di portare a considerare le anime come appartenenti a questo mondo, pertanto preesistenti ai loro corpi nel mondo tangibile, conseguenza affrontata dal Concilio del 553, dove fu uno dei temi di discussione fondamentale³⁰⁰. Infatti, la gran parte degli scrittori antiocheni si opponeva a questo mondo invisibile, come Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Cirro e lo stesso Cosma Indicopleustes, che consideravano invece gli angeli creazioni del primo giorno, insieme ai cieli e la terra. Inoltre, gli angeli sono in Cosma elementi funzionali alla dinamica del Cosmo, in quanto spingono e muovono i corpi celesti. Filopono, sostenendo la posizione di Basilio di Cesarea, combatterà queste teorie attraverso i lunghi *excursus* che dedica agli angeli lungo tutta l’opera.

Nonostante il chiaro contrasto tra le due scuole, non si può dimenticare il tentativo di Filopono di unire studi pagani e cristiani, soprattutto nella revisione di Platone in chiave cristiana, uno degli obiettivi principali dell’opera. Quest’intento si mostra chiaramente nel secondo capitolo del primo libro, dove dice:

Non è sorprendente che il venerabilissimo Mosè possedesse il racconto della creazione del cosmo, mezzo che conduce alla conoscenza di Dio, in quanto anche Platone, insegnando la creazione del cosmo da parte di Dio a quelli che avevano studiato filosofia, lo imitò (ἐμιμήσατο αὐτὸν) su molti punti³⁰¹.

Il frammento riportato non solo porrebbe Mosè a fondamento dei testi di Platone sulla creazione³⁰², ma addirittura al di là dello stesso filosofo. Sebbene le teorie sulla creazione di Platone siano ispirate da Dio, e pertanto vadano studiate, la Genesi (scritta da Mosè) è su un piano superiore, giacché i suoi propositi sono “più elevati e più divini (ὑψηλότερα καὶ θεοπρεπέστερα)”³⁰³ degli altri.

³⁰⁰Dove vengono condannati tanto l’antiocheo Teodoro come l’alessandrino Origene.

³⁰¹*Op.* 4.17-22.

³⁰²Principalmente del *Timeo*, il più citato dei dialoghi platonici nel *Contra Proclum*. Subito dopo il frammento sopra riportato, viene citato infatti *Tim.* 4B-D. *Op.* 4.25-5.15.

³⁰³*Op.* 5.20-1.

LIBRO I

Nell'introduzione, Filopono ricorda di aver già dibattuto in altre opere con quelli che, al momento di spiegare il mondo, sostenevano che esso non è mai stato creato (mettendo a rischio il ruolo di Dio e la fede stessa), e che contro di loro sono già stati offerti argomenti che dimostrano la sua creazione e principio (ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι)³⁰⁴. Ma stavolta adotta un nuovo approccio al tema della creazione:

Io ho tentato di lottare, quasi al di là delle mie forze, per confutare i discorsi che stanno al di fuori (τῶν ἐξωτερικῶν λόγων) (della nostra fede), che negano le parole ispirate del grande Mosè sulla creazione del mondo. [...] Questi discorsi sostengono che Mosè non ha mai dato una spiegazione della natura conforme ai fenomeni (πεφυσιολόγηκε σύμφωνα τοῖς φαινόμενοις³⁰⁵)³⁰⁶.

Filopono dichiara così una distinzione tra le sue opere cosmologiche precedenti e l'*Op.* Quest'ultimo non è solo un'opera filosofica, ma teologica e soprattutto esegetica. Filopono non costruirà nuovamente un'argomentazione "libera" contro gli argomenti di un rivale (Proclo, Aristotele), l'opera è progettata attorno a un obiettivo preciso: confermare la validità della Genesi come spiegazione del mondo. La ragione di questo obiettivo "esegetico" è che proprio Mosè non aveva intenzione di spiegare né i principi (o il principio) materiali delle cose, né l'essenza e le differenze tra i corpi supra e sublunari, o dei rapporti tra l'essenza e il movimento³⁰⁷. L'intenzione della Genesi era "guidare alla conoscenza di Dio le anime completamente ignoranti"³⁰⁸. Questo carattere pedagogico giustificherebbe, secondo Filopono, le inesattezze dell'opera, che sembra rappresentare Dio come un demiurgo della creazione, il quale fa esistere le varie cose in diversi momenti³⁰⁹.

Filopono intende espandere e spiegare con più accuratezza il dettato della Genesi, così come aveva già tentato di fare Basilio di Cesarea, attraverso il suo *Hex*. Tirato in causa direttamente da Filopono, Basilio viene lodato come "ordinatore di tutta la sapienza divina e umana (θεῖα καὶ ἀνθρωπίνη πάση κεκοσμημένῳ σοφίᾳ)"³¹⁰. Ma è subito

³⁰⁴ *Op.* 1.6-14. In 1.1-2. dice esplicitamente di essersi confrontato in diverse opere (ἐν πολλαῖς πραγματεῖαις), il che fa supporre che oltre all'*Aeternitate Mundi Contra Proclum* (dove difende il creazionismo in maniera più marcatamente filosofica) si riferisca anche (perlomeno) all'*Aeternitate Mundi Contra Aristotelem*, e al *De Contingentia Mundi*.

³⁰⁵ ἰ φαινόμενα qui ha il significato classico di "manifestazioni osservabili della natura". Sembra pertanto che l'accusa rivolta a Mosè sia non aver condotto nella Genesi un discorso organico sul mondo naturale e sui suoi processi e meccaniche

³⁰⁶ *Op.* 1.16-2.4.

³⁰⁷ *Op.* 3.1-8. Notiamo che gli esempi riportati da Filopono sono tratti dalle grandi tematiche discusse nelle scuole di pensiero greco da Socrate in poi, in particolare dai peripatetici.

³⁰⁸ *Op.* 3.12-4.

³⁰⁹ *Op.* 3.15-4.2.

³¹⁰ *Op.* 2.18-9.

precisato che certe parti della sua esegesi non spiegano adeguatamente il rapporto tra la fede e i fenomeni (οὐπω τοῖς φαινομένοις ὁμολογεῖν πιστευόμενα)³¹¹. L'intenzione di Filopono è espandere la spiegazione della Genesi alle parti tralasciate da Basilio³¹².

In queste prime battute dell'opera, possiamo osservare che Filopono riprende un'argomentazione analoga a quella sviluppata nell'introduzione dell'*Aet.*, esponendo la sua premessa fondamentale sin dall'inizio: l'onnipotenza di Dio al di là d'ogni limitazione temporale o fisica.

*Quando la causa di tutte le cose desidera che qualcosa sorga, il suo volere, direttamente e senza tempo, si compie. "Ti è sorto il pensiero" dice qualche discorso "e loro sono divenuti, (li) hai ideati e loro sono stati presenti" (Gdt. 9.5.). E Davide, nei Salmi (33.9) "Lui dice e (le cose) divengono; Lui ordina e (le cose) si compiono"*³¹³.

Se confrontiamo con l'*Aet.*, osserviamo le stesse due citazioni bibliche, l'una insieme all'altra, riprese a supporto della stessa idea:

*Altra prova di quanto già detto starebbe il fatto che Dio porta tutto in esistenza senza tempo e insieme al pensiero. La nostra credenza ci insegna che tutto questo appartiene a Dio. Così, tra i nostri profeti uno dice "Egli parlò e le cose divennero" (Sal. 33.9), e un altro "Ti è sorto il pensiero e loro sono divenuti, (li) hai ideati e loro sono stati presenti" (Gdt. 9.5.)*³¹⁴.

Da ultimo, il proemio s'incentra sul rapporto tra Mosè e Platone, che ho già riportato nell'introduzione. Anche in questo punto, Filopono ribadisce lo scopo dell'*Opificio mundi*: dimostrare nei limiti del possibile che la cosmogonia di Mosè non è in contrasto con l'ordine del cosmo, ma che, al contrario, le spiegazioni fornite dai fisici trovano la propria fonte proprio negli scritti di Mosè³¹⁵.

La questione d'apertura (capitolo 3) è il senso di ἀρχή nel primo verso biblico: "In principio (ἐν ἀρχῇ), Dio creò il cielo e la terra" (*Gen.* 1.1). Filopono passa in rassegna i quattro significati della parola ἀρχή forniti da Basilio: 1) l'inizio assoluto di tutte le cose, 2) la parte iniziale della costruzione di qualcosa³¹⁶, 3) la sua causa efficiente³¹⁷, 4) la sua causa finale³¹⁸; e ritiene corretto il primo di essi. Con un ragionamento simile a quello già

³¹¹*Op.* 2.20-1.

³¹²*Op.* 2.24-5.

³¹³*Op.* 4.9-14, vedi sopra p. 56, n. 188 .

³¹⁴*Aet.* 6.2-8.

³¹⁵*Op.* 6.19-24.

³¹⁶*Op.* 9.4-5.

³¹⁷*Op.* 9.13-5.

³¹⁸*Op.* 9.16-7.

usato per sottrarre il carattere temporale ai concetti di prima, dopo e ora³¹⁹, Filopono pone l'origine al di là del tempo. Quindi si serve dei concetti di totalità e parte:

Nella stessa maniera con cui i saggi chiamano punto l'inizio della linea (τὴν ἀρχὴν τῆς γραμμῆς σεμεῖον καλοῦσιν), che è un punto continuo e indivisibile, e non la chiamano più linea, anche l'inizio del tempo (τὴν τοῦ χρόνου ἀρχὴν) non è tempo, ma l'inizio del tempo stesso (αὐτὸ τοῦτο χρόνου ἀρχὴν). E se qualcuno considera che (l'inizio del tempo) è un tempo breve (βραχὺν χρόνον)³²⁰, non definirà l'inizio dei tempi, bensì una parte (μόριον) del tempo [...]. Pertanto, il primo inizio del tempo (τὸ πρῶτον ἀρχή) considerato nella sua totalità (τοῦ ὅλου χρόνου), è l'inizio di tutta l'esistenza, ma non è tempo³²¹.

Questa distinzione ribadisce che il tempo ha un inizio legato al movimento³²². È anche interessante notare la citazione platonica del *Timeo* (38B): “Il tempo viene ad esistere assieme al cielo, e alla fine le cose create insieme verranno anche a sciogliersi insieme, qualora tale dissoluzione debba succedere.” Citazione che funge da complemento perfetto alla credenza cristiana in un nuovo cielo e una nuova terra con l'avvento del Regno dei Cieli, già sostenuto nell'ottavo libro del *Contra Aristotelem*:

Il titolo del secondo capitolo dell'ottavo libro di Giovanni il Grammatico, Contra Aristotelem: "Il nostro argomento afferma che ciò che è soggetto a una fine nel non essere non è malvagio in sé e per sé, ma quello in cui il mondo sarà risolto non è il non-essere".

Dal secondo capitolo: "Tuttavia, il mondo non sarà risolto nel non essere, come le parole di Dio non sono risolte nel non essere, noi chiaramente parliamo di nuovi cieli e di una nuova terra (Is. 65.17, 66.22. Ap. 21.1)"³²³.

L'estratto del secondo capitolo, la figura dei nuovi cieli e nuova terra, collegato con le idee filoponee sulla corruzione, la potenza e il movimento, s'inserisce chiaramente come epilogo del discorso sull'ἀρχή sviluppato prima.

Filopono riflette infine che su questo verso Aquila abbia scritto ἐν κεφαλαίῳ invece di ἐν ἀρχῇ. Per il nostro autore, ἐν κεφαλαίῳ esprime uguaglianza e unione nella creazione del cielo e della terra, quindi non modifica il significato della Septuaginta, ma specifica come non vi sia preminenza né dell'uno né dell'altra al momento della creazione³²⁴.

³¹⁹*Aet.* 108.14-25. vedi sopra p. 37, n. 101 e p. 72, n. 268. Sugli intelletti in *Simp. In Phys.* 1156.35-1158.29. fr. 121.

³²⁰Lo stesso inizio ha al suo interno uno sviluppo lineare, quindi temporale.

³²¹*Op.* 8.1-9.

³²²Già difeso in *Aet.* 103.2-104.3, vedi sopra p. 36, n. 98.

³²³*Brit. Mus. Add. MS* 17.214, fol. 72vb,36-73ra,19. fr. 134, vedi sopra p. 58, n. 191.

³²⁴*Op.* 11.23-12.2.

Una volta spiegato il concetto d'inizio, comincia la descrizione del cosmo creato durante il primo giorno. La concezione di Filopono rispecchia l'idea, assai comune tra i cristiani, di concepire il cielo e la terra come i due estremi del cosmo, analizzata sotto l'aspetto fisico:

5. Tra gli estremi (ἄκροις), che sono il cielo e la terra, Dio fece gl'intermedi (τὰ μέσα), che sono l'acqua (ὔδωρ), l'aria (ἀέρα) e il fuoco (πῦρ). Tra quelli che noi chiamiamo gli estremi: il cielo e la terra³²⁵.

Sembra esserci un problema, la distinzione di un elemento, la terra, dagli altri tre del cosmo filoponeo. Contraddizione che sembra confermata quando si legge, poco dopo: “Tra il cielo e la terra sono compresi gli altri tre elementi (τὰ λοιπὰ τρία)”³²⁶, intendendo la terra sia come estremo che come elemento. Sebbene Filopono non dia una spiegazione in questo capitolo, conviene ricordare le sue considerazioni sugli elementi nell'*Aeternitate mundi contra Aristotelem*. Filopono aveva esposto uno dei suoi principi fondamentali sugli elementi considerando che questi non avendo le qualità pesante/leggero, di conseguenza non compiano movimenti verso il basso o l'alto per se stessi, ma grazie ad altro, cioè quando si trovano in rapporto con altri elementi³²⁷. Così, il fuoco è sempre leggero, mentre l'aria è leggera quando sta in rapporto con acqua e terra, e senza questi due elementi è pesante. L'acqua è leggera in rapporto con la terra, ma pesante con l'aria e il fuoco, mentre la terra è “sempre pesante” (πανταχοῦ βαρεῖα) in rapporto agli altri elementi. Per tanto, se la terra è stata creata con gli altri elementi, è conseguenza logica che sia in moto permanente verso il basso, sia in quanto terra e sia per il rapporto con gli altri elementi.

Una volta esposta questa concezione degli estremi e intermedi, Filopono passa al verso di *Gen.* 1.2: “le tenebre ricoprivano l'abisso”, quindi al rapporto tra luce e oscurità. L'abisso deve qui essere identificato con l'acqua, mentre le tenebre con l'aria oscurata. Infatti, è con questo verso che Filopono introduce la sua concezione della luce, adattandola al racconto biblico:

La tenebra (σκότος) e senz'altro assenza e privazione di luce (τοῦ φωτός ἀπουσία καὶ στέρησις). Mi sembra verosimile, ed è dimostrato dal fatto che secondo gli egiziani³²⁸ la tenebra è palpabile. Infatti, per via di alcuni dei raggi luminosi che vengono dai corpi celesti e s'introducono nell'aria, hanno dato quell'aggettivo (alla tenebra) per la grande opacità dell'aria, come se gli uomini la palpassero³²⁹.

³²⁵*Op.* 12.3-5.

³²⁶*Op.* 12.12-3.

³²⁷*Simp. In Cael.* 70.1-8. fr. 42., citando Temistio in 74.16-26. fr. 46, vedi sopra p. 63, n. 213.

³²⁸Fa riferimento a quanto raccontato in *Es.* 10.21.

³²⁹*Op.* 12.23-13.3.

L'idea di oscurità come assenza di luce, contraria a quella aristotelica di oscurità come opposto della luce (esistente finché esiste l'altra), si ritrova sin dagli inizi nell'opera di Filopono, dal *De Anima*³³⁰, e viene riproposta senza ripensamenti sostanziali nel *Contra Proclum*³³¹ e nel *Contra Aristotelem*³³².

A questo punto Filopono parla del cielo e del fuoco, ritenendo infatti che la Bibbia marchi una differenza tra due tipi di fuoco: il fuoco della terra e il *fuoco essenziale* (οὐσιῶδες πῦρ), chiamato anche sfera di fuoco (ὑπέκασμα). Per Filopono, è da questo secondo fuoco che provengono le stelle cadenti, le comete, i fulmini e simili fenomeni osservati in natura³³³. Inoltre, citando *Gen. 19.24*: “Allora il Signore fece piovere dal cielo zolfo e fuoco su Sodoma e Gomorra”, Filopono ritiene che questo fuoco sia infiammabile, cosa che lo espone a una certa incongruenza, in quanto lui stesso aveva sostenuto, nel *Contra Aristotelem*, che la sfera di fuoco non potesse bruciare (τὸ καυστικόν)³³⁴, a differenza del fuoco terreno (che brucia per eccesso).

Invece nell'*Op.* dice: “I fisici lo chiamano ὑπέκασμα in quanto è adatto a infiammare (πρὸς ἔξαψιν)”³³⁵. Per quanto le parole usate non siano le stesse, il fatto che venga associato al fuoco che distrusse le due città contribuisce all'ambiguità dell'affermazione, sia perché viene cambiata ipotesi sulla sfera di fuoco, sia per la possibilità che questo fuoco essenziale patisca un mutamento quando lascia il suo posto, non specificato, tra la terra e il cielo.

Filopono conclude la trattazione del cielo attribuendo a Mosè la scoperta della cosiddetta nona sfera del cielo, cioè la sfera esteriore priva di astri, che servì da base agli studi di Tolomeo e Ipparco, per rimarcare la superiorità di Mosè su Platone, che ipotizzava soltanto l'esistenza delle classiche otto sfere celesti (una per pianeta)³³⁶.

Una volta terminato con il cielo e la terra, Filopono apre un lunghissimo *excursus* sugli angeli. Da principio espone il confronto di Teodoro di Mopsuestia con Basilio di Cesarea, il quale nella prima Omelia (punto 5) aveva affermato che, prima degli eventi narrati dalla Genesi, vi era già qualcosa, di soggiacente e anteriore (τις πρεσβύτερα κατάστασις), che esisteva per via delle potenze “ipercosmiche” e noeriche (ταῖς

³³⁰*In An.* 341.10-342.16.

³³¹*Aet.* 15.3-4.

³³²*Simp. In Cael.* 124.8-16. fr. 67.

³³³*Op.* 14.16-8.

³³⁴*Simp. In Cael.* 80.23-81.11. fr. 52.

³³⁵*Op.* 14.15-6.

³³⁶*Op.* 15.17-16.14.

ὑπερκοσμοῖς καὶ νοεραῖς δυνάμεσι)³³⁷. Come intuibile, Teodoro sconfessa quest'ipotesi negando la preesistenza tanto degli angeli quanto delle potenze invisibili (ἀγγέλους ἢ τινὰς ἀοράτους δυνάμεις), in quanto non vengono menzionate nella Bibbia³³⁸. Per Filopono, la legittimità dell'analisi di Basilio si giustifica per lo stesso *leitmotiv* che sta alla base della sua opera: Mosè ha scritto con l'intento di guidare gli uomini a Dio (in questo caso a partire dalle cose visibili, di più immediata comprensibilità), non intendeva comporre un trattato di filosofia³³⁹.

Per Filopono l'essenza degli angeli non è mai corporea, ma incorporea, quindi non dipende mai dai corpi, come invece l'anima degli uomini³⁴⁰. Il paragone con l'anima umana è particolarmente significativo per comprendere la specificità degli angeli. Come già teorizzato nel *Contra Proclum*³⁴¹, le anime sono propriamente anime solo finché esistono in un corpo. Le anime sprovviste del corpo, prima o dopo la corruzione, sono intelletto. Invece gli angeli in nessun caso hanno la loro essenza in qualche corpo, nonostante possano manifestarsi (come Dio appare a Mosè in forma di fuoco) per mezzo di corpi composti dai quattro elementi (spiegando in questa maniera i diversi luoghi della Bibbia dove sia Dio che gli angeli compaiono associati ad un certo elemento³⁴²). Pertanto, l'essenza angelica non è mai in rapporto ai corpi:

Se (gli angeli) avessero la loro essenza (composta) da uno degli elementi, o da tutti, sarebbero di natura corruttibile, perché sarebbero composti da corpi corruttibili, [...] inoltre, sarebbero del tutto incapaci di ragionamento e conoscenza (λογισμοῦ καὶ γνώσεως ἀπάσης), lo stesso se fossero di un corpo incorruttibile. Infatti, nessun corpo partecipa della conoscenza da solo (μετέχει καθ' αὐτὸ γνώσεως)³⁴³.

Filopono pone gli angeli tra i membri del mondo intellettuale, come entità invisibili, razionali e noeriche (ἀσωμάτου καὶ λογικῆς οὐσίας καὶ νοεραῖς)³⁴⁴, che sono al servizio di Dio. E Dio stesso ha garantito loro un potere estremo (ὑπερβαλλούσης δυνάμεως)³⁴⁵. Per dimostrarlo, Filopono fa ricorso a diversi passaggi biblici³⁴⁶, dove gli angeli si sono confrontati con degli umani e, scrive il nostro autore: “col potere degli angeli, che da Lui hanno ricevuto, (Dio) punirà alcuni, e salverà gli altri”³⁴⁷. Non sorprende allora che

³³⁷ *Op.* 16.20-2.

³³⁸ *Op.* 17.11-7.

³³⁹ *Op.* 18.16-22.

³⁴⁰ *Op.* 19.1-3.

³⁴¹ *Aet.* 195.13-196.1, vedi sopra p. 38, n. 107.

³⁴² *Op.* 19.22-20.10.

³⁴³ *Op.* 20.15-21.

³⁴⁴ *Op.* 21.9-12.

³⁴⁵ *Op.* 21.20.

³⁴⁶ *Re.* 19.35. e *2 Sam.* 24.15.

³⁴⁷ *Op.* 22.7-9.

gli angeli preesistano ai corpi terreni, come già sosteneva Basilio. A questa conclusione si arriva di nuovo con un paragone rispetto alle anime umane:

(Dio) gli “soffiò un alito vitale e l’uomo divenne (ἐγένετο) un’anima vivente (Gen. 2.7)”. Pertanto, l’anima non è della stessa essenza (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας) dei corpi, né diviene (γέγονεν) contemporaneamente ad essi, ma a partire da un’essenza superiore e più divina, come mostra il testo sacro³⁴⁸.

Quindi non stupirà che gli angeli:

A maggiore ragione, le essenze dei santi angeli, degli Arcangeli, dei Principati, delle Potenze, delle Dominazioni, delle Virtù, dei Troni, dei Cherubini, dei Serafini e le altre armate di questi esseri così divini che non posso nominarli, [...] non superano ogni natura corporea e corruttibile?³⁴⁹

Il testo, oltre a confermare la preesistenza degli angeli nella teologia Filoponea, rispecchia in ordine ascendente le gerarchie angeliche dello Pseudo-Dionigi nella *De Coelesti Hierarchia* (riportate in ordine discendente), e non quelle di Basilio di Cesarea nella prima *Homilia* dell’*Hex*.³⁵⁰

Quello che invece sorprende è la corrispondenza che si trova tra questa digressione sui corpi e gli angeli (e l’anima) e quanto scritto da Filopono una decade prima nel *Contra Proclum*, dove, sebbene non avesse trattato il tema degli angeli, aveva ipotizzato che le essenze intelligibili dovessero necessariamente avere una causa efficiente³⁵¹ (mentre nel *Contra Aristotelem* veniva specificato che soltanto Dio non ha causa ed è l’unico ingenerato e primo³⁵²). Ma, più importante, aveva specificato che:

È necessario concedere anche che tra le essenze intelligibili e le entità divine ce ne siano alcune che sono supramondane e libere da ogni rapporto con i corpi (ὑπερκόσμιά τε καὶ τῆς τῶν σωμάτων σχέσεως ἐλευθέρα), in primo luogo Dio stesso, la causa prima e l’origine di tutte le entità intelligibili e semplicemente di tutto³⁵³.

In vista di questo, tale realtà precedente (κατάστασις), al di là del cosmo visibile, insieme con la doppia creazione, dell’intelligibile prima e del tangibile dopo, sembrano lo sviluppo posteriore di un’idea che Filopono sosteneva già all’inizio della sua carriera di cosmologo.

Da questa dissertazione sul corpo e gli intelligibili, l’interesse di Filopono si sposta su varie critiche alle interpretazioni di Teodoro: il fatto che attacchi Basilio sulla preesistenza dell’intangibile, in quanto non si trova nel testo delle Scritture, al pari

³⁴⁸*Op.* 24.12-6.

³⁴⁹*Op.* 25.9-16.

³⁵⁰MacCoull (1995) pp. 391-2.

³⁵¹*Aet.* 171.4-6.

³⁵²Simp. *In Phys.* 141.19. fr. 115, vedi sopra p. 72, n. 261.

³⁵³*Aet.* 110. 1-6.

tuttavia della creazione degli angeli nel primo giorno, difesa dallo stesso Teodoro (capitolo 11), l'idea degli angeli come motori del Cielo (12)³⁵⁴, la curiosa interpretazione di Teodoro sul diluvio universale (13)³⁵⁵, mettendo poi in rilievo che Teodoreto di Cirro aveva affermato l'impossibilità di conoscere se gli angeli fossero o meno precedenti all'esistenza del cielo (14).

Più interessante è invece la considerazione di Filopono sul rapporto tra dimensionalità ed intelligibile. Nel sedicesimo capitolo ci fornisce la sua spiegazione sul più basilare supporto del tangibile:

Ci sono tre tipi di dimensioni: corpo (σῶμα), superficie (ἐπιφάνεια), e contorno (γραμμή). Il corpo ha tre dimensioni (τρεις διαστάσεις): lungo (μῆκος), largo (πλάτος), profondo (βάθος). La superficie è il limite (πέρας), e si divide in due, avendo unicamente lunghezza (μῆκος) e larghezza (πλάτος). Il contorno è il limite della superficie (πέρας), e ha una sola dimensione: la lunghezza (μῆκος). Se una cosa è fuori dai corpi (ἔξω ἀσωμάτων) non ha grandezza (μέγεθος), e se una cosa è incorporea (ἀσώματον) è senza grandezza (ἀμέγεθες) e priva di dimensione (ἀδιάστατον). Infatti, in un corpo (ἐν σώματι), esistono tutta la superficie e il contorno; pertanto, se il luogo (τόπος) comprende solamente i corpi, non è possibile che qualche essenza incorporea (οὐσία ἀσώματων) si trovi in un luogo per se stessa³⁵⁶.

Filopono riprende qui la sua visione del tridimensionale come fondamento per spiegare la realtà tangibile. Il contorno e la superficie possedute da un corpo sono dipendenti da quest'ultimo e il corpo si sviluppa nel tridimensionale, materia prima e corpo primario privo di qualità, come già teorizzato nel *Contra Proclum*³⁵⁷. Adesso Filopono sfrutta al massimo il risultato della sua concezione del tangibile. La delimitazione dei corpi è una questione propria degli stessi, non qualcosa che si ricava dal rapporto con altri corpi esterni. Attraverso una gerarchia causale, dal contorno alla superficie, e da quest'ultima al corpo, tutto ciò che è tangibile viene ricondotto alla tridimensionalità.

Per quanto riguarda gli angeli, essi non hanno dimensione. Ma l'anima? Filopono scrive:

L'anima non è mai nel nostro corpo (τῷ ἡμετέρῳ σώματι) come si è in un luogo (ἐν τόπῳ); ma è (in un corpo) per dare forma (εἰδοποιῶσα) a un essere vivente. Si trova fortuitamente in un posto a causa di esso (un corpo), perché ha dato forma all'altro, che si trova in un luogo: non si trova mai (in un luogo) per se stessa³⁵⁸.

³⁵⁴Cosa che Filopono criticherà esplicitamente più avanti.

³⁵⁵Che avrebbe interessato soltanto una parte della superficie terrestre.

³⁵⁶*Op.* 37.20-38.4.

³⁵⁷*Aet.* 413.24-414.5, vedi sopra p. 42, n. 122.

³⁵⁸*Op.* 38.16-9.

L'anima pertanto si trova in un luogo solo in rapporto ad un corpo tridimensionale e unicamente in rapporto al corpo in sé, in quanto essa è essenza intelligibile, che per se stessa non può trovarsi in nessun posto. Nell'*Aeternitate mundi*³⁵⁹ Filopono aveva parlato di una “doppia-faccia” dell'anima, che è anima in un corpo, ed è intelletto per sé: “in un aspetto esiste in rapporto al corpo, nell'altro per se stessa (τοῦ σώματος αὐτὴν καὶ καθ' αὐτὴν ὑπάρχει)”.

Sembra pertanto che Filopono non disattenda a quanto scritto nell'*Aet.*, quando afferma che l'anima, in quanto esistente *per se* (καθ' αὐτὴν ὑπάρχει), non si trova *per se* (καθ' αὐτὴν) in un luogo, poiché la sua essenza è incorporea e intellettiva. Invece l'anima, considerata in rapporto al corpo (τοῦ σώματος αὐτὴν), è in un luogo, perché si trova nel corpo, ma non si trova in un luogo *per se* (καθ' αὐτὴν), perché da questo punto vista non esiste *per se*, ma esiste in rapporto al corpo.

Conseguenza di tutto questo è che gli angeli non possono essere circoscritti (περιγραφόν) in senso fisico o attuale. Quindi Filopono conclude che:

*Gli angeli possono venir circoscritti (περιγραμμένοι) per la loro potenza (κατὰ δύναμιν), dato che non hanno la potenza (δύνασθαι) di Dio, così come alcuni (angeli) hanno una potenza (δύνασθαι) e conoscenza (γινώσκειν) maggiori di altri, e in questo senso possono essere circoscritti. Ma mai in rapporto alla loro stessa grandezza (κατὰ μέγεθος)*³⁶⁰.

La circoscrivibilità è pertanto ridotta al solo ambito della potenza, separato dal mondo fisico. La circoscrizione è pensata unicamente da uomini incapaci di concepire le cose al di là della sensazione (ὑπὸ τὴν αἴσθησιν)³⁶¹. Ed è precisamente questa la ragione con cui Filopono giustifica l'apparizione angelica (e divina), sia attraverso gli elementi, come prima avevamo visto, sia nel caso di figure antropomorfe. L'uomo, un corpo circoscritto che si sviluppa nel mondo tangibile, non può concepire l'intelligibile privo di dimensione, perché può percepire soltanto il tangibile, e solo oltrepassando il sensibile può intuire le essenze incorporee. Così Filopono corregge anche le teorie di Teodoro, la cui interpretazione letterale dei passaggi dove Dio o gli angeli appaiono personificati (*Dn.* 7.9. e la figura di Dio come *L'Antico dei Giorni*) gl'impediva di sorpassare quel “mondo della sensazione” e di comprendere finalmente l'intelligibile: “lui (Teodoro) si appiglia allo scritto senza cercare tutti i significati che giacciono in queste parole”³⁶².

³⁵⁹*Aet.* 195.13-196.1, vedi sopra p. 38, n. 107 e p. 90, n. 341.

³⁶⁰*Op.* 43.4-9.

³⁶¹*Op.* 43.15-7.

³⁶²*Op.* 47.1-3.

Attraverso questa critica all'interpretazione letterale, Filopono spiega dove si trovi la dimensione dell'intangibile. Teodoro, sulla scorta di *Sal.* 148.1-2: "Lodate il Signore dai Cieli, lodatelo nell'alto dei cieli. Lodate tutti i suoi angeli, lodate, tutti, le sue schiere", aveva voluto sostenere che Dio, e quindi i cori angelici, si trovavano nel cielo fisico sopra di noi. A riprova di questo, il numero di riferimenti biblici che mettono in rapporto il cielo e Dio stesso, in particolare *Sal.* 134.2: "Alzate le vostre mani verso il santuario e benedite il Signore", è segno inequivocabile che la Bibbia indirizzi le preghiere verso il cielo. La risposta logica di Filopono è una divisione tra i due cieli:

Noi spesso li chiamiamo celesti (οὐρανίους) e potenze del cielo (τῶν οὐρανίων δυνάμεις), dato che lo stesso Dio ci diede il cielo, che chiamiamo celeste (οὐράνιον) e supraceleste (ἐπουράνιον). Se quindi gli angeli sono le liturgie di Dio, la dove gli uomini suppongono che si trova Dio, [...], si troveranno con Lui anche le potenze liturgiche³⁶³.

Filopono propone di nuovo la suddivisione cosmo-ipercosmo, applicandola al cielo attraverso una lettura allegorica dei versi. Dunque, esistono due cieli: quello all'interno del cosmo e quello dove si trovano le οὐσίαι noeriche. Il secondo cielo, come abbiamo visto, non appartiene al cosmo, non è uno spazio, né un luogo, e non ha dimensione. Alla stregua degli angeli stessi, è una realtà separata dalla nostra, semplicemente irrapresentabile e inconcepibile.

LIBRO II

Nel secondo Libro, Filopono prosegue la digressione su *Gen.* 1.2: "La terra era invisibile e disordinata, e le tenebre coprivano l'abisso, e lo spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque". Nel primo capitolo ci fornisce di una prova ulteriore sulla meccanica degli elementi:

(Mosè) preservò l'ordine naturale degli elementi. Sono quattro: due pesanti, la terra e l'acqua, e due leggeri, il fuoco e l'aria. Ma la terra è più pesante dell'acqua, il fuoco più leggero dell'aria: pertanto la terra si posò sotto l'acqua e il fuoco sopra l'aria. In ciascuna di queste coppie, ciò che è secco (τὸ ξηρόν) è causa del movimento (κινήσεως ἐστὶν αἴτιον), la terra del movimento verso il basso, il fuoco del movimento verso l'alto. Lo abbiamo dimostrato nell'opera sulle forze (ἐν τῷ περὶ τῶν ῥοπῶν)³⁶⁴. Per questa ragione la terra prende il posto più basso, e dopo viene l'acqua. Secondo logica, tra gli elementi leggeri il fuoco prende il posto più alto, e l'aria fa da intermedio tra il fuoco e l'acqua³⁶⁵.

³⁶³*Op.* 49.3-9.

³⁶⁴Rosset e Congordeau (2010), p. 82, n. 1 considerano che il riferimento possono essere i primi tre libri sulla *Fisica* di Aristotele. In verità, non c'è un'opera specifica sul tema, che rende probabile il rinvio ai commentari di Filopono sulla *Fisica*.

³⁶⁵*Op.* 60.5-16.

Sembra ovvio che Filopono, quando afferma che gli elementi secchi (terra e fuoco) sono la causa del movimento, faccia riferimento alla teoria sulle qualità degli elementi già esposta nel *Contra Aristotelem*. Filopono aveva relativizzato le qualità pesante/leggero (pertanto, i movimenti associati all'alto/basso) degli elementi, qualità unicamente possedute quando si trovano in rapporto con altri elementi e non possedute per sé. Ma questa relatività è meramente teorica, nel mondo tangibile gli elementi interagiscono tra loro. Così che il fuoco (sempre leggero) e la terra (sempre pesante) quando sono in contatto con qualche altro elemento hanno un moto costante nel cosmo, ponendosi come riferimenti fissi per le meccaniche degli elementi e potendo anche servire da estremi, come prima menzionato. Quest'ordine viene rappresentato dallo stesso Mosè nei primi due passaggi della Genesi, dove compaiono, in ordine: i cieli (fuoco), la terra (terra), le tenebre (aria senza luce) e l'abisso (acqua)³⁶⁶.

Per Filopono c'è soltanto una forza che spiega i cambiamenti all'interno di questa costante, lo stesso potere di Dio. Tutto il creato non era visibile prima che Dio introducesse la luce, e la terra continua a non esserlo³⁶⁷, in quanto sommersa dalle acque, cioè dall'abisso. Così avrebbe continuato ad essere, data la sua costante pesantezza e l'opacità dell'acqua. La conformazione attuale della terra, delle parti emerse sulle acque (vale a dire della terra divenuta visibile), si deve all'azione di Dio, come Mosè specifica in *Gen.* 1.9: “Si radunino le acque che sono sotto i cieli e appaia l'asciutto (ξηρά)”³⁶⁸.

Filopono aggiunge inoltre che alle costanti terra-pesantezza e fuoco-leggerezza si unisca nella creazione un'altra coppia: fuoco-secchezza e acqua-umidità. L'aria, che si trova tra i due, svolge un ruolo importante nelle interazioni tra le due qualità. C'è una distinzione evidente tra terra, acqua e aria, ma non per lo ὑπέκασμα, che i fisici dibattono se sia fuoco nella sua totalità, contiguo all'aria, oppure un composto d'entrambi (fuoco e aria). Inoltre Mosè non parla mai dello ὑπέκασμα, in quanto noi non lo distinguiamo dell'aria. In effetti, lo ὑπέκασμα ha la sua origine nell'aria secca (ἀὴρ ὑπάρχει ξηρός), e l'aria è la stessa tra il cielo e l'acqua, ed ha un punto di contatto con gli elementi che si trova accanto: con lo ὑπέκασμα per il calore e con l'acqua per l'umidità³⁶⁹.

³⁶⁶*Op.* 60.19-61.8.

³⁶⁷*Op.* 61.15.

³⁶⁸*Op.* 61.17-8.

³⁶⁹*Op.* 62.16-26

Filopono da quindi ragione dell'invisibilità quanto della composizione della sfera di fuoco e, ancor più importante, sottolinea di nuovo l'incongruenza con quanto affermato nel *Contra Aristotelem*³⁷⁰. Se infatti l'aria appartiene alla sfera di fuoco, sembra logico che quest'ultima possa bruciare. Inoltre, questa capacità dell'aria di congiungersi al fuoco, nel secco e nel caldo, è per Filopono motivo di concordanza con Aristotele, nel considerare la sfera di fuoco come l'origine dei venti, di contro a Ippocrate (che li considerava invece raffreddamento e condensazione dell'aria). Il soffio divino, che scorreva sugli abissi d'acqua, è quello dei venti nati dalla sfera di fuoco³⁷¹.

Dopo aver ribadito, commentando la forma presa dall'acqua per ricoprirla, che la terra è sferica ed è collocata al centro dell'universo (con il supporto di *Is.* 40.22 e *Gb.* 26.7)³⁷², Filopono spiega il senso della parola "disorganizzata" (ἀκατασκεύαστος) impiegato per definire la terra in questo primo giorno della creazione. Per Filopono, la disorganizzazione deriva dal fatto che la terra non era ancora pronta per la genesi (ἐπιτήδεια πρὸς γένεσιν) delle cose³⁷³. Quest'interpretazione viene supportata dalle tre versioni di Aquila, Teodoziona e Simmaco:

Aq: la terra era vuota e senza niente (κένωμα καὶ οὐθέν).

Teod: la terra era niente e senza niente (θὲν καὶ οὐθέν).

Simm: la terra era confusa e disordinata (ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον)³⁷⁴.

Secondo Filopono, l'uso di οὐδὲν nei primi due casi sottolinea tanto l'invisibilità della terra come il suo disordine, interpretando quest'ultimo nel senso, appunto, della mancanza di strutturazione, necessaria affinché gli esseri viventi siano in grado di esistere e svilupparsi, come Dio comanda in *Gen.* 1.28: "Crescete e moltiplicatevi; riempite la terra e dominatela"³⁷⁵. Seguendo il nostro autore, questo stadio della terra durerebbe fino al già citato *Gen.* 1.9: "Si radunino le acque che sono sotto i cieli e appaia l'asciutto (terra)", che porta a *Gen.* 1.11: "La terra produca germogli, e che l'erbe diano seme"³⁷⁶, passaggio che rappresenta l'organizzazione e l'adattamento della terra all'esistenza della vita.

Terminata quest'esegesi, Filopono comincia un *excursus* su un tema che ha finora trattato solo indirettamente: la luce e le tenebre. Questa volta l'intenzione del nostro

³⁷⁰Simp. *In Cael.* 48.14-22. fr. 31, vedi sopra p. 64, n. 218.

³⁷¹*Op.* 63.1-10. A differenza d'altri soffi (πνεῦμα) veramente "divini", che tratteremo più avanti.

³⁷²*Op.* 67.5-15.

³⁷³*Op.* 67.25.

³⁷⁴*Op.* 68.8-12.

³⁷⁵*Op.* 68.12-4.

³⁷⁶*Op.* 67.22-7.

autore è quella di dimostrare, con la logica, che l'oscurità non è né essenza (οὐσία) né qualità (ποιότης), ma semplicemente privazione (στέρησις) e assenza (ἀπουσία) di luce³⁷⁷. Per darne dimostrazione Filopono applica semplicemente la teoria della causalità:

Se la luce e l'oscurità fossero qualità contrarie (ποιότητες ἐναντία), [...] Se dunque l'oscurità si opponesse alla luce, sarebbe assolutamente necessario che, allo stesso modo in cui chiaramente le cause efficienti (τὰ ποιητικὰ αἰτία) della luce sono il sole, la luna, le stelle e il fuoco che è presso di noi³⁷⁸, esistesse e si manifestasse una causa efficiente dell'oscurità. Ma una tale causa non esiste, e l'oscurità stessa non esiste se non per l'assenza di ciò che illumina (μονῆ τῆ ἀπουσία τοῦ φωτιζόντος)³⁷⁹.

Filopono qui compie una doppia negazione: l'oscurità non è né una qualità né un contrario. Rispetto alla prima, la mancanza di causa efficiente le impedisce d'essere tale. L'oscurità è in rapporto con la luce, ma in un rapporto di privazione e non di contrari. In un rapporto di contrari la luce e l'oscurità esisterebbero non unicamente in relazione alle loro cause, ma anche in relazione a se stesse, in quanto una si definisce in ragione dell'altra. In un rapporto di privazione, l'oscurità esiste in ragione della luce, mentre la luce esiste in ragione di se stessa sola. Così, Filopono stabilisce un rapporto gerarchico tra luce e oscurità. In vista di questo rapporto di privazione, prima di tornare al racconto biblico, Filopono fa una digressione sulle tipologie in cui si presenta. Sono di tre tipi: privazione anteriore all'esistenza, privazione posteriore all'esistenza, simultaneità di privazione ed esistenza³⁸⁰. A quest'ultimo tipo apparterebbe il rapporto luce-oscurità:

Le due allo stesso tempo: [...]. Appartiene a questa categoria quello che è privo di luce (ἀφώτιστον): prima che ci fosse luce, l'aria era priva di luce (ἀφώτιστος), ma una volta che la luce fu creata e che il sole era sulla terra, l'aria, che era stata illuminata, torna di nuovo a essere priva di luce (πάλιν ἐστὶν ἀφώτιστος)³⁸¹.

Filopono deve ora confrontare la sua spiegazione con il passaggio biblico di *Gen.* 1.3-4: "E Dio disse 'sia la luce', e la luce fu. E vide che ciò era buono, e Dio separò la luce dalle tenebre", su due fronti: in che modo la luce (se seguiamo l'ordine della Genesi e l'abbiamo ammessa come qualità dei corpi) viene creata prima degli stessi astri del firmamento? E in che modo Dio separa la luce dall'oscurità, se quest'ultima esiste soltanto quando l'altra non c'è?

³⁷⁷*Op.* 69.19-21.

³⁷⁸Non la sfera di fuoco, che non emette luce.

³⁷⁹*Op.* 69.25-70.11.

³⁸⁰*Op.* 71.22-4.

³⁸¹*Op.* 71.28-72.8.

Riguardo alla prima difficoltà, Filopono fa ricorso a Basilio e al suo *Hex.* (4.2-3.), dove si sostiene che la luce esiste prima del sole grazie alla potenza divina, che permette alla luce di esistere senza la sua causa efficiente³⁸², il che è suffragato dai diversi esempi biblici nei quali il fuoco, per volere divino, non presenta le qualità di cui è causa efficiente: il fuoco dell'arbusto apparso a Mosè (*Es.* 3.2) e il forno degli infanti di Babilonia (*Dn.* 3). In entrambi i casi, il potere di bruciare del fuoco rimane inattivo. Per rinforzare la tesi, Filopono aggiunge:

Davanti alla loro essenza (οὐσίας) corporea (σωματικῆς) e materiale (ὕλικῆς), Dio creò la luce, che è la forma delle stelle (τῶν φωστηρῶν εἶδος), e diede forma ai corpi a partire dalla materia già esistente. Non si può dire sorprendente che ciò che è impossibile per la natura sia possibile a Dio³⁸³.

Rispetto alla seconda questione, Filopono considera che luce e oscurità sono state separate in tre maniere. La prima per natura, in quanto sono l'una esistente e l'altra privazione d'esistenza e non c'è nulla che non partecipi o dell'una o dell'altra, ed è questa la caratteristica propria del loro rapporto, come Filopono ha già spiegato³⁸⁴. Ma oltre a questa divisione ve ne sono altre due. Una in base al luogo in cui vengono a trovarsi: quando il sole è sulla terra e illumina il nostro mondo l'oscurità è sotto la terra, al contrario quando il sole è sotto la terra l'oscurità è sopra³⁸⁵. Una temporale: per dodici ore il sole è in alto e per altre dodici è in basso, rispettivamente quando la luce è sopra la terra e poi quand'è il turno delle tenebre³⁸⁶. Così si può giustificare *Gen.* 1.4: "E Dio separò la luce dall'oscurità", come propriamente dimostrato nel seguente punto:

Pertanto, quelli (luce e oscurità) si scambiano completamente i luoghi (τόπους) e non abitano mai negli stessi periodi di tempo (χρόνους). Così Dio li ha separati (διεχώρισεν):

*"E Dio chiamò la luce giorno (ἡμέραν), e l'oscurità notte (νύκτα)". (*Gen.* 1.5)³⁸⁷.*

Una volta chiarita questa esegesi biblica, Filopono si rivolge contro le considerazioni della luce di Teodoro di Mopsuestia lungo i capitoli dal quindicesimo al diciottesimo. Per Teodoro, l'oscurità è un'essenza e la luce e l'oscurità sono sempre le stesse. Filopono, che in questi capitoli non si dilunga in critiche, rimanda al primo libro del *Contra Proclum* per le sue spiegazioni sul tema. Riportiamo pertanto quei frammenti e li mettiamo a confronto.

³⁸²*Op.* 76.3-5.

³⁸³*Op.* 76.19-24.

³⁸⁴*Op.* 83.6-12.

³⁸⁵*Op.* 83. 12-17.

³⁸⁶*Op.* 83.17-21.

³⁸⁷*Op.* 83.20-6.

Rispetto alla prima tesi di Teodoro (l'oscurità è un'essenza), al rifiuto di Filopono nell'*Op.* non fa seguito una spiegazione dettagliata, ma una citazione, di nuovo di *Es.* 10.21: "E il Signore disse a Mosè: 'Stendi la tua mano verso il cielo e vi siano tenebre nel paese d'Egitto, così fitte da potersi palpare' ". Filopono si domanda:

*Dimmi, di quale essenza è questa tenebra, e chi l'ha creata questa (tenebra) che unicamente si mostra quand'è interrotta la luce?*³⁸⁸.

Se poi si scorre l'*Aet.*, a cui rinvia lo stesso Filopono, troviamo:

*Chi ancora non crede che l'oscurità sia solamente privazione della luce? Come abbiamo spiegato poco prima*³⁸⁹, *la privazione è in se stessa non essere (μη ὄν)*³⁹⁰.

Inoltre, Filopono, contrariamente a Teodoro, nega che la luce sia sempre e comunque la medesima:

*Teodoro dice [...] che la luce è la stessa tutti i giorni. Di che luce parla? Se parla della luce solare che produce la stella e che si trova nell'aria, allora è vero, essa è unica. È lo stesso sole quello che sorge e quello che tramonta. Ma se si riferisce a quella che viene da esso (il sole) e che si trova negli oggetti trasparenti, sbaglia. Quella è corruttibile: se una nuvola di vento si mette davanti al sole, quella (luce) viene dissipata, lo stesso fenomeno si produce nelle eclissi di sole*³⁹¹.

E inoltre, se confrontiamo il *Contra Proclum*, si può riscontrare la stessa divisione dei tipi di luce:

*Da un lato, la luce essenziale (οὐσιωμένον), che esiste insieme col sole e la sua sfera, è per se stessa formativa (εἰδοποιόν) e costitutiva (συμπληρωτικόν) della natura del sole, questo è chiaro a chiunque. Ma l'essenza e l'essere di ogni cosa sono dominati dalla sua forma. Niente è causa della sua stessa creazione. Pertanto, il sole non è il creatore della sua luce, in quanto (essa è) formativa (εἰδοποιούμενος) e ha la sua esistenza in virtù di quella. [...] La luce diffusa nell'aria (ἐν ἀέρι χεόμενον φῶς) non è sempre la stessa. È chiaramente corruttibile, perché seguita dall'oscurità. Non rimane sempre la stessa ma, come il movimento e il tempo, diviene (in un processo)*³⁹².

Se l'oscurità non esiste per sé, come tutte le privazioni, ne consegue che sarà differente in ogni caso di privazione della luce, in quanto l'oscurità non è inerente alla luce essenziale del sole, ma alla luce dell'aria:

*Quando una nuvola passa di fronte al sole tutto quello che sta sotto viene oscurato, perché la luce prima generata nell'aria (τοῦ πρότερον ἐν τῷ ἀέρι γινομένου φωτός) si corrompe, nonostante il sole non abbia cambiato posizione*³⁹³.

³⁸⁸*Op.* 85.6-8.

³⁸⁹Nella parte del primo libro dell'*Aet.* che non ci è pervenuta.

³⁹⁰*Aet.* 15.2-5, vedi sopra p. 89, n. 331. È ovvio che una cosa che non è non può avere nessun tipo di οὐσία.

³⁹¹*Op.* 88.12-20.

³⁹²*Aet.* 16.25-17.19.

³⁹³*Aet.* 20.15-8.

Per Filopono la luce dell'aria fa parte di un processo naturale di generazione, non è luce creata da Dio e nemmeno la luce (essenziale) del sole. La stessa idea la ritroviamo nell'*Op.*:

*L'ombra generata ieri non è la stessa di oggi, né quella di un bambino è la stessa di un adulto [...]. E l'oscurità di ognuna delle notti differisce per quantità in rapporto alle altre notti; infatti, se ne misuriamo la durata, è o più lunga o più corta*³⁹⁴.

Una volta conclusa la parte dedicata alla luce e alla tenebra, Filopono inizia una trattazione cristologica su Passione e Resurrezione attraverso l'analisi comparata di cronologie tratte da varie confessioni cristiane, al fine di portarle a concordare tra loro. Allo stesso tempo tenta di spiegare, tramite *Gen.* 1.5: "E fu sera e fu mattino: primo giorno", il calendario e i giorni della settimana ebraica. Il tema dell'*excursus* è sostanzialmente cristologico ed erudito, non contiene elementi utili alla trattazione della cosmologia dell'opera, perciò non entreremo nel dettaglio di questi capitoli (i quali, per un'analisi adeguata, richiederebbero uno studio e un commento *ad hoc*).

LIBRO III

Il terzo libro è dedicato al secondo giorno della creazione, narrato da *Gen.* 1.6-8: "E Dio disse, 'sia fatto il firmamento tra le acque, che separi le acque dalle acque'. E Dio fece il firmamento; e separò le acque sotto e sopra il firmamento. E così fu. E Dio chiamò il firmamento cielo". Il passo permette a Filopono di ritornare su un tema già considerato nel primo libro, con gli angeli: la distinzione tra il primo cielo, dove si trovano le οὐρανοὶ intelligibili, e il secondo, compreso all'interno della nona sfera immobile. Filopono approfondisce questa differenza:

*Credo evidente che la scrittura divina chiami cielo anche tutti i corpi che si estendono in maniera continua tra la terra ed il cielo*³⁹⁵.

E non si tratta di quello che chiama primo cielo:

*La scrittura parla del firmamento (στερέωμα) e del primo cielo che è al di là di tutto (ἔξωθεν πάντων), il quale, per parlare in modo semplice, sorpassa l'intera contemplazione del mondo corporeo (τοῦ σωματικοῦ κόσμου) ed è elevato insieme alle (realità) ipercosmiche (ὑπερκομίσις) con l'intelligenza nuda (γυμνή νῶ), a Dio*³⁹⁶.

³⁹⁴*Op.* 87.24-88.3.

³⁹⁵*Op.* 111.8-10.

³⁹⁶*Op.* 111.19-24.

Conferma infine che Mosè conoscesse questi due cieli e l'esistenza di un terzo:

Non c'è bisogno di domandare se Mosè sapesse che il firmamento (στερέωμα) è un secondo cielo (δευτερον ουρανόν), dato che la scrittura, per omonimia, chiama terzo (τρίτον) cielo l'aria (ἀέρα)³⁹⁷.

In questo modo Filopono ha stabilito un sistema celeste perfettamente adatto al cosmo biblico: il primo cielo (realtà dell'intangibile), il secondo (realtà del firmamento) e il terzo (realtà che si estende, presumibilmente, fino alla sfera di fuoco). Questo ci consente di distinguere tra il cielo qui menzionato (il secondo) e quello menzionato in *Gen.* 1.1 e spiegato attraverso gli elementi, che pertanto presupponiamo essere il terzo.

Per Filopono il secondo cielo è unitario, in opposizione a Cosma, il quale, nella sua *Topografia* (IV.17), oltre a non inserire il primo cielo, considerava ognuna delle orbite dei pianeti come un cielo *per se*. Filopono cita qui Tolomeo e la sua spiegazione delle sfere celesti e della nona sfera, in cui non ci sono altri pianeti e che soltanto “rinchiude” tutte le altre, permettendo di considerarle tutte come un cielo unitario³⁹⁸. Quest'idea sarebbe condivisa anche dallo stesso Mosè, benché a volte utilizzi il plurale, parlando di “cieli”. Filopono lo giustifica motivando da una parte che è uso comune dell'ebraico declinare “cieli” al plurale, dall'altra che comunque si tratta di una mera questione linguistica e non filosofica³⁹⁹.

Più interessante è invece il quinto capitolo, sull'essenza del corpo del cielo (ουσία τοῦ οὐρανοῦ σώματος), in cui Filopono esamina il passo: “sia fatto il firmamento tra le acque e separò le acque sotto e sopra il firmamento”. In primo luogo tenta di accordarlo con il passaggio platonico ripreso nell'*Aet.*, cioè che il cielo sia composto da tutti gli elementi e perlopiù dal fuoco. Per Filopono, entrambi avrebbero dato preminenza a un elemento: Platone al fuoco, per la capacità del sole, della luna e delle altre stelle di fornire luce⁴⁰⁰, e Mosè all'acqua, per la trasparenza, qualità che tra gli elementi appartiene all'acqua e all'aria⁴⁰¹. Su quest'ultimo Filopono scrive:

(Mosè) dice ragionevolmente che il cielo fu creato tra le acque, e gli attribuisce un carattere (χαρακτηρίσας) d'acqua e d'aria, che in esso abbondano; lo chiama firmamento (στερέωμα), (creato) da un'essenza umida, che è stata trasformata in una (essenza) più solida (εἰς στερεμνιωτέραν). [...] Riguardo Platone, ho ritenuto che parlasse della cosmogonia di Mosè, dal momento che

³⁹⁷*Op.* 111.27-112.1.

³⁹⁸*Op.* 116.1-4.

³⁹⁹*Op.* 116.9-14. Curioso il dettaglio che risulta dalla linea 13, dove Filopono, nelle precisazioni sulla lingua, argomenta che: “lo affermano coloro che ne sanno (dell'ebraico)”, il che ci fa supporre che Filopono non conoscesse l'ebraico o che, come minimo, non si considerasse abbastanza esperto da parlarne direttamente.

⁴⁰⁰*Op.* 118.13-5.

⁴⁰¹*Op.* 118. 16-8.

afferma che il cielo è un corpo solido (στερεὸν σῶμα) che partecipa della terra: “Tra gli elementi” dice, “la terra è un corpo solido (στερεὸν σῶμα) e resistente”⁴⁰².

L'uso della parola στερέωμα, per spiegare questa sorta di solidificazione del cielo, permette Filopono di spiegare perché Mosè menzioni l'acqua e non specificamente il cielo:

Riguardo al firmamento, poiché il trasparente (διαφανές) abbonda in lui, il testo dice che fu creato tra le acque: gli ha conferito il carattere dell'elemento più denso tra quelli trasparenti (ἐκ τοῦ παχύτερου τῶν διαφανῶν) e conosciuto da tutti⁴⁰³.

Filopono ha così capovolto la prevalenza, nel cielo, del fuoco di Platone con quella dell'acqua mosaica. La densità e la trasparenza dell'acqua permettono di considerare il secondo cielo solido (στερεὸν) e contemporaneamente diafano (διαφανές). Tuttavia, Filopono non rinuncia a far partecipare tutti gli elementi alla composizione del corpo celeste:

Per alcuni degli antichi, [...] l'aria è considerata priva di corpo⁴⁰⁴ Nella creazione del mondo non viene mai menzionato il nome dell'aria. È chiaro (parlando dell'aria) che partecipa necessariamente meno della terra e del fuoco, mentre i corpi luminosi, per Platone, sono composti essenzialmente di fuoco⁴⁰⁵.

Il punto successivo che viene trattato, sebbene indirettamente, è quella concezione del mondo nel *Contra Aristotelem*⁴⁰⁶, cui già aveva fatto allusione nel primo libro dell'*Op.*: il geocentrismo dell'universo e la necessaria forma circolare del cosmo, e quindi anche dei cieli. Dopo il commento alle opere di Basilio di Cesarea che supportano questa teoria, Filopono comincia la sua spiegazione attraverso la bibbia, precisamente citando *Gb.* 26.7-8: “Egli distende il cielo sul vuoto e sospende la terra sul nulla. Egli rinchiude l'acqua dentro le nubi”. Questo serve a Filopono per dimostrare che la terra è il centro dell'universo e che il cielo, concavo in rapporto alla terra, si trova da tutti i punti a uguale distanza⁴⁰⁷:

Infatti, la terra è situata nel luogo centrale, verso cui vanno tutte le cose pesanti, in accordo alla loro natura. Non c'è bisogno che qualcosa lo porti verso il basso, perché non c'è punto più basso del centro⁴⁰⁸.

C'è un potere divino per trattenere l'acqua in alto, ma non per la sua caduta, che è naturale e dimostra anch'essa che la terra è il punto più basso (quindi il centro) del cosmo:

⁴⁰²*Op.* 118.22-119.5.

⁴⁰³*Op.* 119.26.-120.3.

⁴⁰⁴Cosa con la quale Filopono non è d'accordo.

⁴⁰⁵*Op.* 120.3-9.

⁴⁰⁶*Simp. In Cael.* 82.8-83.30. fr. 54, vedi sopra p. 64, n. 222.

⁴⁰⁷*Op.* 123.4-6.

⁴⁰⁸*Op.* 123.15-8. Di una sfera, com'è intuibile.

*Solamente questo può dare angoli uguali; è la prova dell'inclinazione delle cose pesanti e della sua carica verso il centro dell'universo. Quando vanno verso il basso si adattano a essi (gli angoli) ed è chiaro che la sua inclinazione è rivolta al centro, per questa ragione la sua posizione è sicura*⁴⁰⁹.

Filopono sta qui spiegando la ragione del movimento perpendicolare verso il basso delle cose pesanti (come la pioggia, per riprendere l'esempio di Giobbe). Se tutti i punti della sfera universale sono a uguale distanza, il punto più basso al quale possono arrivare è il centro e, se sono alla stessa distanza (dalla circonferenza al centro), il loro movimento è identico. Infatti, tutto ciò viene confermato dal movimento perpendicolare verso la terra di tutti le cose pesanti.

Terminata la spiegazione attraverso l'esegesi biblica, Filopono procede ad avvalorare la tesi che la terra si trovi al centro e sia sferica con l'analisi empirica di alcuni fenomeni. Il primo dei quali è il movimento delle stelle:

*Le stelle, che hai visto prima dall'oriente, le vedrai apparire dall'orizzonte occidentale dopo che esse abbiano percorso la totalità dell'emisfero che sta sotto la terra*⁴¹⁰.

In vista della prova, Filopono conclude:

*Quindi è chiaro che l'emisfero che abbiamo visto di notte si è (ora) mosso sotto la terra, mentre l'altro, uguale al primo ma pieno di altri astri, ha preso il suo posto in alto. Quello che formano i due emisferi è una sfera unica e continua, che per il suo movimento da un punto allo stesso (un ciclo) impiega un giorno e una notte. Si ha la notte quando il sole è sulla terra, il giorno quando si eleva su di essa*⁴¹¹.

Esaminato il movimento circolare dei cieli, Filopono passa ora al fenomeno delle eclissi, che (in un'interpretazione abbastanza corretta) ritiene, per le eclissi solari, si verifichi con la sovrapposizione verticale della luna quand'è collocata sotto il sole⁴¹², mentre la luna piena si ha invece quando la luna è in grado di riflettere tutta la luce del sole⁴¹³ (in uno schieramento sole-luna-terra). Invece l'eclisse (di luna nuova) avviene quando si allineano il sole, la terra e la luna (sole-terra-luna), e l'ombra della terra copre la luna, che non raccoglie più la luce solare⁴¹⁴.

⁴⁰⁹Op. 123.27-124.5.

⁴¹⁰Op. 127.17-20.

⁴¹¹Op. 128.5-12.

⁴¹²Op. 129.10-2.

⁴¹³Op. 129.23-130.1.

⁴¹⁴Op. 130.10-23.

Tutto questo dimostra il moto circolare della luna intorno al centro, che è la terra. Filopono conclude quindi, parlando della luna piena:

Nel momento in cui la luna raggiunge il suo punto culminante sotto la terra, allora il sole è al suo punto culminante sopra di essa [...]. Il risultato è dunque che la parte sotto la terra ha una parte corrispondente sulla terra e questi emisferi risultano essere un'unica sfera⁴¹⁵.

Attraverso questo esempio dei cicli lunari si è dimostrata tanto la sfericità dei cieli come della loro orbita attorno alla terra.

Detto questo, comincia l'analisi dei passaggi biblici di cui Teodoro (e Cosma, citato indirettamente) si era servito per provare che il corpo celeste non fosse sferico. Filopono riesce a confutare le diverse interpretazioni degli avversari attraverso temi già sviluppati, come il geocentrismo, la sfericità, la forma concava del cielo, etc., sempre rifacendosi a spiegazioni svolte nei capitoli precedenti dell'opera.

Molto più interessante è invece il dodicesimo capitolo. Sebbene non esplicitamente, Filopono aveva già lasciato alcuni indizi che presupponevano la teoria che andrà ora a palesare: la mobilità degli emisferi e non delle stelle, la fissità di certe stelle e il movimento da oriente a occidente, etc. Ora è direttamente affermato che gli oggetti celesti (non gli astri come il sole e la luna) non si muovono per se stessi, ma che si muovono tramite il firmamento (concepito come sfera mobile), al quale le stesse stelle sono fissate:

Che sia il cielo a compiere il movimento diurno da oriente a occidente, e non gli astri per se stessi, l'ho già provato in precedenza, perché ho dimostrato che il cielo è una sfera e i suoi due emisferi, quando uno si alza, l'altro scende, e di notte si mostrano gli astri all'interno di essi⁴¹⁶.

A supporto di questa spiegazione, Filopono adduce diversi fenomeni celesti spiegati in quest'ottica: il primo è la via lattea⁴¹⁷, che percorre uno dei cerchi più grandi del cosmo (attorno alla terra)⁴¹⁸, che Filopono sembra considerare un corpo celeste *ad hoc* in simbiosi con gli astri fissi:

Ogni notte essa si mostra assieme agli astri fissi che l'accompagnano; una parte si alza, una parte scende, come abbiamo mostrato per i segni dello Zodiaco⁴¹⁹.

⁴¹⁵*Op.* 131.3-9.

⁴¹⁶*Op.* 144.11-7.

⁴¹⁷Nell'astrologia antica, la Via Lattea non era considerata un insieme di stelle, ma una sorta di corpo continuo dal colore del latte.

⁴¹⁸*Op.* 144.23.

⁴¹⁹*Op.* 145.5-9.

Questa spiegazione del movimento particolare della sfera del firmamento viene completata dalla spiegazione sui segni dello Zodiaco:

Supponiamo che il sole si trovi in Ariete: noi sappiamo che un segno si muove lungo il mese e che il ciclo dei dodici segni percorre l'anno. Il movimento di un segno comprende ogni giorno le trenta parti del segno. Ma quando il sole si trova in Ariete, per necessità lo stesso Ariete è invisibile. Non è visibile di giorno perché il sole si trova in esso e non è visibile di notte perché cala insieme con il sole⁴²⁰.

Va da sé la conclusione di Filopono a questo punto:

È evidente che il sole si muove col suo proprio moto da occidente a oriente, percorrendo in una giornata un trentesimo del segno, mentre il movimento che va da oriente a occidente in un giorno e una notte è quello del firmamento in cui Dio ha posto tutte le stelle; infatti il sole percorre questa distanza (quella del firmamento) in un anno, come ho già detto⁴²¹.

Questa spiegazione di Filopono suppone un'ulteriore evoluzione della teoria dei moti celesti. Senza rinnegare che gli astri come il sole e la luna si muovano da sé (come sosteneva nel *Contra Aristotelem*), aggiunge che il movimento delle stelle fisse non appartiene a esse intese come singole parti, ma in quanto appartenenti al totale, cioè alla sfera del secondo cielo.

Fin qui, Filopono ha dimostrato che il firmamento ha un'orbita propria, diversa da quella solare, ma non ha ancora spiegato perché gli oggetti celesti che formano questo firmamento non si muovano per se stessi. Per farlo, ricorre a un ragionamento sillogistico che possiamo riassumere con: 1) se le stelle fisse hanno un movimento per se stesse (e quindi non sono fisse), tutte si dovranno o (A) muovere a uguale velocità o (B) muovere a velocità diverse⁴²², quindi 2) se dimostriamo che non si muovono né secondo (A) né secondo (B), allora non si muovono in assoluto, pertanto (C) devono essere fisse⁴²³.

Riguardo (A), Filopono propone il seguente esempio, basato sull'equatore, i tropici e i poli:

Che gli astri non si possano muovere a uguale velocità è chiaro da questo: in quanto alcuni si trovano tra i cerchi maggiori (equatore) ed altri tra i cerchi minori (tropici, poli), quelli situati tra i primi avranno necessariamente bisogno di più tempo per percorrere il proprio cerchio per intero⁴²⁴.

⁴²⁰Op. 145.20-8.

⁴²¹Op. 146.9-16.

⁴²²Op. 146.8-147.2.

⁴²³Op. 147.2-4.

⁴²⁴Op. 147.8-12.

Tuttavia ora Filopono si è reso molto più ostica la confutazione di (B), opzione che infatti finisce per rifiutare senza fornire alcun argomento scientifico:

Così, se non vogliamo negare i fenomeni che osserviamo⁴²⁵, dovremmo supporre un'accelerazione o un rallentamento della velocità degli astri che si trovano sui cerchi, in funzione della loro lunghezza. Ma io credo che questa sia una cosa assolutamente assurda e da escludere⁴²⁶.

L'opzione valida, per esclusione, sarà allora la (C), che gli astri immobili si muovano in virtù del moto della sfera celeste:

È il firmamento che si muove, trascinando con sé gli astri⁴²⁷.

Dopo di una digressione filologica sui vari usi della parola “acqua” nell'Antico Testamento (capitoli 14-16), Filopono dedica l'ultimo capitolo di questo libro alla sua concezione dei tre cieli. Com'era già stato mostrato con un esempio, il secondo e il terzo cielo sono detti tali solo per omonimia, solo il primo cielo è in questo senso il cielo autentico e ingloba tutti gli altri:

Infatti, come il primo cielo è il contenitore (περιοχή) di tutto il cosmo e il limite del firmamento (ὄρος), il firmamento stesso (è il contenitore e il limite) di tutte le cose che si generano e corrompono al suo interno, (il firmamento) è la causa di ciò (della generazione e corruzione al suo interno)⁴²⁸.

Oltre a questa similitudine con il primo, firmamento e aria sono anch'essi chiamati cielo per una questione inerente alla luce e al suo percorso:

Ma è possibile chiamare il firmamento cielo per un'altra ragione: è a partire da esso che tutti possono vedere, in quanto Dio ha posto lì tutte le illuminazioni (φωστήρας). Può esser chiamata così anche l'aria, perché è attraverso di essa che la luce brilla su di noi, perché è del tutto trasparente (διαφανεστάτου υπάρχοντος), e attraverso di essa tutto il colore si diffonde⁴²⁹.

Così Filopono riesce a giustificare le diverse menzioni del firmamento e del cielo nei primi passi dell'Antico Testamento, precisamente in *Gen.* 1.1: “In principio Dio creò i cieli e la terra” e 1.6: Sia fatto il firmamento tra le acque. In realtà i due passi farebbero riferimento a cose diverse, cioè al primo e al secondo cielo. Diverse però non in senso stretto, in quanto il primo cielo è al di là del secondo. Allo stesso tempo, Filopono, cosciente che nei passi della Genesi non compare la parola “aria” (ἀήρ), ma solo la parola “cielo” (οὐρανός), introduce la denominazione di terzo cielo, che non è neanche un cielo

⁴²⁵Cioè che il firmamento si muove simultaneamente e tutto insieme.

⁴²⁶*Op.* 148.5-10.

⁴²⁷*Op.* 148.13-4.

⁴²⁸*Op.* 158.9-13.

⁴²⁹*Op.* 158. 14-20.

per sé, in quanto si estende dalla terra al firmamento, e sarebbe perciò ricompreso nel secondo.

LIBRO IV

In questo libro, Filopono tratterà dei mari e delle terre emerse, scandagliando i passi 9 e 10 di *Gen. 1*: “E Dio disse ‘si radunino le acque che sono sotto il cielo in un solo luogo e appaia l’asciutto’. E così fu. E Dio chiamò l’asciutto terra e le masse d’acqua mari. E Dio vide che ciò era buono”.

La prima questione con la quale deve confrontarsi Filopono è che la creazione della terra era già avvenuta in *Gen. 1.1*, e quindi quando si legge: “Dio chiamò l’asciutto terra (ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὴν ξηρὰν γῆν)”, sembrerebbe trattarsi di una ripetizione della creazione. La terra (γῆ) non esisteva già da prima? Per risolvere l’apparente paradosso Filopono fa di nuovo ricorso alla sequenza potenza-atto, già ampiamente sfruttata lungo tutto il *Contra Proclum*, per spiegare i rapporti del mondo naturale:

Tra i corpi fisici, la secchezza (ξηρόν) è una caratteristica (χαρακτηριστικόν) dell’essenza della terra: quando (la terra) era coperta dalle acque non possedeva ancora questa caratteristica in atto (κατ’ἐνέργειαν), e soltanto quando si ritirarono (le acque) la terra divenne secca in atto (κατ’ἐνέργειαν)⁴³⁰.

Ricorrendo alle caratteristiche degli elementi, Filopono considera che l’acqua, la cui essenza è umida, non consentiva di realizzare dell’essenza propria della terra, la secchezza (asciuttezza). Dunque, quest’ultima, seppure già creata, permaneva ancora in uno stato di potenzialità, confermato da *Gen. 1.2*: “La terra era invisibile e disordinata”⁴³¹. Tutto il ragionamento implica che i punti della Genesi in esame non parlino di creazione, dato che la terra (e l’acqua) erano già state create precedentemente, ma dell’inizio del processo di attualizzazione della terra, anch’esso disposto da Dio. Filopono stila così una sequenza cronologica della creazione, il cui ordine finora è: cielo⁴³² e terra, luce (e la sua privazione, la tenebra) e cose luminose, firmamento⁴³³.

Inoltre, “la terra invisibile” e in potenza identificata da Filopono è un’ulteriore conferma della sua sfericità:

⁴³⁰*Op.* 162.2-6.

⁴³¹*Op.* 161.22.

⁴³²Come già sostenuto in *Op.* 12.3-5 (vedi sopra p. 88, n. 325), nel primo punto della Genesi sono introdotti anche l’acqua, l’aria e il fuoco.

⁴³³*Op.* 161.20-1.

È stato Mosè a mostrare con le sue scoperte che la forma della terra erasferica (τὸ σχῆμα σφαιρικόν), dato che al principio della genesi essa era da ogni parte coperta d'acqua e la superficie (della terra) era nascosta, il che non poteva derivare da altro che una forma sferica⁴³⁴.

Per le proprietà dell'acqua, che si adatta al contenitore e alla superficie, la sfera è l'unica forma che potrebbe essere ricoperta in eguale maniera da tutte le parti. Filopono considerava infatti la terra, fino a questo momento della creazione, una sfera perfetta, che viene resa poi irregolare da Dio stesso, come dimostra:

Al tempo dell'ordinamento di Dio, le parti basse della terra si svuotarono, e le altre furono lasciate piane, adatte così (le parti basse) ad accogliere le acque: e poiché le acque riempiono le profondità della terra che prima non esistevano (τὰς μῆκω γενομένας), senza che ciò abbia ridotto o aumentato la circonferenza terrestre, [...], se non che le nuove alture, le montagne, si sono innalzate per lasciar spazio alle profondità in cui l'acqua doveva scorrere⁴³⁵.

Filopono rappresenta qui il processo di attualizzazione della terra (e indirettamente dell'acqua) sul nostro pianeta. Nonostante la forma della sfera terrestre venga alterata, essa rimane sostanzialmente com'era in precedenza, grazie all'equilibrio stabilito col rivolgimento delle masse di terra.

La seconda questione presa in esame è l'utilizzo di "acque" al plurale e il loro venirsi a trovare nello stesso luogo: "Si radunino le acque che sono sotto il cielo in un solo luogo". Si tratta delle acque o dell'acqua? Per rispondere a questa domanda, Filopono inizia una lunga descrizione idrografica dei mari mondiali, seguendo (in maniera più dettagliata e completandola) la trattazione di Basilio nella sua quarta *Omelia*. La conclusione di Filopono è che tutti i mari vanno a costituire un'unità:

Se dunque facciamo attenzione a uno degli antichi geografi, si dirà che il mare è allo stesso tempo uno e molteplice (μίαν καὶ πολλάς): uno in quanto è continuo e abbraccia ogni cosa, molteplice in quanto i nomi dei golfi, che spingono la marea alla terra, si distinguono non per via delle acque (τοῖς ὕδασι) ma per qualche denominazione particolare (ἰδίᾳ δε τινὶ περιγραφῇ)⁴³⁶.

Questa divisione delle acque tra l'intero e le sue parti permette a Filopono di raggiungere un nuovo punto d'analisi, quello su specie, genere e individuo. L'occasione è quella di giustificare perché *Gen.* 1.9 parli dell'intero come "acqua", mentre *Gen.* 1.10 chiami quest'unione "mari", al plurale. Filopono nota che, lungo tutta la Genesi, il comandamento di Dio (πρόσταγμα) è al singolare (ἐνικῶς), mentre l'opera o realizzazione (ἔργον) di esso è al plurale (εἰς πλῆθος). Così, Filopono spiega:

⁴³⁴Op. 163.23-164.1.

⁴³⁵Op. 164.13-23.

⁴³⁶Op. 171. 15-20.

Necessariamente i primi esseri d'ogni specie (καθ'ἐκάστον εἶδος) non hanno la propria generazione da un identico. Ed è così anche per la creazione dell'uomo, [...] "Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò, maschio e femmina li creò" (Gen. 1.27). (Lo creò) Al singolare per la forma (ἐνικὸν κατὰ τοῦ εἶδους), al plurale per i due generi (πληθυντικὸν κατὰ τῶν δύο γενῶν), maschile e femminile, secondo il nome degli individui (ἀτόμων) della specie⁴³⁷.

La gerarchia stabilita da Filopono segue quest'ordine: specie (umana), genere (cioè le differenze all'interno della specie, ad es. uomo e donna), e individuo singolo (l'uomo o donna individuale che appartiene alla specie, ad es. Adamo ed Eva).

Con questa strutturazione, Filopono prosegue con l'esempio delle piante:

Per ogni genere, tra le piante (καθ'ἐκάστον γένος) ne sono state create molte della stessa specie (ὁμοειδεῖς), [...] e lo stesso per ogni specie (ἐπι παντός εἶδους) simile, così anche per le specie di alberi e di anime- perché il comandamento (πρόσταγμα) si realizza (ἔργον) non su un'unica parte, ma su tutta la terra-, così bisogna capire "in una sola unità (εἰς συναγωγὴν μίαν)" come un'unica specie o genere (καθ'εἶδος ἢ γένος μίαν) e "le masse d'acqua (τὰ συτήματα τῶν ὑδάτων)" come unione (di cose) della stessa specie (ὁμοειδεῖς)⁴³⁸.

L'affermazione che i comandamenti di Dio si realizzino sulla terra intera, non su una parte soltanto, sembra qui indicare che Filopono consideri il genere e l'individuo (plurali e particolari) come appartenenti all'ambito della generazione naturale. Mentre la specie (εἶδος) è invece in rapporto diretto con il comandamento (πρόσταγμα) divino, in quanto il singolare è espressione di unità. Quest'utilizzo della specie-forma associato al comandamento divino presenta inoltre innegabili somiglianze con i Principi Creativi di Dio, esaminati nell'*Aet.*, vale a dire le forme divine non create dalla natura:

Ma se si afferma che non sono essenze (le forme divine), bensì certi principi creativi o concetti (τινας δημιουργικοὺς λόγους καὶ νοήσεις), in accordo ai quali il creatore lega le cose, per quale altro motivo dovrebbero esistere se non sono essenze?⁴³⁹

I due frammenti dell'*Op.* e dell'*Aet.* sembrano concordare l'uno con l'altro, e rispettano la bipartizione delle forme operata da Filopono. Avremo allora in origine un comandamento divino, armonizzato a un principio creativo, che realizza nel mondo l'unità/totalità, e poi una sua derivazione nel mondo naturale (all'interno dello spazio e del tempo), particolarizzante, che dalla singolarità del principio creativo genera il molteplice attraverso i generi e gl'individui, comunque ricompresi all'interna dell'unità della specie.

⁴³⁷*Op.* 177.7-17.

⁴³⁸*Op.* 178.8-19.

⁴³⁹*Aet.* 36.17-20, vedi sopra p. 49, n. 156.

Terminata l'analisi delle acque, Filopono si concentra sulla frase: "E chiamò l'asciutto terra", quando già in *Gen.* 1.1 veniva affermato: "In principio, Dio creò il cielo e la terra". Filopono aveva già giustificato questa ripetizione con il passaggio tra terra asciutta-in potenza e terra asciutta-in atto al momento della separazione dalle acque. Ma stavolta l'approccio alla questione è filologico, i risultati sono una curiosa semantica della parola γῆ e la ragione del suo corretto impiego anche prima che la terra divenga asciutta in atto.

Secondo Filopono ci sono quattro qualità fondamentali (caldo, freddo, secco, umido) che, in coppie non contraddittorie, formano i cosiddetti quattro elementi della fisica classica. Così, il fuoco presenta le qualità di caldo e secco, l'aria di caldo e umido, l'acqua di freddo e umido e la terra di freddo e secco⁴⁴⁰. Ognuna di queste qualità predomina all'interno di un elemento: il caldo nel fuoco, l'umido nell'aria, il freddo nell'acqua e il secco nella terra, motivando quest'ultima associazione per la densità dell'elemento (il fuoco, al contrario, ha il caldo come qualità principale per il suo esser sottile)⁴⁴¹.

Per quanto si tenti di rendere coerenti le citazioni bibliche summenzionate, non è ancora stata fornita una spiegazione soddisfacente per il doppio carattere attribuito da Filopono alla terra nel commento a *Gen.* 1.1. Come già avevamo spiegato nel commento al primo libro, per il nostro autore, la terra, oltre ad essere un elemento, è anche un estremo del cosmo insieme col cielo⁴⁴². L'appellativo di secco/asciutto per la terra spiega la sua qualità primordiale in quanto terra, ma non che cos'era prima di essere secca (cioè quand'era terra "in potenza"). Filopono sfrutta l'ambivalenza della parola per aggiungervi un significato ulteriore:

Infatti gli studiosi dell'etimologia (διὰ τῶν ἐτυμολογιῶν), il significato soggiacente (τὰ ὑποκείμενα) ai nomi, dicono che (il nome) terra (γῆ) viene dalla sillaba "go" (γῶ), la quale significa "contenere" (χωρῶ). Unicamente essa (la terra) è il contenitore del tutto (αὕτη χωρητικὴ πάντων), non solo degli esseri viventi che la abitano e delle piante, ma anche degli altri tre elementi: così, tutta l'acqua (ὕδωρ ἅπαν) è situata nelle sue profondità; la prova maggiore che l'aria sta dentro di lei è data dai sismi, che la fanno scuotere e sbuffare a causa dei movimenti violenti dei soffi (d'aria) all'interno di uno spazio stretto. Una dimostrazione del fuoco che in essa risiede la danno invece le sorgenti calde e i crateri di fuoco in Sicilia, le (Isole) Lipare, Lemnos e luoghi simili⁴⁴³.

⁴⁴⁰*Op.* 180.18-181.1.

⁴⁴¹*Op.* 181.1-14.

⁴⁴²Che per Filopono serve a designare acqua, fuoco o aria, a seconda della circostanza, come spiega nel terzo libro.

⁴⁴³*Op.* 181.24-182.12.

La spiegazione filologica di Filopono, unita agli esempi empirici dei fenomeni osservabili in natura, aggiunge una nuova dimensione alla parola γῆ nella Genesi in greco. Prima era “elemento”, per le sue qualità, ed “estremo”, per il luogo che occupava, ora è anche “contenitore”, per i processi che si sviluppano al suo interno. In analogia abbastanza evidente con il contenitore del cosmo platonico⁴⁴⁴, la terra, in quanto è anche il luogo che abitiamo e che contiene tutti gli altri elementi, era già propriamente terra prima d’essere secca, non per le sue qualità come elemento, ma per la sua essenza di “contenitore”. Filopono conferma così la tesi che in questo passaggio biblico non si parla di creazione, ma dell’evoluzione dalla terra asciutta-in potenza alla terra asciutta-in atto, mentre la sua essenza di “contenitore” rimane invariata sin dal principio.

Finita l’analisi dei mari e della terra, Filopono torna su un tema che aveva già trattato diffusamente: la luce e le stelle. Attraverso *Gen. 1.14*: “E Dio disse ‘Si generino luminarie nel firmamento del cielo per la separazione del giorno dalla notte. E siano da segni per le stagioni, per il giorno e per gli anni’ ”. Viene riconfermato che Dio crea la specie semplice della luce (εἶδος ἀπλῶς τοῦ φωτὸς)⁴⁴⁵, quindi la sua capacità di creare la luce prima dei corpi che la emettono. Filopono tratta poi di un aspetto finora mai toccato direttamente, l’essenza delle stelle⁴⁴⁶.

Di nuovo con una constatazione linguistica, afferma che la causa materiale, tanto per le piante (*Gen. 1.11*) che per gli animali (*Gen. 1.24*) e gli uomini (*Gen. 2.7*), è la terra:

Gen.1.11. E Dio disse “La terra produca (βλαστησάτω ἡ γῆ) germogli, e che l’erbe diano seme e alberi da frutto”.

Gen. 1.24. E Dio disse “La terra faccia sorgere (ἐξαγαγέτω ἡ γῆ) l’anima vivente”.

Gen. 2.7. Allora l’Eterno Dio plasmò l’uomo dalla polvere della terra (ἐπλάσεν ἀπὸ τῆς γῆς)⁴⁴⁷.

Seguendo questa strada, sarebbe conseguenza logica che le stelle del cielo, composto perlopiù d’acqua, sorgessero da essa. Invece, le luminarie sono d’essenza ignea (τῆς ἐμπυρίου οὐσίας)⁴⁴⁸, come d’altronde aveva già sostenuto Platone⁴⁴⁹, la quale, per le sue qualità di caldo e secco, è diretta antagonista delle qualità di freddo e umido dell’acqua. Inoltre, in *Gen. 1.14* è scritto: “E Dio disse ‘Si generino luminarie nel firmamento (γενηθήτωσαν ἐν τῷ στερεώματι) del cielo’ ”, e non *dal* firmamento del cielo.

⁴⁴⁴Dal quale il tridimensionale sarebbe l’omologo più fedele nella cosmologia filoponea.

⁴⁴⁵Di nuovo espresso in modo da sembrare uno dei principi creativi di Dio.

⁴⁴⁶Prima aveva parlato dell’essenza del firmamento.

⁴⁴⁷*Op.* 189.14-20.

⁴⁴⁸*Op.* 189.25-6.

⁴⁴⁹*Op.* 190.3-4.

Non c'è pertanto una causalità materiale del firmamento rispetto alle stelle. Per Filopono il rapporto firmamento-stelle non è causale, ma spaziale:

La Scrittura non dice mai “che il firmamento produca (ἐξαγαγέτω τὸ στερέωμα) le luminarie”, ma “che si producano le luminarie nel firmamento del cielo (γενηθήτωσαν ἐν τῷ στερεώματι)”, non come un corpo che le serva da contenitore (ἐν ὑποκειμένῳ), ma come un luogo (ἐν τόπῳ), come a dire “nella villa” o “nella casa”. La ripetizione si trova in (Gen. 1.17) “E Dio li situa nel firmamento (ἔθετο ἐν τῷ στερεώματι) del cielo”, come se le situasse (τεθέντας) lì dopo averle create a partire da un'altra essenza (ἀπ' ἄλλης μὲν γενομένουσ οὐσίας)⁴⁵⁰.

Filopono traccia qui un rapporto tra la terra, contenitore e causa materiale di tutte le cose che si sviluppano all'interno di essa (come ha dimostrato sulla scorta dei passi biblici), e il cielo, lo spazio che comprende i processi di tutte le cose al suo interno. Quest'interpretazione permette poi a Filopono di completare la teoria sul corpo celeste, composto in prevalenza d'acqua (trasparente) e sui corpi stellari, capaci di trasmettere la luce solare attraverso lo spazio trasparente della loro composizione acqua.

Il punto successivo dell'interrogazione di Filopono è *Gen. 1.16*. “E Dio fissa le due grandi luminarie: la luminaria maggiore per governare il giorno e la luminaria minore per governare la notte, e le stelle”. Perché la luna sarebbe una “grande luminaria”, quando secondo la fisica e l'astronomia alcune stelle sono più grandi di essa? La risposta di Filopono, assai concisa, sposta i termini della comparazione dalle dimensioni alla quantità di luce emanata da ognuna delle luminarie:

Dirò questo, che si accorda coi fenomeni e con l'opinione di tutti: solamente una di queste due luminarie, cioè il sole e la luna, è capace di illuminare i corpi trasparenti⁴⁵¹, in proporzione alla luce che ognuna delle due contiene: la prima (il sole) per la luce che è sua propria, la seconda (la luna) attraverso la luce acquisita, che ha dal sole, e lo fa sino a un punto di cui non è assolutamente capace nessuna delle stelle, nemmeno tutte assieme⁴⁵².

Attraverso la luce Filopono spiega anche la seconda parte del passo: “La luminaria maggiore per governare (εἰς ἀρχὰς) il giorno e la luminaria minore per governare (εἰς ἀρχὰς) la notte”. Riguardo la prima, il sole, il ragionamento è piuttosto semplice:

Lui (Mosè) non dice che il sole ha inizio (συνάρχεσθαι) con la giornata, ma che è (il sole) il creatore della giornata (ποιητικός): il giorno non è nient'altro che il passaggio del sole sulla terra. La luna, in un solo giorno del mese, quello in cui c'è luna piena, inizia (συνάρχεται) con la notte e l'accompagna per tutto (il tempo), lungo tutti i giorni del mese che seguono, poi diminuisce progressivamente nella misura in cui si avvicina al sole. Quando è congiunta al sole, essa si alza e

⁴⁵⁰Op. 190.4-11.

⁴⁵¹ Cioè soltanto con la sua propria luce.

⁴⁵²Op. 191.3-10.

*concepisce (col sole), e la sua faccia ritorna del tutto oscura. Così, essa non governa (ἄρχει) tutte le notti né ogni notte compiuta*⁴⁵³.

Filopono non solo lega insieme il tempo e gli astri, come già aveva fatto ripetutamente sia nel *Contra Proclum* che nel *Contra Aristotelem*, ma aggiunge un terzo fattore, dal quale dipende il tempo: la luce. Non è la luce del sole che sorge insieme con il giorno, ma è il giorno che sorge insieme con la luce del sole. Allo stesso tempo è il sole, produttore (ποιητικός) di luce, l'unico astro a governare (ἄρχει) costantemente un periodo temporale. La luna, ricettore di luce, principia (συνάρχεται) con la notte, in quanto la sua luce non è un suo prodotto. I cicli lunari sono, in ultima istanza, la prova della sottomissione dell'astro, il quale è incapace, nell'ottica del solo rapporto astro-luce, di governare il periodo di tempo chiamato notte.

In che maniera allora la luna domina la notte? Filopono estende qui il concetto di privazione: se applicato alla luce è oscurità e in parallelo, applicato al giorno, sarà la notte stessa:

*E la sua (della luna) luce domina l'oscurità della notte, facendola sparire e affievolendo la luce delle stelle. Durante la luna piena, come ho già detto, essa governa tutta la notte. Durante il quarto che precede la luna piena e il quarto che la segue, ne governa una parte considerevole. Nella mezza luna (ne governa) metà, e ancora in minore proporzione quando è nella sua forma semplice*⁴⁵⁴.

Non è per tanto la luna in sé, ma la luna in qualità di catalizzatore di luce, che indebolisce la luce delle altre stelle e del sole, a dominare la notte, in rapporto alla maggiore o minore privazione della luce stessa. Filopono traccia qui un parallelo tra la subordinazione dell'oscurità alla luce, in rapporto di privazione, e la subordinazione della luna al sole, in rapporto alla capacità di produrre luce. Tutto questo comporta un ulteriore capovolgimento del rapporto tra tempo e astri. Non sono già solamente le rivoluzioni dei corpi celesti all'origine del tempo, ma le loro qualità (la produzione o riproduzione di luce) che determinano tutte le divisioni temporali.

Una volta finito il commento biblico, Filopono comincia un *excursus* sugli scritti e gli esempi di Origene (capitolo 18), Basilio di Cesarea e scrittori classici come Omero e Pindaro (20), per negare la validità dell'astrologia e della divinazione oracolare⁴⁵⁵, la quale "predicando molte cose, falliscono nella grande maggioranza dei casi"⁴⁵⁶, mentre

⁴⁵³*Op.* 192.16-26.

⁴⁵⁴*Op.* 193.1-8.

⁴⁵⁵Criticando nello specifico gli Oracoli Caldaici e Porfirio.

⁴⁵⁶*Op.* 199.16-8.

che la pratica astrologica non è “niente di più che un errore demoniaco”⁴⁵⁷, il che spiega perché non viene trattato estensivamente.

LIBRO V

In questo libro, sensibilmente il più breve di tutta l’opera⁴⁵⁸, Filopono tratta i passaggi di *Gen.* 1.20 e 21: “E Dio disse ‘che le acque facciano sorgere le anime viventi dei rettili e dei volanti che volano sopra la terra per il firmamento del cielo’”, e così fu. E Dio creò i grandi animali acquatici e tutte le anime dei rettili, che sorsero dalle acque secondo la loro specie, ed ogni volatile secondo la sua specie”. La prima domanda riguarda l’ordine della creazione degli esseri viventi: perché, creati il firmamento (*Gen.* 1.14) e le piante (*Gen.* 1.11), non si prosegue con gli animali caratteristici della terra, prima tra gli elementi⁴⁵⁹, nonché quella che contiene in sé fuoco, acqua e aria (come già mostrato), e seguano invece gli animali del secondo elemento (acqua) e del terzo (aria)?⁴⁶⁰.

Per Filopono, l’ordine della creazione non riflette l’ordine degli elementi (e tuttavia lo rispetta, come vedremo), ma segue l’ordine di complessità delle anime degli esseri viventi. Sono infatti le anime l’oggetto principale di *Gen.* 1.20-21, non si tratta degli animali in sé, la creazione degli esseri viventi è cominciata già da *Gen.* 1.11 con le piante:

*In effetti, tutto ciò che è animato si riconosce da tre facoltà: nutrirsi (τρέφεσθαι), crescere (αὔξεσθαι) e generare un simile (γεννᾶν ὅμοιον). Per questo si dice che le piante, in quanto partecipano (di queste facoltà), vivono e muoiono, e hanno un’anima vegetativa (ψυχὴν φυτικήν)*⁴⁶¹.

Poco dopo, Filopono espone le ragioni relative all’ordine della creazione degli esseri animati:

*Si osserva dunque come tutte le creature siano fatte secondo un ordine naturale (ἐν τάξει φυσικῇ), e come la creazione sia passata da esseri meno perfetti (ἀπὸ τῶν ἀτελεστέρων) verso i più perfetti (ἐπὶ τὰ τελειότατα), passando per gl’intermedi (διὰ τινῶν μέσων). Infatti, dopo la creazione degli elementi, Dio ordinò che la terra facesse germinare le piante (τὰ φυτὰ), che sono la forma di vita inferiore (ἔσχατον εἶδος ζωῆς) fra quelle che si nutrono (θρεπτικόν), crescono (αὐξητικόν) e si riproducono (γεννητικόν)*⁴⁶².

⁴⁵⁷*Op.* 202.17.

⁴⁵⁸Meno d’un 1/14 dell’*Opificio Mundi* (25 pagine su 368) nella versione di Reichardt.

⁴⁵⁹Curioso, perché *Gen.* 1.1. menziona in ordine che Dio creò i cieli (che può significare acqua per la sua composizione, aria per omonimia e fuoco per la sua leggerezza superiore) e la terra, e non l’inverso.

⁴⁶⁰*Op.* 205.11-7. Il fuoco, sostiene Filopono, non è adatto alla vita, pertanto non è considerato in quest’elenco.

⁴⁶¹*Op.* 206.11-4.

⁴⁶²*Op.* 206.22-7.

È tenuta ferma la classificazione aristotelica degli esseri animati, ma resa coerente con i passaggi della Genesi che li mettono in rapporto agli elementi (terra-piante, acqua-animali marini, aria-volatili), seguendo quindi l'ordine di natura. Poiché inoltre la triade nutrirsi-crescere-riprodursi è il “minimo comune denominatore” di tutti gli esseri viventi, non la si riscontra soltanto nelle piante, ma anche negli animali e nell'uomo. Vale a dire che l'anima vegetativa è comune a uomini e piante, mentre l'anima razionale, in quanto propria solo dell'uomo, non lo è. Più che un ordine o una gerarchia, Filopono concepisce un progressivo perfezionamento degli esseri viventi.

Rimanendo quindi all'interno dell'aristotelismo classico, l'analisi degli animali procede ora secondo il loro maggiore o minore grado di sviluppo. Così quelli sorti dall'acqua verranno per secondi, in quanto più compiuti delle piante ma meno degli animali dell'aria. La ragione si deve allo stesso ambiente acquatico: l'acqua, più opaca rispetto all'aria⁴⁶³, lascia penetrare con più difficoltà il suono, la luce e gli odori. Questa spiegazione si adatta perfettamente all'ordine naturale e allo stesso tempo si accorda alla tesi dello sviluppo progressivo degli animali. Perciò come non sorprende che gli animali dell'aria siano più compiuti di quelli dell'acqua⁴⁶⁴, è coerente che gli animali dipendenti dalla terra, elemento che contiene tutti gli altri, siano i più perfetti tra tutti⁴⁶⁵.

Questo “ritorno” alla terra (terra-piante, acqua-animali marini, aria-volanti, terra-terrestri) sembra giocare col doppio senso che Filopono aveva attribuito all'elemento. Da un lato è uno degli estremi del cosmo, il primo elemento menzionato con il suo nome proprio⁴⁶⁶, dall'altro è la terra intesa come il luogo che abitiamo e che comprende tutti gli altri elementi. Questa doppia caratterizzazione, come l'elemento più semplice e allo stesso tempo il più complesso, spiega come da essa dipendano sia i viventi più semplici e imperfetti (le piante) che gli animali più perfetti (i terrestri).

All'ultimo gradino della scala degli esseri animati si trova l'uomo, in cui culmina tutta l'evoluzione della vita prima spiegata. Filopono lo specifica direttamente:

Dopo tutto questo fu creato l'uomo, il più perfetto degli animali. È secondo quest'ordine (ταύτη τῇ τάξει) che progredì la creazione naturale (τῆς φύσεως γένεσις): infatti, lo sperma inanimato (ἄψυχον) entra nella matrice e acquista vita vegetativa (φυτικήν ζωήν); poi si nutre e cresce; dopo, secondo l'ordine della creazione, viene modellato e animato (ψυχοῦται), diventando animale. E come

⁴⁶³Op. 207.4-12.

⁴⁶⁴Op. 208.5-11.

⁴⁶⁵Op. 208.12-4.

⁴⁶⁶Gli altri sono menzionati genericamente nella parola “cielo”.

*ultima cosa acquisisce l'anima razionale (λογικῆς ψυχῆς) ed è portato al mondo come uomo compiuto. Questo tema l'ho già trattato in altre opere*⁴⁶⁷.

Infatti l'ordine proposto qui da Filopono ricalca quasi letteralmente il suo *De Anima*, che riportiamo di seguito, per dar conto della coerenza nell'esposizione dello stesso processo in due opere distanti 40 anni:

*La creazione avanza progressivamente dal meno perfetto al più perfetto (ἐκ τῶν ἀτελεστέρων ἐπὶ τὰ τελειότερα) e le anime superiori non sorgono se prima (προὑπαρξάντων) non ci sono state le (anime) inferiori. L'ordine è: inanimato (ἄψυχον), poi la vita vegetativa (φυτική ζωή), poi quella degli zoofiti (τῶν ζωοφύτων), dopo degli irrazionali (τῶν ἀλόγων) e infine dei razionali (τῶν λογικῶν). E si deve dimostrare che la natura segue quest'ordine nella creazione. (Nell'uomo) Dopo l'unione dello sperma, quello costituito è una sorta di cosa inanimata. Quando crescono gli organi è all'inizio come una pianta, in quanto non ha il senso. Avanzando, acquista il senso del tatto e del movimento, attaccato all'utero la sua fonte è a questo punto come quella degli zoofiti, attaccati a pietre e conchiglie. Poi diventa animale compiuto, subisce cambiamenti relativi al movimento e crescono i suoi nuovi organi [...]. Nel caso degli uomini, giungono alla vita razionale avendone vissuta all'inizio una non razionale*⁴⁶⁸.

Filopono riprende un ragionamento marcatamente aristotelico e, senza forzarlo troppo⁴⁶⁹, riesce a integrarlo all'esegesi biblica e spiegare l'ordine nella creazione degli esseri viventi, a partire dalla classificazione delle anime applicata agli elementi nel mondo naturale.

Conclusa la trattazione delle anime, Filopono si concentra sulla spiegazione di come gli animali alati, secondo *Gen.* 1.20, siano sorti dalle acque. Il nostro autore fa ricorso di nuovo alle diverse questioni linguistiche della traduzione, che dunque può derivare sia da un' "omonimia tra entrambi (gli elementi)", sia da una "paronimia della lingua ebraica, sia dall'ampia comunanza di natura tra l'acqua e l'aria"⁴⁷⁰. In tutti i casi, il fatto che l'aria non venga nominata nella Genesi neanche una volta non implica, come a lungo dimostrato nel terzo libro, che essa non fosse considerata uno degli elementi dallo stesso Mosè. Infatti la somiglianza tra i due elementi e la facilità di trasformazione tra due elementi relativi⁴⁷¹ servono a Filopono per spiegare il fatto che, quando la Genesi fa riferimento alle acque soltanto, implica invece sia l'acqua che l'aria⁴⁷².

⁴⁶⁷*Op.* 209.22-210.1.

⁴⁶⁸*In An.* 214.11-25.

⁴⁶⁹Forse si può considerare una modifica l'omissione degli zoofiti nell'*Op.*

⁴⁷⁰*Op.* 211.11-6.

⁴⁷¹Fuoco e terra, a contatto con gli altri, sono sempre e in ogni caso uno leggero e l'altro pesante.

⁴⁷²*Op.* 211.17-27.

Tutto ciò permette una nuova digressione sulla mortalità o immortalità dell'anima degli animali. Lungo la Genesi possiamo osservare che l'anima di ogni animale sorge da un elemento. Prendiamo quindi in considerazione:

Gen. 1.20: E Dio disse: “che le acque facciano sorgere (ἐξαγαγέτω) le anime viventi (ψυχῶν ζῶσῶν) dei rettili e dei volanti che volano sopra la terra sotto il firmamento del cielo” e così fu.

Gen. 1.21: E Dio creò i grandi animali acquatici e tutte le anime dei rettili, che sorsero (ἐξήγαγε) dalle acque secondo la loro specie, ed ogni volatile secondo la sua specie.

Gen. 1.24: E Dio disse: “La terra faccia sorgere (ἐξαγαγέτω) l'anima vivente (ψυχὴν ζῶσαν) secondo il genere: quadrupedi, rettili e bestie della terra, secondo il genere”, e così fu.

Poiché “le acque” rappresentano gli elementi dell'acqua e dell'aria, e che il fuoco era stato scartato in quanto elemento incapace di adattarsi alla vita, la causa (anche se Filopono non la specifica⁴⁷³) delle anime sta negli elementi. Infatti la conclusione è:

Da tutto questo è chiaro che (Mosè) afferma che le anime irrazionali (τὰς τῶν ἀλόγων ψυχάς) sono mortali, in quanto Dio ordinò che fossero fatte sorgere dalle acque e dalla terra, perciò è chiaro che non possono essere separate dai corpi. Per gli uomini non si trova niente di simile, niente di ciò è detto riguardo il modo in cui siamo stati creati⁴⁷⁴.

La bipartizione dell'anima, esposta nell'*Aet.*⁴⁷⁵, è sfruttata al massimo grado e spinta alle sue estreme conseguenze: la parte corruttibile è composta dagli stessi elementi da cui sono formati tutti i corpi composti. Filopono aggiunge poi degli indizi per capire cosa sia quest' "anima vivente", sorta dagli elementi. Riprendendo *Gen. 1.22*: “E Dio li benedice dicendo: ‘crescete e moltiplicatevi, riempite le acque dei mari; e i volatili si moltiplichino sulla terra’ ”, chiedendosi perché Dio non applichi lo stesso alle piante, Filopono conclude:

Per le piante la produzione di frutti, che sono il seme delle future piante, è spontanea, [...]. Gli animali hanno un desiderio assieme a una sensazione (συναίσθησέως μετὰ τὴν ὄρεξιν) che li porta volontariamente alla riproduzione (ἐπὶ τὴν γονήν), le piante mai, perché non hanno né sensazione (αἰσθήσεως) né movimento (κινήσεως). E l'espressione “in un'anima vivente (εἰς ψυχὴν ζῶσαν)” non significa forse “un'anima vivente (ψυχῆς ζώσης)””? Lui (Mosè) ha parlato di un'anima vivente non per distinguerla da un'anima non viva, ma per indicare l'anima sensitiva (αἰσθητικὴν ζῶν ψυχὴν)⁴⁷⁶.

⁴⁷³Sembra si tratti della causa materiale.

⁴⁷⁴*Op.* 220.8-13.

⁴⁷⁵*Aet.* 195.13-196.1, vedi sopra p. 38, n. 107, p. 90, n. 341 e p. 93, n. 359.

⁴⁷⁶*Op.* 223.1-10.

Filopono delinea qui l'attività di base svolta dall'anima quale sorge dagli elementi: il movimento locale e, soprattutto, la sensazione. L'anima creata è quindi, nella terminologia aristotelica, l'anima irrazionale. La conferma finale di tutto questo, pur se indiretta, arriva nel tredicesimo capitolo di questo libro:

Che le anime degli animali irrazionali (αἱ ψυχαὶ τῶν ἀλόγων ζώων) si corrompano contemporaneamente ai corpi, lo sostengo così: perché esse non hanno nessuna attività (οὐδεμίαν ἐνέργειαν) separata dai corpi, ma tutte sono inerenti soltanto ai corpi: l'allevamento (τρέφον), la crescita (αὔξεισις), il movimento locale (κατὰ τόπον κίνησις), non sono niente senza relazione ai corpi. Tutte le capacità sensitive (αἰσθητικὰὶ δυνάμεις) sono in vista della preservazione dei corpi[...]⁴⁷⁷.

Senza annunciarlo apertamente, Filopono ha definito i due ambiti dell'anima: irrazionale, appartenente al mondo della natura, e razionale, il grado più elevato dell'anima, presente unicamente negli uomini. Questa costruzione, già definita nel *Contra Aristotelem*⁴⁷⁸, implica una diversità di funzioni, separate in base al rapporto col corpo: quelle che dipendono da esso, quindi per estensione dal mondo della natura, e quelle che invece non dipendono dal corpo, che perciò hanno un'altra essenza. Si riporta, a complemento della trattazione svolta nell'*Op.*, il frammento dell'*Aet.* riguardo l'anima razionale:

Adesso è chiaro a tutti che l'anima razionale (λογικὴ ψυχὴ) appartiene all'essenza intelligibile (τῆς νοητῆς οὐσίας) che è separabile dal corpo. Ma quando si trova in rapporto con un corpo è intelletto in potenza, mentre il carattere di anima e il suo produrre vita (τὸ ψυχοῦν καὶ ζωοποιεῖν) sono detti tali quando (l'anima) è in rapporto ad un corpo. Quando invece è stata separata dal corpo [...], dal quel momento è intelletto in atto ed è così chiamato. Per un aspetto è intelletto, per l'altro anima, da un lato esiste in rapporto al corpo, dall'altro per se stessa (τοῦ σώματος αὐτὴν καὶ καθ'αὐτὴν ὑπάρχει)⁴⁷⁹.

La mossa di Filopono è sorprendente non tanto per l'originalità, quanto per la capacità d'intrecciare concetti già esposti nel *De Anima* e nel *Contra Proclum* per poi sollevarli a uno stadio ulteriore capace di adattarsi all'esegesi biblica. L'anima si configura così come una realtà tra i due spazi, il noerico e il cosmico, ed è corruttibile, in quanto definita come la serie di attività sviluppate in rapporto al corpo, quindi all'interno del mondo tridimensionale che ingloba tutta la realtà filoponea. Allo stesso tempo è però intelletto, in quanto nella sua attività è capace di astrarre dal mondo tridimensionale del corpo.

⁴⁷⁷*Op.* 227.6-12.

⁴⁷⁸*Simp. In Phys.* 1142.4-14. fr. 116, vedi sopra p. 73, n. 263.

⁴⁷⁹*Aet.* 195.13-196.1, vedi sopra p. 38, n. 107, p. 90, n. 341, p. 93, n. 359 e p. 117, n. 475.

LIBRO VI

In questo libro, uno dei due più lunghi dell'opera (insieme al primo), Filopono intende trattare la creazione dell'uomo, a partire da *Gen.* 1.26: "E Dio disse: 'facciamo l'uomo a nostra immagine (κατ'εἰκόνα) e somiglianza (καθ'ὁμοίωσιν) [...]'" . Il primo punto esaminato riguarda il fatto che, per l'uomo, a differenza di tutto ciò che viene creato nei primi venticinque paragrafi della Genesi, c'è un riferimento diretto alla forma (ἐπὶ τῷ σχήματι): a somiglianza di Dio.

Secondo Filopono questo mostra nient'altro che "l'eccezionale carattere della natura umana"⁴⁸⁰, in rapporto alla sua capacità logico-razionale (λογική):

Allora perché soltanto per lui (l'uomo) c'è una tale preoccupazione nella creazione e una deliberazione della forma (ἐπὶ τῷ σχήματι)? Se non, chiaramente, per mostrare la natura della parola (τῆς τοῦ λόγου φύσεως), che lo avvicina a Dio; intendiamo quella parola con cui sottomette a sé tutte le cose grazie all'eccedere della sua intelligenza. La natura di questa (della parola) è così grande che il Creatore di tutte le cose ha giudicato degno di essere Lui stesso chiamato Parola (λόγος)⁴⁸¹.

Non sorprende allora che Filopono leghi l'elemento divino dell'uomo alla caratteristica unica della sua specie: l'anima razionale, già introdotta nel libro precedente:

È per questo che gli uomini, a causa della loro essenza razionale (διὰ τὴν λογικὴν οὐσίαν), sono più preziosi di ogni altra cosa e più vicini a Dio stesso⁴⁸².

Tutto questo serve a Filopono per concludere definitivamente l'operazione iniziata nel *Contra Proclum*, proseguita nel *Contra Aristotelem* e sviluppata lungo l'*Op.*, la de-animazione dei cieli:

Il movimento tra i viventi è fatto dall'anima e si produce secondo il suo impulso (οἰκείαν) e desiderio (ὄρεξιν), l'immaginazione (τῆς φαντασίας) mette in movimento le parti cinetiche degli esseri viventi. È per questo che il movimento non è mai lo stesso, ma è a volte da un lato e a volte dall'altro, secondo il suo desiderio (ὄρεξιν) o necessità (χρείαν). Tra gli astri non c'è nessun segno che il movimento circolare sorga da un'elezione dell'anima (κατὰ προαίρεσιν ψυχικήν)⁴⁸³.

Filopono riunisce finalmente due concetti già trattati in precedenza: 1) la volontarietà del movimento dell'anima, già trattata nell'*Aet.*:

Se l'anima muovesse i corpi da un posto all'altro unicamente perchè esiste il suo movimento sarebbe continuo e i corpi degli animali non riposerebbero mai nello stesso luogo; se l'anima possedesse sempre la potenza di muovere cose e le muovesse per un'incoscienza potenza naturale[...]. Ma l'anima non imprime

⁴⁸⁰*Op.* 230.8-10.

⁴⁸¹*Op.* 230.22-231.2.

⁴⁸²*Op.* 231.20-3.

⁴⁸³*Op.* 232.4-10.

*movimento rettilineo ai corpi involontariamente (ἀπροαιρέτω) e semplicemente perchè esiste*⁴⁸⁴.

E 2) il movimento dell'anima può contrariare (non necessariamente) quello naturale, come lascia intendere nel *Contra Aristotelem*:

*Dopo, fatte le osservazioni summenzionate, dice che non è impossibile per lo stesso movimento esser causato allo stesso tempo dall'anima e dalla natura. "Per esempio", dice, "in un'uccello, che sta volando dritto verso il centro, l'impulso dell'anima coincide con le inclinazioni naturali del corpo"*⁴⁸⁵.

A questi due Filopono aggiunge un terzo punto: i movimenti costanti della natura non possono essere in alcun modo i movimenti dell'anima, in quanto quelli dell'anima non sono "mai lo stesso, ma a volte da un lato e a volte dall'altro, secondo il suo desiderio (ὄρεξις) o necessità (χρειαίς)". Questo nuovo fattore porta però Filopono a una conclusione completamente contraria a quella che aveva sostenuto nel *Contra Proclum*, la costanza del movimento celeste, necessariamente costante per mancanza di scelta, non può essere mai provocata dall'anima, i cui movimenti sono volitivi.

Dopo i cieli, Filopono tratta della Parola (λόγος) e dell'essenza "logica" degli uomini. Quest'aspetto dell'anima umana è necessariamente in rapporto con la Seconda Persona della Trinità, il Figlio, verbo ed ἐνέργεια divina. Per Filopono il dogma della Trinità è già inteso da Mosè lungo l'Antico Testamento, come confermerebbero diversi passaggi, ma in special modo *Sal.* 33.6: "Con la sua parola (τῷ λόγῳ) furono fatti i cieli, e tutta la loro potenza per il soffio (τῷ πνεύματι) della sua bocca".

Filopono espone:

*Lui (Mosè) non attribuisce a Dio una parola in quanto proferita, che si dissolve nello stesso momento in cui è detta, così che Dio non potrebbe "inviare" la parola che pronuncia*⁴⁸⁶. *E allora cos'è la Parola divina (λόγος θεοῦ) se non una divina essenza (οὐσία θεοῦ), sorta da Colui che l'ha generata, Dio Padre? Lo stesso per il soffio sacro (ἐπὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος)*⁴⁸⁷: *non è come l'aria che esaliamo noi dalla nostra bocca, ma è anch'esso un'essenza divina (θείαν οὐσίαν) che possiede potenza creatrice (τὴν δημιουργικὴν δύναμιν)*⁴⁸⁸.

Oltre ad attribuire a Mosè il dogma trinitario *ante litteram*, la parte più interessante del frammento è forse il vocabolario usato dal nostro autore (οὐσία), che preannuncia il suo avvicinamento alla concezione triteistica. Già in quest'opera la sua teologia è inconciliabile con l'οὐσία unica a tre ipostasi dell'ortodossia nicena.

⁴⁸⁴*Aet.* 260.8-16, vedi sopra p. 39, n. 111.

⁴⁸⁵*Simp. In Cael.* 79.8-13. fr. 49. Anche in fr. 51, vedi sopra p. 62, n. 211.

⁴⁸⁶Allusione a *Sal.* 106.13.

⁴⁸⁷Lo Spirito Santo.

⁴⁸⁸*Op.* 236.3-11.

Filopono riflette poi sulla differenza tra “immagine” e “somiglianza”. Per il nostro autore è ovvio che esiste una gerarchia tra l’immagine (εἰκόνα) e il suo modello, nel caratteristico ordine del neoplatonismo tardo-antico della superiorità del modello sulla copia, in questo caso di Dio sull’uomo.

La somiglianza (ὁμοίως) è infatti, per definizione, una caratteristica dell’immagine e non del modello, caratteristica che per Filopono spiega come la vita virtuosa (ἐκ τῆς εὐζωίας), scelta liberamente dagli uomini (κατὰ προαίρεσιν), permetta di avvicinarsi a Dio (προς θεὸν)⁴⁸⁹. Da queste considerazioni giunge a definire che funzione hanno le due rispetto all’uomo:

Se ha diviso queste due espressioni, mi sembra evidente che l’uomo ha preso (εἴληφε) (quello che è) “dall’immagine (κατ’εἰκόνα)”, mentre “dalla somiglianza (κατ’ὁμοίωσιν)” (ha ricevuto quello che è) in potenza, perché l’essenza logica (λογικὴν οὐσίαν) è adatta a ricevere (δεκτικὴν) l’attualizzazione (κατ’ἐνέργειαν), tramite la conoscenza vera (γνώσεως ἀληθοῦς), la vita più pura (βίου καθαρότητος) e la percezione di quelli che hanno bisogno del suo aiuto (τῆς τῶν δεομένων αὐτοῦ προνοίας), si rende simile a Dio. Tale è l’imitazione (μίμησις) di Dio⁴⁹⁰.

Questo frammento ci mostra un’interessante concezione, quella della virtuosità individuale come scelta soggettiva di sviluppare fino all’atto la potenzialità divina della nostra anima. Ma molto più interessante è il carattere “morale” delle qualità che ci conducono verso l’imitazione del divino. In particolar modo la “vera conoscenza”, che poco dopo Filopono contrappone alla filosofia:

È per questo, credo, che i saggi stranieri (ἔξω σοφούς) hanno definito così la filosofia (τὴν φιλοσοφίαν): la filosofia come somiglianza (ὁμοίωσις) a Dio⁴⁹¹ secondo le possibilità dell’uomo⁴⁹².

Sembra che Filopono stia qui separando la conoscenza dall’osservazione (θεωρία) sensibile, che Plotino e gran parte dei neoplatonici pagani consideravano il mezzo per cui la nostra anima razionale può ascendere verso la realtà noetica e intangibile. Questi uomini, “stranieri” alla chiesa, e la loro filosofia, sono contrapposti alla vera conoscenza, divina e rivelata. In vista di tutto ciò, ritengo che Filopono non intenda unicamente la virtuosità, ma la vera santità, propriamente cristiana.

A mio avviso, si ha una conferma poco dopo, quando Filopono si sofferma sul significato di queste parole di Paolo di Tarso, in *I Cor.* 15.47-49: “Il primo uomo tratto dalla terra è fatto di terra, il secondo uomo viene dal cielo. Qual è l’uomo fatto di terra,

⁴⁸⁹Op. 241.5-8.

⁴⁹⁰Op. 241.22-242.2.

⁴⁹¹Plat. *Theaet.* 176b.

⁴⁹²Op. 242.11-3.

così sono quelli di terra, ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste". Il nostro autore conclude:

Così Paolo ha inteso "a immagine" (κατ'εἰκόνα) e "a somiglianza" (κατ'ὁμοίωσιν) come significanti la stessa cosa e ricomprendenti tutta la vita di Cristo. Colui che imita Dio in vista di una vita buona (ὁ δι'εὐζωίας θεὸν μιμούμενος) è detto a immagine e somiglianza di Dio⁴⁹³.

La vera conoscenza (γνώσεως ἀληθοῦς) si configura così come il Verbo (Λόγος), il quale, in quanto uomo celeste (Cristo) e allo stesso tempo Parola Divina, permette il passaggio dalla potenza all'atto nell'essere umano, attraverso la sua discesa in terra e il suo farsi carne.

Si apre in seguito un lungo *excursus* polemico contro Teodoro di Mopsuestia e la sua interpretazione dell'uomo creato "a immagine". Per Teodoro, questo passaggio fa riferimento al potere degli uomini di dominare e comandare⁴⁹⁴. Ma si cadrebbe così in una contraddizione nella cosmologia di Teodoro, riguardo gli angeli. Infatti essi sono creature cosmiche (e non si trovano al di là del cosmo materiale) e dovranno quindi possedere anche loro questo potere di dominio sul mondo naturale. Il che è per Filopono chiaramente insostenibile, in quanto considera gli angeli creature ipercosmiche. Viene inoltre ad aggiungersi il problema dell'anima intellettuale dell'uomo, che appartiene per essenza alla stessa realtà noetica degli angeli e dell'ineffabile.

Sebbene Filopono abbia tenuto in considerazione l'essenza degli angeli e dell'anima lungo tutta l'opera, non si era ancora mai immerso nell'ambito d'azione di entrambe. Qui per la prima volta traccia una divisione funzionale tra il dominio angelico e quello umano:

Noi affermiamo, e lo abbiamo mostrato attraverso i fatti stessi, che gli ordini dei santi angeli non sono stati creati con il mondo, ma che chiaramente gli erano preesistenti (προϋπέστησαν). Mosè non ha riportato nient'altro che la creazione del mondo sensibile, in cui solamente l'uomo, tra tutti gli esseri in-cosmo (τῶν ἐγκοσμίων), è stato gratificato dall'anima razionale (λογικῆς) e intellettuale (νοεῶς). È per questo che unicamente lui tra gli esseri in-cosmo (τῶν ἐγκοσμίων) viene dall'immagine (κατ'εἰκόνα) di Dio e solamente lui domina tutto ciò che è creato sulla terra, per ordine di Dio e per la potenza della Parola, ausiliaria a Lui stesso (ὑποχείρια ἑαυτῷ)⁴⁹⁵.

⁴⁹³Op. 244.11-4.

⁴⁹⁴Op. 263.7-8.

⁴⁹⁵Op. 252.12-20. Quest'ultima frase rimarca chiaramente la concezione "strumentale" della Seconda Persona e Parola, che permea l'opera filoponica e, più in generale, la teologia di scuola alessandrina.

Il nostro Filopono fissa qui, con un vocabolario molto specifico, il carattere in-cosmo (ἐγκόσμιος), mondano, d'una entità intellettuale (νοερός), per differenziarla nettamente dalle realtà ipercosmiche (ὑπερκόσμιος) che sono gli angeli. Il dominio dell'uomo è all'interno della stessa creazione tangibile, mentre quello degli angeli, al di là della stessa, non può che rivolgersi ad un'altra. Sull'ambito del dominio degli angeli, Filopono prosegue:

Ma gli angeli non dominano su questi (gli esseri in-cosmo), ma dominano sui loro propri ranghi (τῶν ἰδίων ταγμάτων), cossichè gli arcangeli sono a capo (ἡγεμόνες ἀρχάγγελοι) di essi, e ognuno domina una nazione diversa, secondo le parole: "Lui fa il limite dei popoli secondo il numero (κατὰ ἀριθμόν) degli angeli" (Dt. 32,8). Ed è manifesto che tutti (gli angeli) non dominano, mentre per gli uomini Lui dice in maniera generale: "Che loro dominino (ἀρχέτωσαν)"⁴⁹⁶.

Pertanto il dominio angelico è un dominio interno alla gerarchia angelica, non è un dominio mondano. È tuttavia molto curioso che il dominio degli angeli sia "sul numero" dei popoli. Il concetto di numero è probabilmente il più complesso da analizzare in Filopono, sia per la sua cristologia (che dipende da un'idea eterodossa del concetto d'essenza), sia per la sua transizione verso il triteismo (quindi un significato d'essenza egualmente eterodosso), sia per il suo *Sul Numero e la Differenza* (che è sì l'unica opera specifica sul tema, ma anche quella di paternità più dibattuta). Comunque, Filopono ha già dimostrato nell'*Op.* di adottare posizioni filo-triteistiche, quando parla delle tre essenze dei membri della Trinità. Questo implica a sua volta una concezione del tutto individuale dell'essenza di ognuno, così che il raggruppamento delle tre essenze divine in un unico Dio sia risultato di un'essenza secondaria, prodotto della nostra astrazione mentale. A questo punto è utile recuperare uno dei frammenti del *De Trinitate* che ci è pervenuto:

Giovanni Filopono nel primo libro del De Trinitate espone il seguente anatema: Se uno dice che Padre e Figlio e Spirito Santo sono tre essenze, tre nature e una (divinità) comune, e considera quelle (le tre divinità) come opposte a quella che è comune, anatema⁴⁹⁷.

Come possiamo osservare e già indicavamo nel primo capitolo, Filopono non mette in dubbio la comunione delle tre divinità, ma va sempre a esplicitare che sono tre e che ognuna delle tre persone possiede un'essenza individuale. Tutto ciò è confermato in una cosmologia nella quale l'essenza primaria è radicalmente individuale. Da questo punto di partenza, l'essenza di ogni uomo è radicalmente individuale, mentre i popoli non sono altro che una comunione secondaria e pertanto astratta. In Filopono l'astrazione è separata

⁴⁹⁶*Op.* 252.21-6.

⁴⁹⁷*De Trinitate.* fr. 5A, pp. 149, 159, vedi sopra p. 19, n. 40.

dalla realtà tangibile, il che spiega come il dominio degli angeli non sia sul cosmo e sul mondo della natura. Tutto questo lascia pensare che Filopono, “con il dominio del numero degli angeli su quello dei popoli”, stia stabilendo un rapporto di simmetria tra il mondo angelico e il mondo “cosmico”/umano. Quest’ipotesi verrebbe rinforzata dal fatto che la relazione in oggetto non è tra il dominio degli uomini “in-cosmo” con quello “iper-cosmico” degli angeli, ma piuttosto che gli unici tra le essenze angeliche che possano essere comparati all’uomo sotto questo aspetto sono gli arcangeli, i quali hanno il dominio delle gerarchie angeliche. Pertanto Filopono sembra mettere in rapporto non tanto angeli e uomini, ma ipercosmo e cosmo, attraverso gli arcangeli (angeli egemoni) e gli uomini, presi come i due vertici di ognuna delle rispettive realtà.

Questa concezione implica d’altro canto che l’anima razionale dell’uomo non sia legata alla capacità d’apprendimento “teoretico” di Plotino e dei neoplatonici⁴⁹⁸, bensì al potere di comando. Infatti poco dopo vediamo che, criticando Teodoro, riporta:

E ancora di più (dice Teodoro): L’uomo realizza le sue opere (τὰ τεχνήτα) attraverso l’apprendimento (ἐκ μαθήσεως), mentre nella natura degli animali non c’è apprendimento (φύσεις ἀδίδακτοι), così come Dio possiede per essenza la potenza di creare (οὐσιώδη τὴν δημιουργικὴν δύναμιν)⁴⁹⁹.

Lasciando stare il carattere chiaramente polemico del paragone tra animali e Dio che Filopono attribuisce a Teodoro, l’idea dell’apprendere come un tratto comune tra gli uomini e il resto degli animali appare già nel terzo libro del *Contra Proclum*. La concordanza tra quel libro e questo capitolo è ben chiara: avendo prima spiegato precisamente come Dio passi dalla potenza all’atto senza alcun intervallo intermedio, Filopono scrive:

Forse una cosa che ha potenziale d’adattamento necessariamente ha bisogno d’un’altra cosa per portare la sua potenza all’atto.[...] Secondo Platone, come dice nell’Alcibiade (Alc. I 106D), ci sono infatti due vie della conoscenza: imparare e scoprire. Pertanto è chiaro che la prima persona che scopri un’arte, sia nel tutto o nelle sue parti, fu se stesso la causa del suo passaggio dalla potenzialità prima all’atto. Per esempio, il primo artigiano [...], o cosa dite del cucciolo appena nato (ἐπὶ τοῦ σκυλακίου τοῦ ἀρτιγενοῦς)? È potenzialmente capace di guardare e di abbaiare, ma non guarda né abbaia in atto o attraverso l’atto d’un altro, lo compie attraverso la sua propria natura (ὕπὸ τῆς ἑαυτοῦ φύσεως)⁵⁰⁰.

Filopono considera il potere di comandare inerente all’uomo, ma lo fa dipendere in ultima istanza da Dio. In riferimento al *Sal.* 8.5-9: “Cos’è l’uomo, perchè di lui ti ricordi, il figlio dell’uomo, perchè te ne curi? Lo hai fatto leggermente inferiore agli angeli; di

⁴⁹⁸Op. 242.11-3.

⁴⁹⁹Op. 258.1-4.

⁵⁰⁰Aet. 54.18-55.6.

gloria e onore lo coronasti, e lo hai stabilito sulle opere delle tue mani; tutto hai sottomesso sotto i suoi piedi, tutte le pecore e i buoi, e tutte le bestie dei campi, i volatili del cielo e i pesci del mare, e tutto quello che attraversa i percorsi delle acque: Signore, Signore nostro, quanto ammirevole il tuo nome nella terra!”. L’interpretazione di Filopono è:

Cosa è più chiaro di ciò, che Dio ha stabilito l’uomo come governatore delle sue opere (ἄρχοντα τῶν ἔργων αὐτοῦ) sopra elencate, e che per questo la creazione è “a immagine” di Dio ed è salvaguardata?⁵⁰¹.

Tutto questo complesso discorso sulla funzione e le capacità dell’anima razionale degli uomini viene finalmente concluso poco dopo:

Per questo è chiaro, che “a immagine” e “a somiglianza” non significano la forma del corpo, ma sono relativi alla natura razionale e alle capacità di questa (τὴν τοῦ λογικοῦ φύσιν καὶ τὰς τούτου δυνάμεις), per le quali, come ho già detto, l’uomo si rende simile a Dio (ἐξομοιοῦται θεῷ) attraverso la virtù (κατ’ἀρετήν), e domina (ἄρχει) gli altri animali⁵⁰².

La stessa vita virtuosa che ha soppiantato la filosofia e la conoscenza plotinea è quella che l’anima razionale sviluppa per assomigliare al creatore, attraverso la quale il dominio divino viene replicato nel mondo tangibile da parte dell’uomo. Filopono evolve e supera il concetto tradizionale di ragione, che ora assume un senso distante da quello del sapere pagano, per avvicinarsi e sottomettersi alla santità e al divino.

In conclusione, va rimarcato che per Filopono la capacità di dominio dell’anima razionale è posseduta da tutti gli esseri umani e che tutti sono creati a immagine e a somiglianza di Dio, indipendentemente dalle differenze somatiche tra uomo e donna (a questo si riferiva Filopono con la *forma del corpo* nel frammento citato su) e dalla differente origine di Adamo ed Eva. Diversa era invece la considerazione di Teodoro: per lui il Figlio (λόγος) e lo Spirito Santo (πνεῦμα) sono due emanazioni (πρόοδοι) diverse che appartengono al Padre, che implicavano rispettivamente la facoltà razionale (λόγος) e la facoltà vitale (ζωή) dell’anima. Dato che il πρόοδος di ognuna di queste qualità era diverso, necessariamente lo doveva essere anche il ritorno (ἐπιστροφή), e pertanto c’era un “a immagine” del Figlio e un “a immagine” dello Spirito Santo. Seguendo il suo metodo di analisi letteraria, tutto questo aveva un corrispettivo esatto nella creazione: “il fatto che Adamo ed Eva abbiano una genesi diversa è un segno dell’emanazione divina,

⁵⁰¹Op. 263.3-6.

⁵⁰²Op. 270.18-23.

diversa per entrambi⁵⁰³. Filopono considera invece l'immagine una soltanto (Dio Padre) per entrambi i generi:

La differenza di creazione tra Adamo ed Eva non è il segno della creazione “a immagine”; perché l'immagine è la medesima per tutti gl'uomini, mentre la differenza di creazione c'è soltanto per Adamo ed Eva, non per i loro discendenti da quel momento in poi. Ogni uomo è creato a immagine di Dio⁵⁰⁴.

Una volta descritte le sue qualità con l'esegesi biblica, Filopono affronta il tema dell'origine di quest'anima razionale. La cui chiave si troverebbe in *Gen. 2.7*: “Allora l'Eterno Dio plasmò l'uomo dalla polvere della terra: gli soffiò un alito vitale (πνοήν ζωής) e l'uomo divenne un'anima vivente (εἰς ψυχὴν ζῶσαν)”. Quest'origine è differente da quella delle anime animali, sorte dalle acque (*Gen. 1.20*) o dalla terra (*1.24*). Per Filopono c'è una separazione ovvia tra origine e atto creativo. Il soggetto creatore delle anime animali va identificato negli elementi della natura, mentre quello dell'anima umana è Dio stesso:

Se questa è soffiata dall'esterno (verso il corpo) una volta creato⁵⁰⁵, è evidente che essa ha un'essenza separabile (τὴν χωριστὴν οὐσίαν) da esso. Per questa ragione, quando (il corpo) si corrompe, (l'anima) si separa e non si decompone insieme a ciò che si corrompe[...]. E questa parte che (Dio) soffia, come la Parola aveva annunciato, è l'organo della parola, perché intendiamo il soffio (πνεῦμα)⁵⁰⁶ del Signore nel senso d'incorporeo⁵⁰⁷.

Di questo frammento, oltre alla spiegazione dell'origine divina e intelligibile dell'anima razionale, dobbiamo considerare il parallelismo e allo stesso tempo la differenza che Filopono stabilisce tra la Seconda Persona della Trinità e l'anima razionale. C'è implicita una risposta a Teodoro e alle diverse “immagini” degli uomini: l'immagine è una e dipende esclusivamente dal modello di Dio Padre, Prima Persona. Quest'unicità dell'immagine viene confermata poco dopo in risposta ad Origene, che interpretava il πνεῦμα-πνοή come equivalente dello Spirito Santo nel passaggio del *Gen. 2.7*⁵⁰⁸:

Ma se è stata data dallo Spirito Santo (μετάδοσις πνεύματος ἁγίου), perché Mosè narra la genesi della nostra anima? Perché la composizione dei nostri corpi viene dalla terra. In quanto lui dice “in un'anima vivente” (εἰς ψυχὴν ζῶσαν) e non “in un uomo che respira” (εἰς πνευματικὸν ἄνθρωπον). In quanto l'uomo non sarebbe veramente umano se non avesse un'anima umana (ψυχὴν ἀνθρωπίνην).

⁵⁰³*Op. 264.26-265.11.*

⁵⁰⁴*Op. 265.23-8.*

⁵⁰⁵Processo che serve a Filopono per spiegare l'evoluzione degli embrioni umani, che assumono la loro anima razionale soltanto quando vengono al mondo, come spiega in *Op. 277.21-6*. Questa teoria dell'anima nell'embrione umano, aristotelica, viene attribuita a Mosè da Filopono in un capitolo (25) specificamente dedicato al tema.

⁵⁰⁶Filopono dimostra qui di considerare πνεῦμα e πνοή come equivalenti.

⁵⁰⁷*Op. 277.2-14.*

⁵⁰⁸Rispondendo anche a Teodoro, come prima con la Parola.

Quindi l'espressione "in un'anima vivente" non indica nient'altro che l'assunzione da parte del composto (l'uomo) di un'anima razionale (λογικῆ ψυχῆ)⁵⁰⁹.

LIBRO VII

Il settimo e ultimo libro dell'*Opificio Mundi* è il più breve insieme al quinto e viene a coronare il discorso sulla creazione con l'analisi di *Gen.* 1.28: "E Dio per benedizione (ἐκ τῆς εὐλογίας) disse: 'Crescete e moltiplicatevi; riempite la terra e dominatela: comandate i pesci del mare, gli uccelli del cielo, tutte le bestie e tutta la terra, e tutti i rettili che strisciano sulla terra' ". In quanto aveva già discusso del comando nel sesto libro, questo verso biblico scorterà l'analisi su un'altra questione, quella del bene e del male. I due concetti vengono applicati in riferimento al tema lungamente analizzato nel libro precedente, cioè l'anima.

Il bersaglio della trattazione di Filopono è la concezione dell'incarnazione dell'anima come risultato di una privazione o caduta dal bene (ἀπόπτωσις τοῦ ἀγαθοῦ). Concezione che a sua volta dipende dall'associazione del male con la materia, quindi la demonizzazione del tangibile e la sua contrapposizione al bene, associato invece con l'intangibile. Una bipartizione morale delle due realtà che è stata predicata a lungo in gran parte del bacino orientale del Mediterraneo, già dal II secolo d. C., fino all'epoca di Filopono e oltre (basti pensare a Valentino Gnostico, tra le molte sette d'ambito egiziano, ai diversi revival origenisti o allo stesso manicheismo, le cui fondamenta ontologiche dipendono precisamente da questa concezione).

Per Filopono questo bipolarismo è insostenibile, in quanto è Dio che soffia l'anima nell'uomo, il quale esiste nel mondo per volontà sua⁵¹⁰. L'accettazione di quest'idea, unita alla ἀπόπτωσις delle anime, implicherebbe che il male esistesse per azione e per volere divino, il che è impossibile, in quanto, sin dall'*Aet.*, tutto ciò che esiste grazie alla bontà superiore di Dio⁵¹¹. L'opposizione di Filopono ha il suo fondamento proprio nel concetto di benedizione:

Ma se per benedizione (ἐν εὐλογίας) Dio ha spinto gli uomini e gli altri esseri viventi a "crescere e moltiplicarsi, e riempire la terra", ed è entrato in atto il suo comandamento, (esso) non può derivare da una caduta dal bene (διὰ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἐκπέπτωσιν), come alcuni affermano, che le anime siano scadute dalla loro vita incorporea [...]. Se questo fosse vero, infatti, "crescete e moltiplicatevi, e

⁵⁰⁹*Op.* 279.27-280.9.

⁵¹⁰*Op.* 277.2-14, vedi sopra p. 126, n. 507.

⁵¹¹*Aet.* 132.6-11, vedi sopra p. 54, n. 182.

riempite la terra” non sarebbe nient’altro che desiderare la caduta delle anime nella malvagità estrema (εἰς κακίαν ἐσχάτην)⁵¹².

Con questa riduzione all’assurdo, Filopono porta il ragionamento avversario a sostenere che il male estremo sia la conseguenza di una benedizione. Sembra inoltre abbastanza ovvio che Filopono intenda qui il male come concetto morale. Il vincolo tra volontarietà e moralità si attesta già nel *De Anima*, nel quale considerava che l’anima potesse allontanarsi volontariamente del bene (ἐκοῦσα τοῦ ἀγαθοῦ ἐξέπεσεν)⁵¹³. C’è quindi l’impiego di un concetto di male del tutto diverso da quello di “deviazione rispetto alla propria condizione naturale” (per la potenza limitata) che permeava invece l’analisi dell’*Aet.*⁵¹⁴, perfettamente rappresentato nel frammento superstite dell’ottavo libro del *Contra Aristotelem*⁵¹⁵.

Una modifica vera e propria si presenta invece subito dopo, quando Filopono, continuando con la critica precedente, afferma:

Infatti nessuna anima razionale preesiste (μηδεμιᾶς προὑπαρχούσης ψυχῆς λογικῆς), ognuna è creata in un diverso momento e nessuna nuova specie è stata introdotta⁵¹⁶.

Comparandolo con quanto esposto nell’*Aet.* invece, vediamo Filopono scrivere sull’anima:

Adesso è chiaro a chiunque che l’anima razionale (λογικὴ ψυχὴ) appartiene all’essenza intelligibile (τῆς νοητῆς οὐσίας), la quale è separabile dal corpo. Ma quando è in rapporto con un corpo è intelletto potenziale, mentre il carattere di anima e il suo produrre vita (τὸ ψυχοῦν καὶ ζωποιεῖν) sono detti quando è in rapporto ad un corpo. Quando invece è stata staccata dal corpo, [...] dal quel momento è intelletto in atto ed è detta come tale. È per un lato intelletto, per l’altro anima, in un aspetto esiste in rapporto al corpo, nell’altro per se stessa (τοῦ σώματος αὐτὴν καὶ καθ’αὐτὴν ὑπάρχει)⁵¹⁷.

E poco dopo:

Perché è assodato che Dio conosce le cose future che ancora non sono successe, come per esempio il numero e la natura delle anime che prenderanno parte un’altra volta alla vita corporea, e quale tipo di vita sceglieranno⁵¹⁸.

⁵¹²*Op.* 284.12-21.

⁵¹³*In An.* 18.18.

⁵¹⁴*Aet.* 336.5-19, vedi sopra p. 55, n. 183.

⁵¹⁵Vedi sopra p. 58, n. 191 e p. 87, n. 323.

⁵¹⁶*Op.* 287.27-30.

⁵¹⁷*Aet.* 195.13-196.1, vedi sopra p. 38, n. 107, p. 90, n. 341, p. 93, n. 359 e p. 117, n. 475 e p. 118, n. 479.

⁵¹⁸*Aet.* 78.17-22, vedi sopra p. 39, n. 112. Altro esempio qui del libero desiderio e del suo rapporto con bene e male, questa volta nello stesso *Aet.* Mi sembra abbastanza chiaro che Filopono non abbia mai cambiato la sua considerazione sulle due tipologie di male e di bene: il male/bene fisico e il male/bene morale

Il tema è abbastanza complesso, più che altro perchè Filopono, nel *Contra Proclum*, ci aveva offerto una doppia versione dell'anima (con l'intelletto quale anima propriamente detta) e non parlava *sensu strictu* della sua origine. Invece, nel secondo frammento tra quelli citati, Filopono sostiene la partecipazione delle essenze intellettive, che saranno anima nel mondo tangibile. D'altro canto, nell'*Aet.* c'è un ovvio interesse a scindere il tangibile e l'intangibile non creato, mentre nell'*Op.* l'anima razionale ha un'origine molto chiara, cioè il soffio di vita divino sul corpo composto di terra. Ma il punto centrale della differenza, a mio parere, sta nel fatto che le anime razionali, in rapporto a se stesse, sono intelletto, quindi necessariamente si trovano fuori dal tempo, mentre nel frammento citato dell'*Op.* le anime razionali sono considerate create ognuna in un *diverso momento*. Tutto sembra indicare che qui Filopono contraddica la preesistenza delle anime che lui stesso aveva sostenuto.

Terminata la dissertazione sull'origine delle anime, Filopono si riallaccia all'*excursus* generale su bene e male. In quanto quest'ultimo è stato già definito, ora si tratterà del suo contrario: il bene. La riflessione si volge precisamente al passo: “e Dio vide che ciò era bello (καλόν)”, ripetuto dopo ognuna delle creazioni divine narrate dalla Genesi. Cos'è il bello? E che rapporto ha con il buono? Su questo, la risposta di Filopono è la seguente:

Per ognuna delle creature, il profeta proclama “e Dio vide che ciò era bello (καλόν)”, non perché Dio giudichi, dopo la creazione di ogni cosa, che quella è bella (καλόν) –Dio conosce tutte le cose prima della creazione-, ma Dio ha fatto ognuna di esse (delle creazioni) in quanto sapeva che sarebbe stata bella (καλόν). Il bello (καλόν) è la perfezione (τελικόν) delle creature, come il bene (ἀγαθόν), anche se il bello (καλόν) è inferiore al bene (ἐπ'ἔλαττον τοῦ ἀγαθοῦ)[...]. Tutto quel che è bello è buono, non tutto quel che è buono è anche bello⁵¹⁹.

Con questa spiegazione, Filopono ha integrato il bello all'interno della più ampia concezione di buono. Il fatto che il bello sia legato alla perfezione e al compimento delle cose esistenti congiunge definitivamente il bello al buono e fa sì che la creazione divina sia compiuta, come dev'essere per necessità logica.

Il fatto che proprio la creazione dell'uomo sia l'unica a non essere qualificata come “bella” nella Genesi non comporta per Filopono alcun problema. L'uomo è il culmine dell'opera creatrice di Dio, qualitativamente e cronologicamente, nonché culmine della genesi del cosmo, in se stesso ricomprende tutto quel che è stato creato prima, come

⁵¹⁹*Op.* 293.4-11.

esemplificato in *Gen.* 1.31: “e Dio vide tutto quanto aveva fatto, ed era oltremodo bello. E così fu sera e fu mattina, giorno sesto”⁵²⁰.

Ma il punto veramente interessante di tutto questo non è la prima parte del ragionamento (tutto quel che è bello è buono), quanto la seconda (non tutto quel che è buono è bello). Perché se la creazione non fosse buona per sé, ma se fosse buona in quanto bella, il concetto di bello assumerebbe un significato onnicomprensivo e passerebbe dall’essere applicabile al cosmo fisico all’essere applicabile alla totalità dell’esistente. Tutto questo assume il suo pieno significato quando Filopono ritorna sul concetto di male, derivato dal libero arbitrio:

*Dio non ha fatto niente di quelli che sono mali, nessuno tra essi ha la sua esistenza nell’essenza (ὀπόστασις οὐσιώδης) per se stesso (καθ’ αὐτό), il male (κακόν) deve la sua esistenza al nostro libero arbitrio (ἐκ τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως)*⁵²¹.

E un po’ più avanti conclude:

*Da tutto questo*⁵²², è evidente che il male è volontario (ἐκούσιόν ἐστι τὸ κακόν)⁵²³.

Filopono, nel non considerare il male come dotato di essenza propria, né come qualcosa di esistente per se stesso, ottiene indirettamente il risultato che tutto quanto esiste sia buono in quanto tale. Il bene è assoluto, mentre il male è relativo ed esiste in dipendenza dal bene e come possibilità della libera scelta di cui ci ha dotato Dio. La mancanza di essenzialità del male permette quindi che la totalità di ciò che esiste, non solo la creazione tangibile, possa essere creata e dipendere da Dio, il quale necessariamente porterà a termine una creazione compiuta, quindi, secondo la semiotica filoponea, buona. Tutto questo, ricordiamo, si accorda con il già citato passaggio del *In An.* 18.18.:

si muove per se stessa (αὐτοκίνητος) e si allontana volontariamente dal bene (ἐκοῦσα τοῦ ἀγαθοῦ ἐξέπεσεν).

Così Filopono non ha sottoposto la sua meccanica dell’anima ad una sostanziale modifica, ma ha ripreso idee già espresse più di trent’anni prima e le ha integrate, modificando solo l’origine dell’anima (ora non considerata preesistente), all’interno di un sistema che è nel suo complesso creato e dipendente da Dio.

⁵²⁰*Op.* 299.12-4.

⁵²¹*Op.* 300.2-5.

⁵²²Prima aveva citato come supporto *Gc.* 1.13-14., *Mt.* 11.28., 23.37-38., e 7.12.

⁵²³*Op.* 300.19.

A conclusione dell'opera Filopono inserisce una lista di argomenti sulle ragioni del perché Dio abbia creato tutto in 6 giorni e del perché riposi nel settimo, facendo speciale attenzione ai simbolismi numerici e matematici di entrambi i numeri.

CONCLUSIONI

L'*Opificio mundi* è senza dubbio l'*opus magnum* della cosmologia filoponea, dove il filosofo non solo espone per la prima volta la sua visione del mondo con un'argomentazione in "positivo", ma anche sviluppa nei suoi ragionamenti tutte le specificità tipiche del suo pensiero: l'uso del sillogismo e della logica aristotelica, la competenza semiotica e lo sfruttamento estremo del significato delle parole e dei concetti, l'uso continuo di simbolismi per spiegare la realtà, la capacità di unire due autori diversi attorno alla stessa idea, nonché la pressante ricerca delle incongruenze nelle trattazioni dei "rivali", per rivolgergli contro il loro stesso argomento.

Oltre a questo, l'*Op.* rappresenta anche il culmine, nell'opera di Filopono, della concezione del mondo in chiave cristiana. Questo non tanto per l'originalità dei concetti: tranne alcune palesi contraddizioni con le sue opere precedenti, ritengo che nell'*Op.* non si riscontri un particolare mutamento teoretico rispetto al *Contra Proclum*. Al contrario, se analizziamo l'evoluzione delle idee filoponee, troviamo una sorprendente continuità tra l'*Aet.*, il *Contra Aristotelem* e l'*Op.*, in quanto lungo i tre scritti le idee principali sono mantenute sostanzialmente le medesime.

La grande differenza di quest'opera con le due precedenti sta piuttosto nel suo approccio e nel suo obiettivo, l'*Opificio mundi* è chiaramente un'opera esegetica, dall'intento esplicativo, come lo stesso Filopono precisa nell'introduzione, al fine di "guidare alla conoscenza di Dio le anime completamente ignoranti"⁵²⁴. Proprio per questo motivo è un'opera costruttiva, che prova a spiegare la Genesi punto per punto. La costruzione dello scritto è antitetica alle opere contro Proclo/Aristotele, nelle quali punto per punto confutava i ragionamenti rivali. Tale carattere costruttivo è quello che a mio parere permette a Filopono d'introdurre, per comprendere il racconto biblico, tutto un arsenale di costrutti logici, prove empiriche e scienze profane.

Esempi in merito ne troviamo in quasi ogni capitolo. Nel primo libro Filopono ci fornisce una rimarchevole prova della sua analisi simbolica e della sua capacità di condurre al massimo grado l'analisi "semiotica", con le associazioni tra gli elementi e il vocabolario della Genesi: acqua-abisso, aria-tenebre (poiché ancora non esisteva la luce), e soprattutto la terra intesa come elemento e allo stesso tempo come il nostro pianeta. Il doppio concetto della terra è, in quest'opera, uno dei punti fondamentali e la principale

⁵²⁴*Op.* 3.12-4, vedi sopra p. 85, n. 308.

novità della fisica filoponea, in quanto permette di applicare alla pratica la sua teoria delle qualità relative di pesante/leggero negli elementi, nonché di collegare l'empirismo e la geografia con le più astratte questioni cosmologiche.

Mentre il secondo punto fondamentale di questo libro è, a mio parere, l'introduzione, per la prima volta in maniera esplicita, del concetto d'ipercosmo nella discussione sugli angeli. La concezione della doppia realtà permette a Filopono di sfruttare all'estremo l'equivalenza e i simbolismi tra le due, quindi a stabilire tra esse rapporti gerarchici simmetrici. È poi ovvio che l'ipercosmo delle essenze intelligibili è uno dei confronti più diretti con gli antiocheni e una difesa aperta e chiara di Basilio di Cesarea. Oltre a permettere a Filopono di trattare diffusamente di un tema quasi ignorato nel *Contra Proclum* e nel *Contra Aristotelem*, gli angeli; separandoli dalla realtà tangibile, attacca direttamente anche le teorie di Cosma e Teodoro sul movimento del cielo.

Nel secondo libro, oltre a dimostrare di nuovo la sua grande capacità di analisi e di interpretazione dei vocaboli attraverso i concetti di disorganizzazione (inteso come "impreparata a ricevere la vita") e invisibile (ricondata all'esistere prima della luce). Ritengo che ciò che vada più rimarcato sia l'esaltazione del potere di Dio nell'opera di Filopono, che è ben dimostrato proprio riguardo alla luce, creata da Dio prima che siano presenti corpi capaci di sostenere la sua esistenza.

Nel *corpus* filoponeo questa è però un'incongruenza. Il mondo ideato dal nostro autore ha come requisito *sine qua non* il tridimensionale o, come lui stesso si esprime nell'*Aet.*, "il corpo semplice svuotato di qualità"⁵²⁵, il quale, stando a quanto spiegato nel *Contra Aristotelem*, è creato da Dio come supporto fondamentale della realtà tangibile⁵²⁶. Considerando la creazione della luce precedente ai corpi, Filopono mostra il potere quasi "antinaturale" della divinità. E non si tratta dell'unico esempio di questo potere nell'*Opificio*, sebbene sia il più clamoroso. Dio viene quasi a configurarsi come un meccanismo automatico, che permette di spiegare i diversi passaggi biblici non conciliabili con la fisica, e, in qualche modo, come argomento a sé stante.

A mio parere infatti la più magistrale sintesi di scienza, fisica e narrazione biblica, avviene nel terzo libro, forse il modello migliore della metodologia del nostro autore. Trattando dei cieli, osserviamo un esempio dei giochi linguistici di Filopono con la parola "cielo", che viene arricchita da un terzo significato: cielo primario (ipercosmico e non

⁵²⁵*Aet.* 427.9-10, vedi sopra p. 48, n. 153.

⁵²⁶*Simp. In Phys.* 1177.22-6. fr. 131, vedi sopra p. 75, n. 279.

fisico), cielo secondario (firmamento o “cielo cosmologico”) e terziario (l’aria o “cielo fisico”). È soprattutto meritevole il suo discorso attorno alla nona sfera celeste e di come riesca a integrare, in un esercizio sincretico tra i migliori di tutta l’opera, le teorie di Tolomeo e Ipparco con il resoconto della Genesi, qualificando così Mosè quale “maestro” dei due astronomi e superiore a Platone, che considerava soltanto otto sfere.

Allo stesso tempo riunisce il dettato di entrambi riguardo la composizione del cosmo: l’acqua, come elemento primario del cielo, ma non l’unico, e il fuoco, che Platone aveva scelto come composto delle stelle e dei corpi celesti. L’unione riesce attraverso l’analisi empirica delle qualità del cielo: la luce dei corpi di fuoco e la trasparenza dell’acqua, che è l’elemento prevalente.

Oltre a questo, il terzo libro è anche il riferimento più chiaro di tutta l’opera a una delle teorie fondamentali della fisica filoponea: la centralità della terra nel cosmo. L’argomentazione è svolta attraverso le leggi della fisica e le qualità degli elementi: quindi, se il movimento di ciò che è pesante si rivolge al basso, da ogni angolo andrà sempre verso la terra⁵²⁷, quindi l’unico punto che si può trovare “in basso” dentro una sfera, equidistante da tutti i punti, è il suo centro. Così, il terzo libro dell’*Op.* si configura come ulteriore progresso di quanto già esposto nel *Contra Aristotelem*.

Se il terzo libro è la migliore dimostrazione di fisica e scienza unite alla religione, il quarto libro ha un ruolo simile rispetto alla geografia. Filopono raccoglie tutta l’eredità delle conoscenze alessandrine ed egizie, grazie alle quali riesce a migliorare e precisare le descrizioni geografiche di Basilio di Cesarea nella quarta *Homilia* dell’*Hexaemeron*. Di particolare valore, per attestare questa precisione geografica, è il quinto capitolo del libro, dove, per dimostrare che tutti i mari sono in verità uno solo, comincia una discussione geografica nella quale descrive i mari dal porto di *Gadir* (Cadice) fino al mare d’Eritrea e all’Oceano Indiano, passando per il Ponto Eusino, il Mar Nero, il Lago di Meozia (attuale Mar d’Azov) e la regione della Colchide. Tutta la digressione assume però un senso compiuto solo quando applica alle definizioni geografiche la sua teoria del tutto e delle parti, dimostrando così la connessione tra tutte le parti del mare, che in quanto totalità sono uno soltanto.

Questa considerazione sulla totalità viene poi applicata alla terra. Usando di nuovo la definizione della terra come elemento e come estremo del cosmo, Filopono aggiunge anche qui un terzo significato: la terra come pianeta, che oltre a ricomprendere la terra

⁵²⁷*Op.* 123.15-8, vedi sopra p. 102, n. 408.

(elemento), comprende anche l'aria, il fuoco e l'acqua. Tutto ciò viene dimostrato attraverso la spiegazione empirica dei diversi fenomeni naturali, quali le eruzioni vulcaniche (fuoco), i terremoti (aria compressa dentro la terra) e i semplici mari e fiumi (acqua). Così la terra, dove sorge la vita, è in sé un compendio del cosmo stesso, vale a dire un tutto che è a sua volta parte della totalità del cosmo, in una sorta di rapporto simmetrico e simbolico.

Questa considerazione della terra è la base su cui Filopono sviluppa il suo quinto libro, che procede dalla biologia, tentando d'integrare le diverse anime degli animali all'interno della fisica degli elementi. Con questo procedimento riesce spiegare *Gen.* 1.11: "La terra produca germogli", *Gen.* 1.20: "E Dio disse 'che le acque facciano sorgere le anime viventi dei rettili e dei volanti che volano sulla terra per il firmamento del cielo' " e *Gen.* 1.24 "E Dio disse 'La terra faccia sorgere l'anima vivente [...]'" . Le anime vegetali e animali sono infatti il prodotto dei diversi elementi, pertanto generabili e corruttibili. L'anima è dunque integrata dentro il mondo naturale, riagganciandosi senza sostanziali cambiamenti alla teoria esposta nel *De Anima*.

L'unica tra le anime non naturali è l'anima razionale o umana, acquisita attraverso il soffio divino. A questo proposito Filopono riprende la sua teoria embriologica del *In An.*, e si presta a un'interessante spiegazione del momento in cui l'essere umano viene dotato di quest'anima, rivelandosi qui d'accordo con la teoria aristotelica, che sostiene che l'anima razionale entra nell'uomo al momento della sua nascita.

Dopo che la tematica dell'anima era stata trattata dal punto di vista "biologico" nel quinto libro, il sesto viene a occuparsi dell'anima razionale, tramite un approccio ora puramente filosofico e astratto. Il punto più importante di questo libro è senza dubbio la De-animazione dei cieli, contraddicendo quanto sostenuto nell'*Aet.* e risultando così nel mutamento d'opinione più marcato di tutta l'opera filoponea. Tramite gli stessi concetti usati nelle sue opere precedenti (volontarietà del movimento dell'anima e possibilità di opposizione tra movimento dell'anima e movimento naturale) il nostro filosofo arriva a una conclusione contraria rispetto a quelle cui era giunto in precedenza: i cieli non sono mossi dall'anima, poiché il suo movimento è costante e invariabile. Questo risultato confuta (indirettamente) anche la teoria di Teodoro di Mopsuestia e di Cosma Indicopleustes, cioè che i cieli siano mossi dagli angeli.

Precisamente sugli angeli Filopono fornisce un ulteriore approfondimento, sviluppando il concetto del dominio fissa i limiti delle azioni tanto degli angeli quanto dell'uomo. Con l'opposizione in-cosmo/iper-cosmo l'alessandrino stabilisce una nuova

simmetria tra il mondo angelico e il mondo degli esseri viventi, dove arcangeli e uomini sembrano situarsi ognuno al vertice della rispettiva realtà.

Il sesto libro fornisce inoltre un sorprendente attestato del dogma trinitario in Filopono, quando qualifica le Tre Persone come essenze diverse⁵²⁸. Sebbene non fosse un tema che intendeva trattare *ad hoc*, quest'uso dei vocaboli mostra come Filopono abbia già adottato la posizione eterodossa, quella che negli ultimi anni della sua vita gli costerà la condanna ecclesiastica e la fama d'eresiarca.

Ritengo siano anche degne di risalto le considerazioni epistemologiche e sul "sapere virtuoso" che il nostro autore espone in questo libro⁵²⁹. Come metodo per avvicinare la nostra anima razionale verso il divino, Filopono sostiene non la semplice conoscenza della filosofia plotinea, ma una serie di comportamenti e indicazioni di vita già prescritti e fissati, cioè un virtuosismo morale all'interno della dimensione religiosa, modellato "a immagine" di Dio stesso. Lungo l'analisi, Filopono estende questa concezione dell'uomo "a immagine" di Dio anche alla donna, in contrasto con l'idea antiochena secondo cui non sarebbe stata creata a somiglianza di Dio.

Il carattere "morale" attraversa anche il settimo libro, dove il principale dibattito è sul concetto di male, in opposizione a quello di bene. L'ambito nel quale si sviluppa la dissertazione è quello della materia, e ritengo che qui l'intenzione generale di Filopono sia quella di confutare le concezioni gnostiche e, nel complesso, l'idea religiosa diffusa nella zona orientale del Mediterraneo, che considerava la materia opposta all'intangibile e pertanto, in ambito morale, malvagia per essenza. Tuttavia, quando Filopono respinge questa pretesa "caduta dal bene" che patirebbero le anime, indica un altro cambiamento importante nelle sue concezioni: la non preesistenza delle anime⁵³⁰. A differenza dell'*Aet.*, dove le aveva considerate essenze intellettive, esistenti già da prima, nell'*Op.* Filopono le considera invece una creazione aggiuntiva, associandone la genesi al soffio divino menzionato nella Bibbia.

⁵²⁸*Op.* 236.3-11, vedi sopra p. 120, n. 488.

⁵²⁹*Op.* 244.11-4, vedi sopra p. 122, n. 493.

⁵³⁰*Op.* 287.27-30, vedi sopra p. 128, n. 516.

APPENDICE: I FRAMMENTI DEL *DE CONTINGENTIA MUNDI*

Questa appendice è dedicata all'opera perduta di Giovanni Filopono *De Contingentia Mundi*⁵³¹, che ci è pervenuta attraverso due testi: il sommario arabo ritrovato nello United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Huntington Collection, MS. 240, ff. 105v-109v, 1550 d.C.⁵³² e i riferimenti di Simplicio, nella sua *In Phys.*, a un'opera che non è né il *Contra Aristotelem* né il *Contra Proclum*.

Cominciamo dal sommario arabo, il quale (insieme a tutti i documenti e alle altre opere che contiene) viene per la prima volta analizzato da Alfred F.L. Beeston (1953), poi identificato come filoponeo da Shlomo Pines (1972) e Gérard Troupeau (1984). Nell'introduzione, troviamo un riferimento all'autore:

*Riassunto delle tre sezioni d'un kitāb fi'l-dalāla 'alā ḥadth al'-ālam, dell'autore Yahyā al-Naḥwī (il grammatico)*⁵³³.

In principio Alfred Beeston non aveva identificato questo *Yahyā al-Naḥwī* con *Yahyā Ibn 'Adī* come Giovanni Filopono⁵³⁴ ma successivamente Shlomo Pines riconosce il nome come uno dei più comuni epiteti usati nel mondo arabo per riferirsi al nostro autore. L'identificazione, oggi accettata, ci permette dunque di aggiungere un nuovo trattato cosmologico al *corpus* dell'autore. Tuttavia il frammento non ci offre che scarse informazioni in merito al contenuto, che andremo ad analizzare. L'introduzione del libro riportata dal sommario inizia così:

*Ho già scritto libri (Kutub) per confutare i sofismi e gli equivoci coi quali Proclo, Aristotele e altri eternalisti" sostengono l'eternità del mondo. Ma ora, in questo libro, voglio dimostrare che il mondo fu creato nel tempo, e che venne all'esistenza dalla non esistenza precedente*⁵³⁵.

E poco dopo, alla fine dell'introduzione:

*Per questa ragione ho considerato necessario, per la correttezza della discussione, dopo i libri in cui confuto gli argomenti degli "eternalisti", scrivere un libro per rafforzare gli argomenti della creazione temporale del mondo*⁵³⁶.

⁵³¹Questo è il nome attribuito all'opera nei diversi riferimenti degli autori d'ambiente arabo e copto, cfr. Troupeau (1984) pp. 77-8.

⁵³²Beeston (1953) p. 200. L'autore è sconosciuto. L'unica informazione che possiamo ricavare (in base all'analisi filologica) è che era d'origine copta, comunque scriveva in arabo.

⁵³³Hunt. MS. 240, f.105v., p. 320 nella traduzione di Pines (1972), che userò come riferimento nelle seguenti citazioni

⁵³⁴Beeston (1953) p. 198.

⁵³⁵Hunt. MS. 240, f.105v., p. 321-2.

⁵³⁶Hunt. MS. 240, f.105v., p. 322.

Da questi frammenti appare chiaro che il termine *post quem* sia la data del *Contra Aristotelem*. Molto più interessante, invece, è lo scarto metodologico che Filopono sembra fare tra quest'opera e le due precedenti. A differenza degli scritti anteriori, volti alla "confutazione" di teorie altrui, il *De Contingentia mundi* intende per la prima volta elaborare un'argomentazione, in positivo, sull'origine del mondo. Coerentemente l'autore scrive: "voglio dimostrare che il mondo fu creato nel tempo", avvalorando l'idea che l'obbiettivo, tanto del *Contra Proclum* come del *Contra Aristotelem*, fosse quello di dimostrare il cosmo come "non necessariamente eterno"⁵³⁷, e che lo stesso Filopono fosse cosciente di tutto questo. In vista del diverso proposito, si potrebbe vedere un'allusione a quest'opera nell'introduzione dell'*Op.*:

*Ho già fatto un lungo studio sulla genesi del mondo in diversi testi (ἐν πολλαῖς πραγματείαις). Ho risolto i labirinti inestricabili e i sillogismi coi quali i sostenitori della filosofia sacra ritennero di dimostrare che il mondo non fu mai creato; [...] Ho anche dimostrato che (il mondo) ha un inizio, con numerose argomentazioni e tramite sillogismi (πλείοσιν ἐπιβολαῖς τοῦτο συλλογισάμενος)*⁵³⁸.

Si può qui ipotizzare una menzione separata, da una parte alle opere confutatorie, dall'altra a quest'opera di carattere costruttivo, in cui si dimostra "che il mondo ha un inizio"⁵³⁹. Allo stesso tempo, possiamo trovare anche nell'*Aet.*⁵⁴⁰ alcuni riferimenti a un futuro scritto dove sarebbero stati dimostrati diversi concetti (abbastanza in linea con le tematiche del *De Contingentia mundi*) in una trattazione più estesa. Tra tutti questi rimandi, volevo mettere in risalto quello di *Aet.* 9.20-7:

Che l'infinito non può esistere in atto [...], lo dimostrerò, se Dio permette, più ampiamente altrove, quando, dopo aver esaminato tutte le difficoltà intorno all'eternità del mondo, faremo infine il nostro racconto.

Di nuovo, Filopono rimarca la differenza tra le sue opere di commentatore e le sue opere personali. È comunque molto interessante notare come Filopono avesse concepito sin dall'inizio un progetto cosmologico, composto di una prima parte distruttiva e di una seconda costruttiva (quest'ultima basata proprio sulle precedenti opere polemiche). Pertanto è indubbiamente da considerarsi un blocco quello che va dall'*Aet.* al *De Contingentia*, a cui viene dopo ad aggiungersi l'*Op.* Ma l'*Opificio*, in quanto concepito come opera esclusivamente cristiana (non filosofica), scritta più di dieci anni dopo il resto e strettamente correlata alla polemica monofisita-nestoriana, non credo rientrasse

⁵³⁷Vedi sopra pp. 55-7 e 75-6.

⁵³⁸*Op.* 1.1-14., vedi sopra p. 85, n. 304.

⁵³⁹Pines (1972) p. 340 si mostra d'accordo. Invece, nell'edizione francese dell'*Op.* di Congourdeau-Rosset (2004) p. 31. n. 2, commentando questo passaggio, non si fa menzione di questa possibilità.

⁵⁴⁰*Aet.* 9.20-7, 11.14-7, 117.20-1 e 259.3-5.

originariamente nei piani di Filopono, quali potevano essere ai tempi della redazione dell'*Aet.*, a differenza invece del *Contra Aristotelem* e del *Contingentia mundi*.

A questo sommario dobbiamo ancora aggiungere i diversi frammenti pervenutici tramite le citazioni di Simplicio nel suo *Commentario alla Fisica*. Ciò che in primo luogo sorprende, nella lettura di essi, è che, nella stessa opera dove aveva già analizzato il *Contra Aristotelem*, prima di analizzare questa nuova serie di argomenti, Simplicio scriva:

*Lui dice che nel quarto (libro) del Contra Aristotelem (ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν πρὸς Ἀριστοτέλη) ha già mostrato che un'unica e identica materia prima circonda tanto il cielo come le cose sotto la luna*⁵⁴¹.

E poco più avanti, citando le parole dello stesso Filopono:

*Il fatto che (le cose) rimangano uguali e non avvenga la distruzione non è prova che siano incorruttibili per natura, come abbiamo mostrato nel quarto (libro) del Contra Aristotelem (ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν πρὸς Ἀριστοτέλη)*⁵⁴².

E segue:

*Ma comunque lui dica d'aver scritto a lungo sul tema nel quarto (libro) del Contra Aristotelem (ἐν τῷ τετάρτῳ τῶν πρὸς Ἀριστοτέλη)*⁵⁴³.

Il fatto che lo stesso Filopono si riferisca a un libro precedente in questi frammenti ci fa pensare che quest'ultimo gruppo di argomenti riportati da Simplicio appartenga a una nuova opera. Il carattere dei frammenti sembra poi non confutatorio, ma virato a un ragionamento in positivo, come Filopono intendeva fare nel *De Contingentia mundi*. Tutto questo ci permette di stabilire finalmente la data *ante quem* dell'opera, anteriore alla *Fisica* di Simplicio, potendo definitivamente situare il lavoro tra il 533 e il 536.

Per quanto riguarda i contenuti filosofici, il sommario arabo indica un primo libro incentrato sui concetti di potenza e corpo. Sostanzialmente, il punto chiave dell'argomentazione filoponea consiste nell'impossibilità, per un corpo finito⁵⁴⁴ (come il cosmo), di avere una potenza infinita, che è necessaria per non avere né principio né fine (la corruzione è, in ultima istanza, il prodotto di una potenza limitata, e la generazione implica necessariamente che anche la sua potenza abbia un origine). Questa deduzione è abbastanza coerente con le idee espone nel primo libro dell'*Aet.*, dove Filopono, usando i due principi aristotelici (che l'infinito non è né attraversabile né attuale) dimostra che

⁵⁴¹Simp. *In Phys.* 1329.38-1330.1. Sembra riferirsi ai frammenti 69-72 nella numerazione di Wildberg (1988).

⁵⁴²Simp. *In Phys.* 1333.30-2. Sembra riferirsi al frammento 80.

⁵⁴³Simp. *In Phys.* 1334.40-1335.1. Precisamente, tratta della corrutibilità dei cieli, per cui sembra riferirsi agli argomenti dei frammenti 77-91.

⁵⁴⁴Hunt. MS. 240. f. 106r-v., pp. 323-4.

un corpo finito non può contenere una potenza infinita. Filopono rimarca anche come solo il Creatore sarebbe in grado di applicare nuove qualità alle creazioni, in questo caso al cosmo (nonostante il cosmo sia per natura di potenza limitata)⁵⁴⁵. Questa capacità del creatore è stata già esposta in maniera analoga sin dall'*Aet.*⁵⁴⁶.

Il secondo libro tratta invece del rapporto tra la totalità e le sue parti. Il ragionamento contro cui si focalizza Filopono è il seguente: se il mondo è sempre esistito, e per esser completo ha bisogno delle sue parti individuali, anche il tempo è senza principio e senza fine, in quanto sarà la somma del tempo limitato di ogni parte individuale, in una catena infinita, in quanto anche questi ultimi devono esistere affinché il cosmo sia compiuto⁵⁴⁷.

In base all'esposizione del primo libro del trattato, una cosa composta da elementi finiti non può essere infinita⁵⁴⁸. Inoltre, Filopono nega anche l'eternità del cerchio, il quale ha due estremità, unite l'una all'altra, e pertanto è finito. L'argomento non riveste importanza tanto per il suo contenuto (Filopono aveva dedicato gran parte del quinto libro del *Contra Aristotelem* e numerosi esempi del *Contra Proclum* a parlare del cerchio), quanto perché sia il ragionamento che la citazione aristotelica impiegata trovano un chiaro precedente nell'*Aet.* La citazione del sommario recita:

Ma se tutte le linee⁵⁴⁹ sono unite in maniera continua nei due estremi, la loro unione in un cerchio (è) una forma che è limite d'una certa misura. Aristotele ha già menzionato questo, dicendo che chiunque ritenga che il cerchio del cielo è infinito, sbaglia, come (l'opinione) di chi dice che il cubo è infinito (Cael. 272b. 20-1)⁵⁵⁰.

D'altronde, nell'*Aet.* troviamo:

Non perché sia impossibile identificare un inizio o una fine definiti nel movimento circolare, in quanto le parti del cerchio sono unite insieme in ogni punto, risulta che il movimento circolare non ha inizio o fine, ma che sia infinito. [...] In quanto il cerchio, sia più grande o più piccolo, può essere contenuto da una figura rettilinea, è impossibile che il cerchio o la sfera abbiano estensione infinita. Infatti, [...] l'infinito non può essere contenuto e, come dice Aristotele, parlare di un cerchio infinito è come parlare di un cubo infinito (Cael. 272b. 20-1)⁵⁵¹.

⁵⁴⁵Hunt. MS. 240. f. 106r-v., p. 324.

⁵⁴⁶*Aet.* 594. 18-23, vedi sopra p. 41, n. 118, e 229.9-20, vedi sopra p. 56, n. 189.

⁵⁴⁷Hunt. MS. 240. f. 106v., pp. 325-6.

⁵⁴⁸Hunt. MS. 240. f. 107r., p. 326.

⁵⁴⁹Le divisioni potenzialmente infinite che si possono applicare su una linea qualsiasi, sia retta che curva, saranno necessariamente finite.

⁵⁵⁰Hunt. MS. 240. f. 107r-v., p. 328.

⁵⁵¹*Aet.* 398.2-19.

Inoltre, all'inizio del secondo libro, sembra che Filopono faccia un riferimento escatologico a una nuova terra:

*Se il mondo non termina (d'esistere) -come ritengono gli "eternalisti"- nella maniera che noi vediamo; e se [...]*⁵⁵².

Ovviamente, in vista dei frammenti del *Contra Aristotelem* dove Filopono proporrà allusioni escatologiche⁵⁵³, sembra logico che nell'opera immediatamente posteriore questa frase vada interpretata alla luce dei nuovi cieli e della nuova terra cristiani.

Da ultimo, il sommario del terzo libro riporta un argomento a favore dell'eternità analogo al secondo, ma basato questa volta non sulla possibilità di dividere il tempo in infiniti segmenti, ma sulla necessità che ogni individuo provenga sempre da un altro individuo precedente⁵⁵⁴. Tutto questo darebbe vita a una catena infinita di individuali necessaria alla composizione del cosmo, in modo simile all'argomento precedente. Filopono sviluppa la sua risposta in tre passaggi: 1) ogni cosa proviene da qualche altra cosa; 2) non esiste l'infinito in atto; 3) le cose precedenti ad un'altra esistente non possono essere infinite, perché in virtù di 2) non può esserci in atto una catena infinita. E si lascia anche supporre, in virtù di 1), una creazione *ex nihilo* che dia inizio alla catena di derivazioni.

Più interessante del ragionamento, già toccato confutando gli argomenti proclei⁵⁵⁵, è uno degli esempi coi quali Filopono spiega l'impossibilità di creare una catena infinita di cose che precedono quelle ora esistenti. Parlando del principio 3), Filopono sostiene:

*Nel terzo principio avevamo detto che è impossibile che qualcosa esista, se per esistere ha bisogno dell'esistenza di innumerevoli cose che la precedono. Socrate viene all'esistenza, ed è impossibile che le persone esistite prima di Socrate, e furono la causa del suo venire all'esistenza, siano state un numero infinito*⁵⁵⁶.

Adesso vediamo nel *Contra Proclum* come Filopono usi lo stesso argomento con lo stesso esempio:

*E se il mondo non ha inizio e il numero di persone che vissero prima, diciamo, di Socrate, è infinito, quelli che hanno vissuto da Socrate fino ad oggi fossero stati aggiunti (all'infinito), quindi ci sarebbe qualcosa di più grande dell'infinito, il che è impossibile*⁵⁵⁷.

⁵⁵²Hunt. MS. 240. f. 106v., pp. 324-5.

⁵⁵³Simp. *In Phys.* 1177.38-1179.26. fr. 132, vedi sopra p. 58, n. 190 e p. 73, n. 265, e Brit. Mus. MS Add. 17.214, fol. 72vb.36-73ra.19. fr. 134. vedi sopra p. 58, n. 191 e p. 87, n. 323

⁵⁵⁴Hunt. MS. f. 108r., pp. 330-2.

⁵⁵⁵*Aet.* 42.1-43.24. vedi sopra p. 51, n. 162.

⁵⁵⁶Hunt. MS. f. 109r., p. 334.

⁵⁵⁷*Aet.* 11.2-6.

Rispetto ai frammenti pervenuti attraverso le citazioni di Simplicio, possiamo unicamente intravedere ulteriori sviluppi di idee a lungo trattate nelle opere *contra* di Filopono. In sostanza, ci sono 5 argomenti individuabili. Il primo parte d'una osservazione aristotelica, dato che lo Stagirita aveva postulato che i corpi finiti non potessero avere una potenza infinita. In conclusione, dato che per Filopono non esistono i corpi infiniti in quanto sempre circoscrivibili nello spazio, nessuna cosa tangibile è incorruttibile⁵⁵⁸.

Il secondo argomento usato da Filopono approfitta della dipendenza del cosmo dalla materia per esistere. Questo rapporto gerarchico mostra, nell'ottica del nostro filosofo, che il mondo deve essere per natura corruttibile⁵⁵⁹. Al rapporto con la materia si riconduce anche il terzo argomento filoponeo, che rimarca la concezione della materia come ricettore di forme. Ricordiamo che per Filopono la materia prima è *per se* produttrice di forme, ma sprovvista di qualità, mentre la materia secondaria ha delle qualità concrete e la capacità di essere adattabile a ogni forma. Con queste premesse, se la materia ha per essenza la capacità di adattarsi a ogni forma, nessuna delle forme individuali adottate da essa è eterna, e neanche la materia individuale lo è⁵⁶⁰. Questo argomento è fondamentalmente una nuova esposizione della sua teoria delle forme naturali, che si corrompono insieme al tangibile che le produce.

Il quarto argomento, che possiamo dividere in due fasi, si sviluppa dalla premessa che il Creatore può aggiungere nuove capacità alle cose create, come anche l'essenza incorruttibile alle cose corruttibili. Così, afferma Filopono nella prima fase, a meno che il Creatore non applichi questa qualità alle cose tangibili, l'essenza corruttibile delle creature non cambia⁵⁶¹ (quest'idea appare anche nel sommario arabo⁵⁶², potendo essere lo stesso argomento, pertanto l'unico, raccolto da entrambi i testi). La seconda parte dell'argomento consiste nel riaffermare quest'essenza corruttibile attraverso la divisione tra il tutto e le sue parti, in quanto ognuna delle parti di qualcosa è per definizione limitata nel corpo e quindi in potenza⁵⁶³.

Il quinto argomento è infine un semplice corollario del secondo punto del quarto argomento. Se le parti, come dimostrato nel quarto argomento, sono necessariamente più

⁵⁵⁸Simp. *In Phys.* 1327.11-9.

⁵⁵⁹Simp. *In Phys.* 1329.19-33.

⁵⁶⁰Simp. *In Phys.* 1329.33-8.

⁵⁶¹Simp. *In Phys.* 1331.7-25.

⁵⁶²Hunt. MS. 240. f. 106r-v., p. 324.

⁵⁶³Simp. *In Phys.* 1332.3-26.

piccole del tutto, hanno capacità limitata, e perciò non possono comporre che una totalità anch'essa corruttibile⁵⁶⁴.

⁵⁶⁴Simp. *In Phys.* 1335.17-1336.5.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- AL-FARABI, *Contra Philoponum*, edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- AS-SIJISTANI, *Muntakhab Siwan al-Hikmah*, edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- FILOPONO, *De Aeternitate Mundi Contra Aristotelem* (fragmenta) apud ANONIMO, *United Kingdom, London, British Library, Additional MS, 17.214, 72vb,36-73ra,19, VII secolo d.C.*, edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London, SIMPLICIO *In de Caelo* edizione in greco HEIBERG, Iohannes Ludvig (1894) *Simplicii in Aristotelis de Caelo Commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London, e SIMPLICIO *In Physica* edizione in greco DIELS, Hermann (1895). *Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- FILOPONO, *De Aeternitate Mundi Contra Proclum* edizione in greco RABE, Hugo (1899) *Iohannes Philoponus De Aeternitate Mundi Contra Proclum*, Teubner, Lipsiae, edizione in inglese SHARE, Michael (2004) *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, (2005) *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*, (2010) *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11*, e WILDBERDING, James (2006) *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, Bloomsbury, London.
- FILOPONO, *Arbiter* edizione in inglese LANG, Michael Uwe (2001) *John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A study and translation of the Arbiter*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven.
- FILOPONO, *De Contingentia Mundi* (fragmenta), apud ANONIMO, *United Kingdom, Oxford, Bodleian Library, Huntington Collection, MS. 240, ff. 105v-109v, 1550 d.C.* Edizione in inglese PINES, Shlomo (1972) *An Arabic summary of a lost work of John Philoponus*, in *Israel Oriental Studies 2* (1972) pp. 320-52, edizione in francese TROUPEAU, Gerard (1984) *Un épitomé arabe du "De contingentia mundi" de Jean Philopon*, in LUCCHESI, Enzo, e SAFFREY, Henri Dominique ed. (1984) *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey*, Patrick Cramer, Genève, pp. 77-88, e SIMPLICIO *In Physica*, edizione in greco DIELS, Hermann (1895). *Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in inglese FURLEY, David e WILDBERG, Christian (1991) *Philoponus: Corollaries on Place and Void with Simplicius: Against Philoponus on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- FILOPONO, *De Trinitate* (fragmenta) edizione in francese ROEY, Albert Van (1980) *Les fragments trithéites de Jean Philopon in Orientalia Lovaniensia Periodica*, n° 11, pp. 135-164.
- FILOPONO *In de Anima* edizione in greco HAYDUCK, Michael (1898) *Iohannis Philoponi in Aristotelis de Anima Libros Commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in

inglese VAN DER EIJK, Philip (2005) *Philoponus on Aristotle on the Soul 1.1-2*, Bloomsbury, London, e CHARLTON, William (2005) *Philoponus on Aristotle on the Soul 2.1-6*, Bloomsbury, London.

- FILOPONO, *In Physica* edizione in greco VITELLI, Hieronymus (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in inglese BROADIE, Sarah (2011) *Philoponus, On Aristotle Physics 4.10-14*, Bloomsbury, London.
- FILOPONO, *De Opificio Mundi*, edizione in greco REICHARDT, Gualterus (1897) *Iohannes Philoponus, De Opificio Mundi Libri VII*, Teubner, Lipsiae. Edizione in francese ROSSET, Marie-Claude e CONGORDEAU, Marie-Hélène (2004) *Jean Philopon, La Création du monde*, Migne, Paris.
- FOZIO, *Bibliotheca*, edizione in greco MIGNE, Jacques Paul *Patrologia Graeca*, vol. 103.
- PROCLO, *In Timaeus* edizione in inglese RUNIA, David e SHARE, Michael (2009) *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus: Volume 2, Book 2: Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SIMPLICIO *In de Caelo* edizione in greco HEIBERG, Iohannes Ludvig (1894) *Simplicii in Aristotelis de Caelo Commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in inglese in WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- SIMPLICIO *In Physica* edizione in greco DIELS, Hermann (1895), *Simplicii in Aristotelis Physicorum Commentaria*, Reimer, Berolini. Edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, e FURLEY, David e WILDBERG, Christian (1991) *Philoponus: Corollaries on Place and Void with Simplicius: Against Philoponus on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- SIMEONE SET *Conspectum Rerum Naturalium* edizione in inglese WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- TIMOTEO PRESBITERO, *De Receptione Haereticorum*, edizione in greco MIGNE, Jacques Paul *Patrologia Graeca*, vol. 86.1, 11-74B.

STUDI

- ANAWATI, Georges. (1956) *Un fragment perdu du de Aeternitate mundi de Proclus*, in *Mélanges de philosophie grecque offerts a Mgr. Diès, Revue des Sciences Religieuses*, Vrin, Paris, pp. 21-5.
- BEESTON, Alfred F.L. (1953) *An important Christian arabic manuscript in Oxford*, in *Orientalia Christiana Periodica*, XIX (1953) pp. 197-205.
- BLUMENTHAL, Henry James (1986) *John Philoponus: Alexandrian Platonist?* in *Hermes*, 114 (1986) pp. 314-335.
- CASEY, Robert (1926) *Julian of Halicarnassus* in *The Harvard Theological Review*, N°19, vol. 2 (Aprile 1926), pp. 206-213.

- CHADWICK, Henry (2010) *Philoponus the Christian theologian* in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2ª edizione Duckworth, London, pp. 83-96.
- DAVIDSON, Herbet (1969) *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation* in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 89, n° 2 (1986) pp. 357-391.
- DAVIDSON, Herbet (1987) *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- DAVIS, Stephen (2004) *The early Coptic papacy*, American University in Cairo Press, Cairo.
- ERISMANN, Christopher (2008) *The Trinity, Universals, and Particular Substances: Philoponus and Roscelin* in *Traditio*, vol. 63 (2008) pp. 277-305.
- ÉVRARD, Étienne (1953) *Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux Météorologiques*, in *Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, 5e Série, Tome XXXIX, pp. 299-351.
- FERNÁNDEZ, Gonzalo (1987) *La escuela filosófica de Alejandría antes del año 529*, in *Erytheia*, n° 8, vol. 2 (1987) pp. 203-7.
- FREND, William (1972) *The rise of the Monophysite Movement; Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRAY, Patrick (2005) *Legacy of Chalcedon* in MAAS, Michael ed. (2005) *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 239-66.
- GOLITSIS, Pantelis (2008) *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote*, De Gruyter, Berlin.
- HAAS, Frans de (1997) *John Philoponus new definition of prime matter: aspects of its background in Neplatonism and the ancient commentary tradition*, Brill, Leiden.
- HAINTHALER, Theresia (1996) *Cosmas Indicopleustes* in GRILLMEIER, Aloys ed. (1996) *Christ in Christian Tradition Volume Two: From Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604) Part Four: The Church in Alexandria, with Nubia and Ethiopia after 451 AD*, trad. per DEAN, O.C. Jr, Mowbray, London, pp. 147-67. Edizione originale (1990) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche Band 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien (nach 451)*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau.
- HARVEY, Susan Ashbrook (1990) *Asceticism and Society in Crisis: John of Ephesus and The Lives of the Eastern Saints*. University of California Press, Berkeley.
- JUDSON, Lindsay (2010) *God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability* in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2ª edizione, Duckworth, London, pp. 221-39.
- LANG, Michael Uwe (1998) *The date of the treatise De Sectis revisited* in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, n° 29, pp. 89-98.

- LANG, Michael Uwe (2001) *John Philoponus and the controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A study and translation of the Arbitrator*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven.
- LUCCHETTA, Giulio (1978) *Aristotelismo e cristianesimo in Giovanni Filopono*, in *Studia Patavina: Rivista di scienze religiose* XXV, n° 3, pp. 573-93.
- MACCOULL, Leslie (1995) *A new Look at the Career of John Philoponus*, in *Journal of Early Christian Studies* n° 3, vol. 1, pp. 47-60.
- MACCOULL, Leslie (1995) *The monophysite angeology of John Philoponus*, in *Byzantion*, n° 65, vol. 2, pp. 388-95.
- MACCOULL, Leslie (1999) *John Philoponus on The Pasch* in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, n° 49, pp. 1-12.
- MACCOULL, Leslie (2003) *Philoponus' Letter to Justinian* in *Byzantion*, n° 73, vol. 2, pp. 390-400.
- MACCOULL, Leslie (2006) *The historical Context of John Philoponus' De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt* in *Zeitschrift für antikes Christentum*, vol. 9, pp. 397-423.
- MACCOULL, Leslie (2011) *John Philoponus: Egyptian Exegete, Ecclesiastical Politician* in SKINNER, Andrew (2011) *Bountiful Harvest, Essays in honor of S. Kent Brown*, Neal A. Maxwell Institute for Religious Scholarship, Provo, pp. 211-21.
- MÀSPERO, Jean (1923) *Histoire des Patriarches d'Alexandrie: Depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'a la réconciliation des Églises jacobites (518-616)*, Librairie Ancienne Édouard Champion, Paris.
- MCCRINDLE, John (1987) *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MITTELMANN, Jorge (2014) *¿Una imagen dualista en el De Anima de Aristóteles?* in *Quaderns de filosofia* vol. 1, n° 2 (2014) pp. 11-33.
- MONTANARI, Franco (2013) *Vocabolario della lingua greca: Greco-Italiano*, 3ª edizione, Loescher, Torino.
- ROEY, Albert Van (1980) *Les fragments trithéites de Jean Philopon* in *Orientalia Lovaniensia Periodica*, n° 11 (1980) pp. 135-164.
- SAFFREY, Henri Dominique (1954) *Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'École d'Alexandrie au VIe siècle* in *Revue des Études Grecques*, tome 67, fascicule 316-318 (1954), pp. 396-410.
- SCARPA, Mara (2009) *La Bibbia di Giersulamme*, Edizioni Dehoniane, Bologna.
- SHARE, Michael (2004) *Against Proclus On the Eternity of the World 1-5*, Bloomsbury, London.
- SHARE, Michael (2005) *Against Proclus On the Eternity of the World 6-8*, Bloomsbury, London.
- SHARE, Michael (2010) *Against Proclus On the Eternity of the World 9-11*, Bloomsbury, London.

- SCHAMPS, Jacques (2000) *Sur la date du "De Opificio Mundi"* in *Byzantion*, vol.70, n°1 (2000) pp. 135-154.
- SCHMITT, Charles (2010) *Philoponus in the Sixteenth Century*, in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2^a edizione, Duckworth, London, pp. 251-268.
- SCHOLTEN, Clemens (1996) *Antike Naturphilosophie und christliche Kosmologie in der Schrift "De opificio mundi" des Johannes Philoponos*, De Gruyter, Berlin.
- SORABJI, Richard (2010) *Infinity and Creation* in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2^a edizione, Duckworth, London, pp. 207-21.
- SORABJI, Richard (2010) *John Philoponus* in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2^a edizione, Duckworth, London, pp. 41-82.
- SORABJI, Richard (2010) *New findings on Philoponus Part 2- Recent studies* in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2^a edizione, Duckworth, London, pp. 41-82.
- SORABJI, Richard (1983) *Time, Creation and the Continuum, Theories in the antiquity and the early middle ages*, Duckworth, London.
- STROUMSA, Sarah (2009) *Maimonides and his World; Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton University Press, Princeton.
- VERRYCKEN, Koenraad (1990) *The development of Philoponus' thought and its chronology* in SORABJI, Richard ed. (1990) *Aristotle Transformed*, Duckworth, London pp. 233-74.
- WILDBERDING, James (2006) *Against Proclus On the Eternity of the World 12-18*, Bloomsbury, London.
- WILDBERG, Christian (1988) *John Philoponus Criticism on Aristotle's Theory of Aether*, de Gruyter, Berlin.
- WILDBERG, Christian (1987) *Prolegomena to the study of Philoponus' Contra Aristotelem*, in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2^a edizione Duckworth, London, pp. 239-50.
- WILDBERG, Christian (1987) *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, Bloomsbury, London.
- WILSON, Nigel Guy (1996) *Scholars of Byzantium*, Duckworth, London.
- WOLFF, Michael (2010) *Philoponus and the rise of pre-classical dynamics* in SORABJI, Richard ed. (2010) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, 2^a edizione, Duckworth, London, pp. 125-61.
- WESTERWINK, Leendert Gerrit (1964) *Deux commentaires sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon* in *Revue des Études Grecques*, tome 77, fascicule 366-368 (Juillet-décembre 1964) pp. 526-535.
- WOLSKA, Wanda (1962) *La Topographie chretienne de Cosmas Indicopleustes*, Presses Universitaires de France, Paris.